

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – MESTRADO  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

**DO “NÃO”, DA NEGAÇÃO E DO “NADA” OU SOBRE O ESTATUTO DA  
NEGATIVIDADE EM HEIDEGGER**

TACIANE ALVES DA SILVA

CURITIBA  
2015

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – MESTRADO  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

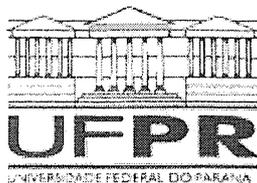
TACIANE ALVES DA SILVA

**DO “NÃO”, DA NEGAÇÃO E DO “NADA” OU SOBRE O ESTATUTO DA  
NEGATIVIDADE EM HEIDEGGER**

Dissertação apresentada como requisito parcial à  
obtenção do grau de Mestre do Curso de Mestrado em  
Filosofia do Setor de Ciências Humanas da  
Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Prof. Dr. Marco Antonio Valentim

CURITIBA  
2015



Universidade Federal do Paraná  
Setor de Ciências Humanas  
Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA

ATA DA SESSÃO DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Defesa nº 129 de 2015

Ata da Sessão Pública de Exame de Dissertação para  
Obtenção do Grau de MESTRE em FILOSOFIA, área de  
concentração: **FILOSOFIA**.

Ao vigésimo sétimo dia do mês de fevereiro do ano de dois mil e quinze, às quatorze horas e trinta minutos, nas dependências do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Setor de Ciências Humanas, da Universidade Federal do Paraná, reuniu-se a banca examinadora aprovada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, composta pelos Professores: Prof. Dr. Libanio Cardoso Neto (UNIOESTE), Prof. Dr. André de Macedo Duarte (UFPR), sob a orientação do Prof. Dr. Marco Antonio Valentim, com a finalidade de julgar a dissertação da candidata Taciane Alves da Silva "**Do 'não' da negação e do 'nada' ou sobre o estatuto da negatividade em Heidegger**", para obtenção do grau de mestre em Filosofia. O desenvolvimento dos trabalhos seguiu o roteiro de sessão de defesa estabelecido pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia, com abertura, condução e encerramento da sessão solene de defesa feita pelo Prof. Dr. Marco Antonio Valentim. Após haver analisado o referido trabalho e arguido a candidata, os membros da banca examinadora deliberaram pela "APROVAÇÃO" da mesma HABILITANDO-A ao título de Mestre em FILOSOFIA, na área de concentração FILOSOFIA, desde que apresente a versão definitiva da dissertação no prazo de sessenta (60) dias, conforme Res.65/09-CEPE-Art.67 e Regimento Interno do Programa de Pós-Graduação em Filosofia. E, para constar, eu Aurea Junglos, Secretária Administrativa do Programa, lavrei a presente ata que vai assinada por mim e pelos membros da banca.

Curitiba, 27 de fevereiro de 2015.

Aurea Junglos  
Secretaria Administrativa PGFILOS/UFPR

Prof. Dr. Marco Antonio Valentim  
Orientador e Presidente da banca examinadora  
UFPR



Prof. Dr. Libanio Cardoso Neto  
Primeiro examinador  
UNIOESTE

Prof. Dr. André de Macedo Duarte  
Segundo examinador  
UFPR

Catálogo na publicação  
Mariluci Zanela – CRB 9/1233  
Biblioteca de Ciências Humanas e Educação - UFPR

Silva, Taciane Alves da

Do “não” da negação e do “nada” ou sobre o estatuto da negatividade em  
Heidegger / Taciane Alves da Silva – Curitiba, 2015.

130 f.

Orientador: Prof. Dr. Marco Antonio Valentim  
Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Setor de Ciências Humanas da  
Universidade Federal do Paraná.

1. Metafísica. 2. Nada (Filosofia). 3. Negação (Lógica). 4. Razão. 5.  
Verdade. 6. Heidegger, Martin, 1889-1976. I.Título.

CDD 193

## Resumo

Do “não”, da negação e do “nada” ou sobre o estatuto da negatividade em Heidegger. Curitiba, 2015. Dissertação (Mestrado em Filosofia). – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Centro de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2015.

O ponto de partida desta dissertação é uma passagem do prefácio, de 1949, à terceira edição de *Da essência do fundamento*, na qual Heidegger recorre ao não para definir duas noções centrais de seu itinerário de pensamento, a saber, o nada e a diferença ontológica. Enquanto se poderia definir o primeiro como a alteridade do ente, o *não* do ente, ou seja, como a perspectiva segundo a qual o ser “afigurar-se-ia” a partir de um prisma ôntico, a segunda seria concebida como o *não* entre ente e ser. Diante de tal cenário, surgem as seguintes questões que carecem de ser ulteriormente respondidas: como se haveria de qualificar os caracteres essenciais deste *não* capaz de definir o próprio nada, bem como de presidir a fissura diferencial que há entre ser e ente? Quais seriam os operadores conceituais que poderiam ser despendidos para se circunscrever os estatutos próprios do nada, do ente e do ser, sobre qual seria o solo comum em que esta tríade conceitual se estribaria e, por fim, sobre a natureza da imbricação que há entre as noções? Portanto, tomando como ensejo as duas definições supracitadas, pretende-se fundamentalmente esboçar uma interpretação dos conceitos de nada, de não e de diferença ontológica, bem como de outras noções por eles pressupostos, desde o horizonte de pensamento heideggeriano.

## Abstract

The starting point of this work is a passage from the preface of 1949, the third edition *On the Essence of ground*, in which Heidegger resorts to not to set two central notions of his itinerary of thought, namely, the nothing and the ontological difference. While power would define the first as the otherness of being, not of the one, that is, as the view that Being "appears would be" from an ontic prism, the second would be conceived as not between the one and Being. Faced with this scenario, there are the following issues that need to be further answered: how would qualify the essential character of this not able to set the nothing itself as well as to chair the fissure differential that exists between Being and being? What are the operating concepts that could be made to confine its own statutes of nowhere, the being and Being, what would be the common ground on which this conceptual triad ground and, finally, about the nature of overlap there is between the notions? So, taking as an opportunity both above definitions, fundamentally want up sketch an interpretation of anything, not and ontological difference, as well as other ideas for them assumptions from the horizon of Heidegger's thought.

À Nati, à Orlete, ao José, à Geisa, ao Pedro e ao Marco.

## SUMÁRIO

<b>1. INTRODUÇÃO.....</b>	<b>7</b>
1.1. <i>O Ensejo.....</i>	<i>7</i>
1.2. <i>O Itinerário.....</i>	<i>11</i>
<b>2. O “NADA”.....</b>	<b>19</b>
2.1. <i>A viabilidade do empreendimento aventado.....</i>	<i>19</i>
2.2. <i>A experiência fundamental (Grunderfahrung).....</i>	<i>27</i>
2.3. <i>A angústia, o mundo e o nada.....</i>	<i>30</i>
2.4. <i>A revelação do nada: alijamento, reenvio e suspensão.....</i>	<i>41</i>
<b>3. A DIFERENÇA ONTOLÓGICA.....</b>	<b>55</b>
3.1. <i>Metafísica e fundamento.....</i>	<i>55</i>
3.2. <i>Leibniz e o princípio de razão suficiente.....</i>	<i>61</i>
3.3. <i>A natureza da verdade.....</i>	<i>68</i>
3.4. <i>O conceito tradicional de verdade.....</i>	<i>72</i>
3.5. <i>A diferença como fundamento da verdade ôntica e da verdade ontológica.....</i>	<i>85</i>
3.6. <i>O não, o nada e a negação.....</i>	<i>89</i>
<b>4. DIFERENÇA ONTOLÓGICA, FUNDAMENTO E TRANSCENDÊNCIA.....</b>	<b>106</b>
<b>5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>123</b>
<b>6. REFERÊNCIAS.....</b>	<b>126</b>

## I. INTRODUÇÃO

### 1.1 – O ensejo

No prefácio, de 1949, à terceira edição de *Da essência do fundamento* (1929), Heidegger delinea o escopo e o mote centrais do texto, e, também, da preleção *Que é metafísica?* (1929), com os seguintes termos:

O tratado *Da essência do fundamento* surgiu no ano de 1928 simultaneamente com a preleção *Que é metafísica?* Esta reflete sobre o nada, aquele nomeia a diferença ontológica. O nada é o *não* do ente, e, deste modo, o ser experimentado a partir do ente. A diferença ontológica é o *não* entre ente e ser. Mas, assim, como ser, enquanto o *não* com relação ao ente, não é um nada no sentido do *nihil negativum*, tampouco é a diferença, enquanto o *não* entre ente e ser, somente o produto de uma distinção do entendimento (*ens rationis*)<sup>1</sup>.

Afora o fato de, na passagem, Heidegger indicar o modo pelo qual o *não* se posicionaria em relação a outras duas noções – a rigor, o ser e o ente –, aduzindo-lhe dois tipos de definição, a saber, o (i) *não* como a expressão mesma da perspectiva de que o ser se experimentaria a partir de sua imediata alteridade, ou seja, o ente, e o (ii) *não* como estrutura interposta ao que é passível de determinação e ao ser, há outro aspecto, de cunho metodológico, sobretudo, particularmente relevante do excerto que é digno de se considerar. Ele versa sobre a extensão de uma problemática – que, a princípio, se pensara estar prioritariamente adstrita à preleção *Que é metafísica?* – ao tratado *Da essência do fundamento*, qual seja: a necessidade de se delinear e delimitar a natureza mesma do nada, bem como sua imbricação ontológica com o *não*, sob dois vieses específicos, mas em si mesmos consonantes. No tocante a esta problemática, é válido destacar que as veredas que conduziriam a sua circunscrição já haviam sido levantadas pela *magnum opus*, *Ser e tempo*, de Heidegger, pois, no § 58, da obra, num contexto de abordagem da negatividade

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, 1973. 1973a, p. 294. Já no texto original, lê-se: “Die Abhandlung ‘Vom Wesen des Grundes’ entstand (...) gleichzeitig mit der Vorlesung ‘Was ist Metaphysik?’. Diese bedenkt das Nichts, jene nennt die ontologische Differenz. Das Nichts ist das Nicht des Seienden und so das vom Seienden her erfahrene Sein. Die ontologische Differenz ist das Nicht zwischen Seienden und Sein. Aber sowenig Sein als das Nicht zum Seienden ein Nichts ist im Sinne des nihil negativum, sowenig ist die Differenz als das Nicht zwischen Seienden und Sein nur das Gebilde einer Distinktion des Verstandes (*ens rationis*)” (HEIDEGGER, 1965, p. 5).

existencial, ele já havia assinalado que a essência ontológica desta, assim como a do *não* permanecia obscura. Após tal diagnóstico, o filósofo ainda acrescentava o seguinte:

Não há dúvida de que a ontologia e a lógica atribuíram muito ao *não* e, dessa maneira, tornaram visíveis suas possibilidades aqui e ali, sem o desvendarem ele mesmo ontologicamente. A ontologia encontrou o *não* e dele fez uso. Mas ele é mesmo algo-que-se-pode-entender-por-si-mesmo e cada *não* significa um *negativum* no sentido de defeito? Sua positividade se esgota no constituir a ‘passagem’? (...) Por acaso já foi posto alguma vez como problema a *origem ontológica* da negatividade e foram *previamente buscadas* as condições sobre cujo fundamento se pode propor o problema do *não* e da sua negatividade e de sua possibilidade?<sup>2</sup>

Embora a proximidade cronológica entre a preleção e o tratado pudesse se converter numa boa escusa para se sustentar a convergência e a complementaridade de seus temas e metas, ainda assim não se poderia fugir do “estranhamento” provocado pelas palavras do filósofo. Isto porque o que ele intrigantemente enfatiza, no prefácio de 1949, é que a perscrutação do nada, empreendida pelo *Que é metafísica?*, é apenas um de dois modos possíveis de se investigar o *não*, um equivalente, em suma, a pensá-lo sob a ótica do ser, em que este, para se doar como sentido, já sempre pressuporia a manifestação de algo determinado: o ente. O outro modo, por sua vez, mediante o qual seria possível acercar-se do *não* não somente teria sido abordado, consoante o próprio diagnóstico do filósofo alemão, pelo tratado *Da essência do fundamento*, senão teria se constituído como o seu próprio ponto de partida e como o seu desígnio último. Como, pois, se pode entrever no prefácio ao texto mencionado, Heidegger recorre ao *não*, posto entre ser e ente, para definir uma das expressões-chave de seu pensamento, a saber, a diferença ontológica. Diante deste cenário, em que se acusa claramente a “imersão” do nada, do *não*, no âmbito de atuação da diferença ontológica, surgem duas questões que carecem de ser ulteriormente respondidas. A primeira delas concerne à forma pela qual se haveria de qualificar os caracteres essenciais deste *não* capaz de definir o próprio nada, bem como de presidir a fissura diferencial que há entre ser e ente. Já a segunda interroga sobre quais seriam os operadores conceituais que poderiam ser despendidos para se circunscrever os estatutos próprios do nada, do ente e do ser, sobre qual seria o solo comum em que esta tríade conceitual se estribaria e, por fim, sobre a natureza da imbricação que há entre as noções.

---

<sup>2</sup> HEIDEGGER, 2012b, p. 783

Ainda no tocante ao prefácio de 1949, é digno de nota que, nele, as declarações sobre o mote de *Que é metafísica?* se encontrem, a princípio e aparentemente, respaldadas, quase que do início ao fim, pelo próprio teor das teses contidas na preleção de 1929, posto que a abordagem do nada associe o “assomo” deste ao alijamento completo e absoluto, veiculado pela angústia, da “totalidade do ente”. Assim, não é difícil aperceber-se de que a noção em questão situa-se num contexto em que não apenas algo determinado, senão a determinação em geral, se põe em fuga e revela o caráter irrevogável da negatividade. Quando, em contrapartida, se almeja encontrar, nas concepções veiculadas pelo tratado *Da essência do fundamento*, um respaldo tão sobressalente para a tese de que a diferença ontológica se notabiliza justamente por ser o *não* que permeia a relação mantida por ente e ser, a empreitada se torna um pouco mais difícil. A dificuldade se justifica não somente porque Heidegger é, acima de tudo, avaro em menções explícitas à negatividade – obviamente, que há, ali, uma abordagem expressa da diferença, mas ela, rapidamente, cede o seu lugar às considerações, realizadas pelo filósofo, sobre o teor da transcendência. Embora se possa adir que, quando se trata das especificidades da terminologia despendida por Heidegger, há, a rigor, um paralelismo ou um íntimo conluio entre transcendência e diferença, deve-se ter em conta que a primeira é examinada em *Da essência do fundamento* visando ao delineamento das condições que possibilitariam a emergência de algo como o fundamento. Por isso, a suposta negatividade que se “espraiaria” pelo âmago da diferença ontológica não seria, no tratado, convenientemente inteligível num primeiro momento. Diante disso, surge a seguinte questão: como se haveria, pois, de qualificar os caracteres essenciais deste *não* que se “intrmete” – não como agente estrangeiro, como estrutura extrínseca, mas, antes, como aquele que está ciente do *locus* que ocupa – no colóquio que ser e ente estabelecem?

Como uma possível resposta às indagações, pode-se, a princípio, cogitar uma hipótese interpretativa. A abordagem da diferença ontológica, realizada por *Da essência do fundamento*, possui como escopo a circunscrição da essencialidade da fundamentação, um *leitmotiv* que pressupõe, por sua vez, a tematização da transcendência. Heidegger, porém, acentua, ainda no escrito de 1929, que a “potência” para distinguir em que a diferença ontológica se torna fática reside na própria essência do homem, definida como transcendência, porquanto esta designe a própria “posição” que o homem ocupa em relação ao ente e ao ser: ele está “entre”<sup>3</sup> ambos. Portanto, parece que tanto o fundamento quanto a

---

<sup>3</sup> A tese de que o homem é aquele que está “entre” ente e ser é apresentada por Díaz com os seguintes termos: “O *Dasein* não é um ente qualquer, é o ente ao que se pode perguntar pelo ser porque compreende o ser. O *Dasein* é o entre de ser e ente, logo não está totalmente ao lado do ente” (Díaz, 2002, p. 92).

transcendência não somente pressupõem a investidura do não, do nada e da negatividade, como também se afiguram como a própria expressão deles.

Além de se converter na ocasião propícia para se ensejar a questão do parágrafo anterior, o conteúdo da definição, proposta pelo prefácio de 1949, de diferença ontológica também assinala a premência de se interpretar muitas das teses de *Que é metafísica?*. De modo mais claro, pode-se asseverar, mais uma vez valendo-se do excerto supracitado do prefácio, que a diferença possui como principal especificidade a existência de um *não* que permeia a relação *entre* ente e ser. Também é, ademais, legítimo salientar, consoante a passagem, que a característica primacial do *nada* consiste justamente no fato de ele se afigurar como o *não* que se vê atrelado ao ente. Convém, todavia, prevenir que do *não* em questão não se poderia dizer que fosse o mesmo que aquele veiculado pelo juízo negativo, pois, como oportunamente antecipa Heidegger: “O ‘não’ surge pela negação, mas a negação se funda no ‘não’ que, por sua vez, se origina do nadificar do nada”<sup>4</sup>. Neste trecho, entrevê-se, portanto, que as ponderações do filósofo acerca do *não*, da negação e do nada se baseiam, sobretudo, na preeminência que este último possui quando comparado às outras duas noções. Heidegger, inclusive, chega a situar o “não” em um rincão inferior àquele ocupado pelo nada, tido como uma noção originária, sendo que os juízos negativos seriam os que ocupariam uma posição ainda menos elevada que a do *não*. Em linhas gerais e com a visada direcionada a uma dinâmica de fundação, nota-se que, dada sua eminência estatutária, cumpriria justamente ao nada fundamentar e legitimar o próprio *não*, enquanto este, por sua vez, seria o responsável por possibilitar a própria atividade judicativa de negação. Aperceber-se minimamente, contudo, da patente primazia desfrutada pelo nada, quando comparado ao não e à negação, no horizonte de pensamento heideggeriano é, ao menos, suficiente para se problematizar as definições, fornecidas pelo filósofo alemão no prefácio de 1949, de diferença ontológica e, até mesmo, de nada.

Em *Que é metafísica?*, Heidegger, não obstante, já asserira claramente, e até com termos um tanto quanto estarrecedores para as mentalidades científicista e gnosiológica, que seria o “nadificar do nada” o responsável por originar o *não*, tornando evidente a eminência daquele em relação a este último. Como, desse modo, é possível que, no prefácio de 1949, o filósofo alemão tome uma posição concernente ao estatuto do *não* que, a princípio, parece “destoar” do caminho que ele mesmo já havia trilhado? Torna-se imprescindível, por conseguinte, reiterar que a evidência da inaudita investidura do *não* é algo que não apenas se

---

<sup>4</sup> HEIDEGGER, 1973c, p. 240.

situa num contexto de definição da diferença, pois Heidegger também elege o *não* como noção-chave para definir o próprio *nada*. A posição que a partícula ocupa tanto num caso quanto no outro é mapeada pela passagem a seguir: “O nada é o *não* do ente, e, deste modo, o ser experimentado a partir do ente. A diferença ontológica é o *não* entre ente e ser”<sup>5</sup>.

Se, antes, a reabilitação do *não*, realizada por Heidegger no prefácio de 1949, mesmo após tê-lo subordinado, na preleção de 1929, à originariedade da “nadificação do nada”, com o intuito de delimitar a natureza da diferença ontológica, já era digna de ser considerada, agora, o primeiro período da passagem itera a necessidade de uma análise mais detida. Isto porque ele claramente patenteia que o filósofo divisa uma coincidência intrínseca do nada com o “*não* do ente”, cumprindo à partícula em questão o labor de definir o caráter mais próprio da noção que, na preleção *Que é metafísica?*, assomava como a mais fundamental, quando comparada a duas outras que supostamente lhe seriam aparentadas, a rigor, a negação e o *não*. Destarte, não se estaria autorizado a sustentar que o aparente “desnível” da posição de Heidegger, quanto ao *não*, concerniria tão somente à definição de diferença ontológica, sendo deixadas intactas as teses veiculadas pela preleção supracitada. Em termos mais claros, o conteúdo do prefácio de 1949, ao justamente propalar a coincidência do nada com o *não*, parece desentoar a tese da precedência ontológica do nada em relação ao *não*, sustentada pelo *Que é metafísica?*, cujo postulado era o de que o segundo se originaria inequivocamente do primeiro. Apesar de o período precedente assinalar um aparente desnível entre a posição de Heidegger no prefácio de 1949 e sua posição na preleção *Que é metafísica?*, a advertência serve como uma ocasião propícia para se interpretar e determinar o estatuto das definições atribuídas pelo filósofo a dois conceitos-chave de seu pensamento, a saber, a diferença ontológica e o nada, e, com eles, também o *não*, bem como outras noções por eles requisitadas para serem convenientemente examinados.

## 1.2 - O itinerário

Nas páginas a seguir, a fim de se interpretar as noções de nada, de *não* e de diferença ontológica, bem como os conceitos por elas pressupostos, realiza-se um percurso com três momentos básicos. O primeiro deles elege a tematização do nada, a fim de se delimitar sua própria natureza e seus caracteres constitutivos, como escopo central e principia com um questionamento acerca da viabilidade do empreendimento aventado, ancorando-se na

---

<sup>5</sup> HEIDEGGER, 1973a, p. 240.

segunda parte de *Que é metafísica?*, na qual Heidegger examina a possibilidade de elaborar a questão<sup>6</sup>. Como se sabe, a noção de nada se afigura no discurso corriqueiro como sinônimo do “inexistente” como tal, de “coisas alguma”, de modo que perguntar por ele seria, a princípio, uma espécie de contrassenso<sup>7</sup>. Porém, não é apenas a linguagem cotidiana que põe em xeque um possível projeto de perscrutação do nada, também o realismo cientificista ou a perspectiva gnosiológica associam o dito conceito à inexistência. Com o diagnóstico lapidar de que não se pode interrogar pelo que o nada seja, a própria elaboração da questão, aventada pelo escrito de 1929, parece, de antemão, estar condenada ao fracasso. Se, por um lado, é bastante comum a associação do nada ao inexistente, ao vazio, àquilo que não é, a lógica e o entendimento, até certo ponto, não apenas partilham de semelhante posição, como também delineiam a única forma de se elaborar o problema, “ainda que fosse como um problema que se devora a si mesmo”<sup>8</sup>, segundo a acusação de Heidegger. Desde a perspectiva do entendimento, o nada estaria vinculado à operação judicativa de negação, ou seja, negando-se toda e qualquer delimitação positiva em particular, poder-se-ia chegar ao conceito em questão. Desse modo, “o nada seria a negação da totalidade do ente, o absolutamente não-ente”<sup>9</sup> e, com tal operação, subsumir-se-ia “o nada sob a determinação mais alta do negativo”<sup>10</sup>. Heidegger, porém, discorda rotundamente desta concepção e é justamente isto que o tópico inicial do primeiro capítulo procura mostrar. O propósito central é, sobretudo, demonstrar que não é intento do filósofo alemão aceder ao nada mediante determinadas operações intelectuais, cujos produtos são as proposições, os enunciados e os juízos negativos que repudiam certo conjunto de objetos ou a totalidade deles.

A fim de que a tenção se torne suficientemente inteligível, parte-se do argumento de que a impossibilidade, prescrita pelo entendimento ou pelo realismo cientificista, de se interrogar pelo nada baseia-se justamente no privilégio que ambos conferem aos comportamentos teóricos-cognoscitivos do homem. Em tal cenário, estão inseridas discussões *en passant* com outros interlocutores. Para fundamentar a concepção, da qual Heidegger discorda terminantemente, de que o nada não se configura como sinônimo do

---

<sup>6</sup> Cf. HEIDEGGER, 1973, p. 235.

<sup>7</sup> “Nós, contudo, procuramos perguntar pelo nada. Que é o nada? Já a primeira abordagem desta questão mostra algo insólito. No nosso interrogar já supomos antecipadamente o nada como algo que “é” assim e assim – como um ente. Mas, precisamente, é dele que se distingue absolutamente. O perguntar pelo nada – pela sua essência e seu modo de ser – converte o interrogado em seu contrário. A questão priva-se a si mesma de seu objeto específico” (HEIDEGGER, 1973, p. 235).

<sup>8</sup> Cf. HEIDEGGER, 1973, p. 235.

<sup>9</sup> Idem.

<sup>10</sup> Idem.

inexistente, do não-ente, e muito menos como a negação da totalidade do ente, salienta-se que o próprio modo fenomenológico heideggeriano de proceder contrasta radicalmente com as investigações gnosiológicas habituais. Partindo-se desta assunção, obtém-se a autorização para se sustentar que o entendimento, que justamente se deixa presidir pelo uso da lógica, não é a única forma disponível para se conduzir uma perscrutação. Portanto, a própria inviabilidade de se interrogar pelo nada, advogada pelo realismo cientificista, pelas atividades epistêmicas, não deve se converter em empecilho para se plantear um questionamento acerca da natureza da noção. Destarte, são estes os intentos do primeiro tópico do primeiro capítulo: (I) delinear a viabilidade da tarefa de se perscrutar a natureza do nada, focando-se principalmente nas definições que o conceito, desde a perspectiva de Heidegger, não admite portar. Para isto, esteia-se, sobretudo, na segunda parte do texto *Que é metafísica?*, na qual o filósofo trata da elaboração da questão sobre a essência do nada, ainda que outros textos, intérpretes e autores se apresentem para uma interlocução *en passant*. (II) Salientar que, por destituir as atividades epistêmicas da originalidade que elas mesmas creem possuir, Heidegger não compactua com a ideia de que a perscrutação do nada esteja, de antemão, condenada ao malogro, simplesmente pelo fato de que ele, sob a ótica do entendimento, não poderia ser convertido em “objeto” de investigação, por justamente exprimir a inexistência como tal. (III) Acentuar que a via a ser percorrida para obtenção do nada não é a atividade judicativa de negação – tal como prescrevem, ainda que com ressalvas, a razão, o entendimento e a lógica –, que rejeitaria a totalidade do ente.

Ao desbastar o caminho, ou seja, ao apresentar as circunstâncias que poderiam colocar entraves ao desenvolvimento de uma interrogação pela natureza essencial do nada, é possível dar o próximo passo, que consiste em apresentar os caracteres constitutivos do conceito. É disso que precisamente trata o segundo tópico do primeiro capítulo, dado que o propósito do tópico precedente era justamente deixar como saldo a impossibilidade de se aceder ao nada mediante uma perspectiva teórico-cognoscitiva, porquanto ela apresente um caráter reducionista. Heidegger salienta que o próprio ponto de partida para se aceder ao nada é um “sentimento vago e impreciso que o homem dele possui”. Não obstante, é realmente notório que, para o filósofo<sup>11</sup>, os sentimentos estejam vinculados aos estados de humor (*Stimmung*), que, por sua vez, são os próprios modos pelos quais o homem se abre onticamente para si mesmo, porquanto eles revelem “como alguém está e se torna”. Na medida em que revela “como” o homem entra em colóquio consigo, com os outros e com as

---

<sup>11</sup> Cf. HEIDEGGER, 2012, § 29, p. 383-383.

coisas, o estado de ânimo funda-se ontologicamente na *Befindlichkeit*, traduzida como disposição afetiva, como o “encontrar-se” primordial, cuja função é revelar para o homem sua condição e sua situação originais. A disposição ou o encontrar-se possui a peculiaridade de assinalar para aquele a nudez de sua circunstância; por meio dela, ele se defronta com o fato de estar aí, derrelito, como um projeto nulo que, a cada vez, precisa erigir um fundamento para si mesmo. Em tal contexto, ou seja, numa circunstância em que está em jogo o próprio teor (o como) do vínculo que o homem estabelece consigo, com as coisas e com os outros, é patente que haja uma disposição que atue de forma contrária, ou seja, uma que justamente corte as raízes que prendem o homem, e o “sujeitam”, ao âmbito ôntico e lhes mostrem o seu conluio com a “dimensão ontológica”.

A angústia, portanto, afigurar-se-á, consoante Heidegger, como a própria via de acesso ao nada, porquanto ela exatamente propale a caducidade da determinação em geral, ou seja, *daquilo que é*. Por isso, o foco central do terceiro tópico do primeiro capítulo, tendo por base o tratamento que o filósofo alemão confere à angústia, principalmente na preleção *Que é metafísica?* e no § 40, de *Ser e tempo*, é fazer assomar a noção de nada, mediante a referida disposição afetiva, e delinear provisoriamente alguns de seus caracteres constitutivos. Com isto, visualizar-se-á que a angústia mergulha o homem numa espécie de estranheza que evidencia a insignificância e a ausência de determinação de tudo o que há. Quando os entes desaparecem do “plano do valor e do ser”, numa expressão de Waelhens, torna-se visível que eles sempre pressupõem um horizonte estrutural apriorístico responsável por lhes conferir sentido e significação. Portanto, aquilo mesmo que acarreta a angústia é o próprio mundo em toda a sua pureza, ou seja, a mundanidade, ou ainda, de acordo com o diagnóstico do § 40, de *Ser e tempo*, o próprio ser-no-mundo. A mundanidade do mundo, este todo estrutural articulado, *não é* algo determinado, *não é* que seja passível de definição e *nem é* algo que apresente certa significação, porquanto dele advenham as próprias possibilidades de se atribuir sentido a algo. Com isto, o próprio *é*, do qual advêm o sentido e o significado portados pelos entes, vê a sua atuação comprometida pelo advento da angústia, patenteando, assim, que aquilo diante de que e por que se angustia não é nada de ente, nada determinado, nada que possa encontrado ou especificado, ou seja, o próprio nada. Justamente por isso que Heidegger finaliza a segunda parte de *Que é metafísica?* com o seguinte excerto: “Com a determinação da disposição de humor fundamental da angústia

atingimos o acontecer do ser-aí no qual o nada está manifesto e a partir do qual deve ser questionado. Que acontece com este nada?”<sup>12</sup>

Após testar a viabilidade da empresa aventada, ou seja, a delimitação dos caracteres essenciais do nada, obter o parecer de Heidegger de que ela é plenamente exequível (primeiro tópico), encontrar na disposição afetiva da angústia a própria via de acesso ao nada (segundo e terceiro tópicos), o quarto e último tópico do primeiro capítulo da dissertação visa elucidar, dentro de certos limites<sup>13</sup>, a própria natureza do nada e seu modo de operar. A partir de uma interlocução com a terceira e última parte de *Que é metafísica?*, com algumas passagens de *Introdução à metafísica* e com alguns intérpretes, procurar-se-á mostrar que, ao pôr em fuga a totalidade do ente, ao deixar o homem suspenso num âmbito em que a própria determinação em geral se esvai, os entes e, inclusive, o próprio homem evidenciam-se sob outra tessitura (a própria alteridade), em que, desprovida de significação e de compreensibilidade, a determinação em geral parece se erigir sobre um fundo irredutível de negatividade. É precisamente neste sentido que se poderia definir o nada, tal como Heidegger o faz no prefácio de 1949 ao texto *Da essência do fundamento*, como o “não” do ente, como a perspectiva em que o ser se experimentaria a partir do próprio ente. Por fim, a parte final do primeiro capítulo trata precisamente da concepção segundo a qual a suspensão do homem no nada é condição de possibilidade para que ele possa transcender o ente, tese esta que será retomada no terceiro capítulo da dissertação<sup>14</sup>.

Ainda no tocante à parte final do primeiro capítulo, convém fazer um parêntese. Por ocasião da explicitação do caráter duplo da angústia, a rigor, o alijamento dos entes e o concomitante reenvio do homem a eles, que lhe possibilita entrevê-los a partir de sua imediata alteridade, evidencia-se que o nada deixa o homem em suspenso. Portanto, a partir de uma indicação fornecida por Cohn, recorre-se a *Introdução à metafísica*, a fim de se compreender em que sentido se deve tomar a evasão das coisas acarretada pelo nada. É digno de nota que o que move do início ao fim a obra supracitada seja precisamente a questão: “Por que há simplesmente o ente e não antes o nada?” Não obstante, já na *Introdução*, de 1949, acrescida à preleção *Que é metafísica?*, intitulada *Retorno ao fundamento da metafísica*, Heidegger acentua explicitamente que a preleção de 1929 desemboca naquela questão fundamental da obra *Introdução à metafísica*: “Por que há

<sup>12</sup> HEIDEGGER, 1973, p. 238.

<sup>13</sup> Pois um tratamento exaustivo da noção pressuporia uma análise pormenorizada de uma série de obras e de um arcabouço conceitual que não comparecem nesta dissertação.

<sup>14</sup> “O estar suspenso do ser-aí dentro do nada originado pela angústia escondida é o ultrapassar do ente em sua totalidade: a transcendência” (HEIDEGGER, 1973, p. 242).

simplesmente o ente e não antes o nada?” Esta questão, por sua vez, é a mesma levantada por Leibniz na seguinte passagem: “A primeira questão que temos direito de fazer, será: por que há alguma coisa em vez de nada? Pois o nada é mais simples e mais fácil que alguma coisa. Ademais, supondo-se que devem existir coisas, é preciso que se possa dar a razão de por que elas devem existir assim, e não de outro modo”<sup>15</sup>. Quando se trata da perspectiva leibniziana de pensamento, é legítimo destacar a vinculação da questão acerca de por que haver algo e não antes o nada com o próprio princípio de razão suficiente (*nihil est sine ratione*), o qual prescreve justamente a impossibilidade de algo ocorrer sem uma razão. Não obstante, se o nada é mais simples e mais fácil que algo – assunção autorizada pela própria passagem de Leibniz –, a própria existência não se apresenta como inequívoca e nem um pouco óbvia. Quando se associa o princípio com a pergunta fundamental, consoante Renato Cristin, a existência passa a se converter em problema e é interrogada sob uma perspectiva crítica que justamente busca o porquê das coisas e põe em dúvida o seu como. Nos termos do intérprete, “perguntando-se como é que há algo e não antes o nada e afirmando que tudo o que é possui uma razão para ser tal como é, a existência deixa de ser óbvia e se converte num autêntico dilema para o ser humano”<sup>16</sup>.

O dilema, por sua vez, é descrito no primeiro capítulo desta dissertação quando se aborda a oscilação dos entes entre dois extremos, a princípio, opostos, ou seja, o ser e o nada. Retomando, porém, o tema central do segundo capítulo, é imprescindível deixar claro que, apesar da viabilidade de se delinear possíveis convergências entre *Que é metafísica?* e o texto *Da essência do fundamento*, no tocante a uma interlocução de Leibniz com Heidegger, o intuito inicial é fornecer uma contextualização do âmbito no qual se insere o tratamento heideggeriano da diferença ontológica. Dado que, de acordo com o próprio texto de 1929, o escopo central é perscrutar a possibilidade intrínseca do fundamento em geral, é esta a circunstância na qual surge a noção de diferença ontológica. Por isso que, quanto à temática do fundamento, no primeiro tópico do segundo capítulo, parte-se do diagnóstico heideggeriano, presente em *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, segundo o qual a metafísica pode ser definida como gênese de fundamento. Tendo-se obtido semelhante diagnose, realiza-se uma espécie de recuo até o próprio texto *Da essência do fundamento*, a fim de assinalar que a preocupação principal do filósofo no referido escrito é justamente pensar a temática do fundamento desde uma perspectiva ontológica, em detrimento de uma metafísica. Para realizar o intento, considera-se, esteando-se na própria concepção do

---

<sup>15</sup> LEIBNIZ, 2013, §32.

<sup>16</sup> CRISTIN, 1997, p 20.

filósofo, o conceito em sua célebre coincidência com o princípio de razão suficiente, proposto por Leibniz. Desse modo, no segundo tópico do segundo capítulo, almeja-se interpretar em breves páginas em que consiste o princípio em questão. Com isto, evidenciar-se-á que ele está intimamente vinculado à noção de verdade, tomada, consoante o diagnóstico de Heidegger, pela tradição como adequação. Após se obter a coincidência entre fundamento, princípio de razão e verdade, dedica-se a, baseando-se nas ponderações heideggerianas, delinear os pressupostos da concepção tradicional como adequação. O exame realizado chega à tese segundo a qual o conceito tradicional de verdade retira os seus fundamentos tanto do desvelamento do ente quanto do desvelamento do ser, ou seja, da verdade ôntica e da verdade ontológica. Por isso, neste momento da dissertação, discute-se, sobretudo, com *Da essência da verdade*, com o § 44, de *Ser e tempo*, além de com *Da essência do fundamento*.

É precisamente no contexto de uma análise da essência bifurcada da verdade que aparecerá a noção de diferença ontológica, isto porque, como escreverá Heidegger, “verdade ôntica e ontológica sempre se referem, de maneira diferente, ao *ente em seu ser* e ao *ser do ente*. Elas fazem essencialmente parte uma da outra em razão de sua relação com a *diferença de ser e ente* (diferença ontológica)”<sup>17</sup>. O próprio fato de a diferença se afigurar como a força motriz do pensamento de Heidegger já indica que ela é direta ou indiretamente sempre pressuposta pelo arcabouço conceitual do filósofo, ainda que em muitas ocasiões não haja uma alusão explícita ao conceito em questão. Por conseguinte, os primeiros tópicos do segundo capítulo se dedicarão basicamente a reconstruir e a interpretar o arcabouço conceitual argumentativo filosófico imprescindível para se chegar à noção propriamente dita. A partir disso, visar-se-á esclarecer, mediante uma brevíssima interlocução com algumas passagens de *Diferença e Repetição*, de Deleuze, que, apesar de Heidegger abordar a diferença, ela, a rigor, não é uma estrutura que se constrói sobre os parâmetros da desconformidade, da dessemelhança, da discrepância e da desigualdade. Tendo como horizonte a própria definição que Heidegger atribui à diferença ontológica no prefácio de 1949 ao texto *Da essência do fundamento*, isto é, a de que ela seria o *não* entre ente e ser, mostrar-se-á, retomando, para isso, certas passagens da preleção *Que é metafísica?* que o *não* em questão não é aquele da atividade judicativa de negação. Desse modo, retoma-se a tese da preleção de 1929, segundo a qual é o próprio nada que fundamenta os enunciados negativos. Em tal cenário, dialoga-se principalmente com a interpretação proposta por Reis

---

<sup>17</sup> HEIDEGGER, 1973, p. 300.

para a referida tese e, posteriormente, realiza-se uma breve interlocução com Sartre no tocante a este tópico. Dado que o *não* presente na definição de diferença ontológica não se deixaria obter mediante a negação, porquanto esta não teria a função de instaurar o próprio não e este, por sua vez, originar-se-ia do nadificar do nada, seria possível aventar a hipótese interpretativa de que o *não* da definição de diferença seria a própria essência do homem, dado que ele ocuparia o *locus* entre ente e ser.

Nesta contextura, surge o último capítulo, no qual se retoma a noção de diferença ontológica, que justamente intenta mostrar que a possibilidade de “realização” desta última parte precisamente da assunção de que o homem não está somente comprometido com o domínio das coisas, mas também de que esteja alocado ao domínio de ser, ou seja, ele é, numa formulação de Díaz, “o *entre* de ser e ente”<sup>18</sup>. Pressupondo que o homem somente é capaz de entrar em colóquio com as coisas porque está apto a orquestrar um âmbito de sentido que as legitima e delas se distingue – resultante de uma compreensão de ser –, esta potência de diferenciação, realizada pelo primeiro, seria precisamente aquilo que tornaria efetiva a diferença ontológica. É disso que trata o terceiro e último capítulo da dissertação.

---

<sup>18</sup> DÍAZ, 2002, p. 92.

## 2. O “NADA”

### 2.1 – A viabilidade do empreendimento aventado

O problema que serve como orientação para o presente empreendimento é, em linhas gerais, a delimitação da natureza mesma do nada em cada uma de suas duas perspectivas e/ou facetas, ambas discriminadas por Heidegger no prefácio de 1949 ao texto *Da essência do fundamento*. A primeira delas pensa o nada em sua íntima imbricação com o ente, de forma que tal relação intrínseca apresentar-se-ia como o próprio modo pelo qual o ser se deixaria experimentar a partir do prisma ôntico. Não é preciso analisar com muito vagar o período precedente para se chegar à conclusão de que dele é possível retirar uma definição precisa da noção de nada. Heidegger deveras circunscreve o significado do referido conceito no prefácio dantes mencionado com os seguintes termos: “O nada é o *não* do ente, e, deste modo, o ser experimentado a partir do ente”. É sobremaneira pertinente atentar ao modo como os elementos ou as noções estão arrançados na sentença. Em um primeiro momento, ao nada seria, paradoxalmente, atribuído um caractere genérico e diferencial: “ele é o *não* do ente”. Isto já prontamente causa certa estranheza, pois como é possível pensar que o nada seja algo determinado se ele exprime justamente, em sua forma substantiva, a não existência ou o inexistente como tal? Podem-se divisar também, nos rasgos pronominais e adverbiais da referida noção, as conotações de “coisa alguma/nenhuma” e de “em lugar algum” ou de “em parte alguma”, respectivamente. Além disso, se está, igualmente, autorizado a tomar a presença do termo em expressões como “isto não é nada” ou “algo não é nada”, nas quais ele desempenha uma função predicativa, como a indicação de que, correndo-se o risco da redundância, “algo não é coisa alguma”, ou seja, como a expressão mesma da subordinação da coisa à modalidade do não-ser.

Deve-se obviamente considerar os significados que imediatamente saltam aos olhos quando se pensa na noção, desde que eles, com sua estreiteza, não restrinjam e não corrompam a visada. Atender a semelhante prerrogativa equivale, em suma, a admitir a necessidade de se submeter o nada, como bem escreve Guimarães Rosa em uma carta a tio Vicente, cujo tema é a língua, a uma distensão. De fato, “é preciso (...) destorcê-la, obrigá-la a fazer ginástica, desenvolver-lhe músculos. Dar-lhe precisão, exatidão, agudeza, plasticidade, calado, motores. E é preciso refundi-la no tacho, mexendo muitas horas.

Derretê-la e trabalhá-la, em estado líquido e gasoso [...]”<sup>19</sup>. A descrição, realizada pelo escritor mineiro de Cordisburgo, do modo como a palavra deveria ser laborada exemplifica um posicionamento explícito contra, consoante sua própria formulação, a “rigidez e a estratificação de fórmulas e formas” linguísticas. O que Guimarães Rosa pensa ser a tarefa própria da escrita encontra reverberações na forma mediante a qual Heidegger, por exemplo, trata do “nada”. O filósofo, com efeito, distorce, faz ginástica com o termo, dotando-o de uma plasticidade, quiçá, inaudita. O ato de principiar a definição do nada com um “ele é”, sem detença, já assinala, por sua vez, a distorção que se põe em concurso. Pois, de há muito, não se é toldado por um dos preceitos basilares da tradição metafísica de pensamento, cujo conteúdo básico é a impossibilidade de que o nada seja? Do nada se diz principal e fundamentalmente que não é, mas nunca o contrário; diante de uma fórmula que, de modo ostensivo, rege todas as atividades intelectivas do homem, Heidegger, ressoando os preceitos de Guimarães Rosa, derrete-a, trabalha-a, para, assim, inverter a ordem dos termos que a compõem. A expressão rígida e manietada “o nada *não é*” se converte, portanto, em “o nada é o *não*”, sendo que esta é “refundida no tacho”, o qual, parafraseando o escritor, Heidegger mexe durante muitas horas. Mas talvez toda essa distensão que se crê operada pelo filósofo seja apenas abusão; quiçá seja o caso de que a fórmula o “nada é o *não*” exprima tão somente a correlação do nada com a negação. Isto, não obstante, significaria alçar o nada à categoria mais alta do negativo, cuja principal função seria justamente a de excluir determinada possibilidade. Negativo este que sempre seria desvalorizado, consoante uma formulação de Hyppolite, pelo “pensamento ingênuo e empírico que crê no privilégio do positivo”<sup>20</sup>. A objeção, contudo, já é, de alguma forma, antecipada por Heidegger, que se apressa em rechaçar, no prefácio a *Da essência do fundamento*, a apreensão do nada como um *nihil negativum*.

Ao demarcar a natureza mesma do nada com um *não* que se vê intrinsecamente concernido ao ente, àquilo que é passível de determinação, Heidegger pareceria cogitar a viabilidade da obtenção daquele conceito mediante a negação exaustiva das coisas, até que, por fim, se conseguisse contestar o real *in totum*. Dito de outro modo, rechaçando-se toda e qualquer presença ou delimitação positiva em particular e submetendo-a a operações judicativas negativas, chegar-se-ia a uma ideia que, no ápice de sua universalidade, possuiria como intensão ou conotação a ausência e inexistência como tais: o nada. A noção, *a contrario sensu*, é laborada por Heidegger sem que este eleja como via para sua obtenção a

<sup>19</sup> ROSA apud CAVALCANTI, 2006, p. 269.

<sup>20</sup> HYPOLITE, 1987, p. 134.

operação de se negacear algo em particular ou, elevando-se o ato a sua máxima amplitude, todas as coisas. O filósofo parece, mais uma vez, ir ao encontro do modo de proceder de Guimarães Rosa, para quem poesia e metafísica se interseccionam em uma multiplicidade de planos<sup>21</sup>, que versava sobre a necessidade de se reverter o processo de fossilização de fórmulas lingüísticas que se encontravam enrijecidas, dotando-as de uma plasticidade inaudita. Como se sabe, tornou-se assente e cristalizada a concepção de que o nada se apresentaria como o corolário do ato intelectual, reiterado à exaustão, que negaceia a objetividade em geral. A maneira como esta tese descreve a obtenção daquela noção mediante uma via negativa percorrida por certa classe de juízos não é, desde logo, apontada por Heidegger como prioritária. Isto porque ela já se apresentaria como um contraproducente empecilho ao que, de fato, teria de ser considerado, isto é, a filiação da negação ao nada, este como regente tutelar daquela, e não o contrário.

Há também, quando se considera o *não* que o filósofo antepõe e/ou atribui ao ente, assim como a intrínseca relação mantida por ambos, duas particularidades que carecem de ser trazidas à baila, ao menos preliminarmente. A primeira delas é que uma análise da disposição ou estruturação dos termos da oração “o nada é o *não* do ente” revela que, integrando o predicativo do sujeito, o “não”, em vez de desempenhar a função de adjunto adverbial, antes, exerce uma função nominal, evidenciando que Heidegger substantiva a partícula. O segundo pormenor põe em dúvida se, com o termo ente, o filósofo pretende assinalar um exemplar particular, algo determinado ao qual o *não* estaria apesado, ou se almeja designar certos estratos, conjuntos e/ou regiões constituídas pela soma de espécimes singulares, visando à discriminação das modalidades de ser apresentadas por cada um deles. A dúvida, todavia, esfuma-se quando se nota que, com aquele termo, o pensador de Messkirch pretende designar, de modo geral, tudo aquilo que seja passível de determinação desde um horizonte ontológico-estrutural ou transcendental, sendo que o principal encargo deste é justamente o de colmatar o sentido e a significação capazes de orientar a aparição dos fenômenos. Entrever, contudo, nesta perspectiva o traço da transcendentalidade não significa que Heidegger compartilhe, por exemplo, a posição de Husserl, para quem, em linhas superficiais, o transcendental, tal como explicita Díaz, se configura como o motivo mesmo do perguntar “em retorno pela fonte última de todas as configurações cognoscitivas,

---

<sup>21</sup> “Em geral, quase toda frase minha tem de ser meditada. Quase todas, mesmo as aparentemente curtas, simplórias, comezinhas, trazem em si algo de meditação ou de aventura. Às vezes, juntas, as duas coisas: aventura e meditação. Uma pequena dialética religiosa, uma utilização, às vezes, do paradoxo; mas sempre na mesma linha constante, que, felizmente, o Amigo já conhece, pois; mais felizmente ainda, somos um pouco parentes, nos planos, que sempre se interseccionam, da poesia e da metafísica” (ROSA apud CAVALCANTI, 2006).

da autorreflexão do cognoscente e da reflexão de sua vida cognitiva em que todas as configurações que têm validade para ele ocorrem teleologicamente, se conservam como aquisições e passam a estar livremente disponíveis”<sup>22</sup>.

Dado, porém, que Heidegger não acalenta o propósito de aceder – se é que isso é, de fato, possível – ao nada mediante determinadas operações intelectuais, cujos produtos são as proposições, os enunciados e os juízos negativos que repudiam certo conjunto de objetos ou a totalidade deles, a intenção de se delimitar a natureza do conceito em questão entrevê, já de antemão, uma série de empecilhos. Na verdade, seria necessário ir ainda mais longe e exacerbar os entraves ao empreendimento aventado, depreendendo-se que, a despeito das expectativas, ele já se apresentaria, *ab initio*, malgrado. Não obstante, a suspeição de que semelhante diagnóstico pouco promissor seja, ao contrário do que se pensara ao princípio, apenas um revés fugaz é uma possibilidade que deve ser preservada. Os estorvos principiam justamente quando se indaga sobre quais seriam os preceitos ou agrupamento de regras responsáveis por possibilitar a delimitação conveniente de algo como a natureza da negatividade. Isto porque, se o nada se afigura como a orientação derradeira da investigação, não seria muito mais lúcido admitir, desde logo, que, neste caso, não há objeto temático algum, senão unicamente a expressão mesma da inexistência, da vaguidão, do vazio? Qualquer pretensão que se pudesse nutrir tenderia, por conseguinte, ao fracasso, em virtude de se ter que lidar com o embaraço de nem mesmo haver ponto de partida para a empresa supra-referida, visto que, como é obviamente sabido, o nada se notabiliza por privilegiar a ausência à revelia completa e absoluta da presença.

Antes de confrontar as ponderações que acabam por se converter em óbices para uma tarefa que, em um primeiro estágio, apenas delineou seu propósito, é mais proveitoso examiná-las *a radice*, a fim de pôr em relevo a pressuposição que elas trazem consigo e de mostrar que, ao menos, se pode contestar minimamente a sua validade. Não se converteu, afinal, em concepção assente que uma investigação, em termos superficiais, somente se põe em concurso quando as operações intelectivas de um sujeito, previamente orientadas por um método que lhes assegure êxito, intentam se apropriar de um objeto que seja, no mínimo, virtualmente cognoscível? Não seria, talvez, até dispensável e redundante dizer que uma investigação, sob o ponto de vista de um realismo cientificista, sempre nutre a expectativa de que o resultado de seu labor seja uma imagem verdadeira, ao menos parcialmente, da disposição ou arranjo dos objetos (entidades, fatos, coisas, propriedades) no mundo,

---

<sup>22</sup> DÍAZ, 2002, p. 11.

pressupondo, portanto, que estes sejam, e a cada vez estejam, acessíveis ao mapeamento, à representação, ao cálculo e à previsão controlável? Para ambas as questões, a resposta seria, a princípio, afirmativa. Mas será que a viveza desta não sofre entibiamentos quando ela se inteira de que seu conteúdo foi erigido sobre a base de uma clara predileção por determinado comportamento do homem, a saber, o teórico-cognoscitivo? De fato, sabe-se que modo fenomenológico heideggeriano de proceder contrasta radicalmente com as perspectivas e investigações gnosiológicas habituais, dada a incapacidade das últimas para aceder à preponderância absoluta da originariedade daquilo que primordialmente deveria ser pensado. A origem da dissonância é pertinentemente localizada por Bech na irrevogabilidade do fato de “o conhecimento resultar da atuação de um sujeito [que é determinado por] certas condições que antecedem seu próprio desempenho epistêmico”<sup>23</sup>. Ainda segundo o intérprete, a determinação seria tão insidiosa que a dimensão estritamente genética das referidas condições não estaria ao alcance do próprio sujeito, pois elas, em seus traços fundamentais, apenas se tornariam acessíveis caso fossem apreendidas como um resultado já constituído. Em suma, os fundamentos nos quais se embasariam e que possibilitariam a atividade epistêmica somente seriam visíveis para o sujeito se eles, de fato, pudessem se apresentar como um ingrediente da própria operação cognitiva. Ao padecer dessa limitação, a saber, da incapacidade para captar a fundação efetiva de suas competências cognoscitivas, justamente por almejar apreendê-la como algo que é, como um dado objetivo e, por isso mesmo, ôntico, o sujeito se defrontaria com o mais estouraz dos fracassos. Soma-se também ao malogro o fato de a subjetividade já sempre ser, consoante uma indicação de Gilvan Fogel<sup>24</sup>, uma determinação derivada – e, por isso mesmo, tardia, epigonal – imposta ao homem que não alcança a concretude e não reproduz a exata dimensão de sua relação com as coisas.

O parágrafo precedente inicialmente se propôs a examinar a suposição que o objetor, filiado ao realismo cientificista, aos preceitos lógicos e epistemológicos, antecipa quando alardeia que o problema da delimitação da natureza do nada seria, no fundo, um pseudo-problema, já que, antes mesmo de ser delineado, ele já estaria apto a ser submetido à destruição. Não obstante, tornou-se patente, em seguida, que a máxima – cujo conteúdo prescreve que apenas se pode interrogar pela “presença” – somente estaria correta quando se assumisse a validade universal e incontestada da famigerada impossibilidade prescrita pela lógica e pelas atividades epistêmicas. Por isso, o referido contraditor sempre deverá partir da

---

<sup>23</sup> BECH, 2001, p. 162.

<sup>24</sup> FOGEL, p. 88.

assunção de que, tal como esclarece Waelhens, “a razão, instrumento cujo uso está regido pela lógica, seja o único meio de investigação disponível para nós”<sup>25</sup>. Com a retomada do que já foi salientado, é possível, no entanto, notar, sem qualquer dificuldade, que Heidegger não está disposto a compactuar, nem *de jure* nem *de facto*, com a matriz argumentativa sustentada por seu antagonista imediato. O filósofo nem ao menos cogita fazer uma concessão à ideia de que perguntar pelo nada seja um absurdo pelo simples motivo de a interrogação carecer de sentido desde o ponto de vista do entendimento. É por entrincheirar-se em um território que está sob constante ameaça de interlocutores renitentes que Heidegger, nos *Seminários de Zollikon*, lança a questão acerca da amplitude da relevância estatutária de duas tarefas ou, em outras palavras, sobre qual atividade usufruiria de maior preeminência: seria o “método científico de perguntar e calcular legalidades ou, antes, a exigência de [se] determinar o próprio ser-humano como tal na experiência mesma do homem?”<sup>26</sup> Basta que se tenha atentado, ainda que superficialmente, aos principais eixos da exposição anterior para que seja possível ao menos entrever, em seus contornos, qual a resposta dada por Heidegger à indagação.

A simples menção à pergunta lançada pelo filósofo talvez transmita a impressão errônea de que se trata fundamentalmente de uma interrogação circunstancial, que, sem quaisquer delongas, possa ser passada por alto sem prejuízo algum. A ideia, contudo, nada mais é que o resultado de um equívoco grandioso, pois a segunda metade da questão assinala, de modo até um tanto quanto inequívoco, a qual labor Heidegger dirige seus esforços, bem como o parâmetro adotado para a consecução do que foi delineado. No fundo, como bem diz o filósofo, trata-se de uma tarefa de determinação daquilo que seria mais próprio (o ser) do homem – e que, por isso mesmo, lhe seria inalienável –, sem, para isso, submetê-lo a uma espécie de decantação, que seria capaz de purificá-lo de possíveis elementos incompatíveis com seu caráter *sui generis*. Esta operação de elutriação, convém deixar claro, apenas seria exequível caso previamente se dispusesse de um instrumento ou de um paradigma capaz de possibilitar ao homem, numa expressão pertinente e oportuna de Levinas, a oportunidade para sair de sua condição. Ademais, seguindo os horizontes abertos pelo filósofo-intérprete, tornar-se-ia igualmente necessário que o homem pudesse encontrar “em si mesmo o ponto absoluto de onde dominaria a totalidade de sua condição, de onde poderia considerar-se do exterior, onde, pelo menos, poderia, como Husserl, coincidir com a

---

<sup>25</sup> WAELHENS, 1996, p. 224.

<sup>26</sup> HEIDEGGER, 2007, p. 51.

sua própria origem”<sup>27</sup>. Isto é o que precisamente caracterizaria, em termos gerais e até mesmo vulgares, a abordagem transcendental husserliana: a edificação de um centro e/ou pólo ordenador que não apenas esteja apto a constituir o real, senão também, concomitantemente, possa atuar como a condição que torne possível a unidade e o sentido do ordenamento que ele mesmo engendra. Afinal, como bem salienta Carlos Alberto Ribeiro de Moura, desde a perspectiva de Husserl, “seria um contra-senso e um círculo vicioso elementar formular questões transcendentais sobre a possibilidade do conhecimento objetivo a partir de uma subjetividade que, sendo ‘mundana’, faz parte, ela mesma, do problema a ser resolvido”<sup>28</sup>.

O esquema mediante o qual semelhante transcendentalismo se apresentaria, a saber, como edifício assentado numa “instância ordenadora excêntrica” associada a uma “ordem possibilitada e constituída por esta mesma instância”, tomou a forma, consoante o exame acurado de Bech, de uma “teoria do sujeito autônomo”<sup>29</sup>. Esta, porém, não é a via elegida por Heidegger quando plantea a tarefa de determinar o que é próprio do homem, porquanto a “determinação” não possa se aflorar em “estado puro”, ou seja, lhe é impossível desenredar o homem do âmbito em que ele experimenta a si mesmo. A decantação é um procedimento totalmente dispensado pelo filósofo, pois não há necessidade alguma de, para se “subsumir” as estruturas ou modalidades de ser do homem, privar-se de um excessivo apego à circunstância na qual o ente em questão se encontra enredado. Não é mera coincidência que Ortega y Gasset, nas *Meditações sobre Don Quixote*, tenha dito, por exemplo, que o “destino concreto do homem é a reabsorção de sua circunstância”<sup>30</sup> e também que “eu sou eu e minha circunstância e se não a salvo, também não me salvo”. Estas duas asserções reverberam intensamente a exigência de Heidegger de se ter de partir do modo como o homem experimenta a si mesmo para que se pudesse delimitar aquilo que tão só lhe pertenceria. Neste sentido, asseverar que o enraizamento do homem em uma circunstância, que, numa expressão de Bech, o seu vínculo de remissão recíproca às coisas deva ser

---

<sup>27</sup> LEVINAS, s/d, p. 120.

<sup>28</sup> MOURA, 2006, p. 38.

<sup>29</sup> BECH, 2001, p. 162.

<sup>30</sup> Ortega y Gasset diz mais: “A circunstância! *Circum-stantia!* As coisas mudas que estão próximas ao nosso redor! Muito perto, muito perto de nós levantam suas tácitas fisionomias com um gesto de humildade e anseio, como necessitadas de que aceitemos sua oferenda e, ao mesmo tempo, envergonhadas pela simplicidade aparente de sua doação. E andamos entre elas, mas cegos para elas, com a mirada fixa em remotas empresas, projetados para a conquista de longínquas cidades esquemáticas. (...) Temos de buscar a nossa circunstância, tal e como ela é, precisamente no que tem de limitação, de peculiaridade, o lugar acertado na imensa perspectiva do mundo” (...). Eu sou eu e minha circunstância e se não a salvo, também não me salvo. *Benefac loco illi quo natus es*, lemos na Bíblia. E na Escola Platônica se nos dá como empresa de toda cultura, esta: “salvar as aparências”, os fenômenos. Ou seja, buscar o sentido do que nos rodeia” (ORTEGA Y GASSET, 1914).

cortado em prol do conveniente estabelecimento de instâncias ordenadoras e/ou constituintes excêntricas, nada mais significa, lançando mão das palavras de Ortega y Gasset, “andar entre as coisas, mas estar cego para elas, com a mirada fixa em remotas empresas, dado que se esteja projetado para a conquista de longínquas cidades esquemáticas”<sup>31</sup>. Acredita-se que Heidegger encontraria nas expressões do filósofo espanhol uma descrição adequada das ações daqueles que intentam encontrar a constituição mais própria do homem em um rincão no qual lhe seria possível perscrutar, contemplar e dominar a “totalidade de sua condição”.

A mera recordação de que Heidegger, nos *Seminários de Zollikon*, despoja o “método científico de perguntar e calcular” da suposta originalidade que ele mesmo crê possuir – obrigando-o, assim, a recuar ante a primazia da tarefa de se aceder, partindo do domínio experiencial, aos caracteres essenciais do homem – já é uma forte indicação da nova postura que o filósofo toma diante do problema do nada. Experiência é justamente o termo-chave, pois, mesmo concordando com o postulado de que a negação seja uma atividade eminentemente intelectual, a concepção heideggeriana jamais assumiria a possibilidade de se compreender a natureza mesma da negação sem recorrer à experiência que o homem de alguma maneira realiza do nada. Ainda que soem absurdas para o logicismo, as ideias anteriores se tornam mais claras quando se leva em conta que Heidegger localiza em um sentimento costumeiramente vago e impreciso que o homem possui do nada a própria fonte e a condição de possibilidade da ação de negar. O filósofo, assim, ao se alijar do âmbito da lógica para perscrutar a noção de nada, encontra nesta, à medida que ela deixa de responder aos ditames do entendimento, o fundamento extra-intelectual da negação<sup>32</sup>. Porém, é sumamente imperioso ter em mente que, quando pretende contestar a validade primária da lógica no âmbito de perscrutação fenomenológica, o filósofo, tal como assinala Reis, num artigo intitulado *A dissolução da ideia da Lógica*, não se dirige “à lógica indiscriminadamente, nem mesmo à Lógica simbólica, mas ao assim chamado idealismo lógico das escolas kantianas”<sup>33</sup>.

---

<sup>31</sup> ORTEGA Y GASSET, 1914.

<sup>32</sup> No tocante à relação do nada com a negação, é conveniente antecipar o que escreve Reis: “O que a negação supõe, o desvelamento de domínios de objeto, é precisamente aquilo que é proporcionado por ser, que é idêntico ao nada, isto é, a manifestação descobridora dos entes. Consequentemente, a negação como função formal supõe o nada, aquilo mesmo que acontece com ser; o descobrimento de entes. Deste modo, o conceito de nada não é obtido a partir da negação; mas, ao contrário diz respeito a uma estrutura ontológica suposta na possibilidade mesma da função formal da operação de negação” (REIS, 2014, p. 243).

<sup>33</sup> REIS, 2003, p. 426. Segundo Escudero, desde a conferência inaugural, de 1929, em Freiburg, o pensamento de Heidegger tem sido frequentemente taxado de irracional e anti-logicista. Esta imagem, não obstante, é excessivamente reducionista e ignora, de forma ostensiva, consoante o intérprete, a obra do jovem Heidegger (Cf. 2000, p. 43).

## 2.2 – A experiência fundamental (*Grunderfahrung*)

Antes se mencionou que o ponto de partida de Heidegger para a investigação da natureza do nada não era a atividade judicativa da abolição ou da supressão da realidade mediante reiteradas operações negativas, mas sim um sentimento costumeiramente vago e impreciso que o homem possui daquilo mesmo que é investigado. De alguma forma, sem que se tenha analisado conceitualmente ou examinado em que consiste, a relação com o nada viceja costumeiramente, ainda que ele se apresente como o sujeito ordinário da conversação, porquanto constantemente se diga: ‘não há nada’, ‘não aconteceu nada’, ‘isto não é nada’ e assim por diante. Estas expressões, que se afiguram como sumamente evasivas, pressupõem a experiência metafísica fundamental (*Grunderfahrung*) que se tem do nada, experiência esta proporcionada pela angústia. Cabe, aqui, indagar, no entanto, sobre o caráter, a natureza, de semelhante experiência. Seria ela uma espécie de vivência com teor tão elevado que estaria reservada para apenas alguns poucos, para aqueles “versados” em metafísica – os doutos, os intelectuais, os eruditos – que fazem dela um objeto de saber? Dado o seu suposto caráter eminente, a experiência não se absteria de comungar com quaisquer empreendimentos e/ou situações ordinárias, ou seja, não seria algo tão extraordinário que, por isso mesmo, irromperia apenas vez e outra e, ainda assim, resistiria a qualquer possibilidade corriqueira de captação? Ou ainda não seria aquela classe de experiência que exprimiria como certo indivíduo notável – x, o elemento invariável da relação, o substrato egóico responsável por coligar, manter em coesão, uma sucessão de vivências e fatos – passou por “determinada situação” – y, o pólo variável da relação – ou “estado de coisas”, que, no caso sob consideração (o de uma ocorrência que pertence à ordem da raridade) não pode ser reiteradamente repetido? Para todas as questões, a resposta é negativa. Torna-se, contudo, imperioso salientar que praticamente todas as tentativas de definição da sobredita experiência fracassam em razão de a localizarem no plano da especulação, da reflexão, da abstração, de a visualizarem como algo restrito a poucos, aos versados, de a tomarem como a expressão das vivências do sujeito, do indivíduo.

Caso se tome, porém, a experiência em questão como a expressão mesma do destino derradeiro do homem, ou seja, como um acontecimento que busca haurir a constituição mais própria deste, sob a perspectiva da fuga de sua sujeição a uma “alteridade” que continuamente lhe assalta (sentido, mundo, compreensão e, quiçá, ele próprio), ela apresentará uma particularidade notável: quem experimenta não se apossa cognitivamente

do que é “vivenciado”. Isto porque, a cada vez, ele põe a si mesmo em jogo, deixando-se imantar, sem amarras, restrições, desculpas, pelo que subitamente irrompe em seu seio. Se alguém, desse modo, indaga sobre como se poderia obter esta experiência fundamental, ele pareceria supor, como bem salienta Henríquez, que se deveria buscá-la e esperar que nela se desse o nada pela primeira vez. Mas, “com isso, tem-se a impressão de que se necessitaria de uma sensação completamente nova e afastada do viver”<sup>34</sup>. A impressão, no entanto, é completamente equivocada, pois Heidegger parte daquilo que é mais corriqueiro, mais habitual para o homem, a rigor, de sua circunstância, de seu estar situado em meio aos entes. Esta experiência de situação prescreve que o homem está em meio à totalidade do ente – este âmbito que abarca todo e qualquer espécime, independentemente de sua constituição – sem, todavia, mirar ou prestar atenção à dita totalidade. O que ocorre, na verdade, é que os liames que mantêm o homem atado ao ente o fazem focalizar apenas um ou outro ente a cada vez ou ainda um conjunto deles, sempre, porém, um espécime ou grupo determinado. Pertence, portanto, a esta experiência a possibilidade mesma de sempre se poder ser constrangido por um foco, de sempre se atentar a algo ou de se ocupar com alguma coisa ou com um monte delas: encontrar um determinado grupo de amigos no café, fazer determinada lição de casa, enviar determinado e-mail ao professor, ler determinado livro e assim por diante. Não obstante, há ocasiões nas quais estes liames com as coisas determinadas ou com várias delas são completamente perdidos, a íntima conexão que se cria ter com os entes não apresenta mais sentido algum e aquele vínculo que se mantinha com algo preciso se desvanece completamente, e aí o homem se defronta com a totalidade do ente. Em tal cenário, como explica Henríquez,

Nenhum dos algos determinados oferecidos pelo entorno parece que valem a pena, todos são o mesmo, todos aparecem ante a [inexpressiva] mirada [do homem] como indiferenciados, como simplesmente entes. Pois bem, esta simplicidade de ser ente é o que aborrece e é, a cada vez, o que, fazendo desaparecer as particularidades de cada coisa, mostra ao homem a totalidade do ente<sup>35</sup>.

O que, a rigor, proporciona esta perda dos liames que mantêm o homem concatenado com a própria determinação é o estado de ânimo (*Stimmung*) em que ele se sempre se encontra. O encontrar-se (*Befindlichkeit*, também traduzida por “disposição afetiva”) é a

<sup>34</sup> HENRÍQUEZ, 1999, p. 67.

<sup>35</sup> HENRÍQUEZ, 1999, pp. 67, 68.

medida, a nota, o tom, a afinação pelos quais pautam toda e qualquer relação que o homem entabula ou possa vir a entabular com o que quer seja. Há sempre uma atmosfera específica que envolve um encontro: dois amigos, após anos separados, se veem novamente, o que perpassa toda a reaproximação pode ser uma mescla de nostalgia, alegria, estranhamento por rever a pessoa após tanto tempo. Quando alguém está fazendo um trabalho escolar, por exemplo, a atmosfera que envolve a ocupação pode estar permeada por um aborrecimento puro e simples oriundo da obrigação (de se ter que fazer). Ela pode, ao contrário, estar perpassada pelo contentamento de se ter que escrever sobre um tema interessante ou ainda a ansiedade pode reinar, devido ao iminente esgotamento do prazo de entrega. Enfim, toda aquela experiência de situação – na qual as coisas reivindicavam a atenção e a visada, dado que uma variedade de matizes, os estados de ânimo, regulava o modo pelo qual se daria o encontro com algo determinado – é ‘como’ alguém aparece para si mesmo junto a seu entorno. A disposição ou o encontrar-se possui a peculiaridade de assinalar para o próprio homem a nudez de sua circunstância; por meio dela, ele se defronta com o fato de estar aí, consoante Waelhens, abruptamente aí<sup>36</sup>, jogado, lançado, sem arrimo. Este fato, por sua vez, pode compeli-lo a afirmar e indagar: “Estou sem apoio algum, não posso recorrer a alguma estrutura que seja a ‘causa’ do que está acontecendo. Existo e tenho que lidar com isso, mas o que eu faço com isto se a razão de minha existência é insondável, se, a rigor, nem há uma razão?” Como forma primária de vínculo, a tonalidade afetiva possui uma prioridade ontológica. Em todos os afazeres, em quaisquer ocupações, há uma espécie de afinação, que atravessa o homem, que o envolve, e lhe permite dirigir a atenção a entes determinados e ocasionalmente à totalidade do ente, sendo que ela é anterior a qualquer relação cognoscitiva ou volitiva que aquele possa estabelecer.

Mencionou-se que a disposição dá o tom e a medida para que o homem se dirija às coisas, mas e sobre a possibilidade de não haver um encontro entre o primeiro e estas últimas? O que ocorre quando a atmosfera do humor é obrigada a perpassar a completa ausência de vínculos do homem com os entes, com “os outros” e, até mesmo, consigo? E quando a medida mesma da circunstância é o completo estranhamento e ausência de sentido de tudo que há? É para responder a estas questões que a angústia entra em cena, pois sendo ela o estado de ânimo que situa o homem frente ao nada, configura-se como a experiência fundamental a que antes se aludiu. Modificando parcamente quatro versos de Helena Kolody para, provisoriamente, caracterizar a angústia, pode-se dizer que, com ela, o homem

---

<sup>36</sup> Cf. WAELHENS, 1996, p. 77.

“debruça-[se] à beira [si]/e sente a vertigem do inviolável,/guardando o espelho profundo/que dorme no fundo”<sup>37</sup>. A experiência fundamental mesma ultrapassa àquele de quem ela se apodera, não é algo que dependa do arbítrio, que possa ser contido, arrematado, aparado, mas sim a expressão da “vertigem” que se sente ante o “inviolável”. Este termo, por sua vez, exprime o próprio fato de o homem apenas entrever a “dimensão”, para empregar outro termo de Kolody, de si mesmo em experiências (dentre elas, uma fundamental) que, paradoxalmente, independem de sua vontade, escolha, para se porem em concurso e que, acima de tudo, ultrapassam-no. Desse modo, trata-se de se acercar de um acontecimento que sempre e a cada vez permanece vigendo, daquilo que possibilita ao homem vir a ser exatamente o que ele é, do inviolável (mundo, sentido) que sempre o espreita e que tão somente lhe cabe – como tarefa, esforço, trabalho, destino – confrontá-lo, a fim de que finalmente consiga “mensurar” parte de sua “dimensão”: um abismo de negatividade.

### 2.3 – A angústia, o mundo e o nada

A obtenção de uma compreensão inicial acerca do porquê de a angústia se afigurar como uma disposição fundamental (*Grundbefindlichkeit*) e privilegiada, desde a perspectiva de pensamento heideggeriana, requer que se considere, a princípio, a impossibilidade de se delimitar a “causa” de sua sobrevivência. A especificidade apresentada pelo fenômeno em questão decorre justamente do fato de ele apregoar uma espécie de “rompimento”, por parte do homem, com a determinação em geral, posto que, consoante o diagnóstico de *O que é metafísica?*, “na angústia o ente em sua totalidade se torn[e] caduco”<sup>38</sup>. Se, comumente, em suas ocupações diárias, o homem sempre está direcionado a algo determinado, a um conjunto de entes, encontrando arrimo e amparo em (ou seja, retirando uma compreensão de si mesmo de) tais instâncias, quando a angústia assoma, elas entram em fuga. Toda uma arquitetônica formada por plexos de significação repentinamente se vê implodida por algo cuja origem não se pode, *ab initio*, nem ao menos especificar. A determinação em geral ou a “totalidade do ente” entra em “declínio”, torna-se obsoleta, diante da capacidade que o fenômeno da angústia possui de produzir no homem uma indiferença para com o seu “entorno”. Segundo o que descreve o filósofo alemão, “a angústia é sempre angústia diante de..., mas não angústia diante disso ou daquilo. A angústia diante de ... é sempre angústia

<sup>37</sup> KOLODY, 2001.

<sup>38</sup> HEIDEGGER, 1973, p. 238.

por..., mas não por isto ou aquilo. O caráter de indeterminação daquilo diante de e por que nos angustiamos, contudo, não é apenas uma simples falta de determinação, mas a essencial impossibilidade de determinação”<sup>39</sup>. Por mais que o fenômeno em questão provoque uma sensação abissal de estranheza em quem por ele é assaltado e embora ela pareça muito próxima, ainda assim não se pode situá-la com precisão. O homem tão somente é capaz de detectar a cercania da estranheza e *nada mais*, não conseguindo, a rigor, identificar “de onde” e “de que direção” provém aquilo que poderia causá-la. A incapacidade pode ser, inclusive, creditada ao fato de sequer haver uma necessidade imperiosa de que aquilo que causa a estranheza advenha de uma direção específica, pois, na verdade, ele, de alguma forma, já está “aí” e, “paradoxal e ambigualmente”, em “nenhuma parte”<sup>40</sup>.

Quando intenta perscrutar com mais vagar o que veicula a estranheza, o homem apenas pode dizer, consoante os apontamentos de Cohn, “que não é ‘Nada’, ao menos nada especificável, nada [que pudesse ser nomeado]”<sup>41</sup>. É digno de nota que este “em lugar algum” ou “em nenhuma parte” pelo homem experimentado na angústia não admita ser interpretado como a simples negação, a qual remonta à atividade judicativa, “de todas as situações possíveis”. Asseverar que a estranheza não está em lugar algum significa afirmar que ela não procede de um rincão particular, ou seja, não há uma paragem específica que pudesse alocá-la, pois todas elas são iguais em sua insuficiência. Isto quer dizer, em suma, que o sentido que se pode atribuir aos referidos rincões, as formas com as quais são circunscritos, já não servem mais. Aquilo que supostamente causaria a estranheza não poderia, por conseguinte, estar em qualquer outro sítio. Esta tese assinala até de um modo taxativo que o homem não está apto a se pronunciar acerca da paragem onde residiria a origem mesma da estranheza. O que se pode sustentar, sem prejuízo algum, é que ela já está aí e, a cada vez, “em nenhuma parte”, ou seja, ela apresenta duas especificidades: a proximidade e, concomitantemente, a ausência de direcionamento. De um modo mais claro, quando está angustiado, o homem recorre, a princípio, à estranheza para primeiramente tentar definir o que ele próprio está a experimentar, porquanto, como declara Heidegger, “a gente se sinta estranho”<sup>42</sup>. Imediatamente, porém, é possível questionar, tal como o faz o filósofo alemão, sobre a instância que suscitaria semelhante estranheza e sobre a própria

---

<sup>39</sup> Idem.

<sup>40</sup> Como escreve Heidegger: “Na angústia – dizemos nós – ‘a gente se sente estranho’. O que suscita tal estranheza e quem é por ela afetado? Não podemos dizer diante de que a gente se sente estranho. A gente se sente totalmente assim. Todas as coisas e nós mesmos afundamo-nos numa indiferença” (HEIDEGGER, 1973, p. 237).

<sup>41</sup> COHN, 1975, p. 61.

<sup>42</sup> HEIDEGGER, 1973, p. 237.

amplitude de sua atuação. Caso se intente fornecer uma resposta à indagação, já, de início, se encontra tolhido pela impossibilidade de se determinar aquilo “diante de que se sente estranho”. O que ocorre basicamente é a irrupção espontânea de um estado no qual as coisas, os fatos, as situações perdem todos os seus matizes e mergulham numa indiferença completa e absoluta para o homem. O alastramento desta indiferença já indicia, de acordo com o registro de Cioran, a introdução implícita do “nada na elaboração do ser”, assinalando, destarte, que a existência humana é “inconcebível sem um princípio de negatividade”<sup>43</sup>. A névoa na qual se dissolve a própria possibilidade das coisas afetarem o homem não é, a rigor, a responsável pelo desaparecimento delas, porque elas simplesmente deixam de “significar algo”. Na medida em que os entes, desviando-se do homem, veem seu sentido se desvanecer, eles, paradoxalmente, “se voltam”<sup>44</sup> para aquele. Não é apenas algo determinado que se alija do homem, senão a determinação em geral, sendo que esta, mediante a angústia, se torna onerosa e opressiva.

Se as coisas, por excelência, sempre fornecem os arrimos adequados para o homem, ou seja, são nelas que ele sempre pode se ancorar, com o advento da estranheza acarretada pela angústia, há a supressão de todo e qualquer apoio. Disso se segue que o estranhamento introduzido pela referida disposição afetiva lança, consoante o diagnóstico de Waelhens, “nas sombras da insignificância a todos os seres com os quais [o homem está em] contato”<sup>45</sup>. Assolado por um torvelinho, cuja principal implicação é a evasão daquilo que é em sua totalidade, o homem não se defronta com a desaparecimento material dos entes, senão com o desvanecimento destes, ainda consoante o intérprete, “no plano do valor e do ser”<sup>46</sup>. A alegada estranheza encontra-se, desse modo, concernida, desde o início, à “evanescência” (*Entgleiten, Wegrücken*) significativa daquilo que se mostra, pois todo o assentamento que o “real” oferece à existência comprometida com seus afazeres e com suas potencialidades se vê comprometido pela ausência de significação. Se, antes, era possível, ao menos, agarrar-se à própria irredutibilidade daquela estrutura responsável – o ser do ente, a rigor – por conduzir os fenômenos à irrupção e mantê-los em tal estado de manifestação, agora, nem isto se pode mais. É o próprio ser do ente, aliás, que, com o assomo da estranheza remetida à angústia, se encontra vitimado por aquela “evanescência”, a qual alberga em si um potencial de propagação violento e irrefreável, capaz de desmesurá-lo. Justamente por isso que se pode descrever, em certa medida, por ocasião do término da angústia, o processo todo com

---

<sup>43</sup> CIORAN, 2012, p. 13.

<sup>44</sup> HEIDEGGER, 1973, p. 237.

<sup>45</sup> WAELHENS, 1996, p. 225.

<sup>46</sup> Idem.

um “não era nada”, algo que, para Waelhens e, principalmente, para Heidegger, “é rigorosamente exato, porque nada era já então, tudo havia ‘cessado’ de ser”<sup>47</sup>. No tocante à imbricação deste nada com a angústia, é sumamente relevante mais uma vez frisar que à “evanescência” mencionada – a cerração da estranheza espriada pelo próprio núcleo da determinação em geral ou da totalidade daquilo que se manifesta – não se pode acrescer uma delimitação específica, a saber, um *é*.

Ela não é, a rigor, um ente ou um existente, nem se afigura como uma “coisa”, materialmente ou intelectualmente apreensível, e sequer se deixa reger pelos ditames da objetividade. Todos estes possíveis predicados definidores seriam rechaçados pelo fenômeno em questão basicamente porque o nada, repentinamente veiculado pela angústia, assomaria por ocasião da implosão “da totalidade dos entes”. A demolição da arquitetônica significativa e repleta de sentido, da qual as coisas não podem prescindir para virem a ser o que são, ocorre precisamente porque a estranheza alui as pilastras que sustentam este, numa designação de Waelhens, “todo coerente, organizado, estruturado”<sup>48</sup>, também conhecido como mundo. Com efeito, uma espécie de “desordem colossal”, em sua faceta mais crua, se impõe ao homem; é como se esta desorganização o assaltasse por todos os lados. Não é que os espécimes singulares, materialmente falando, sejam aniquilados, pois o que, antes, ocorre é o seu adentramento na dimensão do não-sentido ou, para lançar mão de um sinônimo despendido por Waelhens, do “absurdo”<sup>49</sup>. É-se assolado pelas sombras do caos e não se consegue vislumbrar orientação alguma, pois a estranheza – e, com ela, o nada – se “apresenta” ao homem na impossibilidade de se mensurar, atribuir um valor, um peso, a rigor, um modo de ser, à irrupção das coisas.

A título de breve resumo e em termos mais claros, quando se é assolado pela estranheza da angústia, não apenas os “objetos do mundo”, senão igualmente a “objetividade” em geral, abruptamente assomam, a princípio, como desprovidos de toda e qualquer relevância. Eles se tornam irrisórios, encontrando-se desguarnecidos de possibilidade de valor e significação<sup>50</sup>. Quem se sente angustiado, inclusive, se vê

---

<sup>47</sup> Idem.

<sup>48</sup> WAELHENS, 1996, p. 225.

<sup>49</sup> WAELHENS, 1996, p. 225.

<sup>50</sup> É relevante esclarecer como esta suposta “perda de significação” deve ser interpretada por ocasião do advento da estranheza provocada pela angústia. Por isso, recorre-se à seguinte passagem, situada em *Os aspectos da modalidade: a noção de possibilidade na fenomenologia hermenêutica*, de Reis, que explica sobre a perspectiva em que se deve encarar o tópico do suposto sucateamento da significação: “Na angústia, revela-se uma dinâmica que atinge a significatividade que estabiliza os comportamentos intencionais, especialmente a referência identificadora a um si mesmo prático. Não este ou aquele ente, mas o ente no todo deixa de oferecer sustentação compreensiva. Contudo, mesmo na assignificatividade opressora não há um aniquilamento de si ou dos entes, mas estes mostram-se no seu todo ainda com um significado: algo enquanto algo. A dinâmica da

desprovido da “relação” que mantinha consigo, aquele “si mesmo” enredado nas ocupações, preocupações e apetências da vida ordinária. A radicalidade do desfundo de tudo aquilo que constitui o entorno de quem é assaltado pela angústia justamente o impede de precisar qual o objeto que está causando tamanho estranhamento. O que lhe atravessa não se situa “nem aqui” e “nem ali”, ou seja, sequer admite uma circunscrição exata<sup>51</sup>, dado que a estranheza, no ápice de seu cariz ameaçador, impregna a tudo, mas não se localiza em parte alguma, estando, concomitantemente, em tudo e em nenhuma parte. Na verdade, não é nem ao menos acertado asseverar que ela se acerca ou se alija, porquanto ela fundamentalmente desfruta da onipresença. Em outras palavras, na sobrevivência da angústia e na irreversibilidade de sua atuação, embora esta seja fugaz, o homem deixa de encontrar isto ou aquilo<sup>52</sup>, posto que toda e qualquer possibilidade de se estabelecer um colóquio imediato com as coisas é dissolvida pelo fenômeno em questão e tudo recai na insignificância<sup>53</sup>. Por isso mesmo, o estranhamento provocado pela angústia assinala, consoante a descrição de Waelhens, que “todos os seguros e todas as proteções são agora ineficazes; não é já uma questão de força; por todas as partes nos encontramos perdidos e sem apoio”<sup>54</sup>.

Da ausência de arrimos, pode-se, no entanto, retirar o que o intérprete belga denomina de uma “lição capital”<sup>55</sup>. Esta principia exatamente com a constatação de que não é determinado objeto e nem a objetividade em geral, por sua vez, os responsáveis por veicular toda aquela estranheza propalada pela angústia. Tendo esta tese como pressuposto, é perfeitamente natural que, em seguida, até se comece a duvidar sobre a possibilidade mesma e a viabilidade de se delimitar uma instância ou estrutura semelhante. Afinal, não se salientou, em demasia até, que é precisamente a “totalidade do ente” que se põe em fuga quando se é acometido pela angústia, porquanto os espécimes singulares sejam vitimados pela insignificância? Responder a esta interrogação com o monossílabo afirmativo não significa deixar de reconhecer que é impreterível o questionamento acerca do quê sobra quando o real perde todo o seu valor e todos os seus matizes. Obviamente que, estribando-se na concepção heideggeriana, a indagação exige como resposta apenas uma noção, a saber, a

---

angústia revela o limite da significação, mas que continua sendo ainda, mesmo que minimamente um campo de significado. Revela-se, por isso, que a ausência completa de significação é possível apenas na extinção do ser-ai” (REIS, 2014, p. 243).

<sup>51</sup> Uma possível circunscrição exata já é, de antemão, rechaçada justamente porque, consoante as ponderações de Bech, “o âmbito de acesso à presença [de algo] é designado por Heidegger como manifestação (*Offenbarkeit*), e está conectada com a ‘compreensão de ser’ que acompanha a atividade projetiva do *Dasein*” (BECH, 2001, p. 509).

<sup>52</sup> Cf. HEIDEGGER, 2004, p. 250.

<sup>53</sup> No que concerne ao modo como esta insignificância deve ser compreendida, cf. a antepenúltima nota.

<sup>54</sup> WAELHENS, 1996, p. 110.

<sup>55</sup> *Idem*.

de nada. Não obstante, a questão pode ainda ser formulada com outros termos, todos eles tomados de empréstimo de Waelhens: “que é o que pode provocar a angústia senão o mundo mesmo, *o mundo como tal?*”<sup>56</sup>. Almejando fornecer algum esclarecimento e/ou justificativa para a pergunta, ele, em seguida, acrescenta que a falta de apetência, por parte do homem, com respeito aos objetos do mundo não significa a desapareição do mundo como tal. O “sucateamento” de semelhantes cauções da existência não é, ainda que, de início, seja difícil de assimilar, um atestado da atrofia de mundo, senão a condição mesma da revelação deste fator apriorístico de “sustentação compreensiva”, numa expressão de Reis<sup>57</sup>.

Sabe-se que a abordagem heideggeriana do conceito de mundo possui como uma de suas pilstras fundamentais a tendência que este possui para encobrir-se. Na verdade, esta inclinação ancora-se no seguinte pressuposto: em vez de serem originadas na e pela própria coisa, as condições por ela requeridas para ser “apreendida” como tal provêm de um horizonte de compreensibilidade capaz de conferir a legalidade necessária para que ela seja de veras o que é<sup>58</sup>. O próprio delineamento de um campo estrutural apto a “organizar” e a discriminar a iniciativa e o desempenho manifestativos dos entes revela, como bem identifica Bech, que o ontologismo de Heidegger também permite plantear com radicalidade o tema do pensamento transcendental que consiste na ideia de precedência ou *Vorgängigkeit* que Husserl, por exemplo, tinha por hábito enaltecer<sup>59</sup>. Nenhum gênero de precedência, quando se trata do procedimento fenomenológico heideggeriano, é mais primordial que o referido panorama conformativo, também conhecido como mundo. Semelhante precedência, todavia, não é o que primeiramente se impõe à visada quando se lida com as coisas, pois o homem não está espontaneamente numa posição que lhe permite captar o ente no seio de sua relação imediata com o horizonte estrutural mencionado. Devido às requisições da vida rotineira, não é factível que o homem se relacione com tudo aquilo que se lhe advém elegendo como parâmetro não apenas a comparação das coisas com o mundo, senão igualmente a ulterior dissociação de ambos, conseguindo, assim, contemplar o ente exclusivamente como ente. De modo mais claro, o que ocorre é o seguinte: desde o primeiro momento de seu desempenho hermenêutico, o homem *já* acede ao ente *como* ente. Esta aura de identidade ou de individuação que inicialmente emana da coisa, não obstante, dá lugar a um desconcertante paradoxo ontológico, consoante as ponderações de Bech<sup>60</sup>. Por um lado,

---

<sup>56</sup> Idem.

<sup>57</sup> REIS, 2014, p. 242.

<sup>58</sup> Cf. BECH, 2001, p. 510.

<sup>59</sup> BECH, 2001, p. 510.

<sup>60</sup> Cf. Ibidem, p. 511.

o ente depende do mencionado horizonte estrutural disseminador de significações, já que nele, como se enfatizou, reside o fundamento e a medida de toda aparição. Por outro, o ente só pode manifestar-se como tal em virtude do fato de já sempre se apresentar numa posição de alteridade com respeito ao ser, ou seja, ele é acessível como algo independente do próprio ser, embora os recursos ferramentais e legalidades por ele requisitados para assomar como tal não possam ser emancipados da *Seinsverständnis*<sup>61</sup>.

Não se deve, porém, deixar de recordar que se, por um lado, a compreensibilidade, veiculada pelo horizonte estrutural significativo mencionado, se beneficia da eminente irrupção do ser, também o homem deve aceitar as consequências de apenas poder aceder, *ab initio* e na maioria das vezes, ao referido panorama conformativo de forma indireta, dada a tendência que ele possui para se ocultar e/ou se camuflar. Orquestrado o âmbito próprio a partir do qual toda e qualquer possibilidade de “captação” daquilo é pode vir a ser “concretizada”, semelhante “espaço de organização” tende a se “encobrir”, ao mesmo tempo em que busca se revestir com as mesmas possibilidades projetivas que ele próprio dissemina. As asserções anteriores se esclarecem mais facilmente quando se atenta à espontânea propensão que o homem possui para, corriqueiramente, se deixar orientar por aquilo que se mostra e não pelo todo articulado a que se deve creditar o advento das coisas. O mero ato de se assumir a referida inclinação humana já é minimamente suficiente para se conseguir vislumbrar a tese de que, tal como a expõe Waelhens, a “visibilidade” e a proximidade de mundo dependem basicamente da “desaparição” dos objetos do “campo visual” – de modo mais rigoroso, do campo do sentido e do “valor” – do homem, pois são eles que, ordinariamente, encobrem o âmbito significativo em questão, reduzindo-o a apenas um pequeno rincão dos afazeres habituais daquele<sup>62</sup>. Por isso mesmo que Heidegger assevera, no § 40, de *Ser e tempo*, que a angústia coloca [o homem] ante a mundanidade do mundo em seu estado puro, e é esta mundanidade que o faz fugir<sup>63</sup>. Esta fuga é orquestrada pelo próprio discurso da vida corriqueira que, se, por acaso, tenta abarcar a angústia em seu decurso ou após o seu passamento, visa persuadir o homem de que o sucedido não era nada. Não cabe, aqui, contestar a validade desta pretensão discursiva, já que ela realmente possui

---

<sup>61</sup> BECH, 2001, p. 512.

<sup>62</sup> WAELHENS, 1996, p. 110.

<sup>63</sup> Cf. HEIDEGGER, 2012, p. 523. Na passagem completa, lê-se: “No diante-de-quê da angústia torna-se manifesto o ‘não é nada nem em parte alguma’. O caráter recalcitrante do nada e em parte alguma no interior-do-mundo significa fenomenicamente: *o diante-de-quê da angústia é o mundo como tal*. A plena insignificância que se anuncia no nada e em parte alguma não significa ausência de mundo, mas, ao contrário, que o ente intramundano é em si mesmo tão desimportante que, sobre o fundamento dessa insignificância do que é intramundano, o mundo, unicamente em sua mundanidade, ainda se impõe (Idem).

certa “autoridade” sobre aquilo que recai sob sua competência, isto é, as “coisas”. Estas, não obstante, não pertencem à jurisdição do âmbito próprio da angústia radical por Heidegger focalizada, porquanto, de acordo com Waelhens, seja “literalmente verdade que a angústia nos corta a voz, ainda que o *Man* o intente afogá-la cobrindo-a com um fluxo de palavras que, por definição, soa sem objeto e nem pertinência”<sup>64</sup>.

A perscrutação fenomenológica, empreendida pelo parágrafo quarenta, de *Ser e tempo*, deixa como saldo, além de muitos outros obviamente, a indicação da “fonte mesma”<sup>65</sup> da estranheza provocada pela angústia, a saber, o “mundo como mundo” (*die Welt als Welt*) ou a mundanidade (*Weltlichkeit*) pura. Ainda no tratado de 1927, muito antes de abordar a referida disposição afetiva, Heidegger já havia estabelecido a seguinte prerrogativa para o acesso àquela estrutura: “Para descobrir o mundo e aproximar-se dele, o mesmo que para tornar acessível a si mesmo seu próprio ser, o *Dasein* não só deve afastar tudo aquilo que encobre e desfigura, senão que, ademais, deve eliminar as obstruções com as que ele mesmo espera imobilizar-se”<sup>66</sup>. É somente na angústia que o todo reticular de significações mencionado surge perante o homem, destruindo, ainda consoante as ponderações do intérprete belga, “esses pequenos [rincões] inofensivos, explorados e seguros que são o mundo do trabalho e o mundo circundante”<sup>67</sup>. A angústia coloca o homem ante o mundo, mas isto não significa que a aparição da referida estrutura seja, no momento ou posteriormente, captada mediante dispositivos teóricos, porquanto o homem se “sobressalte” com a revelação mencionada, sem que, para isto, tenha de conhecê-la com precisão. De certo modo, é até lícito identificar no “sobressalto” em questão – decorrente do vislumbre deste mundo tão estrangeiro e “tão perdidamente vasto”, tomando de empréstimo a expressão de Waelhens<sup>68</sup>, que parece, em seu perfil, tão exterior ao homem e ao qual este está entregue sem esteio algum – a expressão do fato mais acerbo, desnudo, visceral, inexorável e insuperável da condição e situação humana. O que, na angústia, faz o homem retrogradar é este “hostil terreno”, o mundo, no qual ele precisa construir sua

---

<sup>64</sup> WAELHENS, 1996, p. 111.

<sup>65</sup> É imperioso, no entanto, deixar claro que a referida “fonte da estranheza” não é algo que possa ser determinado, especificado, delimitado, senão a própria condição da determinação, da especificação e da delimitação. Por isso que a tese, apresentada e discutida pelo § 40, de *Ser e tempo*, segundo a qual a “origem” da angústia é a mundanidade do mundo, ou o mundo em estado puro, não contradiz a concepção, presente em *Que é metafísica?*, de que é impossível assinalar o que suscita o estranhamento provocado pela angústia, dado o caráter indeterminada daquilo diante de quê e por que se angustia.

<sup>66</sup> HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 120 apud BECH, 2002, p. 287.

<sup>67</sup> WAELHENS, 1996, p. 111.

<sup>68</sup> *Idem*.

“carreira de existente”, sem, no entanto, haver querido e sem poder influenciar sua deflagração. Destarte, a angústia “nasce” da própria condição humana, ainda que ela seja capaz de revelar esta última em toda a sua nudez.

A asserção precedente torna-se mais facilmente inteligível quando se considera que no § 40, de *Ser e tempo*, Heidegger já se questionava sobre por quem e por que (*Wofür*) alguém se angustia. Ele respondia à indagação acentuando que quem está angustiado se sente desse modo apenas em virtude de e por si mesmo, como poder-ser global e ser-no-mundo, e não por alguma de suas possibilidades particulares, porquanto não se consiga precisar a estranheza veiculada pela disposição em questão. Disso resulta, por conseguinte, que uma das principais especificidades da angústia é a coincidência tanto de seu *Wovor* quanto de seu *Wofür*, pois o homem está angustiado ante seu ser-no-mundo e por ele<sup>69</sup>. O referido fenômeno está completamente centrado no (e comprometido com o) *In-der-Welt-sein*, dado que quem está angustiado seja constrangido por este último a deixar de perder-se entre as coisas e os instrumentos do mundo ao seu entorno que constantemente lhe reivindicam a atenção, pondo em suspenso a sua existência rotineira. Neste caso, o discurso “ordinário” não pode nem assegurar nem prestar socorro algum, porque se encontra despojado de toda a consistência; ele *já não* conta. O palavreado descompromissado<sup>70</sup> já nem pode desviar a atenção do homem, dado que o domínio próprio que o fazia se “sentir em casa” e no qual tinha por hábito se dispersar, para justamente edificar sua existência corriqueira, se “volatilizou”. A angústia, desse modo, opera imediatamente uma espécie de isolamento radical do angustiado, ela o precipita num solipsismo incontornável<sup>71</sup>. Toda

---

<sup>69</sup> Como escreve Heidegger: “O por quê a angústia se angustia desentranha-se como o com quê ela se angustia: o ser-no-mundo. Essa coincidência do com o quê e do pelo quê a angústia se angustia se estende até ao próprio angustiar-se. Pois, enquanto disposição, esse constitui um modo fundamental de ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 2000, p. 252.).

<sup>70</sup> No tocante à relação que angústia, e, com ela, o nada, entabula com o discurso, Heidegger se pronuncia no excerto, situado na preleção *Que é Metafísica?*, subsequente: “A angústia nos corta a palavra. Pelo fato de o ente em sua totalidade fugir, e assim, justamente, nos acossa o nada, em sua presença, emudece qualquer dicção do ‘é’. O fato de nós procurarmos muitas vezes, na estranheza da angústia, romper o vazio silêncio com palavras sem nexos é apenas o testemunho da presença do nada. Que o angústia revela o nada é confirmado imediatamente pelo próprio homem quando a angústia se afastou. Na posse da claridade do olhar, a lembrança recente nos leva a dizer: Diante de que e por que nós nos angustávamos era ‘propriamente’ – nada. Efetivamente: o nada mesmo – enquanto tal – estava aí” (HEIDEGGER, 1973, p. 238).

<sup>71</sup> Como escreve o filósofo alemão: “A coincidência existencial do abrir e do aberto em que abre o mundo como mundo, o ser-em como poder-ser singularizado, puro e lançado, evidencia que, com o fenômeno da angústia, se fez tema de interpretação uma disposição privilegiada. A angústia singulariza e abre o *Dasein* como ‘solus ipse’. Esse ‘solipsismo’ existencial, porém, não dá lugar a uma coisa sujeito isolada no vazio inofensivo de uma ocorrência desprovida de mundo. Ao contrário, confere ao [*Dasein*] justamente um sentido extremo em que ela é trazida como mundo para o seu mundo e, assim, como ser-no-mundo para si mesma” (Ibidem, p. 252).

possibilidade de distração é eliminada e o homem é sem resistência alguma reduzido, em sua angústia, ao caráter decisivo e originário de ser-no-mundo (“*auf das zurück, worum es (das Dasein) sich ängstet, sein eigentliches In-der-Welt-sein-Können*”<sup>72</sup>). O homem é, de acordo com Waelhens, libertado dos grilhões que o prendem ao impessoal gregário, o *Man*, e, a partir de agora, se encontra ante duas opções inelutáveis: ser ele próprio ou não. Obviamente que a angústia não se configura como uma eleição em si mesma, mas por justamente descartar tudo que cega o homem e lhe dispersa, ela lhe permite o exercício de suas possibilidades mais pessoais. Somente a partir de semelhante desobstrução é que o homem poderá eleger com toda a liberdade entre si mesmo e a negação deste, ou como acentua o intérprete belga, sua própria negação.

No tocante ainda à inexorabilidade daquela solidão advinda com a angústia, é lícito questionar, por exemplo, se a alegada disposição afetiva decorrente da condição humana original não desemboca no antigo e célebre solipsismo idealista. Primeiramente, deve-se responder a esta questão com um não rotundo. A razão para semelhante resposta reside no próprio fato de, na angústia, o homem não poder se descobrir de forma alguma como um sujeito desmundanizado ou como uma consciência sem mundo, porquanto, quando se sente angustiado, consiga aperceber-se de sua constituição fundamental exatamente na visada daquela estrutura em toda a sua pureza<sup>73</sup>. Pode-se, inclusive, creditar o nascimento da angústia à imposição à mirada da feição do mencionado horizonte estrutural conformativo que é significativamente e qualitativamente distinto do “mundo que circunda” a existência rotineira. No decurso desta, o homem se atém exclusivamente ao seu meio habitual, nele residindo e levando a cabo os seus empreendimentos, vislumbrando-o como sua própria casa e nela se sentindo seguro, tanto é que reiteradamente deixa de se diferenciar de seu entorno para com ele confundir-se ou, em termos mais radicais, para nele se mimetizar. Tendo, porém, traçado todas as suas estremaduras e depositado todas as cauções em semelhante rincão familiar e, a princípio, inabalável, eis que o homem é abruptamente afetado pela angústia. Por meio dela, assoma o “verdadeiro mundo”, estranho (*unheimlich*), insólito, que exige um tipo de existência que jamais esteja disposta a tomá-lo como seu próprio abrigo. As considerações precedentes fornecem alguns indícios relevantes para que se

---

<sup>72</sup> HEIDEGGER, 2012, p. 526.

<sup>73</sup> O período precedente reverbera as seguintes palavras de Heidegger: “A angústia isola e abre, assim, o *Dasein* como ‘*solus ipse*’. Mas esse ‘*solipsismus*’ existencial não só não institui uma coisa-sujeito isolada, no inócuo vazio de uma ocorrência sem mundo, mas conduz precisamente o *Dasein*, em um sentido extremo, diante de seu mundo, como mundo, conduzindo-o, assim, diante de si mesmo como ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 2012, p. 527).

possa compreender um pouco melhor em que consiste esta evasão no anonimato gregal característico da vida cotidiana. Por ser continuamente requisitado pelas enrijecidas formas explicativas do *Man*, o homem tende a extraviar-se entre os objetos do mundo e aos desassossegos e satisfações que estes lhe proporcionam. Esta inclinação o obriga, consoante o registro de Waelhens, a fugir “do desconhecido, do estranhamento, da desnudez, em uma palavra, da *Unheimlichkeit* de sua condição original”<sup>74</sup>. O homem, destarte, acaba por ocultar a si mesmo a nudez de sua situação, que não lhe fornece caução alguma e que o “distingue” como um ente exemplar caracterizado por estar aberto as suas possibilidades, para conseguir se resguardar no asilo do pequeno mundo que ele mesmo funda com o “pretexto” de selar o horizonte da possibilidade de determinação do mundo puro<sup>75</sup>.

A obstrução e o enraizamento no pequeno mundo edificado não consegue, por sua vez, alijar definitivamente a reinante “ameaça de quebra e de ruína”<sup>76</sup>, tomando de empréstimo a expressão de Waelhens, que se insinua no próprio âmago da existência corriqueira. Pois, ainda de acordo com o intérprete, “a mais serena quietude está em todo momento em perigo de ser destruída. A cada momento pode surgir a angústia e dissipar esta paz aparente para transportar [o homem], inteiramente só”, a sua insuplantável e desarrazoada condição original. Em virtude disso, é realmente notório que a confiança que se pretende eloquente, na verdade, não seja tão segura assim, precisamente porque apresenta um caráter menos fundamental que o estranhamento (*Unheimlichkeit*) acarretado pela angústia, já que o advento daquela encontra-se, desde o princípio, condicionado por esta. Ainda que se admita o caráter basilar desta concepção, não se está a autorizado a converter o fenômeno primordial da angústia pura numa mera ocorrência banal, que sucede reiteradamente. Heidegger, inclusive,

---

<sup>74</sup> WAELHENS, 1996, p. 112, 113.

<sup>75</sup> A exposição realizada encontra um respaldo adequado na seguinte passagem do § 40, de *Ser e tempo*: “Mais uma vez, a interpretação e o discurso cotidianos constituem a prova mais imparcial de que a angústia, enquanto disposição fundamental, empreende uma abertura. Como dissemos anteriormente, a disposição revela “como se está”. Na angústia, se está ‘*estranho*’. Com isso se exprime, antes de qualquer coisa, a indeterminação característica em que se encontra o [*Dasein*] na angústia: o nada e o “em lugar algum”. Mas, estranheza significa igualmente “não se sentir em casa”. Na primeira indicação [fenomênica] da constituição fundamental do [*Dasein*] e no esclarecimento do sentido existencial do ser-em, por oposição ao significado categorial da ‘interioridade’, determinou-se o ser-em como habitar em..., ‘estar familiarizado com...’ (§ 12). Esse caráter do ser-em a seguir tornou-se visível, de modo ainda mais concreto, através da publicidade cotidiana do impessoal que instala na cotidianidade mediana do [*Dasein*] a certeza tranquila de si mesma e o “sentir-se em casa”. A angústia, ao contrário, retira o [*Dasein*] de seu empenho decadente no ‘mundo’. Rompe-se a familiaridade cotidiana. O [*Dasein*] se singulariza, mas como ser-no-mundo. O ser-em aparece no ‘modo’ existencial de *não sentir-se em casa*. É isto o que diz o discurso sobre a ‘estranheza’” (HIEDEGGER, 2004, p. 253).

<sup>76</sup> WAELHENS, 1996, p. 113.

desautoriza semelhante perspectiva, na preleção *Que é metafísica?*, acentuando que a angústia “esta continuamente à espreita e, contudo, apenas raramente salta sobre nós para arrastar-nos à situação em que nos sentimos suspensos”<sup>77</sup>. No tocante ainda ao *Man*, o “anônimo”, o impessoal ou gregário, deve-se salientar que precisamente a partir do momento em que se manifesta, ele se empenha no labor de reafirmar sua posição e fortalecer suas fronteiras, que pode até ser qualificado como eficaz. Seu artil consistiria basicamente em empreender demasiado esforço para fazer a angústia coincidir com o temor, pois, caso conseguisse assinalar um objeto preciso para a primeira, ela seria adulterada pelo medo e, conseqüentemente, o temível advento do nada supostamente seria baldado. Obviamente que o temor não é uma sensação agradável de que se pudesse relaxadamente desfrutar, ainda assim, porém, ele seria preferível à angústia, numa espécie de, como propõe Waelhens, “mal menor”<sup>78</sup> e de comprometimento com a determinação. Embora seja em si algo “desagradável”, o temor conduz o homem a um objeto, ocasião ou evento determinado que o envolve numa atmosfera periclitante; no entanto, o perigo pode ser plenamente localizado e põe em xeque apenas certo âmbito da existência ou um conjunto deles, e não atinge ou revela a situação original do homem. É justamente por isso que Heidegger qualifica o medo como uma espécie de angústia desviada, inautêntica e centrada exclusivamente nalguma determinação mundana. O medo é, ainda segundo ele, uma espécie de angústia velada; e, por basicamente apresentar-se sob esta ótica, é que o temor encontra seu fundamento último naquela<sup>79</sup>.

## 2. 3 – A revelação do nada: alijamento, reenvio e suspensão

Ainda que o fenômeno da angústia apresente certo protagonismo em *Que é metafísica?* e embora Heidegger assevere haver um vínculo indissociável entre ela e o nada, é preciso deixar claro que, contrariamente ao que sucede no § 40, de *Ser e tempo*, que proposita realizar uma análise ontológica da alegada disposição afetiva, o foco primário da preleção de 1929 é propriamente a noção de nada. Em tal contexto, a angústia, quando analisada desde uma perspectiva fenomenológica, é a instância ou estrutura desde qual é possível se retirar uma significação positiva daquele conceito,

<sup>77</sup> HEIDEGGER, 1973, p. 240.

<sup>78</sup> WAELHENS, 1996, p. 113.

<sup>79</sup> Cf. HEIDEGGER, 2004, p. 254.

segundo a indicação fornecida por Reis, no artigo intitulado *A dissolução da ideia da Lógica*<sup>80</sup>. Em outras palavras, no contexto daquela preleção, o filósofo se interessa pela angústia principalmente porque ela lhe serve para indicar a revelação do nada. Com efeito, todo o intento do texto em si é demonstrar que a noção de nada pode ser encarada como o *locus* estratégico para se compreender a “totalidade” da metafísica<sup>81</sup>. Não obstante, antes mesmo de principiar a explicitar o porquê de o nada se configurar como um tema metafísico, o filósofo se dedica ao labor de dissipar qualquer possível mal-entendido no tocante à obtenção do conceito em questão. O nada, enfatizará Heidegger, não é a uma negação de algo, seja de que teor for; ele sequer é a negação da omnitude do ente<sup>82</sup>. Quando se trata, pois, da negação em si, ele, convém e é relevante iterar, apresenta uma espécie de primazia e precedência, porquanto possibilite a própria emergência da negação. Abstendo-se, por ora, de uma caracterização positiva do conceito, também não se deve tomá-lo, em consonância com o que assegura Cohn, como sinônimo de aniquilação<sup>83</sup>. Isto porque o alijamento do ente, em virtude da atuação da angústia, não se configura como uma aniquilação produzida pelo nada; a própria análise heideggeriana sobre o modo de operação deste último deixa explícito que ele não deve ser definido mediante os termos de aniquilação ou destruição. Ainda que torne as coisas “escorregadias”, ainda que as faça resvalarem-se, não é lícito confundir a forma de o nada operar com a destruição em si. Com efeito, seria até permitido entrever uma espécie de oposição diametral entre o “modo de operação do nada” e a alegada ruína, principalmente em razão do fato de ser muito mais exato e rigoroso falar em termos de “uma empresa criadora”<sup>84</sup>, de acordo com o registro de

<sup>80</sup> Cf. REIS, 2003, p. 433.

<sup>81</sup> “Nossa interrogação pelo nada tem por meta apresentar-nos a própria metafísica. O nome ‘metafísica’ vem do grego : τὰ μετὰ φυσικά. Esta surpreendente expressão foi mais tarde interpretada como caracterização da interrogação que μετά – trans ‘além’ do ente enquanto tal. Metafísica é o perguntar além do ente para recuperá-lo, enquanto tal e em sua totalidade, para a compreensão. Na pergunta pelo nada acontece um tal ir para fora além do ente enquanto ente em sua totalidade. Com isto prova-se que ela é uma questão ‘metafísica’. De questões deste tipo dávamos, no início, uma dupla característica: cada questão metafísica compreende, de um lado, sempre toda a metafísica. Em cada questão metafísica, de outro lado, sempre vem envolvido o ser-aí que interroga” (HEIDEGGER, 1973, p. 241).

<sup>82</sup> Sobre a impossibilidade de o nada ser obtido mediante a negação da totalidade do ente, Heidegger, em *Que é metafísica?*, pronuncia-se do seguinte modo: “Como deveremos nós – enquanto seres finitos – tornar acessível para nós, em si e particularmente, a totalidade do ente em sua omnitude? Podemos, em todo caso, pensar a totalidade do ente imaginando-a, e então negar, em pensamento, o assim figurado e ‘pensá-lo’ enquanto negado. Por esta via obteremos, certamente, o conceito formal do nada figurado, mas jamais o próprio nada. Porém, entre o nada figurado, e o nada ‘autêntico’ não pode imperar uma diferença, caso o nada represente realmente a absoluta indistinção. Não é, entretanto, o próprio nada ‘autêntico’ aquele conceito oculto, mas absurdo, de um nada com características de ente? Mas paremos aqui com as perguntas” (HEIDEGGER, 1973, p. 236).

<sup>83</sup> COHN, 1975, p. 151.

<sup>84</sup> Idem, p. 152.

Cohn, já que o nada se configura como a condição de possibilidade de se focar as coisas desde a imediata perspectiva de sua “alteridade”, termo que designa a forma pela qual elas se apresentam quando despidas da significação e da compreensibilidade.

Dada a impossibilidade de se descrever o que é o nada, deve-se fundamentalmente explicitar o modo como ele opera durante a angústia; na verdade, ele realiza um movimento de caráter duplo<sup>85</sup>. Por um lado, faz com que as coisas se ponham em fuga, pois elas evadem-se da visada; por outro, também deixa o homem suspenso<sup>86</sup>. Ainda não se sabe que tipo de relação a angústia e o nada por ela revelado entabulam com a suspensão aflorada, além disso, a mencionada evasão das coisas também carece de ulterior explicitação. Tal como assinala Cohn, de um modo um tanto quanto intuitivo até se pode vagamente compreender que os entes se apartam do homem; contudo, este tipo de compreensão não neutraliza a obscuridade que até certo ponto envolve as palavras de Heidegger<sup>87</sup>. Obviamente que a fuga em questão não deve ser enquadrada numa perspectiva psicológica, pelas simples razões de que isto significaria desconsiderar o teor ontológico das teses do filósofo alemão e destituir a angústia de seu caráter fundamental, confundindo seu estatuto com o de qualquer outra emoção ou sentimento. Ademais, se a originalidade da alegada disposição fosse efetivamente questionada, haveria poucas possibilidades de se mostrar que a interrogação pela natureza do nada é o problema metafísico por excelência. Disso se desprende que a referida fuga não pode ser encarada como o resultado de algum sentimento ou emoção reputada ao homem. Também seria sumamente errôneo interpretar a tese de Heidegger como a expressão de uma espécie de alijamento real, físico, material das coisas. Como bem identifica Cohn, a dificuldade que, aqui, apresenta-se concerne basicamente à determinação do “sentido exato” de se dizer que os entes se alijam<sup>88</sup>.

---

<sup>85</sup> Reis caracteriza este movimento duplo como uma operação de fuga e reenvio, explicitando-a da seguinte forma: “De início, os entes que se nos apresentam cotidianamente em significações determinadas, que por sua vez dão a nossa própria identidade singular, perdem vigência enquanto poder de identificação. Eles fogem, recuam em sua totalidade e não são mais significativos, nem sustentadores de nossa própria identificação. Ato contínuo, porém, somos reenviados para tais entes e para nós mesmos, mas na condição de entes ainda existentes, apesar de não mais nas significações identificadoras. Ou seja, esse movimento iniciado pela angústia mostra os entes como entes pura e simplesmente, sem o seu sentido identificador. Afinal de contas, há entes. A angústia mostra a caducidade do seu ser, mas não retira sua existência e condições de descobrimento” (REIS, 2003, p. 434).

<sup>86</sup> Cf. HEIDEGGER, 1973, p. 237.

<sup>87</sup> COHN, 1975, p. 152.

<sup>88</sup> *Ibidem*.

É possível dar um passo adiante rumo a semelhante determinação, ainda consoante a intérprete, quando se é beneficiado pelas contribuições de *Introdução à Metafísica*, por exemplo, posto que Heidegger, nesta obra, efetivamente descreva em que sentido se deve tomar a evasão das coisas acarretada pelo nada. Quando, ali, se propõe a examinar o que considera como a questão mais elementar e primordial de toda metafísica – a saber: “Por que há simplesmente o ente e não antes o nada?”<sup>89</sup> –, Heidegger almeja atestar que esta indagação não é equipolente à questão acerca do porquê de haver o ente. Na verdade, um dos propósitos iniciais da obra é, em certa medida, pôr à prova o próprio modo pelo qual a interrogação fundamental está formulada, a fim de que se possa observar, como escreve o filósofo alemão, “se este ‘e não, antes, o nada’ representa tão só um giro coloquial arbitrariamente acrescentado que não quer dizer nada, ou se, ao pronunciá-lo ainda que de maneira provisória, já adquire um sentido essencial”<sup>90</sup>. A análise de Heidegger visa justamente assinalar que a formulação breve da indagação originária não apenas é insuficiente, como também não chega a expressar o mesmo que a questão integral. A formulação abreviada da questão, na qual a parte “e não antes o nada” é suprimida, elege como ponto de partida o ente, ou seja, interroga pelo porquê de haver, em geral, algo determinado, mas já pretendendo delimitar o fundamento deste. Em tal perspectiva indagativa, que avança imediatamente rumo à fundamentação, os entes pelos quais se há de indagar já, de alguma maneira, se apresentam previamente como dados e sem mediação. Quando, todavia, se acrescenta à questão acerca do porquê de haver o ente em geral aquilo (“e não antes o nada”) que, a princípio, parece ser apenas um “agregado desnecessário”, numa expressão de Cohn<sup>91</sup>, e superficial, o teor da pergunta parece ser integralmente alterado. Isto porque a questão “por que há simplesmente o ente e não antes o nada?” possui uma natureza completa e radicalmente distinta daquela que, de início, lhe parece ser cônica, a rigor, “por que há em geral ente?”. Algo que parece tão simples, o mero ato de se acrescentar “e não antes o nada”, já promove uma essencial alteração na forma como o ente é indagado, interferindo, portanto, em seu status ou situação. Não se trata mais de partir daquilo que é dado de antemão, senão de submeter, por meio da inquirição, o ente “à possibilidade do não-ser”<sup>92</sup>. Tendo isto como pressuposto, a pergunta fundamental pode ser convenientemente traduzida numa que versa sobre o porquê de ser arrebatada do ente a

---

<sup>89</sup> HEIDEGGER, 2001, p. 11.

<sup>90</sup> HEIDEGGER, 2001, p. 34.

<sup>91</sup> COHN, 1975, p. 153.

<sup>92</sup> HEIDEGGER, 2001, p. 34.

própria “possibilidade de não-ser”, sobre o motivo de ela não recair, sem mais, sobre ele. A própria tradução evidencia que, agora, a ocorrência do ente já não é algo com o que se conta de antemão; pois, na verdade, segundo o diagnóstico do filósofo, as coisas começam a sofrer uma oscilação no preciso momento em que são postas em questão. Os limites de tal oscilação são, a rigor, duas possibilidades contrárias, a ocorrência do ente e o nada, que acabam por influenciar o próprio modo pelo qual a procura pelo porquê deverá ser interpretada.

Agora, quando se lança a pergunta, o que é basicamente considerado não é mais um fundamento aclarador, dentre outros possíveis, para as coisas presentes, tal como ocorria na formulação abreviada da questão fundamental, porquanto o decisivo seja justamente questionar o modo pelo qual o ente superou o nada para vir a ser o que é. Heidegger explicita esta mudança dizendo que o “o fundamento em questão é interrogado agora como fundamento da decisão do ente contra o nada ou, mais precisamente, como fundamento da oscilação do ente que, meio sendo e meio não sendo, nos suporta e nos abandona”<sup>93</sup>. Quando o ente começa a oscilar entre aqueles extremos rigorosamente assinalados, “a pergunta mesma perde toda a base firme. Também nossa existência questionante chega a estar suspensa; mas, não, se sustenta por si mesma nesta suspensão”<sup>94</sup>. A distinção, realizada pela *Introdução à Metafísica*, entre as duas formulações da questão fundamental fornece indícios relevantes para se interpretar o sentido da fuga dos entes e da forma pela qual o homem se encontra suspenso. Se as coisas ou os entes fossem dados, seria possível compreendê-los e captá-los como presentes, de modo que nem sequer se poderia aventar a hipótese de sua evasão. Quando, porém, cogita-se a possibilidade – que, cumpre advertir, sempre está presente, embora o homem geralmente a ignore e ainda que dela se esqueça – de as coisas não se afigurarem como tais ou não existirem como são, elas começam a “fugir” em quaisquer tentativas de captação humana. É neste sentido que se pode dizer que os espécimes singulares fogem do homem e é também precisamente em virtude disso que, aqui, Heidegger parece estar, considerando-se a advertência de Cohn, prestes a cair na armadilha do idealismo<sup>95</sup>, apesar de que não há dúvida alguma de que o filósofo esteja plenamente ciente do risco. Justamente por isso que ele assevera explicitamente que o ato de perguntar não faz com que o ente sofra mudança alguma, pois ele segue sendo o

---

<sup>93</sup> HEIDEGGER, 2001, p. 35.

<sup>94</sup> Idem.

<sup>95</sup> COHN, 1975, p. 154.

que é; o pensar e o questionar são processos mentais que, como tais, não podem afetar o ente. Ademais, deve-se levar em conta que a possibilidade de o ente não ocorrer não é algo que o pensamento, por exemplo, atribui à ideia do ente, porque este último por si mesmo abarca aquela. Dito de outro modo, o ente se alija do homem não porque o segundo pensa que o primeiro poderia não ocorrer, que poderia não estar presente; a não-ocorrência é deveras uma possibilidade real para as coisas. No tocante a estas teses, Heidegger se pronuncia com os termos subsequentes:

De nenhum modo experimentamos a possibilidade [de o ente não-ser] como algo que somente acrescentamos quando pensamos, senão que o ente mesmo é o que manifesta esta possibilidade, ou seja, ele a manifesta na medida em que é ente. Nosso perguntar somente inaugura o domínio para que o ente possa abrir-se dentro desta condição de ser questionável e digno de ser interrogado (*Fragwürdigkeit*)<sup>96</sup>.

O que, portanto, parecia plenamente assentado, a saber, que há entes, não pode mais ser assegurado mediante critério algum, visto que sempre se afigura a possibilidade de eles não ocorrerem. Ainda que todas as atitudes e comportamentos do homem estejam dirigidos às coisas, mediante a instauração apriorística de um âmbito significativo capaz de acolhê-las, tal como o demonstra *Ser e tempo*, por exemplo, não é possível deixar de cogitar a hipótese de que elas poderiam não estar aí. Em outros termos, o homem conta tão imprudentemente com o fato de haver entes que ele nem sequer se dá conta de que a certeza que acredita possuir, na verdade, não pode ser designada como tal. Com o delineamento da questão fundamental, os graus de semelhante certeza começam a decrescer, até que ela se esfuma completamente<sup>97</sup>. Quando uma de suas mais arraigadas convicções é submetida a um abalo desta magnitude, o homem se sobressalta, pois se apercebe de que, apesar de os entes efetivamente ocorrerem, parece não haver razão alguma para que realmente devam ocorrer. Assim como parece não haver motivo algum pelo qual as coisas são o que são, igualmente, parece não haver um fundamento último capaz de garantir que, em virtude do fato de ocorrerem agora, seguirão ocorrendo ulteriormente. Destarte, quando se

---

<sup>96</sup> HEIDEGGER, 2001, p. 36.

<sup>97</sup> Logo no princípio de *Introdução à Metafísica*, Heidegger deixa claro que a função inicial de sua pergunta fundamental – “Por que há simplesmente o ente e não antes o nada?” – é exatamente inaugurar a “manifestação do ente em sua oscilação entre o não-ser e o ser”, pois, “enquanto o ente resiste à mais extrema possibilidade de não-ser, está no ser, embora sem nunca haver suplantado e superado a possibilidade do não-ser” (HEIDEGGER, 2001, p. 36).

avizinha a possibilidade da não existência, é como se o homem se visse despojado de todo e qualquer arrimo. Ademais, é perfeitamente legítimo depreender que, se os entes pudessem não ocorrer, haveria também a possibilidade de que o homem, o ente que encontra na existência seu caráter mais eminente, não existisse. A depreensão precedente, inclusive, habilita a interpretação do sentido de os entes estarem em suspenso como a expressão mesma do fato de eles sempre terem abertas, diante de si, duas possibilidades concomitantes, de modo que não há critério algum passível de ser empregado para excluir permanentemente nenhuma delas. O homem está em suspenso no tocante à ocorrência dos entes, a qual é sumamente relevante, senão imprescindível, para a sua própria existência, que, justamente por isso, se encontra ameaçada. Sabendo que nunca se pode chegar a uma conclusão definitiva acerca de sua própria existência, o homem também está em suspenso entre duas possibilidades extremas. Em suma, como bem pontua Cohn, “a compreensão de que há duas possibilidades tão contrárias é justamente o que põe o homem em suspenso”<sup>98</sup>, posto que não haja certeza alguma que apoie o seu ser.

O nada não acarreta apenas o alijamento das coisas, ele, na verdade, também as repele. Este rechaço, que, aqui, assoma, não deve ser interpretado, porém, como uma recusa pura e simples das coisas, porque a evasão delas, paradoxalmente, também deixa entrever uma espécie de remissão. Sobre esta relação, a princípio, paradoxal, que afastamento e reenvio entabulam entre si, Heidegger, em *Que é metafísica?*, pronuncia-se, dizendo, por exemplo, que, quando sobrevém a angústia, “todas as coisas e nós mesmos afundamo-nos numa indiferença. Isto, entretanto, não no sentido de um simples desaparecer, mas em se afastando delas elas se voltam para nós”<sup>99</sup>. Obviamente que, salvo para fins explicativos, não se deve dissociar o alijamento das coisas da, concomitante, remissão a elas, pois estes dois momentos constituem e, até certo ponto, definem o próprio modo de funcionamento do nada. Ao se considerar que a fuga exprime a forma pela qual aquela instância opera em relação às coisas, obtém-se a autorização para presumir que o rechaço delas também é o efeito do nada sobre o homem. Focalizadas sob tais ângulos, tanto a fuga quanto a rejeição parecem apresentar a mesma função. Com a possibilidade de as coisas não ocorrerem, isto é, a possibilidade do nada, e com a, simultânea, virtualidade de elas não serem como são, o homem fica, como pontua Cohn, “fascinado, boquiaberto de pura admiração, suspenso ante a

---

<sup>98</sup> COHN, 1975, p. 155.

<sup>99</sup> HEIDEGGER, 1973, p. 237.

maravilha de que, embora os entes poderiam não ser ou poderiam não ser como são, eles, de fato, são”<sup>100</sup>. Esta experiência em que a angústia revela o nada permite que o homem concentre a sua atenção de uma forma muito peculiar sobre as coisas, algo que nenhuma outra experiência, seja de que tipo for, consegue ensejar. Não obstante, diante desta asserção, alguém poderia alegar que, se a atenção do homem está centrada em algo, é inevitável que a coisa enfocada exerça, de um modo ou de outro, uma atração sobre quem a “observa”, permitindo, destarte, que este dela se acerque. A suposição, todavia, é equivocada; ela não leva em conta o que realmente sucede na experiência da angústia, pois, quanto mais os espécimes singulares escapam, mais se revela o nada. Juntamente com o assomo deste, o homem começa a repelir a si mesmo, quiçá, em virtude da estranheza de vislumbrar a aparição daquilo que é em sua “peculiaridade” desnuda. Disso se conclui que, quanto mais sente o rechaço dos entes e de si mesmo, por precisamente se manifestarem em sua real crueza, mais o homem é a eles reenviado, num contínuo movimento de atração e repulsão.

A noção de rechaço poderá ser mais adequadamente explicitada quando contrastada com as eventuais formas pelas quais o homem dirige sua atenção a algo. Considerando, por exemplo, que um técnico esteja resolvendo um problema específico de uma máquina, em tal situação, é possível se atrever a negar que toda sua atenção esteja única e exclusivamente concentrada no objeto que ele precisa urgentemente consertar? Pode-se supor, igualmente, que alguém esteja tão sumamente absorto na leitura de uma revista que o vozerio e as coisas ao seu redor lhe passam despercebidos. É notório, contudo, que o pensador alemão não se refira a estes exemplos particulares quando asseire que, durante a angústia, a atenção do homem se volta para o ente em sua totalidade. Neste caso, não é permitido dizer que a visada daquele se demora junto às coisas, nelas estando absorta. Quando se está angustiado, a atenção se volta para as coisas justamente para encará-las sob uma perspectiva inédita, elas são observadas de um modo completamente distinto daquele corriqueiro, porque o que, agora, se revela é o puro e inaudito fato de os “entes serem”, mesmo havendo a possibilidade de “não serem”. Por conseguinte, quando o homem se defronta com o “caráter repelente” do nada, ele é, por sua vez, remetido ao que precisamente dele se evade, ou seja, o ente total. A concomitante operação de alijar e reenviar apenas demonstra que o nada é cônsono ao ente. Caso se queira recuperar a terminologia que Heidegger emprega em

---

<sup>100</sup> Cf. COHN, 1975, p. 156.

*Ser e tempo*, por exemplo, pode-se dizer que os entes ou estão disponíveis ou são simplesmente dados, isto é, ou eles estão predispostos à empregabilidade, são manuseáveis como utensílios ou, em contrapartida, se apresentam numa espécie de sentido derivativo, em que estão puramente presentes e subsistem por si, sem, contudo, estarem à mão. Em qualquer um destes casos, que, convém advertir, não são os únicos listados pelo filósofo, a aparição das coisas já é previamente norteadas por um horizonte significativo que delimita e articula todo o processo. Na experiência da angústia, todavia, as coisas não são rigorosamente encaradas sob este prisma, senão sob o do nada, no qual elas se afiguram como “absolutamente outras”. Em suma, a fuga dos entes em sua totalidade e o recuo do homem, oriundos da própria “forma de atuação do nada”, são por Heidegger designados como “nadificação”. Consequentemente, quando o pensador assinala que o nada mesmo nadifica, deve-se compreender esta expressão como se referindo à fuga das coisas e ao ato de se retroceder ante o nada, sendo que este basicamente condiciona a perspectiva renovada que, agora, se tem das coisas, pois o homem passa a entrevê-las sob a ótica de sua imediata alteridade. As ponderações precedentes, por sua vez, reverberam intensamente as concepções heideggerianas apresentadas e deslindadas na passagem, retirada de *Que é metafísica?*, subsequente:

Na angústia se manifesta um retroceder diante de... que, sem dúvida, não é mais uma fuga, mas uma quietude fascinada. Este retroceder diante de... recebe seu impulso inicial do nada. Este não atrai para si, mas se caracteriza fundamentalmente pela rejeição. Mas tal rejeição que afasta de si é, enquanto tal, um remeter (que faz fugir) ao ente em sua totalidade que desaparece. Esta remissão que rejeita em sua totalidade, remetendo ao ente em sua totalidade em fuga – tal é o modo de o nada assediá-lo, na angústia, o [homem] –, é a essência do nada: a nadificação. Ela não é nem uma destruição do ente, nem se origina de uma negação. A nadificação também não se deixa compensar com a destruição e a negação. O próprio nada nadifica. O nadificar do nada não é um episódio casual, mas, como remissão (que rejeita) ao ente em sua totalidade em fuga, ele revela este ente em sua plena, até então oculta, estranheza como o absolutamente outro – em face do nada<sup>101</sup>.

No excerto anterior, Heidegger descreveu a experiência e o modo de operação do nada, sendo realmente notória a absoluta relevância que a noção possui em sua perspectiva de pensamento. Ele, inclusive, repetidamente recorda que a angústia é deveras uma disposição fundamental, salienta que “o nadificar do nada” não admite ser

---

<sup>101</sup> HEIDEGGER, 1973, p. 239.

comparado a qualquer outro evento, reitera que a referida estrutura conduz o ente à existência e acentua que somente ela é capaz de desencobrir a, até então oculta, alteridade do ente. Ademais, o pensador também assevera que, do nada, advém a possibilidade de surgimento do próprio ente, além de, por fim, creditar àquele a instauração do âmbito no qual se estriba a possibilidade de a existência criar e estabelecer vínculos com as coisas. Diante disso, cumpre, aqui, indagar sobre o significado de se sustentar que o nada se configura basicamente como a condição de possibilidade da revelação dos entes<sup>102</sup>. Antes, porém, de se tentar fornecer alguns indícios de resposta para a questão, é pertinente atentar às ponderações subsequentes, que versam sobre o possível assomo de uma “discrepância” nas teses do filósofo alemão. Se a experiência do nada habilita o homem a entabular relações com os entes e se ela é de caráter raro, ou excepcional, surge, ao que parece, uma espécie de incongruência, porque, continuamente, o homem estabelece vínculos com as coisas sem estar propriamente angustiado<sup>103</sup>. O pensador, porém, não hesita em responder a este princípio de objeção e, por isso, declara, inicialmente, que a experiência segundo a qual os entes se evadem e em que o nada “repele”, é a expressão mesma da originariedade da angústia ou do “estado original” do nada. Tal status se encontra, de início e na maioria das vezes, modificado ou falseado e é precisamente devido ao fato de, corriqueiramente, se apresentar mediante esta roupagem que o homem tende a ignorá-lo<sup>104</sup>. Não obstante, o nada está sempre aí, atravessando de ponta a ponta a constituição mais própria do homem, ainda que não se revele. Dito de maneira mais clara, a experiência original do nada mostra que este realmente é passível de experimentação e de “captação”, apesar de não haver necessidade alguma de se acudir àquela para se provar que a negatividade se imiscui no próprio âmago da existência do homem. Ao voltar-se para as coisas e ao

<sup>102</sup> “Com isto obtivemos a resposta à questão do nada. O nada não é nem um objeto, nem um ente. O nada não acontece nem para si mesmo, nem ao lado do ente ao qual, por assim dizer, aderiria. O nada é a possibilitação da revelação do ente enquanto tal para o ser-aí humano. O nada não é um conceito oposto ao ente, mas pertence originariamente à essência mesma (do ser)” (HEIDEGGER, 1973, p. 239).

<sup>103</sup> “Mas agora devemos finalmente a palavra a uma objeção já por tempo demasiado reprimida. Se o ser-aí somente pode entrar em relação com o ente enquanto está suspenso no nada, se, portanto, somente assim pode existir e se o nada somente se revela originariamente na angústia, não devemos nós então pairar constantemente nesta angústia para, afinal, podermos existir? Não reconhecemos nós mesmos que esta angústia originária é rara? Mas, antes disso, está fora de dúvida que todos nós existimos e nos relacionamos com o ente – tanto aquele ente que somos como aquele que não somos – sem esta angústia. Não é ela uma invenção arbitrária e nada a ela atribuído um exagero?” (idem)

<sup>104</sup> “Entretanto, o que quer dizer: esta angústia originária somente acontece em raros momentos? Não outra coisa que: o nada nos é primeiramente e o mais das vezes dissimulado em sua originariedade. E por quê? Pelo fato de nos perdermos, de determinada maneira, absolutamente junto ao ente. Quanto mais nos voltamos para o ente em nossas ocupações, tanto menos nós o deixamos enquanto tal, e tanto mais nos afastamos do nada. E tanto mais seguramente nos jogamos na pública superfície do ser-aí” (HEIDEGGER, 1973, p. 239).

perder-se nelas, o homem, de certo modo, resiste e se desvia do nada. Heidegger observa que quanto mais o homem se ocupa, menos oportunidade as coisas têm de se alijar e, portanto, mais reprimido fica o nada. Não obstante, tanto o desvio do nada quanto a aversão a ele estão em consonância com o próprio sentido da noção, pois ela é justamente a estrutura responsável por remeter o homem ao ente<sup>105</sup>. Diante disso, é lícito concluir que, embora o homem ignore a referida remissão pelas razões já mencionadas, o nada já esteja atuando no próprio âmago da existência humana. Recorrendo-se mais uma vez a um registro de Cohn, é legítimo até salientar, tal como o faz Heidegger, “que este nada que dormita e que sempre está aí, como que escondida no ser do homem, pode despertar-se em qualquer momento”<sup>106</sup>. Para se poder experimentá-la em todo o seu caráter angustiante, não é necessário nenhum sucesso insólito ou grande. Qualquer ligeiro incidente pode provocar a experiência original do nada. “Está sempre à espreita”<sup>107</sup>, assegura Heidegger e, em qualquer momento, pode despertar-se.

Ainda que sempre esteja à espreita, sabe-se que, desde a perspectiva heideggeriana de pensamento, o nada se afigura como a própria condição de possibilidade de todo questionar e de todo conhecimento<sup>108</sup>. Na verdade, o filósofo vai ainda mais longe ao sustentar que é a própria noção a responsável por habilitar e capacitar o homem para transcender o ente. O próprio modo de ser do homem (*Dasein*) não apenas leva em conta a “suspensão” deste no nada, senão, igualmente, é a própria expressão desta<sup>109</sup>. O “estado” no qual o homem se encontra suspenso, por sua vez, indica que a existência humana “se constitui” basicamente num contexto de superação do “ente total” rumo a um panorama normativo apriorístico que provê significação a

---

<sup>105</sup> “E, contudo, é este constante, ainda ambíguo desvio do nada, em certos limites, seu mais próprio sentido. Ele, o nada em seu nadificar, nos remete justamente ao ente. O nada nadifica ininterruptamente sem que nós propriamente saibamos algo desta nadificação pelo conhecimento no qual nos movemos cotidianamente” (HEIDEGGER, 1973, p. 239).

<sup>106</sup> COHN, 1975, p. 169. “Nisto, porém, está: esta originária angústia é o mais das vezes sufocada no ser-aí. A angústia está aí. Ela apenas dorme. Seu hálito palpita sem cessar através do ser-aí: mas raramente seu tremor perpassa a medrosa e imperceptível atitude do ser-aí agitado envolvido pelo ‘sim, sim’ e pelo ‘não, não’” (HEIDEGGER, 1973, p. 240).

<sup>107</sup> HEIDEGGER, 1973, p. 242.

<sup>108</sup> “Somente porque o nada está manifesto nas raízes do ser-aí pode sobrevir-nos absoluta estranheza do ente. Somente quando a estranheza do ente nos acossa, desperta e atrai ele a admiração. Somente baseado na admiração – quer dizer, fundado na revelação do nada – surge o ‘porquê’. Somente porque é possível o ‘porquê’ enquanto tal, podemos nós perguntar, de maneira determinada, pelas razões e fundamentar. Somente porque podemos perguntar e fundamentar foi entregue à nossa existência o destino de pesquisador” (HEIDEGGER, 1973, p. 242).

<sup>109</sup> A passagem na qual Heidegger estabelece uma estreita vinculação da “suspensão no nada” com o fenômeno da transcendência situa-se ao final de *Que é metafísica?* e se exprime nos seguintes termos: “O ser-aí humano somente pode entrar em relação com o ente se se suspende dentro do nada. O ultrapassar o ente acontece na essência do ser-aí” (HEIDEGGER, 1973, p. 242).

tudo aquilo que aparece. Em terminologia heideggeriana ortodoxa, esta superação ou ultrapassagem constitutiva da própria existência como tal é precisamente designada de transcendência. Mas, ao se afigurar como a própria condição do colóquio que o homem estabelece com os entes, aquele movimento também se configura como a prerrogativa requerida pelo homem para construir sua ipseidade (*Selbstheit*). Com efeito, o filósofo alemão escreve: “se a existência não fosse... um transcender; ou seja, se, de antemão, não estivesse suspensa dentro do nada, jamais poderia entrar em relação com o ente nem, portanto, consigo mesma”<sup>110</sup>. Depreende-se do excerto que se do nada advém a própria possibilidade de se fazer frente aos objetos e, inclusive, aos outros, é também dele que se pode retirar a própria condição normativa para a edificação da ipseidade do homem, já que esta se erige sobre as bases da ex-centricidade característica da existência. Uma exposição da operação pela qual o homem se constitui como um *ipse* é realizada por Sartre, por exemplo, logo no início de *O Ser e o Nada*. Na obra, o filósofo, quando trata da concepção fenomenológica do nada, interpreta muitas teses de Heidegger concernentes ao tema e explica como o homem edifica a “si mesmo”:

(...) O nada não é, o nada se nadifica. Está condicionado pela transcendência. Sabemos que, para Heidegger, o ser da [existência] humana se define como ‘ser-no-mundo’. E o mundo é o complexo sintético dos utensílios na medida em que estas se indicam mutuamente segundo círculos cada vez mais amplos e na medida em que o homem, a partir deste complexo, faz-se anunciar o que é. Significa ao mesmo tempo que a “[existência] humana” surge enquanto investida pelo ser e “se encontra” (*sich befinden*) no ser - e, ao mesmo tempo, que a [existência] humana faz com que esse ser que a assedia se distribua à sua volta em forma de mundo. Mas a [existência] humana não pode fazer aparecer o ser como totalidade organizada em mundo a menos que o transcenda. [...] Este transcender o mundo, condição do próprio surgimento do mundo como tal, é operado *para si mesmo* pelo *Dasein*. Com efeito, a característica da ipseidade (*selbstheit*) é que o homem se acha sempre separado do que é por toda espessura de ser que ele não é. O homem se anuncia a si do outro lado do mundo, e volta a se interiorizar a partir do horizonte: o homem é “um ser das lonjuras”.<sup>111</sup>

No que concerne à transcendência, é legítimo concebê-la como o próprio movimento mediante o qual o homem se assenhoreia de um território situado “entre” o ente e o ser. Não obstante, como foi possível constatar, é em virtude do fato de o homem se sobressair dentro do nada que há possibilidade de ele se dirigir às coisas

<sup>110</sup> HEIDEGGER, 1973, p. 242.

<sup>111</sup> SARTRE, 2007, p. 59, 60.

instaurando-as num panorama conformativo significativo, tributário ao ser, pois este, assim como o próprio nada, não apresenta determinação alguma<sup>112</sup>. É possível expor a concepção anterior de uma forma distinta: o homem está inelutavelmente concernido a sua dimensão mais própria, a rigor, seu ser. A possibilidade de semelhante concernência estriba-se numa configuração primordial da existência, seu caráter ex-cêntrico, que lhe habilita, por sua vez, a manter um colóquio imediato com tudo o que se manifesta em seu âmbito estrutural e vincutivo. A capacidade apresentada pelo homem de criar vínculos com tudo o que distingue de si e, inclusive, consigo mesmo já assinala seu pacto com a transcendência, a qual é unicamente é possível porque o homem sempre está suspenso dentro do nada. Embora, em *Que é metafísica?*, pareça que o nada entabula uma relação essencial mais com o ente do que com o homem propriamente dito, já que, no prefácio de 1949 ao texto *Da essência do fundamento*, Heidegger salientava que o nada é o não do ente, ou seja, a expressão mesma da perspectiva na qual este se experimenta a partir de sua imediata alteridade, é necessário retroceder à existência para compreender em que sentido a negatividade se imiscui em sua jurisdição. Não obstante, cabe, aqui, um esclarecimento adicional: apesar de se constituir prioritariamente como o “outro” do ente, o nada está, de modo necessário e fundamental, mancomunado com o ser. Em termos mais claros: o homem é aquele ente situado entre aquilo que se manifesta e a própria estrutura que condiciona e legitima a esfera fenomênica, ou seja, o ser lhe é acessível. Contudo, tal acessibilidade apenas se concretiza mediante um movimento de transcendência que, por sua vez, se fundamenta no “limite” da determinação e da significação evidenciado pela experiência do nada.

Em suma, a concernência do nada ao ser do ente apenas ocorre porque o primeiro apresenta uma peculiaridade: ele está concernido ao todo. Como bem prescreve a experiência fundamental da angústia, o nada, com sua essencial capacidade de dissipar toda determinação, desfaz os vínculos existentes entre o homem e os entes. Mas isto só é possível porque ele, a rigor, possui a função de “nadificar”, que, a primeira vista, se afigura como estarrecedora para a mentalidade científica. O ‘nadificar’, apesar de ter sido qualificado como uma função, não pode ser concebido propriamente como um fazer, em sentido positivo; ele, na verdade, é descrito como o alijamento mais completo e absoluto. Quando se está angustiado, por exemplo, e se se defronta com o nada, o que ele faz com o homem não é, como salienta Henríquez, atraí-

---

<sup>112</sup> “O estar suspenso do ser-aí dentro do nada originado pela angústia escondida é o ultrapassar do ente em sua totalidade: a transcendência” (HEIDEGGER, 1973, p. 240).

lo, mas alijá-lo<sup>113</sup>. O estranhamento que, na angústia, desestrutura o homem não é algo que este acolha sem mais, senão aquilo de que ele quer urgentemente se afastar. É por meio disso, precisamente, que o homem se põe em confronto com a totalidade do ente, ou seja, imerso nesta atmosfera de fuga e afastamento de todas as coisas, a única forma de o homem se apartar do nada, ainda de acordo com Henríquez, é se voltar para o ente em sua totalidade<sup>114</sup>. Frente a esta, o homem se dá conta que é o próprio nada que o conduz para os entes e que possibilita a irrupção daquilo que é, pois os primeiros apenas são o que são porque se distinguem do nada, dele se diferenciam. É pelo simples fato de que há o ente e não, antes, o nada, é somente porque há sempre algo determinado, que o homem pode entrar em colóquio consigo, com os outros e com as coisas. Por isso mesmo que diferir-se do nada é a peculiaridade apresentada por todo e qualquer ente, e isto significa que tudo o que aparece apenas o faz devido ao fato de ser algo e não nada. Assim, o ‘nadificar’ (*die Nichtung*) do nada a que antes se aludiu não se distingue fundamentalmente do ser, mas com ele coincide, porquanto ambos sejam os responsáveis pela irrupção do ente, por mantê-lo como tal em seu estado<sup>115</sup>.

---

<sup>113</sup> Cf. HENRÍQUEZ, 1999, p. 72.

<sup>114</sup> Ibidem.

<sup>115</sup> “O nada não permanece o indeterminado oposto ao ente, mas se desvela como pertencente ao ser do ente. (...) Ser e nada copertencem (...) porque o ser mesmo é finito em sua manifestação no ente (*Wesen*), e somente se manifesta na transcendência do ser-aí suspenso dentro do nada” (HEIDEGGER, 1973, p. 241)

### 3. A DIFERENÇA ONTOLÓGICA

#### 3.1. *Metafísica e fundamento*

Logo na primeira parte do texto *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*<sup>116</sup>, Heidegger, a fim de assinalar o foco da visada da filosofia – aquilo que lhe cumpriria exclusivamente e que, como tal, seria responsável por caracterizá-la –, principia seu empreendimento com uma definição lapidar: “Filosofia é metafísica”<sup>117</sup>. Num intento de explicitar a sentença, ele, em seguida, não apenas fornece indicações valiosas sobre o sentido que o termo metafísica apresenta no contexto em questão, mas também descreve os modos de operação desta, a perspectiva que orienta sua forma de proceder, bem como seu conteúdo básico. Com efeito, o rasgo essencial da metafísica residiria precisamente em seus contínuos esforços para abarcar a “totalidade” daquilo que é, ou melhor, para apreendê-la tematicamente e, até certo grau, objetivamente, valendo-se, para isso, de uma estrutura irreduzível: a de fundamento. Identificar como conresce o real, elucidar a razão mesma de sua emergência e localizar a instância na qual ele se estriba seriam operações que tão somente à metafísica cumpriria realizar. Para, não obstante, impulsionar o projeto aventado, ela sempre teria que se apoderar de uma perspectiva irrevogável que lhe permitiria responder à questão sobre como algo determinado – ou, quiçá, a determinação em geral ou o sentido mesmo da realidade – poderia vir a ser, mostrar-se em sua identidade e distinguir-se de tudo o mais. A orientação derradeira da metafísica seria inelutavelmente, de acordo com o diagnóstico heideggeriano, o próprio “ser”, que não se apresentaria por si mesmo, senão, antes, sempre se mostraria como fundamento.

Ainda que o pensamento filosófico acolhesse manifestações diversas, previsse métodos distintos para conduzir suas perscrutações e dispusesse de concepções que constantemente pareceriam repelir qualquer diálogo entre si, seria possível, consoante os apontamentos de Heidegger, entrever nesta aparente falta de unidade um solo comum. O que subjazeria a tudo isso, furtando-se, muitas vezes, à visada, seria, como já

---

<sup>116</sup> Originalmente uma conferência que, de acordo com a nota que Ernildo Stein antepõe a sua tradução de *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, “só apareceu até agora numa tradução de Jean Beaufret e François Fédiér, impressa no volume coletivo *Kierkegaard Vivant*, Colloque organisé par l’Unesco à Paris du 21 au 23 avril 1964, Gallimard, Paris, 1966, pp. 165 ss” (HEIDEGGER, 1973, p. 264).

<sup>117</sup> HEIDEGGER, 1973, p. 59.

se disse, o labor sempre renovado de explicitação da forma com a qual o pensar metafísico revestiria o ato mesmo de reproduzir a pujança contida em um “todo determinado e preche de sentido” – o mundo, por exemplo, ou qualquer outra instância que atendesse à semelhante qualificação – em seu assomo. O ato, cujo “como” foi descrito das mais diversas maneiras durante a história mesma da filosofia, mediante o qual a metafísica se notabilizaria seria precisamente a *representação*.

O confronto da metafísica com o ente, com a realidade, sempre pressupõe que este último atenda a um requisito prévio, tomado sempre e a cada vez como necessário: a apresentação a uma visada. Em outras palavras, é mister que haja algo – ente, real, coisa ou objeto em vez de *nada* – que esteja aí, vigorando, imperando, usufruindo de uma presença. Seria, afinal, impossível estabelecer qual a condição normativa da irrupção do real ou de certo conjunto de “objetos” se, previamente, já não se pudesse contar com o fato de que as coisas estão continuamente e reiteradamente irrompendo. É, com efeito, porque elas *são* que se origina a premência de se descobrir aquilo que as manteria em semelhante estado, assim como de se estabelecer a fonte da qual retirariam a potência para aparecerem como tais. Há, portanto, na representação, considerando-se o “sentido estrito do termo”, um claro compromisso com a presença. A este comprometimento explícito com a estruturação da livre, atual e possível ocorrência do que quer seja Heidegger recorre inúmeras vezes para caracterizar o que a metafísica possui de mais próprio. Ao operar, porém, exclusivamente com a representação, a perscrutação metafísica assinala, de modo até um tanto quanto taxativo, que seu propósito último não é uma mera defrontação com o real ou com o que está vigorando, mas sim a persecução do que, neste, não se deixaria reduzir. Na verdade, seu intuito seria o de claramente demarcar o seu lugar próprio, posto que num cenário em que se está a encenar um confronto de dois personagens – a saber, o real e a própria metafísica –, esta última não admite dividir com o primeiro o seu papel de protagonista. Em vez de, assim, contentar-se com a simples presença das coisas e regozijar-se em dividir o papel principal com elas, a metafísica arrebatada os holofotes para si ao repetir a apresentação daquelas, ou seja, ela apresenta novamente: *re-apresenta*.

Se, contudo, como bem diz Heidegger, a metafísica recorre à representação para se assegurar plenamente da emergência do real ou de sua suprema realização, cumprirá, sobretudo, à representação conjungir-se com um ato notadamente insigne: o da *fundação*. Mas a atividade de repetição da presença das coisas se torna problemática quando se questiona sobre a necessidade de a metafísica pôr novamente em concurso

algo que, antes, se dava naturalmente e por si mesmo. Engendrar fundamento ou representar não se constituiria como uma espécie de construção arbitrária que se poderia despender para abarcar o real, isto porque é possível que não haja uma correspondência exata entre a representação mesma e o que se apresentaria *per si*? É possível que haja alguma garantia de que a repetição veiculada pelo ato de representar esteja em perfeito conluio com o que espontaneamente se impõe à visada? Diante de tantas dúvidas, é lícito, por fim, indagar se, para a metafísica, constituir-se-ia um verdadeiro ganho o fato de ter que despender excessivo esforço para reproduzir uma ocorrência, a presença, que, primordialmente, dela independeria para suceder primeiramente? As questões que versam sobre a viabilidade do ato que cumpriria tão somente à metafísica executar parecem evidenciar antes um capricho do que uma necessidade genuína. A despeito dessa suspeita é preciso notar, todavia, que, quando se volta para o real, a fim de colocá-lo diante de si, o pensamento tenciona identificar a estrutura irreduzível a partir da qual algo pode ser o que é. Trazer novamente algo à presença não denota, em última instância, um esforço vão, mas sim um trabalho genético. Se, antes, a presença da coisa se devia a ela mesma, com a apresentação renovada, é o pensamento que tomará a seu cargo veicular a presença. Há, desse modo, uma mudança radical: enquanto a primeira presentificação provinha da própria coisa, que, de certo modo, possuía uma capacidade produtiva, a repetição dessa presença espontânea, em um segundo momento, encontrará sua origem em uma atividade do pensamento que destituirá a coisa de seu poder de vir a ser por si mesma.

A *re-apresentação* realizada pela metafísica, por conseguinte, antes de ser uma operação de somenos relevância, tornar-se-á imprescindível para a consecução de seus propósitos de (i) identificar a estrutura que possibilitaria a emergência do real, de (ii) fornecer-lhe um sentido último apto a dar conta de seus diferentes graus de realização e determinação, de (iii) explicitar a origem mesma de semelhante manifestação, de sua cognoscibilidade, e ainda de (iv) estabelecer a fonte da qual o real retira sua vigência e sua permanência em tal estado. O elemento comum a todas estas pretensões aponta para o fato de que a presença espontânea ou a emergência das coisas sempre careça de legitimação ou justificação. Tendo-o como pressuposto, a metafísica encontrará todos os motivos para cumprir a tarefa naquilo que, de acordo com uma formulação de Heidegger, “já não se deixa reduzir”<sup>118</sup> ou, em outras palavras, no rasgo essencial

---

<sup>118</sup> HEIDEGGER, 1973, p. 269.

daquilo de onde tudo brota. Levá-la a termo, todavia, implica a inadmissão de qualquer possível gratuidade do real ou de que ele resistisse aos avanços da metafísica por dele assenhorear-se, por sujeitá-lo a seu governo. A presença do real já sempre se dá como fundamento, que, em suma, quer dizer que tudo o que aparece, somente o faz, caso haja uma “razão” ou um motivo último para tal aparição. Não se trata de deixar dúvidas sobre uma suposta natureza da realidade independente das leis ou estruturas fundamentais que o labor metafísico mesmo lhe outorga, a possibilidade de uma emergência que permanecesse de todo injustificada ou que resistisse a uma fundamentação última nem é sequer admitida. Com a representação, a metafísica se assenhoreia de seu domínio e o faz com tanto ímpeto que nem ao menos é capaz de admitir um momento em que o real já não estivesse sob sua alçada. A presença, de acordo com semelhante perspectiva, e que consoante a metafísica é a única possível, já sempre emerge como fundamento e seu diagnóstico é o seguinte: a necessidade de uma suposta justificação – seja de ordem gnosiológica, ontológica, transcendental – é algo que é sempre exigido pelo real, para que possa se configurar como tal.

É precisamente neste momento que se pode localizar a particularidade genética do labor metafísico. Ao tornar algo novamente presente, ele não devolve a coisa, ou o conjunto delas, incólume a seu meio, isto porque, no ato de representar, já está sempre contida outra operação: a da fundação. Para que, desse modo, haja a presença repetida da coisa, para que haja representação, torna-se imprescindível que a condição de tal emergência já seja, de antemão, mapeada e sua natureza, concomitantemente, delineada. Tendo identificado e circunscrito a estrutura que exauriria uma manifestação determinada ou a totalidade delas, a metafísica, finalmente, já não devolverá a matéria-prima, ou o dado, a seu meio do modo como ela se apresentava antes, porque, agora, ela portará a insígnia da fundação, ou seja, será algo fundado. Simultaneamente à atividade representativa, há um ato instaurador de (ou a identificação do) fundamento, a ponto de se poder confundir uma operação com outra. Em outras palavras, para a metafísica, consoante a análise de Heidegger, representação é fundamento e fundamento é, antes de tudo, representação. Ao notabilizar esta particularidade, o filósofo diz o seguinte: “O elemento distintivo do pensamento metafísico, elemento que erige o fundamento para o ente, reside no fato de, partindo do que se presenta, representar a este em sua presença e assim o apresentar como fundado desde seu fundamento”<sup>119</sup>.

---

<sup>119</sup> HEIDEGGER, 1973, p. 270.

A necessidade que a metafísica sempre possui de, por meio da representação, promover um retorno “fundamentante à última *ratio*”<sup>120</sup>, numa formulação de Heidegger situada em *A constituição onto-teo-lógica da metafísica*, constituir-se-ia como um de seus principais predicados definidores. O termo *ratio* que, aparece na expressão, seria outro conceito que aquela empregaria para definir fundamento, a razão que possibilita que algo seja, a sua essência necessária ou a substância. Embora se proponha a circunscrever a esfera na qual se move a metafísica e a sua temática, ambas redutíveis a sua concernência a fundamento, Heidegger se priva de questionar o próprio diagnóstico que realiza. Na verdade, não se trata de dar um “passo adiante”, a fim de pôr à prova as suas teses, de testar a sua correção ou validade ou ainda de verificar sua adequação ao objeto de estudo – no caso, a própria metafísica –, pois o que ele almeja não se ancora na viabilidade ou na possibilidade de corroboração. A principal preocupação de Heidegger consiste na realização do que ele reiteradamente denomina “passo de volta” em direção ao que seria subjacente à metafísica, mas que, devido a seu modo de proceder, lhe permaneceria de todo inacessível. Ele, no entanto, apressa-se em aduzir que semelhante incapacidade para detectar o âmbito mesmo ao qual a metafísica creditaria sua referência direta a um motivo último, ou fundamento, não implica uma deficiência. A polissemia e/ou equivocidade que a noção de fundamento apresenta no decorrer da história da metafísica, assim como sua identificação explícita, na modernidade, com o princípio de razão suficiente, proposto por Leibniz<sup>121</sup>, já pressuporia um território comum que legitimaria sua aparição como um tema – ou melhor, “o” grande tema – metafísico por excelência. Assim, não é intuito de Heidegger questionar a definição que ele mesmo atribui à metafísica, mas, antes, localizar a fonte na qual ela beberia, ou seja, ali onde lhe seria possível encontrar uma justificação para o fato de a exata medida daquela provir de sua referência a algo como fundamento. Ao, no entanto, estabelecer a hipótese da necessidade de se empreender um passo de volta em direção ao plano no qual se estribaria aquela remissão, Heidegger não contradiria a principal definição que se poderia reputar ao fundamento, dado que sua natureza notadamente reside, de acordo com o próprio sentido estrito do termo, na impossibilidade de ele se deixar reduzir? Natureza esta que, a despeito da várias

---

<sup>120</sup> HEIDEGGER, 1973, p. 390.

<sup>121</sup> A identificação do problema do fundamento com o princípio de razão suficiente, proposto por Leibniz, é um dos temas principais da preleção proferida por Heidegger em *Marburg*, durante o semestre de verão de 1928, intitulada *Princípios metafísicos da lógica a partir de Leibniz*. Nela, assim como no texto *Da essência do fundamento*, a possibilidade de, quiçá, tal coincidência não ser de todo legítima também é questionada.

significações que lhe foram reputadas no decorrer da tradição ou da multiplicidade de conceitos por meio dos quais ele se exprimiu – princípio, razão, Deus, absoluto, vontade, por exemplo –, seria, quiçá, um dos pouquíssimos pontos pacíficos da metafísica.

Quanto ao modo como Heidegger concebe o caráter mais próprio da metafísica, há uma particularidade que carece de ser considerada. A despeito de *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, texto que serviu de base para uma breve análise do que o filósofo diagnostica como sendo a natureza da metafísica, realizar o mencionado “passo de volta”, ele não o faz sob a perspectiva específica de algo como o fundamento. Apesar de o último constituir-se como uma noção privilegiada, o foco central daquele texto centra-se precisamente na necessidade de se voltar para o plano no qual se poderia entrever os limites da metafísica ou o “todo” de suas manifestações. O que, desde o início, move o opúsculo é a tentativa de se concentrar em um mesmo plano – ou, como diz o autor, “lugar” – as facetas variegadas que a metafísica, desde sua emergência, notabilizou-se por apresentar. Assim, é conveniente assinalar que tendo identificado o plano no qual seria possível localizar a completude daquela que se define pela representação que funda, ali, o filósofo pretende abarcá-la inteira com a visada, a fim de superá-la. Mas superar, aqui, não quer dizer passar por cima, deixar para trás, prescindir de algo que se tornou obsoleto e anacrônico ou sobrelevar-se a algo inferior. Estes significados possuem em comum o fato de sustentarem uma espécie de relação assimétrica entre dois elementos (indivíduos, objetos) ou entre duas partes, em que um deles, por ser superior em algum aspecto, sobrepuja o outro. Superar, para Heidegger, possui, a rigor, o significado de acercar-se de algo com o intuito de se vislumbrar os seus limites, a natureza essencial de sua constituição. Dado que o limite não é apenas uma divisão, mas é a exata circunscrição de onde algo começa e termina, no caso da metafísica, o esforço é o de precisamente reunir em um plano único, que lhe fornece a sua natureza, a “totalidade” das múltiplas perspectivas que lhe são reputadas. Para isso, tornar-se-ia necessário descobrir o elemento comum a todas elas – a saber, a gênese de fundamento –, que, portanto, atuaria como um polo homogeneizante a que a diversidade de rasgos apresentados pela metafísica poderia confluir.

Com todos os seus propósitos centrados na delimitação do âmbito próprio da metafísica, em sua definição e naquilo de que ela se ocuparia, a fim de se poder vislumbrá-la como um todo, Heidegger, em *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, assim como em outros textos nos quais caracteriza aquela como uma representação que

funda, não empreende uma abordagem exaustiva do fundamento. Isto porque a tarefa fora realizada por um texto publicado em 1929 e por uma preleção de 1928, intituladas, respectivamente, *Da essência do fundamento* e *Princípios metafísicos da lógica a partir de Leibniz*. Neles, Heidegger também recorre “ao passo de volta” para justificar o fato de que a concernência a fundamento seja a expressão mesma do labor eminentemente metafísico. Se, porém, em *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, a noção de fundamento surge em um contexto de superação, no qual o modo metafísico de operar é submetido a uma crítica, o mesmo não ocorre no texto de 1929 e na preleção. Em tais obras, segundo a advertência de Mafalda de Faria Blanc, a ideia de fundamento não é tomada como lugar estratégico para a crítica do modo metafísico de pensar<sup>122</sup>. O propósito é questionar sobre a origem do íntimo e profundo conluio que há entre metafísica e fundamento. Perscrutar esta última noção, localizar a fonte de sua proveniência, requer uma espécie de retroação; ao realizá-la, Heidegger desloca a sua investigação para o “plano ontológico”. Por meio de semelhante interferência, o filósofo mostra que algo como fundamento encontra a sua essência não em “determinações metafísicas”<sup>123</sup>, como salienta Miguel Antonio do Nascimento, colhendo-a, ao contrário de um âmbito mais originário que estaria sob a alçada da ontologia. Desde logo é preciso deixar claro que se, de acordo com o seu sentido estrito, o fundamento seria algo que não se deixaria reduzir, tal irreducibilidade, por sua vez, não assinala que a essência mesma do fundamento devesse ser encontrada preferencialmente ou exclusivamente no domínio metafísico. Ocorre justamente o contrário, pois se, para Heidegger, a ideia de fundamento coincide com a metafísica, o delineamento de sua essência é um trabalho eminentemente ontológico. Diante disso, há, portanto, a advertência segundo a qual seria impossível para a metafísica esgotar algo a que concerne tão diretamente, porquanto a delimitação daquilo que permitiria ao fundamento ser aquilo que é não lhe cumpriria e a estruturação originária do conceito competiria tão somente à ontologia.

### 3.2- *Leibniz e o princípio de razão suficiente*

Antes, todavia, de pleitear a necessidade da localização, bem como da identificação, das raízes ontológicas de algo como o fundamento, Heidegger passeia

---

<sup>122</sup> Cf. BLANC, p. 97.

<sup>123</sup> NASCIMENTO, 2002, p. 109.

pela modernidade, a fim de tomar como ponto de partida de sua análise o delineamento da noção em seu rasgo metafísico. A despeito da multiplicidade de significação atribuída à noção, o filósofo privilegia, portanto, uma concepção específica que postula a coincidência daquela com o princípio de razão suficiente (*principium rationis sufficiens*), cujo idealizador teria sido Leibniz. Isto porque, de acordo com este, toda verdade e todo conhecimento – ou melhor, todo conhecimento verdadeiro – elegeriam como pré-condições para constituírem-se como tais o prévio amparo de dois princípios básicos ou fundamentais, a saber, o princípio de contradição e o princípio de razão suficiente ou de determinação. Percorrendo-se caminhos um tanto quanto sinuosos, seria possível vislumbrar brevemente em que consistiria semelhante princípio por meio da interlocução que Leibniz estabelece com Hobbes nas *Reflexões sobre a obra que o Sr. Hobbes publicou em inglês sobre liberdade, a necessidade e o acaso*. Antes da análise das implicações da tese hobbesiana de que nada se faz por acaso, Leibniz, em tal texto, antepõe um período de cunho claramente laudatório, que salienta a lucidez e a racionalidade das considerações de Hobbes sobre o assunto.

O filósofo alemão, inclusive, chega a admitir a existência de pontos em comum com a sua própria concepção de que toda e qualquer ocorrência pressupõe o concurso de razões determinantes. Destarte, a assunção de que a ocorrência de algo se subordina a uma causa ou a um conjunto delas encontra reverberações em uma que explicitamente não admite que algo seja sem razão ou fundamento prévio. Sob a perspectiva da doutrina hobbesiana da causalidade, em que se coloca Leibniz a fim de explicitá-la, seria impossível que algo se fizesse ao acaso, ou melhor, o acaso poderia ser definido como o desconhecimento das causas que condicionariam determinado efeito. Desse modo, a produção de um efeito requereria que, previamente, todas as suas condições suficientes se pusessem em concurso; para que o evento sucedesse, nenhuma delas poderia faltar. O evento tão somente ocorreria quando todas as condições necessárias se apresentassem conjuntamente, porquanto elas sejam as determinações suficientes. Em seguida, Leibniz traz à tona a sua própria concepção de que a totalidade dos eventos foi, é e sempre será tributária das razões determinantes; assim, como ele mesmo diz, o modo como Hobbes pensa a impossibilidade do acaso, “[me] faz voltar àquilo que (...) disse tantas vezes, que tudo acontece por razões determinantes (*raisons déterminantes*),

cujo conhecimento, se nós o tivéssemos, faria conhecer ao mesmo tempo por que a coisa aconteceu e por que ela não aconteceu de outro modo”<sup>124</sup>.

A subordinação de um evento, acontecimento ou fenômeno a uma estrutura prévia, denominada razão determinante, que, ao ser conhecida, seria responsável pela explicação de determinada ocorrência, bem como pela justificação do fato de ela se apresentar assim e não de outro modo, requer um breve esclarecimento do que Leibniz toma por razão. A explicitação elege como ponto de partida uma definição que o filósofo atribui, em *Sobre a existência (De Existentia)*, ao conceito de requisito, posto que no conjunto de todos os requisitos possa se encontrar a causa plena de algo. É precisamente, portanto, à causa e ao requisito que a razão parece concernir. Em termos mais claros, Leibniz estabelece como condição indispensável para a existência de algo a presença de uma reunião de requisitos, que, por sua vez, se define como aquilo de que algo jamais poderia prescindir para ser o que é, ou seja, para existir. A totalidade dos requisitos constitui-se, de acordo com uma formulação leibniziana, a “causa completa de uma coisa”<sup>125</sup>.

Logo após estabelecer que a ocorrência de algo depende exclusivamente da congregação de todas as condições por ele requeridas para se efetuar ou se produzir, como uma espécie de arremate para suas considerações anteriores, o filósofo recorre à expressão mais geral do princípio de razão suficiente – “não há nada sem uma razão” –, aclarando-o com a asserção de que a existência não poderia se dar caso já não houvesse uma totalidade de requisitos. A razão, por conseguinte, corresponderia à síntese de uma série total de pré-condições requeridas por algo para ser ou existir. Além deste significado, Leibniz, na *Teodicéia*, aduz ao conceito de razão outros dois sentidos, também pertencentes a um contexto de explicitação do que seria o princípio de razão determinante. O primeiro estabelece que a *raison determinante* é essencialmente apriorística, e, por isso mesmo, cumpre-lhe fornecer o porquê de algo existir em vez de não existir. O segundo diz respeito ao fato de, naquela, residir o motivo de algo existir de determinado modo e não de outro. As três significações reputadas por Leibniz à razão determinante – a saber, condição necessária para que algo seja ou exista, justificação da existência disto e não daquilo e, por fim, explicitação do porquê de algo ser de certo modo e não de outro –, exprimem claramente a particularidade metafísica do princípio em questão. Isto porque, em poucas palavras, ele está profundamente

---

<sup>124</sup> LEIBNIZ, 1983.

<sup>125</sup> LEIBNIZ, 2013.

comprometido com a lei da causalidade e com o motivo último que garantiria a apreensão da realidade, havendo, assim, uma clara imbricação com a determinação daquilo em que consistiria a essência da coisa ou da realidade<sup>126</sup>.

A caracterização anterior do princípio de determinação abdicou de explorar com mais vagar a concernência deste à causalidade, assim como sua natureza eminentemente metafísica. A ênfase, dada por Kabitz<sup>127</sup>, ao privilégio do rasgo cosmológico-metafísico do princípio não desemboca em uma exclusão ou inadmissão de sua característica lógico-epistemológica. Parte da definição daquele, senão toda ela, veicula, inclusive, um pacto com a lógica, cuja justificação pode ser visualizada na afirmação leibniziana, situada na *Teodicéia*, de que todos os raciocínios do homem encontram seu fundamento último em, como se disse, dois baluartes: o princípio de contradição e o princípio de razão suficiente<sup>128</sup>. O primeiro versa sobre a necessidade de se admitir como falso tudo aquilo que contiver alguma disparidade ou divergência, visto que não se possa alçar à categoria do verdadeiro o que claramente propala uma contradição. O segundo é definido pelo filósofo com os seguintes termos: “É o princípio em virtude do qual consideramos que nenhum fato possa ser tomado como verdadeiro ou existente, tampouco nenhum enunciado, sem que haja uma razão suficiente para que assim seja e não de outro modo”<sup>129</sup>. De acordo com o excerto, é lícito assinalar, mediante uma apropriação do diagnóstico heideggeriano presente nos *Princípios metafísicos da lógica*, o caráter dúbio da razão ou do fundamento, em seu rasgo metafísico, porquanto ele sempre se veja concernido tanto à causa como ao argumento<sup>130</sup>. Levando-se em conta que, para Leibniz, a filosofia esteja, desde o início e de forma irrestrita, comprometida com o princípio, com a causa, cumprindo-lhe exclusivamente a identificação e a

---

<sup>126</sup> A tese segundo a qual a delimitação derradeira e original do princípio de razão suficiente deve levar em conta sua natureza metafísico-cosmológica é sustentada por Willy Kabitz (*Die Philosophie des jungen Leibniz*, p. 38. apud HIRATA, 2012 p. 77). Ele não nega, obviamente, a particularidade lógica e/ou epistemológica do princípio; ao contrário, apenas elege o teor metafísico como o traço predominante daquele. Kabitz explicita a assunção de que o princípio é, antes de tudo, metafísico com os seguintes termos: “Este princípio [*principium rationis*] já possui aqui um significado acentuadamente cosmológico; isto é, nele a lei lógica do princípio e a lei causal já estão imbricadas. Pois o sentido no qual ele é utilizado é: para tudo o que existe há uma razão suficiente (*ratio plena*), a partir da qual pode ser compreendido por que a coisa em questão existe e por que exatamente assim e não de outra forma; a razão encontra-se ou na essência da coisa ou fora dela; ela não é, no entanto, suficiente enquanto a pergunta pela fundamentação ulterior permanece. Daí já se segue, então, que apenas o absoluto pode ser a razão suficiente para todo existente” (Idem).

<sup>127</sup> Cf. a nota anterior.

<sup>128</sup> LEIBNIZ, 2013.

<sup>129</sup> LEIBNIZ, 2013.

<sup>130</sup> “Não foi casual que inicialmente a ideia de fundamento se apresentasse como ‘causa’ e como ‘argumento’ (ou seja, como fundamento do ter por verdadeiro, como fundamento da demonstração), ambos designados com o termo *aitia*” (HEIDEGGER, 2007, p. 140).

elucidação do que possibilita ou determina a aparição de determinado conjunto fenomênico ou a totalidade deles sob a perspectiva de estruturas que não se deixariam reduzir, o apontamento heideggeriano sobre a dubiedade da ideia de fundamento parece de todo pertinente. Ademais, um breve lembrete de como Aristóteles abre o livro *Γ* da *Metafísica* é suficiente para se identificar a filiação lebniziana à tese aristotélica de que os objetos da investigação filosófica são os primeiros princípios e causas, tidos como aqueles que se apresentam em si mesmos e por si mesmos, porquanto sejam pressupostos por tudo o mais<sup>131</sup>. Quando justifica, nos *Princípios metafísicos da lógica*, a tese segundo a qual a concernência do fundamento à causa e à demonstração não seria algo accidental, Heidegger localiza a filiação da ideia de causa ou causação na *tékhnē*<sup>132</sup>. Por definir-se como um processo ou operação, no qual predomina a manipulação ou o manejo de objetos, almejando-se gerar outros, capaz de produzir determinado efeito, a técnica notadamente caracteriza-se como uma atividade causal.

Considerando-se ainda a definição fornecida por Leibniz ao princípio de contradição, tomado por ele como equivalente ao de identidade, assim como ao princípio de razão suficiente, é relevante atentar que o filósofo não representa o caráter deste mediante as noções de causa e de requisito. O conceito por ele despendido não é outro senão o de verdade; mas a relação que ela mantém com o princípio é claramente de cunho subordinativo, visto que este seria o fundamento daquela. De acordo com o princípio de identidade, um dos baluartes das operações intelectivas do homem, todas as proposições nas quais o predicado estiver contido no sujeito poderão ser qualificadas como verdadeiras. Já o princípio de razão determinante prescreve, em termos um tanto quanto superficiais, que algo, um enunciado ou fenômeno, apenas pode ser considerado verdadeiro caso haja uma razão suficiente que seja capaz de explicar o porquê de ele ocorrer de certo modo e não de outro. Quando se considera apenas sua aplicação ao enunciado, o referido princípio preceitua, tal como expõe Vivianne de Castilho Moreira, que “para toda proposição (...) é possível encontrar uma cuja verdade encerre as razões

---

<sup>131</sup> O compromisso da metafísica com o princípio é ressaltado por Mafalda de Faria Blanc do seguinte modo: “Embora contestada na sua possibilidade, a filosofia não tem deixado de se cumprir através de uma diversidade de abordagens e perspectivas como um pensar que, na radicalidade do seu interrogar, visa não apenas conhecer as determinações mais gerais do *que é* - os seus *princípios* e *causas* - mas ainda, e por *reductio ad unum*, o seu universal *princípio anhipotético*.” Porém, este, como sublinhou Platão, não se situa na linha constitutivo-formal da *essência* como uma primeira causa *em que* o mundo houvesse de subsistir, mas naqueloutra do *ser*, como fonte dadivosa do seu aparecer, embora transcendendo-o em ‘dignidade e poder’” (BLANC, 2002, p. 326).

<sup>132</sup> Cf. HEIDEGGER, 2007, p. 136.

do valor de verdade daquela”<sup>133</sup>. Ambos os princípios, por conseguinte, estariam comprometidos com o estabelecimento das condições requeridas pelas proposições para atingirem a irrefutabilidade, ou seja, sua tarefa seria justamente a de prescrever as condições de prova do enunciado.

Quanto ao tópico anterior, Vivianne de Castilho Moreira alude sucintamente à ausência de unanimidade entre os intérpretes de Leibniz quando se trata de discriminar as bases das quais se deveria partir a fim de se legitimar satisfatoriamente o princípio. Como já foi mencionado, Willy Kabitz<sup>134</sup> sustenta que, embora apresente particularidades lógico-epistemológicas, o princípio encontra legitimação em seu rasgo metafísico. L. Frankel<sup>135</sup>, em contrapartida, privilegia as características teológicas daquele, enquanto Parkinson defende, tal como aponta V. de Castilho<sup>136</sup>, que o princípio se deixa deduzir da própria noção de verdade, filiando-se, conseqüentemente, à lógica leibniziana. Ainda que a delimitação da natureza mesma do princípio – se ela é de ordem metafísica, teológica ou lógica – não se apresente como ponto pacífico para os intérpretes de Leibniz, não se deve ignorar que, para o filósofo, o princípio se deixa, sim, justificar, ao menos em suas particularidades mais gerais, por meio de sua vinculação à noção de verdade. Ademais, o próprio Heidegger, tanto nos *Princípios metafísicos da lógica* quanto em *Da essência do fundamento*<sup>137</sup>, não dissidia de semelhante viés interpretativo. Ele, antes, elege-o como o ponto de partida para seu intento de fazer assomar e dimensionar uma nova perspectiva desde a qual o problema do fundamento é abordado em seus rasgos essenciais e ontológicos, à revelia, portanto, de seus traços lógico-metafísicos, ainda que estes oportunizem e conduzam à investigação daqueles. Após apresentar de modo isento os múltiplos pressupostos dos quais se poderiam partir quando se intenta habilitar o princípio, também a própria Vivianne de Castilho concede que a formulação mais geral dele possa ser creditada única e exclusivamente à noção de verdade<sup>138</sup>. Considerando-se, contudo, que Leibniz discrimina duas espécies de verdades, ambas baseadas nas categorias de necessidade e de contingência, ressurge a necessidade de se buscar por aquilo que seria comum a ambas. A rigor, cumpre indagar se o filósofo apresenta uma definição unívoca do conceito de verdade e, se deveras o faz, qual seria ela. Tal definição é, com efeito,

<sup>133</sup> MOREIRA, 2001, p. 222.

<sup>134</sup> *Die Philosophie des jungen Leibniz*, p. 38. apud HIRATA, 2012, p. 77.

<sup>135</sup> FRANKEL apud MOREIRA, 2001, p. 225.

<sup>136</sup> Cf. MOREIRA, 2001, p. 225.

<sup>137</sup> Cf. HEIDEGGER, 2007, p. 141-151 e HEIDEGGER, 1973, p. 298-300.

<sup>138</sup> MOREIRA, 2001, p. 225.

providenciada pelo filósofo, e uma de suas aparições ocorre precisamente num contexto de identificação e esclarecimento de quais seriam os princípios requeridos pela demonstração, podendo ser visualizada na passagem a seguir:

Eu utilizo *dois princípios* para demonstrar, dos quais um é: falso é aquilo que implica contradição; o outro é: a toda verdade (que não é imediata ou idêntica) pode ser dada uma razão, isto é, que a noção do predicado sempre está contida ‘*inesse*’ na noção do seu sujeito seja expressa seja implicitamente, e isso não menos nas denominações extrínsecas que nas intrínsecas, não menos nas verdades contingentes que nas necessárias”<sup>139</sup>.

O excerto não apenas autoriza a apreensão de como Leibniz concebe a noção de verdade – a saber, como a inerência total e completa do predicado ao sujeito<sup>140</sup> –, mas também a vinculação ao princípio de razão suficiente. Este, com efeito, parece estabelecer como regra para a demonstração em geral o fornecimento<sup>141</sup> de uma razão mediante a qual se torne patente que toda proposição, excetuando-se as de caráter imediato ou idêntico, é tal que, nela, a ideia de sujeito açambarca a de predicado, sempre estando este último contido no primeiro, seja explícita ou implicitamente, seja no âmbito da necessidade ou no da contingência<sup>142</sup>. Um breve vislumbre no modo pelo qual Leibniz caracteriza o ato de demonstrar já fornece elementos suficientes para que se compreenda porque cumpre precisamente ao princípio de razão presidir tal labor. A demonstração se distingue justamente por tornar evidente ou explícita a conexão, em uma proposição, do predicado com o sujeito sob o (s) parâmetro (s) de igualdade e/ou coincidência. Ela decompõe os elementos proposicionais e substitui suas definições por aquilo mesmo que foi definido, a fim de que aquilo que permanece oculto ou encoberto no enunciado possa ser convenientemente evidenciado ou explicitado. Definição, aqui, não possui outro sentido que não o de um catálogo que reúne as notas e nomes pelos

<sup>139</sup> LEIBNIZ apud MOREIRA, p. 224.

<sup>140</sup> Sem, dessa vez, aludir ao princípio de razão suficiente, Leibniz, em *Sobre a liberdade*, mais uma vez torna claro o que ele compreende como verdade: “(...) Percebi que é comum a toda proposição verdadeira afirmativa, universal e (ou) particular, necessária ou contingente, que o predicado esteja no sujeito, isto é, que a noção do predicado está envolvida de algum modo na noção do sujeito. E essa é a fonte [principium] da infalibilidade de todo tipo de verdade para aquele ser que conhece todas as coisas a priori.

<sup>141</sup> Heidegger, por exemplo, também o qualifica como “*o princípio de ter que assinalar um fundamento*, isto é, uma *resolutio* (princípio da necessidade de demonstração)” (HEIDEGGER, 2007, p. 67).

<sup>142</sup> Isto se encontra refletido no que Heidegger, a propósito de uma interpretação da concepção leibniziana de verdade, escreve nos *Princípios metafísicos da lógica*: “todas as proposições verdadeiras são redutíveis, em última instância, a identidades; isto é, no fundamental toda proposição verdadeira é uma identidade, ainda que não se mostre necessariamente de forma expressa, como tal; mas de acordo com uma possibilidade de princípio, toda verdade é uma identidade” (HEIDEGGER, 2007, p. 52).

quais são conhecidas as condições ou requisitos requestados pela coisa para poder difundir os caracteres distintivos que possibilitam seu reconhecimento. A demonstração se notabiliza por ser uma série de definições oriundas do intento de se submeter determinada proposição à explicação que para ela estabelece uma prova evidente. Tendo-se, por conseguinte, apreendido minimamente o que Leibniz concebe por verdade, assim como a vinculação desta ao princípio de razão, é possível encontrar o desfecho das considerações precedentes na ilação a seguir: o princípio atua como o fundamento da relação mantida pelos termos, sujeito e predicado, da proposição, isto porque tão somente a ele compete atribuir uma razão que evidencie que a verdade de uma proposição reside no fato de a própria definição do sujeito monopolizar a definição do predicado.

### 3.3 – A natureza da verdade

Por justamente requerer a explicitação das proposições – a demonstração de sua verdade – desde uma perspectiva que privilegia, como foi visualizado, o encerramento da ideia do predicado na ideia de sujeito, a concepção leibniziana pode ser qualificada, consoante o diagnóstico de Heidegger presente nos *Princípios Metafísicos da lógica*, como uma teoria da inclusão ou da continência<sup>143</sup>. Reiterando quase que literalmente a asserção precedente, é relevante se aperceber de que, para Leibniz, demonstrar a verdade de determinada proposição implica, em suma, decompor o sujeito em suas partes ou elementos mais simples, de modo a, finalmente, nele se poder identificar a definição mesma do predicado. Dado que a submissão de certa proposição ao procedimento demonstrativo tem em vista, fundamentalmente, a obtenção do atestado e da comprovação de sua verdade, está, de antemão, outorgada a concepção de que o *locus* da verdade como tal deva ser prioritariamente encontrado no âmbito proposicional. A primazia conferida a semelhante ponto de partida se sujeitará ao exame crítico heideggeriano, cujo intento primacial é tornar claras as suposições implícitas, e, até certo ponto, subjacentes, à consideração, remontada não somente a Leibniz, segundo a qual o juízo, o enunciado ou a proposição são os portadores primários e genuínos da verdade.

---

<sup>143</sup> Cf. HEIDEGGER, 2007, p. 44

Disso se segue que a conexão entre os elementos proposicionais é pensada unicamente sob uma perspectiva identitária, o que seria equivalente a dizer que as noções de verdade, juízo e princípio de razão – concatenadas mutuamente, *ab initio*, consoante o que se pode entrever – subordinam-se aos magnos ditames de uma teoria da inclusão. Explicitar, todavia, a *conexio* entre sujeito e predicado sob o paradigma da *identitas* implica compactuar com o assomo do questionamento sobre se, no fundo, a redução da disparidade à determinação do um e do mesmo não significaria, em consonância com o que salienta Heidegger<sup>144</sup>, apologizar uma uniformidade vazia, que, desde logo, alijaria de si mesma até o mais insignificante resquício de diferença. A questão, aquele deixa claro, focaliza apenas o lado negativo da relação identitária, ou seja, considera-a exclusivamente sob a ótica da privação ou da falta de toda e qualquer diferença. Quando ela é concebida, porém, em seu aspecto positivo, evidenciam-se que os sentidos preponderantes que devam ser focados sejam os de unificação e de unanimidade, mediante os quais seria possível arrebanhar as distinções sob um parâmetro unitário que impedisse que algo se opusesse a si mesmo, ou, empregando-se uma formulação heideggeriana, sob o prisma da “unificação compatível do que se co-pertence”<sup>145</sup>.

O fato de Leibniz divisar no princípio de razão, que atua como o fundamento da demonstrabilidade de determinados domínios proposicionais, uma estreita consonância com o conceito de verdade, pensada sob a ótica das relações identitárias, é uma ocasião propícia para Heidegger problematizar a vinculação da noção de fundamento à de verdade. É preciso atentar, contudo, que, para perscrutar a essência do elo compartilhado pelos conceitos em questão, o filósofo parte do pressuposto de que estes necessitam de ser submetidos a uma espécie de desterritorialização. Eles devem ser desterrados do solo lógico-metafísico ao qual se encontram arraigados, a fim de que possam migrar para o âmbito ontológico-essencial. Embora compartilhe a posição leibniziana de que há uma comunhão intrínseca entre verdade e princípio de razão e se dedique a mapear e interpretar qual seria a conotação por eles adquirida no horizonte de pensamento do filósofo moderno, Heidegger ainda assim pretende dar um passo adiante rumo àquilo que tornaria possível o referido conluio. É por isso que, para ele, a delimitação da natureza mesma – equivalente, em suma, à questão sobre a essência que condiciona ou possibilita a emergência de algo –, levada a cabo sob a chancela da

---

<sup>144</sup> Cf. HEIDEGGER, 2007, p. 84.

<sup>145</sup> HEIDEGGER, 2007, p. 84.

ontologia, de algo como o fundamento ou princípio de razão, em seu rasgo metafísico, requer um prévio delineamento dos caracteres essenciais do conceito de verdade<sup>146</sup>. Estes, urge reiterar, não serão encontrados no âmbito proposicional, tal como prescreve a lógica tradicional, mas em um rincão mais fundamental, caso se possa dizer assim: ali onde o ser se doa como sentido ou, em palavras já despendidas, quando a tarefa se torna ontológica.

No tocante a qual seria o lugar próprio da verdade, Tomás de Aquino, na *Suma Teológica*, já problematizava se ela estaria também nas coisas, nos entes, ou se apenas no entendimento<sup>147</sup>. Fica, assim, decretada que, dependendo da concepção, a medida para o verdadeiro poderá ser encontrada no pensamento ou na linguagem ou, caso se conteste a possibilidade precedente, deverá ser descoberta em algo extra-mental, reportando-se à própria realidade. Quer, não obstante, partam do entendimento ou do juízo, quer daquilo que efetivamente se dá (a coisa ou o ente) para alcançarem a máxima determinação da verdade como tal, as duas posições mais célebres, a adequação da coisa ao intelecto e a do intelecto à coisa, da história da filosofia possuem em comum, como se pode visualizar no modo em que estão formuladas, um caráter relacional. Este é convenientemente assinalado pelo fato de ambas se afigurarem como duas grandes excrescências que se formam na superfície de um mesmo tronco, também conhecido como teoria da conformidade, da concordância, da adequação ou, por fim, da correspondência. Mas há ainda outras conceituações de verdade que não estão pautadas na relação intelecto-coisa/juízo-objeto, e vice-versa, uma delas é denominada “intensional” ou “coerentista”. Embora assuma que o juízo ou proposição seja aquilo de que se deva partir para se alcançar a categoria do verdadeiro, a teoria em questão não exige que os elementos constituintes do enunciado possuam referentes objetivos ou extra-linguísticos. Em sua acepção intensional, a verdade de uma proposição se notabiliza justamente por sua auto-suficiência no que diz respeito ao real, porquanto independa, como bem explicita Vivianne de Castilho, “da remissão a algo a ela extrínseco, deixando-se se determinar exhaustivamente por uma certa relação entre a intensão do seu termo-sujeito e a intensão do termo-predicado respectivo”<sup>148</sup>.

---

<sup>146</sup> “Se nos propomos a tarefa de estabelecer a relação essencial entre a verdade e o fundamento, então não se trata só de mostrar o fundamento de determinadas verdades, mas de pôr em relevo de que modo a verdade em geral, de acordo com sua essência, tem uma relação com algo que, com razão, denominamos ‘fundamento’” (HEIDEGGER, 2007, p. 145).

<sup>147</sup> Cf. AQUINO, 2001, p. 223.

<sup>148</sup> MOREIRA, 2006, p. 46.

A teoria da adequação, que, em suas duas acepções, prescreve a forma como o intelecto ou entendimento deverá se comportar quando travar relação com as coisas ou objetos – se se deixará reger por elas ou se estas é que serão constrangidas a obedecer aos ditames daquele<sup>149</sup> –, e a teoria coerentista, apesar da clara diferença entre ambas, possuem em comum a assunção de que o juízo ou enunciado é o portador de fato e de direito da verdade. Há, todavia, outra acepção, conhecida como teológico-metafísica, que não compactua com semelhante posição, pois concede à verdade certa independência, dignidade e estatuto próprios. No período medieval, por exemplo, um de seus principais defensores oficiosos fora Santo Agostinho, para quem a Verdade como tal, quando hipostasiada, seria a expressão mesma do próprio Deus<sup>150</sup>. Para que o homem pudesse alcançá-la, seria necessária uma ilustração provinda do sumo artífice; por a essência do primeiro não coincidir com a natureza mesma da verdade, equivalência que apenas ocorre no caso do ente divino, a criatura apenas poderia alcançá-la se o ser supremo intermediasse o processo. É somente porque não é possível dissociar o conceito de verdade do conceito de Deus que cumpre a este guiar o homem, que é incapaz de estabelecer um colóquio imediato e essencial com a primeira. Quando se indaga, portanto, pelo modo mediante o qual o homem poderia chegar à verdade, é preciso ter em mente que, consoante o que professa Santo Agostinho, a resposta é fornecida pela revelação, pois é o “Artífice da Criação” quem ilustra a alma humana. Por isso mesmo, somente ele pode prover à criatura a instrução do que seja a verdade, posto que perfaça com esta um âmbito único e a inteligência humana sempre careça de ser purificada e lapidada para, assim, estar apta a discernir e compreender quais sejam os preceitos, infalíveis e perduráveis *ad aeternum*, outorgados pela divindade suprema, que é, em si mesma e por si mesma, verdadeira. O que antes se disse se vê refletido na seguinte passagem das *Confissões*: “Era este o estado da minha alma. Ignorava que ela, por não ser a mesma essência da verdade, devia ser ilustrada por outra luz [Deus], para participar da Verdade (...)”<sup>151</sup>.

<sup>149</sup> Dependendo do polo que será privilegiado para se descrever a relação entre inteligência ou realidade, visando à conceituação do que seja a verdade, obtém-se, consoante Heidegger, que: “Ser verdadeiro e verdade significam aqui: estar de acordo, e isto de duas maneiras: de um lado, a concordância entre uma coisa e que dela previamente se presume, e, de outro, a conformidade entre o que é significado pela enunciação e a coisa” (HEIDEGGER, 1973, p. 331).

<sup>150</sup> Santo Agostinho dizia, por exemplo, nas *Confissões* (Cf. 1980, p. 90), que a lei de Deus é a verdade e ele é a mesma Verdade.

<sup>151</sup> AGOSTINHO, 1980, p. 96. Há também, no mínimo, outras três passagens das *Confissões* nas quais se podem comprovar a mesma ideia. A primeira é: “Creio o que Vós me ensinastes, porque é verdade, e só Vós sois o Mestre da Verdade em qualquer parte e de qualquer lugar que ela brilhe” (1980, p. 106). Já a segunda se exprime nos seguintes termos: “Assim que o olhar, já mais purificado, da minha inteligência,

### 3.4- O conceito tradicional de verdade

A despeito da polissemia e/ou equivocidade que a noção de verdade apresenta na tradição filosófica, Heidegger privilegia a teoria da correspondência, possivelmente devido a seu lastro, a sua relevância e a amplitude de sua disseminação na própria história do pensamento ocidental, como a responsável por fornecer a definição daquela. Isto não significa, porém, que o que se concebe comumente e tradicionalmente por verdade não deva ser submetido a um exame crítico e minucioso, de modo que, assim, se consiga vislumbrar suas pressuposições e fundamentos. Trata-se, pois, de preliminarmente partir do conceito de verdade, o qual encontra seu *locus* em relações predicativas e possui como conteúdo a concordância entre a representação e seu respectivo objeto, a fim de que, por meio dele, o filósofo possa demarcar e explicitar o solo ontológico em que ele se estriba. O que, para Heidegger, torna-se imprescindível realizar não é, como bem salienta Wrathall, “a substituição da visão de verdade como correspondência, mas, antes, a elucidação do modo pelo qual a verdade proposicional se encontra fundada”<sup>152</sup>. O propósito, ao contrário, nada mais é que o de levar a cabo uma retroação à essência da verdade ou, em outros termos, a recondução da investigação acerca do foro de jurisdição da noção a um fenômeno mais primordial. Fenômeno este que está basicamente centrado na revelação ou desvelamento do ser, bem como no mostrar-se dos entes, que apenas pode ocorrer porque o homem perante eles se posiciona de modo a não obstruir o processo mesmo de aparição. O empreendimento aventado, por conseguinte, conta, de imediato, com a assunção de que se deve conduzir, segundo a ratificação de von Herrmann, “o comportamento lógico do enunciar e do julgar às estruturas fundamentais e às estruturas ontológicas primordiais”<sup>153</sup>.

Concretizando o intento de proceder à determinação fenomenológica da verdade, Heidegger, no texto *Da essência da verdade*<sup>154</sup>, assim como faz na alínea *a* do § 44 da primeira parte de *Ser e tempo* e em parte da também alínea *a* do § 9 dos *Princípios metafísicos da lógica*, começa por sucintamente descrever o que compreende como o

---

dirigir-se-ia, de algum modo, para a vossa verdade sempre constante e indefectível” (1980, p. 123). Por fim, a terceira é: “Vós sois Aquele que tudo conserva na Verdade, como se tudo sustivésseis na palma da mão. Por isso todas as coisas são verdadeiras enquanto existem, e não há falsidade senão quando se julga que existe aquilo que não existe” (1980, p. 155).

<sup>152</sup> WRATHALL, 1999.

<sup>153</sup> HERRMANN, 1996, p. 41.

<sup>154</sup> Texto cuja primeira impressão data de 1943 e é o resultado de uma conferência pública com o mesmo título, que, desde 1930, reiteradas vezes foi proferida por Heidegger.

conceito tradicional de verdade. Como se sabe, consoante o que, em linhas gerais, propala a teoria da adequação ou correspondência, só se pode dizer que determinado enunciado é verdadeiro quando o seu conteúdo está ou entra em acordo com algo que lhe é eminente e substantivamente extrínseco e heterogêneo, ou seja, a própria coisa da qual a proposição pretende fornecer uma descrição válida e precisa. É possível, porém, identificar uma ambivalência em semelhante concepção, posto que ela albergue duas orientações que se diferenciam quanto ao elemento pelo qual optam para atuar como o pólo principal da concordância, a saber, se o entendimento é que deverá concordar com a coisa ou se é a coisa que deverá concordar com o entendimento. Em outras palavras, a grande questão exprime-se do seguinte modo: a verdade será obtida quando os procedimentos cognoscitivos do sujeito corresponderem à realidade ou, antes, quando o real for constringido a se pautar pelas operações teoréticas e judicativas de um ser pensante? A bifurcação da concepção tradicional de verdade já se torna patente em sua própria formulação: *Veritas est adaequatio rei et intellectus*. A sentença, é mister enfatizar mais uma vez, apresenta um significado ambíguo ou um caráter bifronte: (i) o de adequação do intelecto à coisa ou (ii) o de concordância da coisa com o intelecto.

Em apenas dois parágrafos, Heidegger, em *Da essência da verdade*, descreve a diferença entre as duas orientações. A primeira delas creditaria sua origem ao período medieval e nela não haveria rasgo algum da transcendentalidade kantiana, a qual postula, em termos gerais, que a objetividade em geral deva se regular por preceitos aprioristicamente prescritos pela subjetividade, a expressão da própria essência humana, a fim de que esta, de modo conveniente e satisfatório, pudesse se apropriar cognoscitivamente daquela. Já a *veritas* tomada como adequação do intelecto à coisa tributaria sua formulação à fé cristã e, conseqüentemente, à ideia teológica de *creatio*, posto que seja o intelecto divino o responsável por engendrar a existência e delimitar a essência dos entes criados. Por se constituírem como produtos do artifício e engenho do legislador supremo, as criaturas devem se conformar com a ideia preconcebida pelo intelecto divino. Como bem explica Heidegger, “as criaturas concordam com a ideia e com ela se conformam, sendo neste sentido ‘verdadeiras’”<sup>155</sup>. Nesse caso, intelecto e coisa, os principais elementos da primeira acepção da teoria da correspondência, são pensados exclusivamente sob o binômio *creator-creatura*. Quanto ao homem, que também é uma criatura, é igualmente correto dizer que ele deve concordar com uma

---

<sup>155</sup> HEIDEGGER, 1973, p. 332.

ideia, pois sua potência intelectual afigura-se como uma dádiva divina. Mas há uma condição que a faculdade cognitiva do homem deverá atender a fim de que consiga alcançar e manter a conformidade com a ideia existente na mente do criador que lhe corresponda. A prerrogativa é a necessidade de o homem sempre ter que conformar todos os seus pensamentos com aquilo mesmo que é pensado, ou seja, ele sempre deverá estar em compasso com a coisa conhecida. Desde logo, todo conhecimento humano que pretenda alcançar a categoria do verdadeiro estriba-se na irrevogabilidade do fato de não apenas as coisas, mas também o que delas se enuncia, deverem corresponder as suas respectivas ideias, das quais somente Deus está ciente. A concordância entre a coisa e a proposição já é uma relação orquestrada, numa formulação heideggeriana, “a partir da unidade do plano da criação”<sup>156</sup>. Em tal contexto, é permitida a identificação de uma espécie de verdade mais primitiva, em que o *ens creatum* se conforma com o *intellectum divinum*, capaz de fundamentar um tipo derivado de verdade, no qual ao intelecto humano é permitido entrar em acordo com as criaturas. Em suma, a primeira acepção, também conhecida como metafísico-teológica, da teoria correspondentista, se deixa enunciar, consoante Heidegger, do seguinte modo: “*Veritas* significa por toda parte e essencialmente a *convenientia* e a concordância dos entes entre si que, por sua vez, se fundam sobre a concordância das criaturas com o criador, ‘harmonia’ determinada pela ordem da criação”<sup>157</sup>.

A segunda acepção da concepção tradicional de verdade abdica-se de pensá-la sob o binômio criador-criatura e rompe com a filiação teológica pela qual a primeira orientação se distinguia. Ser o responsável pela inteligibilidade dos entes não mais será uma façanha que competirá principal e fundamentalmente ao intelecto do sumo artífice, porquanto, no tocante à apreensão da ordenação objetiva, ao homem seja concedida a possibilidade de fruir de uma posição mais eminente. Em vez de apenas poder alcançar a verdade mediante atos cognitivos pautados pelos ditames das criaturas singulares, e, assim, conformar-se com elas de maneira derivada, pois a correspondência primeira se exprimiria justamente pela adequação das coisas à inteligência divina, o espírito humano será o único capaz de legislar não apenas a seu favor, senão também em prol do conveniente ordenamento dos objetos, a fim de que todos os passos do processo, bem como suas relações, possam ser postulados. Esta nova orientação, que concede à razão um poder indelegável e privilegiado, já desde logo adota o pressuposto de que a verdade

---

<sup>156</sup> Ibidem.

<sup>157</sup> HEIDEGGER, 1973, p. 332.

proposicional deva ser encontrada na conformidade da coisa com aquilo que dela se enuncia. Em consonância com o que salienta Heidegger, semelhante concepção da verdade pactua com “uma interpretação da essência do homem como sujeito que é portador e realizador do *intellectus*”<sup>158</sup>. Além de já sempre se mover num âmbito que privilegia a faceta teórico-cognoscitiva quando pretende descrever as particularidades intrinsecamente constitutivas do homem, a aceção correspondentista da verdade, paralelamente, também se posiciona, de forma até um tanto quanto explícita, ante a questão de como se deveria delimitar o que lhe é imediatamente contrário. Em outras palavras, se a verdade se deixa exprimir mediante a noção de concordância, obviamente, a falsidade, retomando uma caracterização fornecida anteriormente, assomará justamente quando o conteúdo de determinado enunciado não estiver de acordo com aquilo que lhe é eminente e substantivamente extrínseco e heterogêneo, ou seja, a própria coisa da qual a proposição pretende fornecer uma descrição válida e precisa.

Como se pode notar, é em torno à ideia de concordância que a concepção tradicional de verdade orbita; mas se, por um lado, a referida noção converte-se no estribo no qual se firma a tese convencional, por outro, aquela, consoante a diagnose heideggeriana, converte-se na principal debilidade desta. A questão que se põe é a seguinte: havendo uma diferença substantiva entre os termos contidos na formulação da teoria correspondentista, como é possível que ambos possam sustentar um conluio tão íntimo? Dado que, na correspondência, cada um dos membros da relação apresente especificidades que são irreconciliáveis em virtude de sua própria natureza – a identidade da proposição nem é ao menos similar à do objeto descrito –, rechaça-se, de imediato, a asserção de que eles estão “em concordância pela identidade de seu aspecto”<sup>159</sup>. Vislumbra-se claramente que o enunciado e a coisa se distinguem pela desigualdade essencial que há entre ambos<sup>160</sup>. Tendo em vista, porém, que a igualdade é uma das facetas da concordância e que as características constitutivas tanto do juízo quanto do objeto não possuem similitude alguma, descarta-se que a relação entre eles esteja pautada na convergência ou coincidência de seus caracteres. Diante da

---

<sup>158</sup> Ibidem.

<sup>159</sup> HEIDEGGER, 1973, p. 333.

<sup>160</sup> “Falamos ainda em concordância quando dizemos, por exemplo, de uma das moedas: esta moeda é redonda. Aqui a enunciação está em concordância com a coisa. A relação, neste caso, não se estabelece de uma coisa a outra, mas entre uma enunciação e uma coisa. Mas em que devem convir a coisa e a enunciação, já que ambos os elementos da relação são manifestamente diferentes pelo seu aspecto? A moeda é feita de metal. A enunciação não é de nenhum modo material. A moeda é redonda. A enunciação não tem nenhum caráter espacial. A moeda permite comprar um objeto. A enunciação jamais é um meio de pagamento” (HEIDEGGER, 1973, p. 333)

impossibilidade, concernente à constituição do juízo e de seu objeto, de haver uma comunhão entre estes dois elementos, quais seriam os critérios adotados para se propugnar que há uma concordância entre duas entidades substantivamente desiguais? A questão poderia ainda sofrer uma radicalização mais aguda, dado que se estaria autorizado a indagar pelo âmbito que não apenas permitiria o congraçamento de dois elementos marcados por identidades díspares, senão também preservar as especificidades dos membros que, mediante a adequação, acabam por estabelecer uma relação. O aspecto problemático da teoria correspondentista, como já se salientou, reside, consoante o veredicto de Heidegger, na ausência de uma determinação daquilo em que consistiria a relação entre juízo e objeto, bem como na falta de uma circunscrição precisa do fundamento no qual os componentes da conexão pudessem encontrar conveniente arrimo<sup>161</sup>.

A indeterminação do complexo relacional e a não fundamentação de sua natureza mais própria – duas tarefas que a teoria da adequação abstém-se de realizar – convertem-se nos tópicos argumentativos nos quais Heidegger se baseia para, consoante o que advoga Wrathall, “negar que o conceito de correspondência possa ser compreendido sob um modelo representacional”<sup>162</sup>. O mérito principal do excerto citado consiste basicamente no fato de ele marcar qual é precisamente o ponto nevrálgico do conceito corrente de verdade, a saber, a concordância, que sofre a rejeição heideggeriana. Isto porque, antes, se salientou que o propósito do filósofo não é simplesmente implodir a concepção tradicional para, em seguida, propor outra teoria que estivesse embasada de modo mais satisfatório. Já que a teoria da correspondência não consegue explicar em que sentido o enunciado concorda com a coisa e dado que qualificar a adequação como uma relação seja algo vago e indeterminado, justamente por haver vários tipos de relação e nem todos eles serem uma correspondência, Heidegger arroga-se o direito de presidir o labor de perscrutar a natureza da relação

---

<sup>161</sup> “Em que perspectiva *intellectus* e *res* concordam? Será que, em seu modo de ser e em seu conteúdo essencial, eles proporcionam algo em cuja perspectiva podem concordar? Caso seja impossível uma igualdade entre eles, por não pertencerem à mesma espécie, não será então possível que ambos (*intellectus* e *res*) sejam semelhantes? Todavia, qualquer conhecimento, deve ‘dar’ a coisa assim como ela é. A ‘concordância’ tem o caráter da relação ‘assim como’. De que modo essa relação se torna possível enquanto relação de *intellectus* e *res*? A partir dessas questões evidencia-se que, para se esclarecer a estrutura da verdade, não basta simplesmente pressupor esse todo relacional, mas é preciso reconduzir o questionamento a seu contexto ontológico que sustenta esse todo como tal” (HEIDDEGGER, 2006, p. 284).

<sup>162</sup> WRATHALL, 1999.

mantida pela proposição e pela coisa, a fim de estabelecer o significado preciso da adequação<sup>163</sup>.

A crítica heideggeriana à relação de correspondência sustentada pela concepção tradicional de verdade conduz à preparação do caminho que o filósofo deverá percorrer para esclarecer convenientemente a dita relação. A questão que lhe serve como fio condutor concerne à ventilação da possibilidade de o *locus* da verdade não residir na enunciação, ainda que esta perspectiva seja ineludível. Prescindindo dos pressupostos gnosiológicos e psicologistas, Heidegger deixa claro que a particularidade principal da proposição consiste no fato de ela poder ser qualificada como um modo de apresentação. Quando se diz algo sobre determinado objeto, a ação já sempre se pauta pelo intento de mostrar, para si mesmo ou para outrem, a coisa em seus aspectos capitais, ou seja, tal como ela realmente é ou “assim como” ela aparece. Subentende-se, aqui, um claro compromisso – quiçá, indo mais longe: um atestado de fidelidade –, por parte da enunciação, para com a tese descritivista da fenomenologia, a qual postula que não se deve impor à coisa espécie alguma de obstrução, senão unicamente deixar-se guiar, parafraseando Husserl, pela necessidade que reside na própria coisa e não pelos aspectos que lhe são estranhos<sup>164</sup>. O imperativo da não obstrução da visada é prontamente acolhido por Heidegger à medida que “apresentar nada mais significa que deixar surgir a coisa diante de nós enquanto objeto”<sup>165</sup>. Não obstante, diferentemente de Husserl, Heidegger, como bem marca v. Herrmann<sup>166</sup>, não considera o enunciar como vivência e ato de consciência, mas, sobretudo, como a expressão mesma de um comportamento eminente do homem e prioritariamente vinculante que se notabiliza por já estar sempre aprioristicamente predisposto a se orientar pela coisa acerca da qual se enuncia.

Em tal caracterização, já seria possível entrever, consoante o intérprete supracitado, o duplo significado que o enunciado acabaria por apresentar. Por um lado, ele é um comportamento de quem enuncia e possui como prerrogativa o vínculo deste com aquilo que é enunciado. Em outras palavras, o ato de enunciar, pertinentemente aponta Waelhens, reporta-se, em última instância, à necessidade e à capacidade que o homem possui de pôr-se e manter-se em relação com (abrir-se para) as coisas, um

---

163 “Enquanto esta ‘relação’ permanecer indeterminada e infundada em sua essência, toda e qualquer discussão sobre a possibilidade ou impossibilidade, sobre a natureza e o grau desta adequação, se desenvolve no vazio” (HEIDEGGER, 1973, p. 333).

<sup>164</sup> HUSSERL, 1983, p. 302 apud FISETTE, 2009, p. 556.

<sup>165</sup> HEIDEGGER, 1973, p. 333.

<sup>166</sup> Cf. VON HERRMANN, 1996, p. 45.

conluio essencial que sempre estaria pautado no fato de ele abster-se de macular a aparição delas. Por outro lado, enunciar é um comportamento que, assim como todo aquele que está voltado para as coisas, determina-se basicamente pela máxima segundo qual quem enuncia, à medida que seu ser neste momento se “revela” como um poder enunciar algo a respeito de algo, estabelece uma relação ontológica com este mesmo ser.

O procedimento de não obstrução da aparição da coisa, equivalente, em terminologia heideggeriana ortodoxa, ao comportamento insigne do homem de “deixá-la surgir ante si”<sup>167</sup>, apoia-se em uma cláusula cujo conteúdo prescreve que a coisa deva, de antemão, ser acessível ao encontro, sem que, para isso, se despoje de si mesma e sem que abdique de se manter no referido estado. O consentimento com o mostrar-se de algo somente pode ocorrer porque a coisa, em seu ser-dado, em sua espontaneidade, não põe entrave algum a sua imediata descoberta, um processo dinâmico, quiçá até epifânico<sup>168</sup> em que, completamente destituída de artifícios, ela se oferece à visada. Mas o âmbito que sustenta, e no qual se mantém, o encontro entre homem e coisa, já é sempre fruto de um horizonte iluminador e vinculante, cuja essência da luminosidade e da abertura que o caracterizam não são meros produtos da apresentação realizada pelo enunciado<sup>169</sup>. Antes, tal horizonte iluminador ou abertura, responsável por instaurar zonas de relação, é sempre pressuposto pelo enunciado que apresenta. Em suma, apenas pode haver enunciação, proposição, juízo em virtude de três fatores principais. (i) A capacidade que o homem possui de pôr-se em relação com as coisas e, assim, de deixá-las surgir sem corrompê-las com elementos alheios à sua constituição. (ii) A acessibilidade prévia e epifânica das coisas, as quais vencem um âmbito aberto para irem ao encontro do homem. (iii) Uma abertura estrutural, vinculativa e compreensiva que possibilita e sustenta o conluio explícito que homem e coisa acabam por estabelecer. Por meio destes

---

<sup>167</sup> HEIDEGGER, 1973, p. 333.

<sup>168</sup> Adjetivo tomado de empréstimo de Jorge Solano, que, em sua análise do texto heideggeriano *Da essência da verdade*, também o emprega para convenientemente qualificar a natureza da manifestação daquilo que é. Se se atentar à definição atribuída por Sant’Anna ao termo epifania, percebe-se que este se casa muito bem com as peculiaridades da descrição fenomenológica de Heidegger, pois “significa o relato de uma experiência que a princípio se mostra simples e rotineira, mas que acaba por mostrar toda a força de uma inusitada revelação. É a percepção de uma realidade atordoante quando os objetos mais simples, os gestos mais banais e as situações mais cotidianas comportam iluminação súbita da consciência dos figurantes (...)” (SANT’ANNA, 1996, p. 244 apud STEFENS, 2008, p. 12).

<sup>169</sup> Tal como explicita Heidegger: “O que assim se opõe a nós deve, sob este modo de posição, cobrir um âmbito aberto para nosso encontro, mas permanecer, ao mesmo tempo, também a coisa em si mesma e se manifesta em sua estabilidade. Esta aparição da coisa, enquanto cobre (mede) um âmbito para o encontro, se realiza no seio de uma abertura cuja natureza de ser aberto não foi criado pela apresentação, mas é investido e assumido por ela como um campo de relação” (HEIDEGGER, 1973, p. 334).

três tópicos, é possível aperceber-se que Heidegger compreende sob outra perspectiva os termos – *intellectus* e *res*, proposição e objeto – da adequação. Esta, quando pensada sob o modelo representativo, toma um de seus elementos, a proposição, como a expressão verbal de uma operação mental, ou de um ato de consciência, do sujeito que, por sua capacidade de iniciativa, credita apenas a si mesmo a estruturação do real e determina e condiciona toda atividade cognoscitiva. O outro elemento é aquele a que tende todas as operações cognitivas do sujeito em questão, o objeto ou a coisa a qual cumpre ao sujeito representar.

É possível visualizar, de acordo com as considerações precedentes, que a proposição colhe o seu conteúdo, e, caso se queira empregar uma terminologia kantiana, também suas condições de possibilidade, da prévia acessibilidade epifânica ou manifestação espontânea da coisa – que, em virtude disso, passa a se chamar ente – ao comportamento daquele que se estrema por estar ou ser imantado por possibilidades: o homem. O privilégio conferido por Heidegger à revelação da coisa, com a qual o ato de enunciar conta para se pôr em concurso, o compele e o autoriza a propalar que as determinações predicativas veiculadas pelo âmbito proposicional não encontram em si mesmas o seu fundamento. Elas, a rigor, sempre dependeriam do surgimento anterior da coisa, de sua revelação, para, posteriormente, poderem se pronunciar a respeito dela ou, se a metáfora for permitida, regurgitá-la. Tendo enfatizado que a espontaneidade da aparição não porta determinação predicativa alguma, nem contém um mínimo traço de representação, posto que se trate de uma irrupção, sobretudo, econômica e sem mácula, o filósofo já estabeleceu as bases minimamente necessárias para proferir uma de suas frases mais célebres: “A verdade da proposição está radicada numa verdade *mais originária* (desvelamento), na revelação antepredicativa *do ente* podemos chamar de *verdade ôntica*”<sup>170</sup>. Caso se queira, desse modo, localizar a fonte da qual a concordância, o traço principal da concepção corrente de verdade, dever-se-á reportar, antes de tudo, à predisposição do ente, da coisa, para, em sua auto-permissividade, mostrar-se e fazer frente a um comportamento descobridor – que não poderá ser primordialmente enquadrado no âmbito teórico-cognoscitivo – que esteja apto a acolhê-lo. A verdade proposicional e predicativa é, em suma, situada pelo Pensador da Floresta Negra num sítio que guarda e no qual predomina a dinâmica de uma manifestação epifânica, a qual, na articulação de sua origem, não apenas destoa, mas também

---

<sup>170</sup> HEIDEGGER, 1973, p. 299.

estabelecem as condições de possibilidade do conceito tradicional. Em seu propósito de desterritorializar os caracteres essenciais da verdade para, assim, alocá-los no rincão ontológico da revelação, o filósofo alemão empreende uma análise da verdade que, em consonância com o apropositado registro de v. Herrmann, “segue a via do descenso retrospectivo do fenômeno já surgido ao âmbito de surgimento do fenômeno”<sup>171</sup>.

Desde logo é preciso atentar que, quanto ao supracitado modo heideggeriano de proceder, apesar de o desenvolvimento descensional da análise possuir como meta a circunscrição e a explicitação da aparição pré-teorética e antepredicativa, também denominada verdade ôntica, do ente, este se mostra de diferentes modos. Heidegger é bastante pródigo nas menções aos diferentes “como” do mostrar-se daquilo que é e, com isso, deixa claro o seu fiel compromisso para com a tarefa de desentranhar as variegadas modalidades e os graus explicativos requeridos pela coisa para revelar-se. Torna-se patente, com base nos apontamentos anteriores, que o referido filósofo, ao determinar o *locus* primordial da verdade, não está disposto a advogar uma suposta unidimensionalização da manifestação, que se caracterizaria justamente por ignorar as áreas e regiões que congregariam os entes de acordo com os graus de descoberta e as especificidades daquilo que se notabiliza pela irrupção espontânea. Deve-se notar ainda que o mencionado “descenso retrospectivo”, capaz de exprimir o próprio proceder metódico heideggeriano, não cessa na simples consideração de que a aparição do ente seja o único fenômeno portador da verdade primordial ou, para atender aos ditames da ortodoxia terminológica do pensador em questão, originária. Também a capacidade que o homem possui de expor-se a algo outro que não a ele mesmo – uma espécie de tendência preeminente que assinala seu exemplar compromisso para com tudo aquilo que lhe cerca, assim como a sua predisposição a deixar-se liar, sem, com isso, prescindir de sua auto-referencialidade, pode ser denominada verdade. Quando se analisa a “habilidade”, pensada sob a ótica ontológica e não como uma mera destreza ou aptidão adquirida mediante contínuo exercício e que, a cada vez, responderia a uma resolução do arbítrio, do homem para manter aberto um *ambitus* que lhe outorgaria a (s) possibilidade (s) mesma (s) de estabelecer uma cumplicidade com as coisas, apercebe-se que há aí uma complementaridade entre o homem e os entes. Cabe conceber, pois, que, se a manifestação das coisas sempre pressupõe a instauração *a priori*, realizada pelo homem, de um campo significativo capaz de acolhê-los e alocá-los, não será apenas a

---

<sup>171</sup> HERRMANN, 1996, p. 48.

aparição ôntica que deverá reivindicar para si a condição honorífica de ser a portadora da verdade. Desta também é possível dizer que não somente esteja em estreita consonância com aquilo que, em definitivo, se põe de manifesto – a rigor, a descoberta do ente –, senão igualmente com a operação mantenedora de um campo revelador que, independentemente de seus graus e de suas modalidades, se distingue prioritariamente pela amplitude de sua permissividade ao acolhimento de tudo o que pode ser determinado. Como uma espécie de arremate para as ponderações precedentes, é conveniente enfatizar que, justamente pelo fato de não unidimensionalizar o dinâmico processo de irrupção daquilo que é, Heidegger indica haver uma distinção entre a verdade dos entes (as coisas, em sentido menos estrito), qualificada como descoberta, e a verdade do ser.

Quando se propõe a delimitar o alcance do fenômeno primordial denominado por Heidegger de revelação ou tornar acessível, a *Erschlossenheit*, que retiradas vezes, aqui, foi qualificada como epifânica, Bech localiza na noção em questão um claro pronunciamento, por parte do filósofo, contra a hegemonia teórica da representação ou *Vorstellung* clássica<sup>172</sup>. A posição do intérprete encontra respaldo na própria letra de Heidegger, que, em *Da essência do fundamento*, por exemplo, logo após indiretamente salientar que a verdade não se deixa homogeneizar, posto que, em sua constituição, já seja possível albergar matizes (ou notas) discriminatórios explícitos, rechaça prontamente que as espécies variegadas de verdade ôntica – os diferentes modos (os “como”) pelos quais algo irrompe – possam autorizar a interpretação de que a revelação seria apreensível mediante representação, ou seja, objetivada. O mostrar-se do ente, é lícito enfatizar, não requer a predisposição teórico-cognoscitiva de uma estrutura representante. A admissão de semelhante cláusula significaria desenredar a capacidade primária que o homem possui de se deixar atar do âmbito mesmo que permite e irradia tais vínculos. É a abertura estrutural e vinculativa que norteia e estabelece todas as medidas para congregação entre o homem e os entes, os quais, por sua vez, apenas irrompem quando já se deu a concretização da inserção do primeiro em determinado sítio ou, em terminologia heideggeriana, num *ambitus* remissivo<sup>173</sup>. Fica patente, desde

---

<sup>172</sup> Cf. BECH, 2001, p. 132.

<sup>173</sup> A inserção do homem em determinado sítio também é chamada por Gilvan Fogel de circularidade, pois a existência “é dita em e com inter-esse, quer dizer, o ser já desde dentro (inter) de um determinado modo de ser (esse), o qual, por seu lado, se define como per-spectiva, ou seja, um ver (spicere), i. e., aparecer ou mostrar-se, que se faz ou se dá desde e através (per) do elemento ou médium, no qual se está, se é inserido ou jogado. E esta estrutura decide ainda pelo modo de ser do real, de todo e qualquer real,

logo, que é na referida abertura estrutural e vinculativa que tanto o comportamento do homem, apto a sustentar horizontes significativos que o mantêm em conluio imediato com aquilo que se mostra, quanto o surgimento do que é passível de determinação encontram uma legitimação. Afinal, se Heidegger não indicar qual o solo comum que estripará o encontro do homem com o ente e não explicitar convenientemente qual a natureza do sobredito alicerce, ele perpetrará o mesmo equívoco da concepção corrente de verdade que, quando se propunha a elucidar a noção de correspondência, não esclarecia de forma satisfatória as peculiaridades da relação entre intelecto e coisa.

Embora diga que a possibilidade da verdade da enunciação reside, a despeito do que o modelo representacional sustenta, no fato de o comportamento humano ser de natureza tal que lhe é impossível permanecer enredado em si mesmo –, pois está sempre aberto ao ente, deixando-se guiar pela aparição deste, o filósofo ainda assim precisa questionar sobre a medida pela qual semelhante “atitude” poderia se pautar. Em outras palavras, é mister que Heidegger determine de onde provém e qual é a matriz diretiva que, por um lado, orienta a predisposição do homem a não se ater única e exclusivamente a si mesmo, e que, por outro, o compele a instaurar (ou descobrir) um espaço capaz de lhe pôr em cumplicidade com aquilo mesmo que o atravessa. Caso o filósofo não se dedique a providenciar a determinação exigida, ele simplesmente abrirá precedentes para que um contraditor renitente afirme que a acusação heideggeriana de que a teoria correspondentista peca justamente por não conseguir caracterizar convenientemente a natureza da relação entre juízo e objeto, bem como por não circunscrever o fundamento dos componentes da conexão, não se dirige unicamente à concepção corrente, porquanto pudesse ser aplicada ao próprio Heidegger. Este, antecipando a possível réplica do objetor, já, ao final do segundo tópico do texto *Da essência da verdade*, lança a seguinte questão: “Qual é o fundamento da possibilidade intrínseca da abertura que mantém o comportamento e que se dá antecipadamente uma medida?”<sup>174</sup> A indagação encontra uma tradução minimamente satisfatória no que Waelhens escreve a seguir: “Por que o homem cria esta inteligibilidade [a da realidade bruta], por que faz com que as coisas lhe estejam abertas? Como se realiza esta operação?”<sup>175</sup> A reverberação produzida pelas duas interrogações, lançadas por Waelhens, da questão heideggeriana só não é total porque um grande reparo de cunho

---

que é ser sempre desde e como relação. A relação que se faz desde e como inserção ou circularidade, isto é, desde e como médium ou elemento” (p. 90).

<sup>174</sup> HEIDEGGER, 1973, p. 334.

<sup>175</sup> WAELHENS, p. 234.

terminológico deve ser feito. Visando qualificar qual é o conteúdo do comportamento do homem que o expõe à alteridade, ao que difere de si mesmo, o intérprete diz que a atitude em questão “cria a inteligibilidade da realidade bruta”. Com isso, ele parece atribuir ao homem um poder genético que este – consoante as teses de Heidegger –, na verdade, não possui. Não se trata de, em linhas gerais, cogitar qualquer espécie de causalidade produtiva para descrever a matriz distintiva do homem, o ato existencial mediante o qual ele excede a si mesmo e mantém uma estreita afinidade com as coisas.

No que concerne à capacidade que o homem possui de sempre se manter em um conluio imediato com aquilo mesmo que aparece, o filósofo deixa claro que, ao contrário da conclusão que se poderia tirar da expressão empregada por Waelhens, ela nada tem que ver com qualquer forma particular de causação, menos ainda com a ordem da decisão. A necessidade pelo homem apresentada de entrar em relação com os entes não é, como se pode entrever, por ele engendrada, mas é, fundamentalmente, uma espécie de dádiva, um “dom prévio”, de acordo com uma expressão heideggeriana. Dito de modo mais claro, a “aptidão” que o homem possui de irradiar vínculos caracteriza-se como uma espécie de herança que sequer admite a possibilidade de não ser reclamada. Quanto à hipótese de se questionar “de onde” ela provém e “quem” ou “o que” transmite o legado, o homem nem ao menos pode levantá-la, pois não está em suas mãos arbitrar a irrupção mesma da dádiva em questão.

Heidegger, logo no início do terceiro tópico do texto *Da essência da verdade*, por exemplo, pergunta-se: “Como pode unicamente efetuar-se a antecipação do dom de uma medida e como surge a injunção de se ter que pôr de acordo [com os entes]?”<sup>176</sup> Cabe observar que esta questão já apresenta as diretrizes para a investigação empreendida, em seguida, pelo opúsculo. Após o lançamento da indagação, segue a resposta de que o conluio imediato que o homem mantém com os entes apenas pode acontecer se aquele dom prévio conceder ao primeiro a liberdade para ser capaz de acolher – deixar-ser, a ação de abrir-se, ou, como bem esclarece Heidegger, de “entregar-se ao aberto e à sua abertura, na qual todo ente entra e permanece”<sup>177</sup> – o que imediatamente lhe constrange. Mas o que realmente interessa não é tanto a forma pela qual Heidegger compreende a noção de liberdade, que, no presente contexto, parece ser um sinônimo de dádiva ou dom prévio, senão os termos empregados pelo filósofo para compor a questão supracitada. Ele se interroga justamente sobre a possibilidade mesma

---

<sup>176</sup> HEIDEGGER, 1973, p. 334.

<sup>177</sup> *Ibidem*.

de haver uma “antecipação do dom de uma medida” e sobre como surge a “obrigação” de “se ter que por de acordo com os entes”, não há, todavia, questão alguma sobre a fonte da proveniência da dádiva, do dom prévio. Dado que o homem não seja capaz de creditar a si mesmo a injunção – tornando patente, assim, que há uma negatividade que o atravessa –, a tendência ou primeiro impulso é justamente conjecturar sobre a existência de uma possível estrutura ou instância que estivesse apta a fazê-lo. Inclinação esta que se vê traduzida nas seguintes questões: de onde provém a doação? Qual é o âmbito estrutural prévio que a sustenta? Para Heidegger, porém, estas questões estão equivocadamente formuladas, pois pressupõem a necessidade de se dar um passo para além da doação mesma, a fim de que, extrinsecamente, se rastreie a fonte de sua proveniência. Desde a perspectiva do filósofo, uma estrutura que seja capaz de legitimar a própria injunção, justamente por extrapolar a zona de atuação desta, é algo que não há. Perguntar por ela é, conseqüentemente, tarefa sem sentido, posto que vise exceder todos os limites da doação e a questão apenas possa ser levantada sob a investidura da medida já sempre propiciada pelo referido dom prévio. A asserção de que há a doação de uma medida responsável por habilitar a cumplicidade que o homem mantém com os entes força Heidegger a discriminar outro tipo de verdade que não seja ôntico.

O discernimento, realizado pelo filósofo alemão, de mais uma espécie de verdade requer que se traga novamente à tona o procedimento que dantes, na esteira das ponderações de v. Herrmann, nomeou-se descenso retrospectivo, em que se partia do fenômeno já surgido, já dado, a fim de que se pudesse atingir a instância e/ou âmbito mantenedor de sua aparição. Esta opção metodológica se torna mais facilmente constatável com a tese heideggeriana de que todos os comportamentos do homem, que, sempre e a cada vez, estão orientados para aquilo que se mostra, não estão aptos para tornar visível a aparição em questão sem, aprioristicamente, recorrerem a uma estrutura responsável por fundamentá-la. Como este fenômeno primordial, em que fundamento e possibilitação se entrecruzam, também se distingue por ser designado como verdade, só que de outro tipo, a saber, ontológico, é possível vislumbrar que, para Heidegger, a noção de verdade não apenas abertamente flerta com a ambigüidade, senão apresenta, de modo explícito, um caráter híbrido. O próprio fato de o termo servir, por um lado, como qualificativo para os graus variegados de aparição de tudo o que é passível de determinação, mas, por outro, também ser empregado para designar a instância que tornaria possível a acessibilidade do que se mostra, justifica a posição heideggeriana de abster-se de sustentar a univocidade da noção de verdade em prol de um conveniente

delineamento da fissura diferencial que a atravessa ou a constitui. Tudo isto, por sua vez, evidencia-se no que Heidegger escreve no texto *Da essência do fundamento*: “Desvelamento do ser é o que primeiramente possibilita o grau de revelação do ente. Este desvelamento como verdade sobre o ser é chamado verdade ontológica”<sup>178</sup>. O excerto precedente anuncia *in nuce*, como bem salienta Bech<sup>179</sup>, a célebre tese, propalada pelo filósofo alemão, da fundamentação do ente pelo ser – sem, contudo, deixar de enfatizar a convergência que há entre ambos, a despeito da diferença –, cujo mote central se encontra, ainda consoante as palavras do intérprete mencionado, no “modelo formal da ‘doutrina acerca do primordial’ ou *Lehre vom Ursprung*”<sup>180</sup>.

### 3.5 – A diferença como fundamento da verdade ôntica e da verdade ontológica

A abordagem, realizada por Heidegger, da noção de verdade desemboca na hibridização desta, posto que sejam delineadas duas espécies, uma de natureza ôntica e outra de caráter ontológico. Diante disso, o próximo passo a ser dado consiste precisamente na identificação de que a co-pertença entre as duas classes, bem como a primazia da primeira em relação à segunda, alimenta-se da dinâmica de realização do que antes, emprestando o termo empregado por Bech, denominou-se “primordial”. Que é, em linhas gerais, “isto” que se qualifica como primevo senão aquilo mesmo que inspira e permeia a potência que o “real” tem de se realizar ou, antes, o manancial de onde brota a força de transformação, a qual anima, condiciona e estrutura a multiplicidade fenomênica, articulando e provendo sentido e significação à virtualidade de todas as determinações, que apenas irrompem como tais no seio de sua proveniência da “origem” e de seu reenvio a esta? Com efeito, a unidade do mostrar-se dos fenômenos e da estrutura que propriamente condiciona e legitima a aparição em questão repousa numa fissura diferencial, em uma cisão que, na contramão do significado imediato que parece portar, sustenta e articula a remissão recíproca entre ente e ser. Trata-se, em última instância, de onde parte e para onde retorna o projeto filosófico heideggeriano ou, em outros termos, de assenhorear-se do tema, ou seja, da diferença ontológica (*ontologische Differenz*), que acaba por se tornar a força motriz das excogitações do Pensador da Floresta Negra. Tomar a diferença como o lugar

---

<sup>178</sup> HEIDEGGER, 1973, p. 299.

<sup>179</sup> Cf. BECH, 1998, p. 102.

<sup>180</sup> BECH, 1998, p. 102.

estratégico, no qual inaugura e, paradoxalmente, a que se destina a vereda percorrida pelo pensamento de Heidegger é algo voluntariamente induzido por este último. Sabe-se, com efeito, que o caminho em questão, de caráter não-linear, mas de uma sinuosidade que reclama desvios, paradas e sendas, é apenas a forma metaforizada pela qual se exprime a tarefa incontornável de se determinar aquilo que, para o filósofo, deve ser experimentado como a “coisa mesma”, ou seja, “o ser do ente em seu desvelamento e ocultação”<sup>181</sup>. Mas para que o último possa ser converter em tema de perscrutação, e a questão sobre os seus caracteres mais próprios seja delineada, deve-se atentar à prerrogativa reclamada pelos dois intentos, a qual é descrita por Heidegger, em *Os problemas fundamentais da fenomenologia*<sup>182</sup> do seguinte modo: “Precisamos poder levar a termo inequivocamente a diferença entre ser e ente para que possamos transformar algo assim como o ser em tema de investigação”<sup>183</sup>. Entrevê-se, aqui, com maior ênfase que se o propósito primacial de Heidegger, tal como ele mesmo o explicitou, consiste na circunscrição da forma pela qual ocorreria a experimentação daquilo que a fenomenologia convencionou denominar a “coisa mesma”, a saber, o ser em sua doação, o que precisamente inaugura a consecução, subministrando-a, do plano aventado é o tópico de que, convém reiterar, “no ser do ente e no ente do ser se trata sempre de uma diferença”, ou seja, “nós pensamos o ser de modo conforme a ele (*sachlich*) apenas se o pensamos na diferença com o ente, e se pensamos este na diferença com o ser”<sup>184</sup>.

O excerto, que foi empregado para justificar e aclarar considerações que vinham sendo realizadas, suscita, no entanto, questionamentos acerca do teor da cisão havida entre aquilo que se tornaria acessível mediante determinações e aquilo que, contrariamente, se notabilizaria por repelir uma suposta demarcação de seus termos ou de seus limites. Há na passagem supracitada, a despeito da ênfase conferida à distinção

---

<sup>181</sup> HEIDEGGER, 1973, p. 498. Em um parágrafo muito breve de um artigo sobre a natureza da ontologia, Mafalda de Faria Blanc, elucida com toda a precisão que o princípio fundamental do programa heideggeriano, como se sabe, é o ser na plenitude de seu mostrar-se. A dinamicidade deste processo alija de si, como diz a intérprete, “toda a construção racional indutiva ou dedutiva, consentindo apenas uma abordagem mostrativa e fenomenológica” (BLANC, 2007, p. 158), pois ela “surge como um fazer ver como um *fazer ver*, um mostrar puro do que antes de mais se dá a pensar: o *ser*, no seu enigmático aparecer. Ela requer, por isso, uma reconversão do olhar, do ente que de cada vez se apresenta, para o seu ser, deixando que este se revele e evidencie *em* e *por si* mesmo como um *prius* que, ao invés das qualidades ônticas, a nada mais reenvia, pelo que não pode ser sujeitode predicação ou concebido objectualmente” (BLANC, 2007, p. 158).

<sup>182</sup> Preleção proferida por Heidegger durante o semestre de verão de 1927 na Universidade de Marburg/Lahn.

<sup>183</sup> HEIDEGGER, 2012, p. 31.

<sup>184</sup> HEIDEGGER, 1973, p. 378.

que se interpõe entre duas estruturas, a saber, ente e ser, uma menção à reciprocidade entre ambas, alude-se ao “ser do ente”, bem como ao ente do ser. Isto, de imediato, soa estranho aos ouvidos do leitor, pois não é a diferença, em seu significado imediato, uma estrutura que se constrói sobre os parâmetros da desconformidade, da dessemelhança, da discrepância e da desigualdade? Se esta assunção corriqueira se afigura como legítima e se se empregou os termos “fissura” e “cisão” para designar a irreduzibilidade daquilo que não suporta atribuições de espécie alguma, quando comparado àquilo que não apenas porta, mas, sobretudo, reclama predicados definidores<sup>185</sup>, como é possível aludir ao “ser do ente” se a expressão deixa entrever a suposta conformidade ou remissão recíproca de ambos. No fundo, a questão que emerge, em sua premência e relevância, é justamente aquela acerca do estatuto próprio da diferença: se ela é capaz de instaurar um âmbito que ponha em relação os termos por ela pressupostos, a rigor, ente e ser, ou se, contrariamente, ela é incapaz de atuar como um agente aglutinador e prescinde de criar uma dimensão vinculante. Uma resposta prévia, e que servirá como um esclarecimento provisório do modo pelo qual Heidegger concebe a diferença, pode ser encontrada numa passagem, pertencente à obra *Diferença e Repetição*, de Gilles Deleuze, na qual o filósofo se propõe a esclarecer o que para ele é a “orientação mais acentuada da filosofia” heideggeriana<sup>186</sup>: “[há a necessidade de que] a diferença seja em si mesma articulação e ligação, que ela relacione o diferente ao diferente sem qualquer mediação pelo idêntico, pelo análogo ou pelo oposto”<sup>187</sup>.

Ainda na esteira das excogitações deleuzianas, a breve leitura que o filósofo francês realiza da concepção, propugnada por Heidegger, de diferença situa-se num contexto de abordagem do conceito em questão sob o parâmetro de sua relação com a semelhança. Estabelecido o propósito, Deleuze elege como ponto de partida duas proposições que tematizam a semelhança de modos completamente distintos e até mesmo irreconciliáveis. A primeira delas postula que apenas o que se assemelha pode diferir e a segunda sustenta que somente as diferenças se assemelham, esta última nada mais é que uma versão abreviada da tese levi-straussiana de que “não são as

---

<sup>185</sup> Sobre o fato de o ente reivindicar predicados definidores e de ele sempre se apresentar como um suporte de determinações, Heidegger, em *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia*, realiza algumas considerações sumamente relevantes, dizendo, por exemplo, o seguinte: “Todo ente é *algo*, isto é, ele possui seu *quid* e tem como esse *quid* um determinado modo possível de ser (...). Todo ente em relação ao qual nós nos comportamos, sem levarmos em conta seu modo de ser específico, pode ser interpelado discursivamente e discutido com o “ele é” de tal e tal modo” (HEIDEGGER, 2012, p. 32).

<sup>186</sup> DELEUZE, 2006, p. 8.

<sup>187</sup> DELEUZE, 2006, p. 118.

semelhanças, mas as diferenças que se assemelham”<sup>188</sup>. Após apresentar as duas proposições, Deleuze explica que, na primeira, há claramente um privilégio da semelhança em detrimento da diferença, pois o enunciado advoga a consignação do condicionamento desta por aquela, além de estabelecer a necessidade de que haja, ao menos virtualmente, “um conceito idêntico para as duas coisas que diferem”<sup>189</sup>, sendo que elas se relacionam com o conceito de forma analógica. Não é difícil perceber que Heidegger discordaria rotundamente da asserção cujo conteúdo é o de que a semelhança já seja sempre pressuposta pela diferença, pois o filósofo jamais admitiria a precedência ontológica da primeira quanto comparada à segunda. Ele, ademais, não cogitaria a hipótese de advogar a existência de um conceito idêntico, aplicável tanto ao ente quanto ao ser, que serviria como uma espécie de parâmetro para as duas estruturas e como prerrogativa para a ulterior distinção delas. A fórmula expressa pela segunda proposição, em contrapartida, coaduna-se com (e ilustra) os propósitos heideggerianos (e Deleuze assinala a convergência), dado que ela assevera que a semelhança, a identidade, a analogia, a oposição apenas se configuram “como efeitos ou produtos de uma diferença primeira ou de um sistema de diferenças”<sup>190</sup>. A concepção, aliás, enxerga como característica fundamental da diferença a capacidade que esta possui de atuar como estrutura aglutinadora ou, em outros termos, de ela ser capaz de relacionar, de modo imediato, uns aos outros os elementos que se diferem. Isto se vê refletido no que escreve Deleuze: “É preciso uma diferenciação da diferença, um em-si como diferenciante, um *Sich-unterscheidende*, pelo qual o diferente é ao mesmo tempo reunido, em vez de ser representado sob a condição de uma semelhança, de uma identidade, de uma analogia, de uma oposição prévias”<sup>191</sup>.

As reflexões deleuzianas, é preciso reiterar, trazem à luz uma particularidade da concepção heideggeriana de diferença; elas, na verdade, desfazem a impressão, surgida anteriormente sob formato de algumas questões, de que a estrutura em pauta estaria tão somente comprometida com a circunscrição dos aspectos irreconciliáveis que seus termos (ente e ser) apresentariam. Ela, a rigor, também possui uma função articuladora e vinculante, atuando como o âmbito em que a reciprocidade ou a referência mútua reivindicada por seus elementos pode se sustentar. A capacidade aglutinadora da

---

<sup>188</sup> Cf. Claude LÉVI-STRAUSS, *Le totémisme aujourd'hui* (Presses Universitaires de France, 1962), p. 111 apud DELEUZE, 2006, p. 118.

<sup>189</sup> DELEUZE, 2006, p. 118.

<sup>190</sup> Idem.

<sup>191</sup> Idem.

diferença não é, todavia, a única especificidade pela qual ela se deixa reconhecer, pois um breve exame da definição que Heidegger fornece à noção no prefácio de 1949 ao texto *Da essência do fundamento* é suficiente para que se entreveja qual é o conteúdo que o filósofo pretende sublinhar quando aborda a diferença. Com efeito, o que ali se delineia é justamente a necessidade de se ter que “defini-la” mediante a negatividade, porque, de acordo com Heidegger, “a diferença ontológica é o *não* entre ente e ser”<sup>192</sup>.

### 3.6. O não, o nada e a negação

A diferença ontológica, a rigor, não se configura como uma mera distinção produzida pelo pensamento, pois, o filósofo adverte, o *não* entranhado na diferença não pode ser o da negação. Na conferência *Que é metafísica?*, consagrada ao tema do nada, ele já havia tornado pública a posição de que a “negação é, conforme a doutrina dominante e intata da ‘lógica’, um ato específico do entendimento”<sup>193</sup>, enfatizando, além disso, que “o nada é mais originário que o ‘não’ da negação”. A simples recordação de que Heidegger entra em escaramuça com o logicismo – com o intuito de assinalar suas limitações<sup>194</sup> – é suficiente para se notar que o fato de ele contestar a leitura da diferença como um simples fruto do entendimento possui como alvo principal o rechaço da tese de que a negação possa retirar de si mesma o *não*. Trata-se, antes de tudo, de se atribuir ao *não* dignidade e estatuto próprios, desvinculando-o de determinada operação intelectual (a negação) e ressaltar a prioridade que ele possui em relação a esta. Para Heidegger, o *não* é algo sempre pressuposto por juízos negativos justamente porque ele está sob a regência tutelar do nada; numa formulação bastante elucidativa de Cohn: “Heidegger trata de provar que a razão e o ‘não’ dependem do Nada, e não o contrário”<sup>195</sup>.

É, por conseguinte, realmente notório que, na preleção *Que é metafísica?*, de 1929, Heidegger tome a noção de nada como lugar estratégico para pôr em xeque a originariedade da negação, ele, inclusive, chega a subordinar esta última à esfera de atuação daquela. Numa insigne passagem da conferência, ele se pronuncia do seguinte

<sup>192</sup> HEIDEGGER, 1973, p. 294.

<sup>193</sup> HEIDEGGER, 1973, p. 235.

<sup>194</sup> Tal como escreve Heidegger: “O nada é a origem da negação e não vice-versa, a negação a origem do nada. Se assim se rompe o poder do entendimento no campo da interrogação pelo nada e pelo ser, então se decide também, com o isto o destino do domínio da ‘lógica’ no seio da filosofia” (HEIDEGGER, 1973, p. 240). Sobre explicitação da relação entre lógica e filosofia à luz das concepções críticas de Heidegger, cf. REIS, 2003.

<sup>195</sup> COHN, 1975, p. 135.

modo acerca da relação que há entre ambas: “O nada é a origem da negação e não vice-versa, a negação a origem do nada”<sup>196</sup>. A tese da origem da negação é problematizada, explicitada e destrinchada por Reis no capítulo cinco da obra *Aspectos da Modalidade: A Noção de Possibilidade na Fenomenologia Hermenêutica*. Conforme o autor, a própria forma pela qual Heidegger aborda, por exemplo, a temática da negação pressupõe a inserção desta num contexto bem complexo. Isto porque ela possuiria um teor tão fundamental que o problema de sua origem estaria concernido à própria questão acerca de como se poderia circunscrever a posição que a lógica ocuparia no território da metafísica<sup>197</sup>. Ademais, o próprio fato de o filósofo alemão discriminar os diferentes modos pelos quais se poderia dizer “não” – ou seja, o “não” dos enunciados cognoscitivos, o “não” vinculado ao discurso da existência corriqueira e o “não” do conhecimento teórico – também contribuiria para aumentar a dificuldade da tarefa de se delimitar a “natureza” mesma da negação. A alegada discriminação, no entanto, também fornece uma pista do caminho que se deveria seguir para se interpretar a referida operação, pois seria possível supor que cada forma de negar estaria intrinsecamente vinculada com as modalidades de ser requeridas pelas atitudes e comportamentos humanos em relação às coisas. A pressuposição precedente se converte, portanto, no próprio ponto de partida para definir o que seria uma perscrutação hermenêutica da negação, a saber, o labor de interpretar de “diferentes maneiras em que a negação está presente em comportamentos intencionais e, por conseguinte, como ela recebe uma qualificação própria conforme o modo de ser que esteja pressuposto em tais comportamentos”<sup>198</sup>.

Embora sustente que seja lícito supor que Heidegger não tenha realizado um exame minucioso, exaustivo e completo do tema da negação, Reis postula a tese de que a abordagem principiada pelo filósofo alemão é de cunho hermenêutico, na medida em que a interpretação da negação deva se pautar basicamente pelo âmbito das contexturas significativas irradiadas pelo homem para tornar as coisas acessíveis. Na verdade, a tematização apresentaria um caráter hermenêutico justamente por estar comprometida, de modo irrestrito, com a assunção de que as peculiaridades da negação são

---

<sup>196</sup> HEIDEGGER, 1973,

<sup>197</sup> Cf. REIS, 2014, p. 227. Ainda sobre a relação entre lógica e metafísica, convém recordar que, ao final de um curso dado em Marburg, durante o semestre de inverno de 1925/1926, intitulado *Lógica: a pergunta pela verdade*, quando reavalia a trajetória percorrida pelas lições, Heidegger diz o seguinte: “É a lógica a mais imperfeita de todas as disciplinas filosóficas, e apenas se poderá levá-la adiante se a centra nas estruturas fundamentais de seu fundamento temático, nas estruturas ontológicas primordiais do lógico enquanto um comportar-se do ser-aí [*Dasein*], na temporalidade do ser-aí mesmo” (HEIDEGGER, 2004).

<sup>198</sup> REIS, 2014, p. 227.

genuinamente interpretativas. Seria este, a rigor, o fio condutor da problemática acerca da genealogia da negação, dado que a constituição interpretativa do ato de negar requereria, para ser convenientemente destrinchada, “uma investigação sobre a origem”<sup>199</sup>. O escrutínio proposto se deixaria presidir por três formas de abordagem. O primeiro deles seria a circunscrição do fenômeno propriamente dito ou delineamento de seus caracteres distintivos, que, no contexto em questão, corresponderia à noção de negação. Já o segundo seria o desenho da moldura normativa exigida pela negação, ou seja, o estabelecimento das próprias condições ontológicas de possibilidade de sua constituição. O terceiro, por sua vez, concerniria à fundamentação da própria possibilitação do fenômeno ou de seu requisito ontológico mais elementar. Após apresentar as três veredas as quais a investigação sobre origem da negação deveria percorrer, Reis introduz as três sentenças que se casariam, respectivamente, com cada um dos níveis de abordagem e que se constituiriam, portanto, como a própria solução para o problema aventado: “[i] a negação é interpretação, [ii] a negação é um comportamento nadificante, [iii] o nada é o fundamento da negação”<sup>200</sup>.

Quando se propõe a determinar o que seja a negação, Heidegger recorre justamente à interpretação e, para fundamentar esta associação, Reis focaliza precisamente o lugar sistemático que a temática da lógica e da verdade ocupa no próprio plano de *Ser e tempo*, nos §§ 33 e 44, principalmente. Enquanto o § 33, do tratado de 1927, considera a fundamentação ontológica do ato de enunciar ou de julgar S é P, tido como uma operação lógica elementar, o § 44 oferece uma fundamentação do fenômeno da verdade. Um dos resultados da análise empreendida pelo § 33 é o de que o enunciado, ainda que seja meramente representativo, afigura-se primordialmente como um mostrar, como uma forma de descobrir a coisa. Já o saldo deixado pela abordagem do § 44 concerne à verdade do enunciado, na qual é possível distinguir dois momentos. Primeiramente, o enunciar, como um modo de comportamento cognoscitivo é, em si mesmo, verdadeiro, ainda que de forma derivada, na medida em que descobre a coisa, acerca da qual se enuncia, tal ela *como* está determinada “em si mesma”. Destarte, o enunciado apenas é portador de verdade<sup>201</sup> porque sua constituição mais própria funda-se no ato de descobrir, de mostrar o ente, em sua condição desencoberta. O próprio

---

<sup>199</sup> REIS, 2014, p. 232.

<sup>200</sup> Ibidem.

<sup>201</sup> Como acentua v. Herrmann, “a verdade do enunciado é o todo de referências do ser-descobridor enunciando e do estar-descoberto do ente enunciado. Em correspondência com isto, a falsidade (não-verdade) do enunciado é o todo de referências do ser-descobridor enunciando e do estar-encoberto do ente enunciado” (1996, p. 48).

modo “como” o ente é desencoberto pelo enunciado não se afigura, em última instância, como a única possível. Este estado, por sua vez, não se afigura como a única modalidade de desencobrimento, senão somente como a forma de mostrar enunciativa.

Na medida em que se configura como um tipo de enunciado ou uma forma de se enunciar, a negação é de cunho essencialmente mostrativo, sendo portadora de verdade apenas porque é capaz de descobrir aquilo que aparece a partir da pressuposição do “modo como” ele está propriamente determinado, e isto, mais uma vez, evidencia sua natureza interpretativa. Deve-se atentar, porém, que o referido “como”, constitutivo da interpretação, pois seu índice básico é a estrutura “algo como algo”, não é primeiramente veiculado pelo enunciado temático a respeito das coisas, senão algo sempre por ele suposto. Por isso, o ofício de interpretar não apresenta um caráter impositivo, ou seja, ele não atribui a certo espécime um sentido de que ele, antes, carecia, nem apreende um dado preliminar almejando enquadrá-lo num panorama teórico-conceitual formalizado. O ideal de isenção, de imparcialidade, nunca poderá ser perseguido pelo labor interpretativo, porquanto ele já sempre esteja eivado de pressuposições. Num sentido positivo, o ofício em questão, que, para ser realizado, não exige a abstração das contexturas nas quais o intérprete se encontra, dedica-se a desenvolver e a articular aquilo que já se doou para ou foi aberto por um horizonte de compreensibilidade. No que concerne ao modo de a negação operar, Reis acentua que “o nível primitivo sempre é o da significação já compreendida, que é articulada com maior ou menor grau de explicitação”<sup>202</sup>. Destarte, evidencia-se que o labor interpretativo não é capaz de instaurar padrões significativos, sua responsabilidade é basicamente circunscrevê-los, articulá-los e torná-los explícitos.

Ainda no tocante ao caráter mostrativo da negação, não seria possível concebê-la como um tipo de enunciado que, a princípio, estaria comprometido tão somente com a tarefa de tornar visível uma propriedade negativa de determinado objeto. Na verdade, a negação pressuporia, tal como postula sua natureza interpretativa, um âmbito prévio ou um todo reticular e referencial, já previamente dado numa compreensão, desde o qual emergiriam padrões de diferenciação, que ulteriormente seria desdobrado, “reconstituído” e articulado pela própria negação. Justamente por se constituir como um comportamento remissivo, orientado às coisas ou aos objetos, a operação de negação somente poderá ser levada a cabo se, de antemão, contar com as próprias contexturas

---

<sup>202</sup> REIS, 2014, p. 230.

capazes de tornarem as coisas acessíveis sob os parâmetros de modalidades. Em termos mais claros, se é constitutiva da negação a capacidade de estabelecer diferenças, ela já sempre requisita, para ser realizada, a compreensão preliminar de um panorama conformativo totalizante também capaz de distinguir. Reis esclarece a prerrogativa mencionada da seguinte forma:

A negação supõe a compreensão de uma unidade de diferentes modos de ser, isto é, a unidade de diferentes maneiras de determinação e de fenomenalização. O caráter situado da negação refere-se, pois, à ligação compreensiva de um todo unificado de modos de ser, uma unidade diferenciada, portanto. A negação não constitui essa natureza diferencial, mas apenas a articula, ou seja, a negação interpreta<sup>203</sup>.

As ponderações precedentes tornam-se mais facilmente inteligíveis quando se leva em conta que a descoberta do enunciado, tomado como um tipo de mostrar teórico, é uma modificação da descoberta antepredicativa característica da relação que o homem entabula com as coisas. Quando entra em colóquio com a esfera fenomênica, ele a descobre, antes de tudo, como pertencendo a uma totalidade significativa determinante. Desse modo, se a negação, na medida em que se configura como uma ‘forma’ de captação da coisa, como um mostrar ou como um comportamento previamente orientado por aquilo que aparece, ela pressupõe um conjunto de remissões referenciais provenientes de uma totalidade articulada, ou seja, presume uma compreensão da modalidade pela qual se doa o espécime focalizado. A compreensibilidade presumida pela negação, por sua vez, concerne a um âmbito discriminatório que articula as próprias formas mediante as quais se poderá “apropriar” daquilo que se mostra.

A distinção das figuras que podem ser despendidas para formatar e condicionar a acessibilidade das coisas configura-se, de acordo com a diagnose de v. Herrmann, como uma reverberação fenomenológica, assumida por Heidegger, da concepção husserliana do estar-dado (*Gegebenheit*) do objeto intencional<sup>204</sup>. De fato, para o pensador da Floresta Negra, há uma espécie de tipologia dos próprios modos (os “como”) de o ente estar-descoberto. Partindo-se da assunção de que todo comportamento do homem direcionado aos entes é, em si mesmo, descobridor ou mostrativo, depreende-se que é

---

<sup>203</sup> REIS, 2014, p. 236.

<sup>204</sup> Cf. VON HERRMANN, 1996, p. 47.

inerente às coisas não apenas estarem descobertas de uma maneira geral, senão também requisitarem, em cada caso, o que pode ser designado como uma modalidade de estar-descoberto. No enunciado meramente representativo, por exemplo, se ele é descobridor – ainda que de forma derivada ou indireta –, e, portanto, verdadeiro, o ente sobre o qual se enuncia é descoberto na modalidade de ser simplesmente dado ou subsistente, que justamente se caracteriza pela ausência de corporeidade sensível. Num enunciado que esteja tão somente comprometido com a percepção, pelo contrário, o mesmo ente é descoberto na modalidade de subsistente, que possui seu caractere distintivo na corporeidade sensível.

Como um tipo de enunciado mostrativo, a negação, portanto, sempre pressupõe e está imbricada com as variegadas modalidades de ser requestadas pelas coisas para assomarem em sua constituição mais própria, ou seja, para se distinguirem e se determinarem como tais. Nisto residiria, consoante o diagnóstico de Reis, a característica hermenêutica da negação, pois, longe de veicular propriedades negativas, ela propala basicamente o modo (o “como”) requisitado pela coisa para vir a ser descoberta<sup>205</sup>. Mas, de acordo com os níveis de investigação, discriminados por aquele, do problema da origem da negação, a identificação da especificidade hermenêutica elementar desta é apenas o ponto de partida ou âmbito inicial no qual se move sua análise. Diante disso, ele, em seguida, procede a traçar e a examinar quais são as condições de possibilidade da operação em questão. O horizonte de semelhante abordagem é, em linhas bem gerais, a identificação das estruturas condicionantes da emergência da determinação, ou seja, trata-se basicamente de circunscrever as cláusulas requeridas pela negação para se distinguir como um “ato” cuja especificidade é a própria interpretação.

O próprio Reis estabelece os seus propósitos, ao equiparar a busca pela possibilidade intrínseca do ato de negar à indagação “pelas condições que tornam possível a negação como interpretação, isto é, como a articulação de uma unidade diferenciada já previamente compreendida”<sup>206</sup>. Não obstante, a consecução da tarefa aventada não se encontra destituída de certa complexidade, porque, enquanto outros tipos de comportamentos que estão voltados para os entes encontram sua própria condição de possibilidade da modalidade de ser “pretendida” pelas coisas para

---

<sup>205</sup> O intérprete define o conceito hermenêutico de negação, dizendo, por exemplo, que esta é “a articulação de uma unidade total e diferencial de modos de ser a que se já está vinculado” (REIS, 2014, p. 235).

<sup>206</sup> REIS, 2014, p. 235.

assomarem como tais, a negação, por sua vez, solicita primeiramente que algo seja dado de antemão para, ulteriormente, ser distinguido. Para comprovar o pacto estabelecido pela negação com uma manifestação prévia, o intérprete recorre a uma destacada passagem da preleção *Que é metafísica?*, na qual Heidegger discorre sobre a relação do *não* com a negação: “Mas, de nenhum modo, esta aproxima o ‘não’, como meio de distinção e oposição do que é dado, para por assim dizer, colocá-lo entre ambos. Como poderia a negação também produzir por si o ‘não’ se ela somente pode negar se lhe foi previamente dado algo que pode ser negado?”<sup>207</sup> Quando se propõe a esmiuçar o excerto, Reis toma o primeiro período como o atestado da especificidade interpretativa da negação, porquanto a distinção e a oposição não provenham dela propriamente, ou seja, não são operações primeiramente levadas a cabo pela negação, mas são por ela já pressupostas. Já a questão formulada pela passagem, por sua vez, delinearía o próprio requisito exigido pela negação, vislumbrada sob uma perspectiva hermenêutica, para se realizar: a prévia doação de algo passível de ser negado, de ser diferenciado. Neste caso, a condição de possibilidade da negação residiria fundamentalmente na prévia doação de algo como uma “instância” determinada, ou seja, idêntico a si próprio e distinto de outro.

A acessibilidade prévia da coisa como um espécime dotado de uma respectiva identidade, ou de uma determinação própria, que lhe permitiria ser distinguido de qualquer outro, seria o requisito exigido pela negação para operar interpretativamente. Reis deixa claro, porém, baseando-se numa das principais concepções de Heidegger, que a singularidade individual e a distinção fundam-se nas modalidades de ser, isto é, na própria diferença ontológica, que são justamente as estruturas responsáveis por descobrir o dado em suas especificidades individuantes e distintivas, ou seja, elas presidem e determinam “como” os entes se desencobrem. Desse modo, a função mais elementar da negação consistiria em basicamente articular uma diferenciação, veiculada por parâmetros ontológicos, que se afigurara preliminarmente num contexto compreensivo. As modalidades de ser seriam as responsáveis por estabelecer os caracteres constitutivos e distintivos não sob o parâmetro de propriedade, senão sob o padrão de uma determinação particular que preside a aparição da coisa, como isto e não aquilo, em certa contextura sempre sujeita a modificações. Pode-se, inclusive, arrematar as considerações precedentes, recorrendo-se às seguintes palavras de Reis: “os entes

---

<sup>207</sup> HEIDEGGER, 1973, p. 239.

individuos e dados sempre estarão descobertos por comportamentos que têm em si a compreensão do modo de ser correspondente, no qual também há a compreensão de identidade e diferença: ser idêntico a si e ser diferente de outro”<sup>208</sup>. Tanto a individuação quanto a diferenciação, pressupostas pelo caráter referencial da negação e pela referência em si, fundam-se numa compreensão unitária das variegadas modalidades de ser. É imperioso que estas estruturas, das quais advêm as formas pela quais se haverá descobrir os entes em suas especificidades, também apresentem caracteres idênticos e distintivos, ou seja, aquela prerrogativa reivindicada pelos espécimes ônticos, a rigor, a identidade e a diferença, também o é pelas modalidades ontológicas, visto que, ao operarem, elas também se constituiriam como idênticas a si mesmas e diferentes de outros modos. É justamente por isso que Reis está autorizado a asseverar, por exemplo, que “seja no nível ôntico ou no nível dos modos de ser, a negação é condicionada por uma compreensão de identidade e diferença”<sup>209</sup>.

O fundamento ontológico da possibilidade mesma da negação é, em última instância, a compreensibilidade tanto da identidade quanto da diferença, sendo que dela irradiam as próprias modalidades de ser, também tidas como idênticas e distintas, em virtude das quais aquilo que aparece se individua e se diferencia. Para ficar mais claro, é imperioso salientar que a possibilidade da negação interpretativa não pressupõe uma condição apenas, senão duas, pois ela requer a operação das modalidades de ser, que são subsequentemente enunciadas por Reis: “o fundamento da compreensão de identidade e de diferença e também da subordinação vinculada à normatividade da unidade dos modos de ser”<sup>210</sup>. As duas cláusulas requeridas pela negação já desbastam o caminho que deve ser percorrido pela terceira etapa da investigação do problema da origem da negação. O intérprete chega inclusive a asserir que o *background* necessário para a perscrutação fora fornecido por Heidegger quando este afirmara que toda operação de negação encontra seu fundamento último na nadificação do nada. Na realidade, o ato de negar afigurar-se-ia precisamente como uma forma – dentre outras possíveis, tais como a contravenção, a execração, o fracasso, a proibição e a privação – de atitude nadificante.

Se, por conseguinte, Heidegger recorre às noções de nadificar e de nada para justificar a própria emergência ou a possibilidade da negação, obtém-se a autorização

---

<sup>208</sup> REIS, 2014, p. 237.

<sup>209</sup> REIS, 2014, p. 237.

<sup>210</sup> REIS, 2014, p. 238.

para se buscar o fundamento ontológico desta naqueles fenômenos primordiais. Quanto à noção de nada, Reis prontamente acusa a complexidade que ela apresenta quando se leva em conta a própria perspectiva fenomenológica. Apesar disso, seria possível elencar três especificidades apresentadas por aquela que permitiriam uma compreensão um tanto quanto satisfatória da significação reivindicada pelo conceito no horizonte de pensamento heideggeriano. A primeira delas é designada pelo intérprete como “característica meta-analítica do conceito de nada”<sup>211</sup>, porquanto este não seja derivado de uma atividade judicativa e nem se deixe reduzir à operação de negação. Qualquer tentativa de se postular a coincidência do conceito em questão com esta última atividade é prontamente rechaçada pelo filósofo alemão. É justamente a esta impossibilidade de se fazer coincidir o nada com a negação que o intérprete credita a dificuldade apresentada pelo campo temático propalado, pois, tanto a linguagem filosófica quanto o discurso ordinário, tratam do nada a partir de fórmulas fornecidas pela negação. A segunda especificidade refere-se à função ontológica que o nada desempenha na perspectiva heideggeriana de pensamento, pois seria legítimo tomá-lo como um conceito equipolente ao de ser<sup>212</sup> e, conseqüentemente, com as próprias modalidades deste último. Por fim, a terceira característica da noção de nada é precisamente sua vinculação à finitude do ser<sup>213</sup>, à limitação apresentada pelas próprias modalidades ontológicas. Quanto à terceira especificidade apresentada pela noção de nada, convém recordar que, em *Que é metafísica?*, Heidegger estabelece a angústia como via de acesso ao nada. A referida disposição corta os liames que mantêm o homem concatenado com as coisas, consigo e com ou outros, ou seja, ela “implode” toda a arquitetônica significativa, determinante e vinculativa pressuposta pelo primeiro para tornar os entes acessíveis em seus modos de ser. A angústia, desse modo, tornam explícitas a “limitação da significação”<sup>214</sup> e a ausência de fundamento das modalidades ontológicas<sup>215</sup>, porquanto as próprias configurações que conduzem os entes à manifestação não sejam propriedades deles mesmos, ou seja, há uma dinamicidade e uma espécie de instabilidade nas contexturas conformativas orquestradas pelo homem

---

<sup>211</sup> REIS, 2014, p. 239.

<sup>212</sup> Reis elenca esta característica do nada se baseando na seguinte passagem de *O que é metafísica?*: “O nada é a possibilitação da manifestação do ente como um tal para o ser-aí humano. O nada não oferece o conceito contrário ao ente, mas pertence originariamente à própria essência (*Wesen*). No ser do ente acontece o nadificar do nada” (HEIDEGGER, 1973).

<sup>213</sup> “O nada não segue sendo o oposto indeterminado do ente, mas se revela como pertencente ao ser do ente” (REIS, 2014, p. 242).

<sup>214</sup> REIS, 2014, p. 243.

<sup>215</sup> Cf. REIS, 2014, p. 243.

para aceder àquilo que aparece, tornando os alegados referenciais compreensivos passíveis de desestruturação. Esta, por sua vez, advém quando a angústia compromete o plexo significativo reticular, responsável por individuar, determinar e diferenciar os entes.

Em outros termos, uma das especificidades da negação de algo é, sob a ótica heideggeriana, a necessidade que ela sempre possui de requerer, *a limine*, a prévia manifestação da coisa, ou seja, é imprescindível que esta esteja aí e se encontre presente em certo sentido. À exigência do surgimento preliminar do espécime, não obstante, acrescenta-se uma segunda cláusula, enunciada com os seguintes termos: tudo aquilo que for submetido à negação deverá ser capaz de ver a si mesmo como negativo (*nichttraft*). Isto, porém, apenas será exequível se, numa explicitação acurada de Heidegger, “todo pensar, enquanto tal pensar, possuir *já* a vista posta no *não*”<sup>216</sup>. Mas, ainda assim, às duas prerrogativas delineadas, soma-se outra: o *não* somente advém quando ocorre uma fuga completa e absoluta, na qual o nada reivindica para si um *locus* no coração do ser, daquilo que é. Em virtude disso, entrevê-se claramente que o *não* é, em princípio, mais primordial que a própria negação, porquanto esta seja incapaz de produzi-lo; e, por isso mesmo, tudo o que for negado deverá apresentar a marca da deficiência antes de ser deveras rechaçado. Este tópico é argutamente assinalado por Brock da seguinte forma: “(...) só se pode vislumbrar algo do caráter do ‘não’ se nós, em todos os nossos pensamentos, antecipamos que o ‘não’ está aí. Por isso se pensa que a negação ‘depende’ de um ‘não’ ‘dado’ de algum modo e não o contrário”<sup>217</sup>. É preciso recordar que Heidegger não pretende contestar a tese de que a negação seja um ato do qual se incumbem única e exclusivamente a razão. O que é mais uma vez posta em prática pelo filósofo alemão é a subversão, de acordo com a qual a negação deve ceder o elevado posto por ela ocupado ao *não*, devido justamente à primazia deste.

Parece, em suma, que o teor fundamental das ponderações heideggerianas, concernentes à restituição da dignidade do *não*, é o reconhecimento de que para se negar algo, deve-se assumir, de algum modo, o não-ser da coisa, ou seja, antes de se efetuar a negação, é imprescindível levar em conta o fato de o “objeto” contrariar, sob certo aspecto, o pensamento, a suposição e a expectativa que dele se tinha. Quiçá seja este o argumento, cujo eixo é a impossibilidade de a coisa estar em consonância com aquilo que dela se espera, no qual se estriba a tese da precedência do *não* em relação à

<sup>216</sup> HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, 36 apud COHN, 1975, p. 135.

<sup>217</sup> BROCK apud COHN, 1975, pp. 135-136.

negação efetiva. Ao inverter esta tese, Cohn aclara um pouco mais a exposição de Heidegger: “em vez de manifestar que o não precede a negação, podemos dizer que a negação é impossível a menos que vá precedida do não”<sup>218</sup>. Para ilustrar o excerto, pode-se, na esteira do que exprime a intérprete, lançar mão de um exemplo: suponha-se que alguém diga “esta mesa não é marrom”, caso o conteúdo da declaração pretenda se referir a uma mesa que esteja aí, deve-se admitir que ela, ao menos possivelmente, é capaz de receber o qualificativo. Assim, antes de se poder enunciar que a mesa não é marrom, é preciso estar ciente de que a descrição em questão se ajusta ou se aplica ao objeto. Mas este saber envolve dois passos, primeiramente, apercebe-se de que o marrom é uma descrição virtual aplicável à mesa para, em seguida, compreender que, neste exemplo particular, a descrição, embora possível, não se ajusta à coisa. É por previamente saber, desse modo, que o predicado não se aplicaria à mesa que o autor do enunciado estaria autorizado a proferi-lo<sup>219</sup>.

Quando se trata de despojar a negação da eminência estatutária que ela mesma crê possuir, de rebaixá-la com o intuito de sobrelevar a experiência que se tem do *não*, Sartre, percorrendo muitas das veredas já abertas por Heidegger, logo no início da obra *O Ser e o Nada*, questiona “se a negação, como estrutura da proposição judicativa, está na origem do Nada, ou, ao contrário, se é este nada, como estrutura do real, que origina e fundamenta a negação”<sup>220</sup>. Desde logo, cabe adiantar que os passos subsequentes de Sartre seguem o propósito de privilegiar determinada conduta e/ou experiência pré-judicativa que condicionaria a própria emissão de juízos negativos. Na consecução da tarefa, ele judiciosamente despense vários exemplos para justificar a eleição, mas antes parte da assunção de que o surgimento do não-ser ocorre precisamente nos limites do comportamento humano da espera<sup>221</sup>. Somente porque se nutre a expectativa de que a camisa vermelha esteja no cesto de roupas sujas é que, assegura Sartre, se pode encontrar apenas duas camisetas azuis. A negação sempre seria, portanto, um dos frutos da relação que o homem mantém com o mundo, pois tal estrutura é incapaz de revelar o não-ser sem que este tenha sido aventado como possibilidade, algo que tão somente ao homem cabe realizar. Sendo um dos expoentes do elo que há entre homem e mundo e não apenas o produto de um destes termos isolados, a negação, fica patente, não poderá ser qualificada como atividade estritamente e essencialmente judicativa. Para

---

<sup>218</sup> COHN, 1975, p. 136.

<sup>219</sup> Cf. COHN, 1975, p. 136.

<sup>220</sup> SARTRE, 2007, p. 47.

<sup>221</sup> Cf. SARTRE, 2007, p. 47.

exemplificar a tese, Sartre explicita o modo de ser da interrogação, cuja principal peculiaridade é o fato de ela se apresentar como um tipo de conduta anterior ao juízo. Em termos mais claros, a simples possibilidade de a indagação ser formulada por um juízo interrogativo não significa necessariamente que ela seja um juízo, pois, na verdade, ela é, antes, uma atitude pré-judicativa<sup>222</sup>, dado que também se possa questionar algo com um simples olhar ou com um gesto. Se o carro de alguém apresenta problemas, afirma Sartre, o indivíduo olhará ou indagará o carburador – no sentido de perguntar pelo que haveria de errado com ele –, as velas, etc, mas o que se espera do “carburador..., não é um juízo, mas uma revelação de ser com base na qual [se] possa emitir um juízo. E se *espero* uma revelação de ser, significa que estou preparado ao mesmo tempo para a eventualidade de um não-ser”<sup>223</sup>. Quiçá o carburador não seja a fonte real do problema; quem o interroga, porém, deverá considerar a possibilidade de que, possivelmente, nele “*não haja nada*”<sup>224</sup>.

A mera constatação de que algo pode não ocorrer da maneira esperada, em que a expectativa de experimentação da “revelação do ser” (a qual, no exemplo, corresponde a certo defeito e/ou problema apresentado pelo carburador) se vê frustrada pela sobrevivência de um não-ser (o fato de não ser o carburador a fonte real do problema), evidencia certa compreensão pré-judicativa que se tem do não-ser. A fim de decidir de forma segura se o juízo negativo realmente está apto a possibilitar a aparição do ser ou se ele somente veicula uma “descoberta anterior”, Sartre lança mão de outro, mais conhecido e compreensível, exemplo: o de Pedro no café. Supondo que Carlos tenha marcado um encontro com Pedro às quatro horas, mas chegara uns vinte minutos atrasado. Ele entra no café e, crente de que Pedro tenha sido pontual, procura por seu amigo. Percorrendo com o olhar o salão e os clientes, logo Carlos percebe que Pedro *não está* no recinto. Neste caso, pergunta-se Sartre, a ausência de Pedro é comprovada intuitivamente ou a negação de sua presença, a rigor, sua ausência, é veiculada primeiramente pelo juízo? A primeira hipótese, de saída, parece absurda, dada a impossibilidade de se ter a intuição da ausência de Pedro, pois ela não possuiria conteúdo algum, isto é, seria simplesmente a intuição de nada. A despeito, porém, da inviabilidade de haver uma experiência da ausência, a “consciência popular”<sup>225</sup>, numa expressão sartriana, parece possuir a intuição em questão. Almejando desfazer o

---

<sup>222</sup> Cf. SARTRE, 2007, p. 47.

<sup>223</sup> SARTRE apud COHN, 1975, p. 137.

<sup>224</sup> SARTRE, 2007, p. 48.

<sup>225</sup> SARTRE, 2007, p. 50.

imbróglio para, em seguida, descrever a experiência mencionada, o filósofo indica que a percepção é uma atividade na qual está envolvida a construção de uma forma sobre um fundo<sup>226</sup>. Quando Carlos adentra o café, imediatamente entram em seu campo perceptivo os vários elementos que compõem o ambiente: clientes, mesas, cadeiras, utensílios, bebidas, matizes, odores, ruídos e todos eles “constituem uma plenitude de ser”<sup>227</sup>. Neste contexto, a expectativa que Carlos nutre de encontrar seu amigo em algum rincão do café evidencia que Pedro pode estar presente em um lugar que o próprio Carlos desconhece ou que ainda não foi visualizado por ele.

Devido ao fato de a presença real de Pedro em um local do café até então ignorado por Carlos também poder ser denominada “plenitude de ser” surge o problema de, como aponta Sartre, a plenitude de ser estar por toda parte. É precisamente neste ponto que o filósofo, tentando solucionar o problema, identifica na percepção a constituição de uma forma sobre um fundo, sendo que é o sentido da atenção de Carlos, por exemplo, que decidirá qual objeto é o fundo e qual é a forma. Quando se propõe a esclarecer tais tópicos do texto sartriano, Cohn salienta que a forma é o objeto ao qual a atenção se dirige diretamente e ao redor dele está organizado o fundo<sup>228</sup>, que é, como diz Sartre, “visto por acréscimo, [sendo] objeto de atenção puramente marginal”<sup>229</sup>. A distinção entre forma e fundo não é de natureza substantiva, a rigor, determinado objeto ou um conjunto deles não está essencialmente predisposto ou especificamente designado para se converter em forma ou em fundo. O fator determinante da organização realizada pela percepção dependerá exclusivamente do foco da atenção do indivíduo. Por isso mesmo, quando Carlos entra no café, todos os objetos passam a atuar como fundo e nesta “organização sintética”, numa expressão sartriana, sobressai-se tão somente o fato de que Pedro deve estar no recinto e de que ele aparecerá. Tal fundo marginal que exprime a exata configuração do café padece de uma, consoante Sartre, “nadificação”<sup>230</sup>, pois o que Carlos experimenta quando procura Pedro no café é a tentativa malograda de cada elemento da percepção (cliente, mesa, cadeira, utensílio e assim por diante) de alçar-se do fundo indiferenciado e converter-se em objeto de sua atenção. Cada elemento que luta para chegar a ser forma é rechaçado com a mesma rapidez com que é observado e volta a pertencer ao fundo, nele diluindo-se; e é

---

<sup>226</sup> Ibidem.

<sup>227</sup> SARTRE, 2007, p. 50.

<sup>228</sup> Cf. COHN, 1975, p. 137.

<sup>229</sup> SARTRE, 2007, p. 50.

<sup>230</sup> Ibidem.

exatamente esta recaída do objeto, devido à inutilidade de seu intento, no fundo marginal e acessório que Sartre chama de “nadificação da forma”.

Somente porque os objetos do café não obtiveram êxito algum no propósito de se destacarem na equivalência do fundo ao qual pertenciam para, assim, converterem-se em forma é que Pedro pode aparecer como o foco da atenção de seu amigo. A nadificação, ou seja, o desvanecimento gradual e sucessivo de todos os objetos visualizados, doa-se à intuição e é testemunhada por Carlos. Cada rosto que ele observa é, a seguir, “descartado”, justamente por não ser o do indivíduo que está buscando, nenhum deles é o de Pedro, e, portanto, a pessoa avistada velozmente torna a cair no fundo indiferenciado. Se após um exame detido, porém, Carlos finalmente divisasse a figura de Pedro, sua intuição não mais seria carente de conteúdo, pois ela, consoante a análise sartriana, estaria “preenchida por um elemento sólido”<sup>231</sup>. Este, por sua vez, angariaria toda a atenção de quem estava à procura, induzindo, desse modo, todos os objetos a se aquietarem e a se contentarem com a posição discreta (de fundo) que ocupam, justamente por se organizarem em torno à forma descoberta. Mas isto é apenas uma hipótese e Carlos percebe que Pedro não está no café; por isso, o processo de nadificação não é preenchido e a intuição ainda fica sem conteúdo. A ausência de Pedro assinala definitivamente o caráter evanescente do local, todos os objetos permanecem como fundo. Por comporem uma totalidade marginal, acessória e privada de elementos sobressalentes, seus esforços para se tornarem forma seguem sendo infrutíferos e, dado que eles sejam incapazes de captar a atenção total de Carlos, a nadificação continua imperando. O fundo se organiza e se constitui em torno a uma forma determinada e, como assegura Sartre, “essa forma que desliza constantemente entre o olhar [de Carlos] e os objetos sólidos e reais do [café] é precisamente um perpétuo desvanecer-se, é Pedro que se destaca como nada sobre o fundo de nadificação do bar”<sup>232</sup>. Percebe-se que o nada se imiscui tanto na forma quanto no fundo. Por serem evanescentes, por estarem submetidos à nadificação, que designa o malogro de seus propósitos de se converterem em forma, os objetos do café, organizados como fundo, condicionam, e, até mesmo, exigem, o surgimento da forma. Como, todavia, a ausência de Pedro não é uma forma determinada, ensaia-se um duplo movimento de nadificação: a composição do fundo (que se estriba na dissipação, nadificação, dos objetos naquele âmbito indiferenciado) reclama a aparição da forma, mas, o que realmente irrompe é o “nada”, a ausência de

---

<sup>231</sup> Ibidem.

<sup>232</sup> SARTRE, 2007, p. 27.

Pedro que se destaca sobre a superfície do fundo. A esta experiência da falta da forma buscada Sartre nomeia, como prescreve a leitura Cohn, “nada do fundo” ou “dupla nadificação”<sup>233</sup>, oriunda de uma captação intuitiva, e é ela que autoriza Carlos a fazer a declaração negativa de que “Pedro não está no café”. A ausência de Pedro, ademais, apenas assoma à intuição de Carlos em virtude da relação que ele estabelece com o café. É precisamente porque ele esperava encontrar seu amigo que a ausência deste se transformou num acontecimento “concreto”, fato objetivo, referente ao ambiente do café, condicionando sua atuação como fundo.

O exemplo sartriano, assim como a exposição e as teses que o acompanham, cumpre a contento o propósito de tornar visível que o não-ser não é veiculado primeiramente pelos juízos negativos. Eles são, na verdade, o resultado e/ou a expressão ulterior (es) da experiência intuitiva, que é o fundamento e a condição da atividade judicativa negativa, pela qual o não-ser é “apreensível”. Cabe, contudo, sustentar um paralelismo entre Heidegger e Sartre somente até aqui, porquanto, no tocante à abordagem do *não* e da negação, o principal ponto pacífico seja justamente a tese de que o *não* precede a negativa real. Sartre, sem embargo, toma uma posição, apenas brevemente apresentada e explicitada em *O Ser e o Nada*, que não é compartilhada por Heidegger. Retomando o exemplo de Pedro, o primeiro sustenta que caso se queira formular outros juízos negativos acerca do café – tais como “Wellington não está no café, Paul Valery tampouco”<sup>234</sup> e assim por diante –, eles possuirão apenas um significado abstrato e serão “puras aplicações do princípio de negação, sem fundamento real”<sup>235</sup>. O filósofo justifica seu diagnóstico retomando uma ideia que já havia sido apresentada por ele mediante o exemplo de Pedro, a de que a ausência deste pressupunha uma relação primeira entre quem esperava encontrá-lo e o café. Naquele contexto, era a expectativa de Carlos de que Pedro estivesse no café que sustentava a relação mantida pelo primeiro com o ambiente em questão. Quanto ao juízo “Wellington não está no café”, não é possível estabelecer um vínculo entre Wellington e o café, pois não se espera que ele esteja no recinto. Por isso, Sartre diz que a declaração, nesse caso, prescinde de um fundamento real, visto que não haja uma relação concreta, ela não está dada, é simplesmente pensada<sup>236</sup>, entre o indivíduo que está expresso no enunciado, Wellington, e o café. A distinção realizada por Sartre entre um tipo de

---

<sup>233</sup> COHN, 1975, p. 137.

<sup>234</sup> SARTRE, 2007, p. 51.

<sup>235</sup> Ibidem.

<sup>236</sup> Cf. SARTRE, 2007, p. 51.

relação, veiculada pelos juízos negativos, não é o único ponto que Heidegger não compartilha. Embora ambos enfatizem que algum tipo de experiência do *não* precede a formulação de juízos negativos, há certas teses ou ideias que radicalmente destoam entre si. O filósofo francês aborda o Nada e o não-ser de diferentes formas, mas, numa leitura de Cohn<sup>237</sup>, ainda assim se recusa a enxergar uma diferença substantiva entre eles; no exemplo de Pedro, fica claro que Sartre distingue unicamente os juízos negativos do Nada.

Para ilustrar, o juízo negativo “Pedro não está no café” baseia-se na intuição que se tem do nada, equivalente, em suma à experiência da ausência de Pedro. Heidegger, em contrapartida, é mais agudo em sua distinção, porque, para ele, há dissonâncias entre os juízos negativos, o *não* e o nada, sendo que este último, de longe, possui uma precedência ontológica em relação aos dois primeiros. Embora o filósofo alemão não se dedique a explicitar com muito vagar, ainda que o faça em linhas gerais, a diferença que existe entre os juízos negativos e o *não*, ainda assim se pode depreender que há uma distinção substantiva entre ambos, bem como o estabelecimento de uma espécie de hierarquia que privilegia a experimentação do *não* como o fundamento e a condição da atividade judicativa. Dada a agudeza das distinções propostas por Heidegger, Cohn defende que provavelmente o filósofo alemão veria na intuição da ausência de Pedro apenas um exemplo da experiência do *não*, contrariando, assim, o que propugna Sartre, o qual recorre à intuição em questão para elucidar a experiência que se tem do Nada<sup>238</sup>. Ainda de acordo com a intérprete, Sartre demonstra a sua tese de que o Nada precede o *não* interpretando como experiência do Nada qualquer tipo de “experiência negativa. Vê-se, logo, que Sartre compactuou com somente parte da afirmação de Heidegger, a de que “o *não* não nasce da negação, mas que a negação se funda no não (...)”<sup>239</sup>. Já a outra parte dela, situada no texto *Que é metafísica?*, que prescreve que “(...) a negação se funda no não, que nasce do nadificar do nada”, é ignorada pelo filósofo francês. E, consoante a acusação atinada de Cohn, a declaração última de Heidegger é precisamente a que nem o próprio filósofo alemão e nem Sartre provaram ainda. Parece estar claro que se pode ter uma experiência do *não* que preceda um juízo negativo, ao menos parte dele, mas o que não está explícito em absoluto, até o momento, é como esta experiência está vinculada ao nada. Não basta dizer, no caso de Heidegger, que o nada fundamenta

---

<sup>237</sup> Cf. COHN, 1975, p. 138.

<sup>238</sup> Cf. COHN, 2007, p. 138.

<sup>239</sup> HEIDEGGER apud COHN, 2007, pp. 138-139.

uma experiência do *não* e que esta, por sua vez, já é sempre pressuposta por toda e qualquer atividade judicativa, pois a sutileza da distinção realizada pelo filósofo requer que ele mesmo explore de modo mais exaustivo as peculiaridades apresentadas por cada um dos termos por ela pressupostos. Um empreendimento que, em contrapartida, apenas é realizado em parte, dado o privilégio que Heidegger concede à noção de nada, justamente por esta se converter em um dos pilares centrais de seu projeto filosófico.

#### 4. DIFERENÇA ONTOLÓGICA, FUNDAMENTO E TRANSCENDÊNCIA

Retomando um diagnóstico de Bech, apresentado no capítulo anterior, sustenta-se que o mote da perspectiva heideggeriana de pensamento é a *Lehre vom Ursprung*, isto não significa, todavia, que se esteja a negar que a filosofia de Heidegger “impõe-se” como tarefa elementar e incontornável pensar (*Denken*) o ser. Não obstante, a própria forma pela qual é possível “assinalar” este último passa por sua diferenciação daquilo que é ou aparece (o ente), ou seja, deve-se respeitar a condição expressa de não se perder de vista a diferença. O problema da diferença ontológica permeia todo o caminho de pensamento heideggeriano e no que concerne a esta expressão cabe, aqui, iterar um parêntese. Embora tenha irrompido na obra de Heidegger com *Ser e tempo*, ela, paradoxalmente, não é diretamente designada no tratado de 1972; neste, como salienta Bech, o filósofo alemão não apenas se refere repetidamente ao ente e ao ser, senão que também alude enfaticamente à relação que há entre ambos: “ser não é algo assim como (*nicht so etwas wie*) um ente’; ‘o ser do ente não ‘é’ ele mesmo um ente’, ‘na operação pela qual o ser se torna acessível (*erschlossen*), o ente é o pré-temático, [mas] o ente é o co-temático na explicação do ser, de maneira que o ser sobrevém no tema propriamente dito”<sup>240</sup>. Na realidade, Heidegger não empregou explicitamente a noção de diferença ontológica até o conjunto de lições, ministrado durante o semestre de verão de 1927 (ano que também culminou com a publicação de *Ser e tempo*) na Universidade de Marburg/Lahn, intitulado *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Nela, o filósofo alemão introduz e explicita a complexa problemática em torno à diferença, salientando o seguinte:

(...) A distinção (*Unterschied*) entre ser e ente pode converter-se em uma diferença no sentido mais radical do termo. Por esta razão falamos de ‘diferença ontológica’. Portanto, realizar a diferença ontológica da maneira mais completa possível não só é uma atividade (*Verhalten*) fundamental (não provisória ou arbitrária) do *Dasein*, cuja existência é o fundamento da diferença ontológica, senão que ademais é a atividade que constitui toda a ontologia<sup>241</sup>.

<sup>240</sup> HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 4, 6, 7 apud BECH, 1998, p. 370.

<sup>241</sup> HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, op. cit., p. 454-455 apud BECH, 1998, p. 370.

É digno de nota que, no excerto anterior, Heidegger não apenas associe a diferença ontológica a uma atividade elementar do homem, como também anuncie que da existência deste provém a própria “fundamentação” de um dos motes centrais de sua perscrutação fenomenológica. Como se sabe, a concepção propalada anteriormente ocupa tamanha centralidade porque exprime, numa primeira aproximação e em termos um tanto quanto superficiais, que é constitutiva das atitudes e comportamentos do homem em relação às coisas a referência ao ser, ao fundamento. Se, em 1927, em *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, Heidegger salienta que o “fundamento” da diferença ontológica reside na existência do homem, em 1929, no texto *Da essência do fundamento*, ele iterará a tese, dizendo, por exemplo, que a fundamentação aventada provém justamente da transcendência. O opúsculo de 1929 é um escrito contemporâneo de *Ser e tempo* (1927) não apenas em proximidade temporal, senão também na forma e no conteúdo, compondo – junto com *Kant e o problema da metafísica* e *Que é metafísica?* – parte do que se conhece como círculo de *Ser e tempo*. Com isto se indica, esteando-se num registro de Díaz, que a *Seinsfrage* segue se concretizando como a questão pelo sentido de ser, assim como ocorria na obra de 1927<sup>242</sup>; do mesmo modo, o homem, ou melhor, a sua constituição ontológica mais própria, segue sendo o próprio *locus* desta pergunta. Consequentemente, a circunscrição do fundamento, e também da diferença ontológica – já que Heidegger afirma explicitamente no prefácio, de 1949, ao opúsculo de 1929 que o escopo central deste último é a própria diferença –, é realizada desde a perspectiva do homem, tomando principalmente como referência básica sua transcendência em relação ao mundo.

Ainda no escrito de 1929, Heidegger, como se pôde constatar pela exposição anterior, a qual visava destrinçar o contexto no qual a problemática da diferença surgia, confere extrema relevância ao conceito de verdade, dado o fato de sua natureza híbrida ou bifurcada ser a própria expressão da (ou requisitar de modo essencial a) diferenciação entre ente e ser e de, portanto, estar concernida à temática do fundamento e da transcendência. Não obstante, para delinear toda esta gama conceitual e assinalar que a vigência de cada uma das noções supramencionadas está condicionada à reciprocidade de sua relação com as outras, o pensador alemão, convém lembrar e, até

---

<sup>242</sup> DÍAZ, 2002, p. 87.

certo ponto, justificar, toma como referência Leibniz e sua abordagem do problema do fundamento pelo viés do “*principium rationis sufficientis*”, ou princípio de razão. Neste sentido, apenas uma breve análise da primeira parte de *Da essência do fundamento* já é suficiente para mostrar que Heidegger, seguindo Leibniz, assume que o referido conceito esteja relacionado, como já foi possível comprovar pelas considerações precedentes, com o tema de verdade. Esta, por sua vez, vincula-se à diferença ontológica, que possibilita a (ou é sinônima da) distinção entre a verdade que exprime o desencobrimento dos entes e a verdade que designa a instauração de um panorama apriorístico que confere significação às coisas, isto é, entre o ente como verdadeiro e a verdade do ser. Abordada e compreendida de tal forma, a verdade ontológica afigura-se como o próprio fundamento da verdade ôntica, uma concepção que é reiteradamente sustentada por Heidegger, pois, segundo ele, “é o desvelamento de ser o que torna possível pela primeira vez o caráter manifesto do ente”<sup>243</sup>. Com efeito, para que o ente seja descoberto (verdade ôntica) pelo homem, é imprescindível que este último já tenha previamente situado, via compreensão<sup>244</sup>, o primeiro num rincão conformativo – alimentado pela irrupção de ser (verdade ontológica) – que o permita ser “apreendido” como tal, isto é, em terminologia heideggeriana ortodoxa, com o modo de ser específico por ele requisitado.

Semelhante operação de instaurar os espécimes singulares num todo reticular compreensivo é realizada apenas porque o homem é capaz de transcender aquilo que se manifesta, tornando, assim, patente a verdade deste, na medida em que ela se estriba na própria possibilidade de se diferenciar o ente do horizonte de compreensibilidade por ele pressuposto. Diante disso, Heidegger assevera: “A essência da verdade, que se desdobra necessariamente em ôntica ou ontológica, em geral só é possível quando se abre esta diferença”<sup>245</sup>. Se for possível depreender do excerto citado que o homem somente entra em colóquio com as coisas porque está apto a orquestrar um âmbito de sentido que as legitima e delas se distingue – resultante de uma compreensão de ser –,

---

<sup>243</sup> HEIDEGGER, 1973, p. 299.

<sup>244</sup> Tanto a função quanto o significado portados pelo conceito de compreensão no horizonte de pensamento heideggeriano podem ser visualizados na seguinte passagem de *O problema da consciência histórica*, de Gadamer: “Para Heidegger, o compreender, a compreensão, não é mais, como para Dilthey, um ideal de conhecimento ao qual o espírito que envelheceu deve resignar-se, nem é mais o simples ideal de método da filosofia. Ao contrário, o compreender é a forma originária de realização do *Dasein* enquanto ser-no-mundo. E, antes de sua diferenciação nas duas direções do interesse prático e do interesse teórico, o compreender é o modo de ser do *Dasein* que o constitui como ‘saber-ser’ (*savoir-être*) e ‘possibilidade’ [...]” (2002, p. 20).

<sup>245</sup> HEIDEGGER, 1973, p. 299.

esta potência de diferenciação, realizada pelo primeiro, seria precisamente aquilo que tornaria efetiva a diferença ontológica, porquanto esta lance necessariamente as raízes de sua própria possibilidade no fundamento da constituição mais própria do homem<sup>246</sup>. A tese segundo a qual reside neste último a possibilidade de “realização” da diferença ontológica parte precisamente da assunção de que o homem não somente esteja comprometido com o domínio das coisas, mas também esteja alocado ao domínio de ser, ou seja, ele é, numa formulação de Díaz, “o *entre* de ser e ente”<sup>247</sup>. Como é possível constatar, no opúsculo 1929, Heidegger põe como fundamento da diferença ontológica o *Dasein*, ou seja, o homem, numa definição de Díaz, “transcendentalmente compreendido como existência, como ente aberto ao ser”<sup>248</sup>. O homem atua, aqui, como o “centro nevrálgico” desde o qual provém a remissão a fundamento, ao ser, sendo que o modo como esta referência se concretiza é designado como transcendência. Isto porque pertenceria à própria “natureza” do homem relacionar-se com as coisas desde a perspectiva de uma dimensão significativa que decididamente *não admitiria* ser confundida com aquilo mesmo que ela possibilita irromper. A articulação de âmbitos de sentido nos quais os entes podem ser “integrados” é, com efeito, algo que está ao alcance do homem, mas que depende, em última instância, de sua “eficácia” para transgredir tudo aquilo que lhe é dado, ou seja, as coisas. Obviamente, convém antecipar, trata-se, conforme a indicação de Bech, de uma atividade de índole “prática”, não podendo, a rigor, ser um conhecimento teórico, pois toda iniciativa gnosiológica está confinada numa perspectiva ôntica e, por isso mesmo, não consegue aceder à originariedade do que realmente deve ser pensado<sup>249</sup>. O intérprete inclusive, ao tematizar a distinção entre ser e ente, define a imbricação da diferença ontológica com a transcendência como uma relação de reciprocidade fundamentadora, pois nenhuma das duas instâncias pode ser abordada sem que uma faça referência à outra, por mais velada e implícita que seja a alusão<sup>250</sup>.

De início, cumpre registrar a própria complexidade do estudo da transcendência, tal como o faz, por exemplo, Waelhens baseando-se numa análise de Jean Wahl<sup>251</sup>, proposto por Heidegger, decorrente da própria possibilidade de se distinguir ao menos três tipos de transcendência, os quais se interferem constantemente, sem que o próprio

<sup>246</sup> Cf. HEIDEGGER, 2002, p. 299.

<sup>247</sup> DÍAZ, 2002, p. 92.

<sup>248</sup> DÍAZ, 2002, p. 89.

<sup>249</sup> HEIDEGGER, 2001, p. 374.

<sup>250</sup> Cf. BECH, 2001, p. 375.

<sup>251</sup> WAHL, Bulletin ..., p. 169 apud WAELHENS, p. 214.

autor se dedique a apontar e a esclarecer, de modo exaustivo, estas variantes. Primeiramente, notar-se-ia uma transcendência de mundo com respeito ao homem; haveria também uma segunda espécie que exprimiria basicamente a “superção de si mesmo” ou ultrapassagem realizada pelo referido “ente exemplar”. Por fim, a terceira concerniria fundamentalmente à relação que o nada entabularia com o próprio homem, na medida em que o primeiro afigurar-se-ia como o próprio fundamento da operação de transcendência. Apesar de admitir uma discriminação de três tipos, o fenômeno em questão, convém lembrar, não é fragmentado, posto que as “diversas transcendências”, na realidade, se reduzem a um mesmo e único movimento. Tal processo dinâmico, por sua vez, pressupõe, para ser explicitado, que se considere primeiramente a acepção do termo transcendência. Em *Da essência do fundamento*, Heidegger fornece uma definição nominal, que comporta três elementos. Transcendência significa (i) superção (*Transzendenz bedeutet Überstieg*) ou, em sentido literal, ultrapassagem. Já o transcendente (aquilo ou o que está transcendendo) é o ente que efetua a superção ou a ultrapassagem. Por fim, como acentua Waelhens, “*das Transzendente ‘é’ woraufzu der Überstieg erfolgt*”<sup>252</sup>, ou seja, aquilo em direção a quê todo este movimento de ultrapassagem se dirige. Apesar de apresentar a definição nominal, o filósofo alemão não será totalmente fiel a ela, pois, no decorrer de sua exposição, ficará evidente que o ato de superção em si não se destina especificamente a algo, senão que instaura, articula ou, em certa medida, “produz” algo. Ademais, outros três esclarecimentos sumamente relevantes complementam as definições prévias do termo. (i) A operação de transcender, o ato de superção em si, será o “evento” fundamental da existência, senão a própria descrição e expressão dela, de um ente exemplar, *in casu*, o homem. (ii) Neste movimento, provavelmente haverá algo (por ora, não se sabe o que seja) que será superado. (iii) O funcionamento de transcendência, o processo em si, deixa-se formalizar a partir da relação “*von*” *etwas* “*zu*” *etwas*, como uma espécie de percurso que vai “de algo para algo”.

Após a caracterização de cunho terminológico e formal, é imprescindível deixar claro que a operação de transcendência é constitutiva de um tipo particular de ente – aquele que possui o “poder”, “oriundo do próprio fundamento de sua essência”, consoante Heidegger, de “distinguir em que a diferença ontológica se torna fática”<sup>253</sup> –, a saber, o homem ou o existente. A asserção, no entanto, deve ser interpretada de forma

---

<sup>252</sup> WAELHENS, p. 214.

<sup>253</sup> HEIDEGGER, 1973, p. 300.

estritamente rigorosa, porquanto a transcendência não seja apenas mais um modo ou meio de ação, dentre outros possíveis, que esteja à disposição do homem e do qual ele possa se servir ocasionalmente. Na verdade, toda a operação é necessariamente levada a termo pelo simples fato de o homem existir, por isso mesmo, esclarece Heidegger: “A transcendência refere-se àquilo que é próprio do homem e isto não, por certo, como um modo de comportamento entre outros possíveis de vez em quando posto em exercício, mas como *constituição fundamental deste ente, que acontece antes de qualquer comportamento*”<sup>254</sup>. As teses anteriores, é lícito advertir, não são inéditas para o pensamento moderno; o próprio Heidegger, inclusive, nota que, substituindo o conceito de homem pelo de sujeito, seria possível chegar à fórmula célebre do idealismo, tal como aponta Waelhens, “o sujeito não existe antes como do objeto, mas ser sujeito significa ser-como-ato-de-transcendência”<sup>255</sup>. Desde esta perspectiva, seria uma verdadeira tautologia dizer que o homem transcende<sup>256</sup>; num esclarecimento breve, sabe-se, porém, que o filósofo desautoriza completamente a coincidência do homem (*Dasein*) com o sujeito e justamente por isso surge a necessidade de se interpretar a noção de transcendência sem recorrer às ideias de subjetividade e objetividade.

Antes, porém, que se possa avançar no intento de se compreender o conceito focalizado, a rigor, o de transcendência, é relevante retomar uma distinção já aludida e que está presente no pensamento de Heidegger desde a época de *Ser e tempo*: a diferença entre o “ente em si” (*Seiendes*) ou, numa formulação de Waelhens dantes emprestada, sua ocorrência em “estado bruto”<sup>257</sup> e o ser dos entes (*Sein des Seienden*). Há uma separação elementar e absoluta entre o ser daquilo que é, que, por sua vez, está mancomunado com um horizonte significativo mediante o qual algo se torna passível de “captação”, e a mera ocorrência “em si”, desvinculada de um âmbito articulador de sentido. Parece que, para Heidegger, do ente “em si mesmo”, sem uma modalidade de ser, *nada* se pode saber, dizer ou indagar, posto que ele seja a expressão de uma desordem absoluta ou “caos original”<sup>258</sup> (*Grundverborgenheit*), para lançar mão de outra expressão do intérprete belga, e seja irreduzível à significação propiciada por um panorama conformativo e organizacional primário. A asserção precedente, de certo modo, evidencia que, para ser compreendido e/ou captado, ou seja, para adquirir

---

<sup>254</sup> HEIDEGGER, 1973, p. 302.

<sup>255</sup> WAELHENS, 1996, p. 215.

<sup>256</sup> HEIDEGGER, 1973, p. 302.

<sup>257</sup> WAELHENS, 1996, p. 215.

<sup>258</sup> Idem.

significação, o ente deve pressupor a atuação de uma estrutura originária responsável por presidir seu aparecimento. No tocante à asserção precedente, é legítimo assinalar que a operação de prover ao ente o sentido por ele próprio reivindicado é realizada tão somente pelo homem. A atividade em questão, inclusive, pode ser concebida como a fonte mesma de toda verdade e fundamento, justamente porque o homem, consoante o registro de Waelhens, “retira o ente da noite original para iluminá-lo com a luz do *Sein* e torná-lo [compreensível] e verdadeiro”<sup>259</sup>. Abdicando-se, por ora, de dissertar com mais vagar sobre estes apontamentos preliminares, pois eles já são suficientes para focar com outras lentes o fenômeno da transcendência, deve-se, agora, retomar a temática que ficou pendente.

Aquilo que é ultrapassado na operação, inerente, de modo essencial, ao homem, de transcendência é, com efeito, o ente “em si”; mediante este ato, aquele sobrevoa a desorganização dos espécimes singulares, que ainda não adquiriram sentido, para alcançar e instaurar o âmbito no qual estes exemplares possam ser revestidos pela compreensibilidade<sup>260</sup>. De certa forma, graças a sua especificidade ontológica fundamental, o homem está apto para prover significação e determinação, a tudo que aparece, inclusive a si mesmo, pois sua ipseidade também é construída durante o exercício da transcendência. Esta nada mais é que o ato por meio do qual o homem supera as coisas “em si” e a si mesmo, ainda não “individualizado”, para enxergá-los sob uma nova e privilegiada perspectiva que projeta sobre eles a compreensibilidade de ser. Em termos mais claros, é basicamente por meio da transcendência que o homem abandona o plano da “desorganização completa”, do “caos absoluto”, para “pôr” a si mesmo e também as coisas no âmbito do ser<sup>261</sup>. Assim, o processo em questão eleva o indeterminado ou o indiscernível à dignidade de ser, algo que ocorre tanto com quem transcende, o homem, quanto com aquilo que é transcendido, o ente em si, pois, mediante tal exercício, o primeiro chega até à ipseidade e o segundo a uma matriz elementar individuante e distintiva, ou seja, a um modo de ser. Os dois efeitos são

---

<sup>259</sup> WAELHENS, 1996, p. 216.

<sup>260</sup> Como bem esclarece Reis: “Compreensão de ser é a característica estrutural do *Dasein*, que deste modo é ser-no-mundo e transcendência. Ou seja, é o *factum* de estar aberto em direção às três possibilidades ônticas fundamentais – relação com os entes subsistentes e disponíveis, relação com outros existentes humanos e relação consigo mesmo – que caracteriza sua transcendência” (1999, p. 270).

<sup>261</sup> As concepções anteriores reverberam o que Heidegger diz a seguir: “Na ultrapassagem o *Dasein* primeiramente vem ao encontro daquele ente que ele é, ao encontro dele como ele “mesmo”. A transcendência constitui a ipseidade. Mas, novamente, não apenas ela; a ultrapassagem sempre se refere também, ao mesmo tempo, ao ente que não é o *Dasein* mesmo; mais exatamente: na ultrapassagem e através dela pode apenas distinguir-se e decidir-se, em meio ao ente, quem e como é um “mesmo” e o que não é” (HEIDEGGER, 1973, p. 303).

rigorosamente complementares porque pertencem a um único e mesmo movimento. Conforme o esclarecimento de Waelhens, “o *terminus a quo* da transcendência é o ente em si (*Seiendes*), o *terminus ad quem*, é o ser (*das Sein*), do qual este ente se encontra agora dotado”<sup>262</sup>. Embora se possam discriminar quais os elementos envolvidos nesta operação, ainda não se sabe, contudo, como ela realmente se efetua, precisamente por isso que, a princípio, pareceria legítimo cogitar a hipótese de ela ser tão somente o resultado de uma apreensão intelectual ou teórica dos objetos como tais. O filósofo alemão, não obstante, é sumamente taxativo ao dizer – reafirmando, assim, seu compromisso anti-intelectualista – que não é pelo simples ato de pensar ou de possuir consciência do ente que o homem está apto a lhe atribuir a marca distintiva de um modo de ser. A coisa, a rigor, apenas adquire uma determinação porque o movimento de transcendência a “íntegra” ao mundo; pertencendo a um panorama significativo e conformativo, ela ganha uma estrutura, uma unidade, um sentido ou, por fim, a modalidade ontológica que lhe faltava. Com isto, obtém-se a seguinte fórmula interpretativa: põe-se decisivamente em jogo no processo de transcendência uma dinâmica de instauração, realizada pelo homem, de mundo, um horizonte estrutural significativo que preside, conforma, congrega e determina a aparição das coisas, provendo-as de compreensibilidade.

Como se sabe, o ponto de partida da transcendência é aquilo que se convencionou designar de “ente em si”, porém, ela se dirige (formando-o) ao mundo como totalidade articuladora e provedora de sentido, à qual as coisas em geral devem sua “elevação ao ser”. Destarte, o mundo, como todo reticular, é, no sentido fixado anteriormente, *das Transzendente*. Ele não é uma coisa ou um ente, senão uma instância apriorística sempre pressuposta pelas coisas para adquirirem determinação, estrutura e ser. Ainda em sentido positivo, ele é o produto ou o termo engendrado pela transcendência; disso se segue, por exemplo, a tese fundamental, já muitas vezes propalada por Heidegger, que o homem, mediante a operação que lhe é inerente, pode, em certa medida, instaurar o sentido do ente, mas não propriamente “criar” o ente. Pode-se mais uma vez encontrar aqui muitas das concepções de *Ser e tempo*, pois, no tratado de 1972, já havia ficado claro, por exemplo, que, em vez de constituírem o mundo, os espécimes que nele ocorrem previamente o supõem para se tornarem, independente da forma, acessíveis ao homem. O fator explicativo da ocorrência

---

<sup>262</sup> WAELHENS, 1996, p. 217.

intramundana seria, por conseguinte, o próprio mundo, que, por sua vez, encontra no “ente exemplar” a própria fonte de explicitação de si mesmo. Por isso que, agora, se está autorizado a asseverar que o exercício de transcendência afigura-se como a operação eminente por meio da qual o homem põe-se a si mesmo como ser-no-mundo<sup>263</sup>. No que concerne a esta expressão basilar do pensamento de Heidegger, Waelhens avalia que se, em *Ser e tempo*, ela parece, a princípio, apresentar um caráter passivo, em *Da essência do fundamento*, por sua vez, o filósofo alemão explica por que e como esta constituição essencial do homem deve ser encarada sob uma perspectiva privilegiadamente ativa<sup>264</sup>. O intérprete, porém, se apressa em esclarecer que, apesar de focalizar a expressão sob a ótica da atividade, isto não significa, de maneira alguma, que esteja a advogar uma espécie de autocriação do homem como existente. Ela, aliás, tão somente assevera que o homem, mediante a transcendência, erige sua ipseidade e a prerrogativa para a formação desta é a vigência de uma instância – sobreposta, para empregar uma metáfora de Waelhens, ao obscuro caos da noite original<sup>265</sup> – condicionante da acessibilidade em geral. O próprio Heidegger nota muito atinadamente que a concepção comum, e até mesmo ingênua, segundo a qual o mundo é uma soma de coisas de há muito recebeu golpes muito sérios. Já em Kant, e também em muitos que o precederam, o conceito em questão teria sido concebido de modo totalmente diferente, pois, para o autor das Críticas, o mundo afigurar-se-ia como uma ideia, sendo esta transcendente às realidades que engloba<sup>266</sup>. Parece, assim, que, já na filosofia alemã clássica, a ideia de mundo não é tanto um título-resumo que designa a totalidade daquilo que é, senão uma maneira de se colocar esta realidade. Muito mais que um conceito de extensão, a noção de mundo se desdobra para atingir o status de um conceito de compreensão.

Torna-se imperioso constatar que o conjunto dos entes é sempre transcendido como totalidade, independentemente dos elementos desta e das variantes que interferem em sua composição, porquanto a maior parte deles seja, e siga sendo, sempre desconhecida pelo homem. A transcendência efetua-se ainda quando este último não saiba quais são as propriedades daquela totalidade como tal. Desse modo, chega-se à

---

<sup>263</sup> Cf. HEIDEGGER, 1973, p. 306.

<sup>264</sup> Cf. WAELHENS, 1996, p. 218.

<sup>265</sup> Ibidem

<sup>266</sup> Em *Da essência do fundamento*, Heidegger, em poucas páginas, realiza um breve exame do conceito kantiano de mundo; a conclusão da leitura se exprime na passagem a seguir: “A ideia de mundo é aquela que é representada *a priori* a totalidade absoluta dos objetos acessíveis no conhecimento finito. Mundo designa, por conseguinte, tanto “conjunto de todos os fenômenos” como “conjunto de todos os objetos da experiência possível. Denomina todas as ideias transcendentais na medida em que se referem à totalidade absoluta na síntese por fenômenos, conceitos de mundo” (HEIDEGGER, 1973, p. 309).

conclusão de que a ideia de mundo corresponde mais a um “modo” de comportar-se com respeito ao conjunto de entes que a um conhecimento preciso acerca do que seja este “agrupamento”. Retoma-se, aqui, uma tese, que é confirmada por *Da essência do fundamento* e já fora enunciada e demonstrada em *Ser e tempo*: o homem existe de tal maneira que a totalidade dos entes lhe é, por princípio, acessível e é a esta acessibilidade virtual que o conceito de mundo se refere. Em outros termos, o conjunto dos entes somente está aberto ao homem porque sua especificidade mais elementar é transcender em direção a esta (posicioná-la como) totalidade. Ainda que as considerações precedentes sejam relevantes, não se deve, por outro lado, olvidar que, concomitantemente à instauração de mundo e à articulação do ser, o processo de transcendência também reivindica para si a tarefa de erigir a ipseidade do homem. Se, de acordo com o saldo deixado por *Ser e tempo*, há no “ente exemplar” uma tendência essencial para se lançar adiante de si, para projetar, e se, igualmente, esta antecipação é a própria expressão de sua ipseidade, torna-se legítimo constatar que este último movimento seja, em sua razão, idêntico àquele pelo qual o homem instaura mundo, isto é, este último pertence à ipseidade (“*Zur Selbstheit gehört Welt*”)<sup>267</sup>. Por conseguinte, se não apenas é permitido, como é necessário, dizer que o homem existe em virtude de si mesmo, também o é acentuar que ele existe em vista de mundo, pois ambas as informações e operações são inseparáveis<sup>268</sup>.

Diante disso, é imprescindível recordar que Heidegger protesta energicamente contra toda interpretação que enquadre sua posição num subjetivismo. Segundo o

---

<sup>267</sup> A asserção ressoa as palavras de Waelhens: “*O Dasein constitui o mundo ao constituir-se a si mesmo*; mas não podendo ter consciência de si senão uma vez *constituído*; não pode ver-se nunca senão em um mundo *já constituído* também. O *Dasein* não pode experimentar-se enquanto constituindo-se a si mesmo, posto que sua ipseidade é o preço de uma constituição *consumada*. Isto explica que não nos possamos sentir senão como “já existindo” em um mundo “já feito” (1996, p. 213).

<sup>268</sup> No tocante à transcendência do homem, Bech se pronuncia do seguinte modo: “Heidegger mantém [...] que a transcendência do homem também é constituída pela derrelição (*Geworfenheit*) e pelo indefinido projeto de ex-centricidade que aflora em toda existência. É preciso convir que a transcendência é formada: a) pela insuperável vinculação do ser humano a um polimórfico precedente fáctico; e b) por um ingrediente de liberdade que fornece o *Dasein* ou ente existente e que se torna patente em sua capacidade de se autorrealizar-se que propriamente pode ser descrita como uma iniciativa transcendente. A existência, em definitivo, consiste primordialmente em transgredir (equivalente a uma invencível inclinação a “ir mais além”), sendo bem entendido que aquilo que resulta transgredido pelo *Dasein* consiste, por um lado, no ente que ele mesmo é e, por outro lado, nos entes aos quais, em certo sentido, o próprio *Dasein* se deve. Ou seja, que o *Dasein* se desvincula da natureza, na medida em que é efetivamente transcendente e que, portanto, é também supremamente livre. Ainda quando tende a orientar-se em um âmbito que não pode ser o resultado do âmbito natural, também sucede que paradoxalmente está derrelito em um precedente fáctico, cuja coerção o próprio *Dasein* se sabe incapaz de neutralizar. O desempenho do *Dasein* consiste propriamente na transcendência, sempre tendo em conta que aquilo para o qual (se) transcende, considerado em seu conjunto, é a instância que Heidegger denomina ‘mundo’ (*Welt*)” (BECH, 1998, p. 459).

filósofo, o subjetivismo está, aqui, superado, porque o mundo, em sua concepção, não é um ente contido em um sujeito; ele é uma “matriz projetiva” que está na origem de toda subjetividade e de toda objetividade, afigurando-se, portanto, como uma instância supra-objetiva e uma estrutura a priori. O ente em si, a princípio, inacessível, não pode sequer pretender elevar-se à categoria de objeto enquanto não estiver integrado num panorama conformativo – um horizonte que é “sobreposto” pelo homem às coisas para torná-las acessíveis e também para erigir sua ipseidade. Afora a transcendência e a projeção de mundo, ou seja, afora a existência do homem, nada poderia retirar a ocorrência crua, bruta, “das trevas da noite”, numa expressão de Waelhens<sup>269</sup>. Para arrematar o sugestivo tema do anti-subjetivismo de Heidegger, que se estriba na constatação do vínculo irrevogável que congrega o homem e o mundo, é legítimo recorrer a uma metáfora empregada pelo fenomenólogo checo Jan Patočka<sup>270</sup>. Na medida em que se alimenta de suas possibilidades, ou seja, empreendendo-as e com elas identificando-se, a subjetividade lança todas as suas possíveis opções ônticas do mesmo modo que muitos artistas criam, por exemplo, uma narração ou uma pintura: “atendo-se impassivelmente aos requerimentos do conteúdo e desistindo de nele entretecer suas próprias vivências”<sup>271</sup>. Não obstante, a esfera fenomênica, entendida num sentido radical, tampouco seria subjetiva, e, por isso, não deveria ser concebida como uma criação ou uma disposição arbitrária (*ein eigenmächtiger Wurf*) do sujeito. O âmbito no qual sobrevêm as coisas é instigado pela (e está mancomunado com a) própria constituição do ser humano, apesar de que a revelação que nele ocorre não é, em absoluto, uma obra humana. O fenômeno não é ‘eu’ algum e, não obstante, nele afloram os rasgos que mostram ao ‘eu’ suas próprias possibilidades de ser. Diante disso, aceder à constituição do objeto explorando a esfera subjetiva não seria uma possibilidade relevante, muito mais importante e viável seria alcançar (em sentido negativo, caso seja permitido dizê-lo) a subjetividade explorando a própria esfera fenomênica.

Ficam esclarecidas, por conseguinte, aquelas duas significações de transcendência propostas por Heidegger e discriminadas por Wahl. O homem, quando, a princípio, prostrado no seio da confusão dos entes que ocorrem em estado bruto, tende a, por si mesmo, transcendê-los. Disso se segue que o homem os engloba e os integra numa totalidade por ele arquitetada, e graças à qual as coisas recebem um sentido, um

---

<sup>269</sup> WAELHENS, 1996, p. 220.

<sup>270</sup> PATOČKA apud BECH, p. 435, 436.

<sup>271</sup> Idem.

grau de compreensibilidade, uma verdade, uma modalidade de ser. Este movimento, por sua vez, também permite ao homem “constituir-se” e a “realizar-se” como ipseidade. Em outros termos, a operação pela qual o homem efetua uma espécie de congraçamento das coisas em sua totalidade com o mundo é, concomitantemente, o ato que lhe permite afirmar a si mesmo como existente. As considerações precedentes, de certo, encontram respaldo no que Levinas escreve a seguir:

O ato de sair de si mesmo para ir aos objetos – esta relação de sujeito a objeto que conhece a filosofia moderna – tem sua razão de ser em um salto consumado por cima dos ‘entes’ entendidos de uma maneira ôntica [o que até aqui se denominou de entes em estado bruto] para seu ser ontológico, salto que realiza a existência mesma do homem e que é um evento, uma maneira de ser esta existência, não um fenômeno sobreposto. Para este salto por cima do ente para o ser – que é a ontologia mesma, a compreensão de ser – reserva Heidegger a palavra transcendência<sup>272</sup>.

O salto, indigitado por Levinas, que a existência realiza sobre as coisas está basicamente assentado numa negatividade pela qual se caracteriza a própria operação de transcendência, que, por sua vez, alimenta-se do próprio “não” interposto entre aquilo que é passível de determinação, o ente, e a estrutura indeterminada condicionante e mantenedora de toda e qualquer aparição, o ser. É justamente por “ocupar” uma posição “entre” ente e ser que o homem recebe a investidura do não, característico da diferença ontológica, concretizando-a mediante o movimento de transcendência<sup>273</sup>. No tocante a esta negatividade que se imiscui no próprio âmbito da diferença e da existência, considera-se que a experiência da angústia transforma a primeira em algo sumamente sobressalente, porquanto, por meio dela, o homem consiga se defrontar com “o nada de ser” das coisas que ocorrem em “estado bruto” ou que se apresentam como “absolutamente” outras em relação à própria sustentação compreensiva por elas requerida. Aquela disposição também é capaz de revelar, a rigor, que o homem possui a “capacidade”, mediante a transcendência, de não apenas “superar” o nada assomado na circunstância em questão, mas também de conservá-la em sua própria natureza. Numa passagem emblemática do § 58, de *Ser e tempo*, na qual aborda a negatividade existencial sob a faceta da não-fundamentação, Heidegger diz o seguinte:

<sup>272</sup> E. LEVINAS apud WAELHENS, 1996, p. 414.

<sup>273</sup> Cf. REIS, 1999. Neste artigo, intitulado *A besta desamarrada...*, o intérprete, numa análise de *Introdução à Filosofia*, de Heidegger, analisa a determinação, realizada pelo filósofo alemão, da transcendência como um modo elementar de jogo (*Spiel*) “em cujas formações o homem está colocado e em face das quais encontra apoio e preenchimento para sua negatividade” (REIS, 1999, p. 267).

Sendo-fundamento, ou seja, existindo como lançado, o *Dasein* permanece constantemente aquém de suas possibilidades. Ela nunca pode existir antes e diante de seu fundamento, mas sempre e somente a partir e enquanto ele. Ser-fundamento diz, portanto, nunca poder apoderar-se do ser mais próprio em seu fundamento. Esse não pertence ao sentido existencial do estar-lançado. Sendo-fundamento, o próprio *Dasein* é um nada de si mesmo. Nada não significa, em absoluto, não ser simplesmente dado, não subsistir, mas o não constitutivo desse ser do *Dasein*, de seu estar lançado. O caráter desse não determina-se, existencialmente, da seguinte maneira: sendo si-mesma, o *Dasein* é o ente que está lançado enquanto si mesmo. Não por si mesmo, mas em si mesmo solto desde seu fundamento para ser enquanto esse fundamento. O *Dasein* não é o fundamento de seu ser porque este fundamento resultaria do próprio projeto. Mas enquanto ser si-mesmo ele é o *ser* do fundamento. Esse é sempre e apenas fundamento de um ente cujo ser tem de assumir ser-fundamento<sup>274</sup>.

Pertence à condição do homem a prerrogativa de ser um ente derrelito, ou seja, situado, bem como a impossibilidade de ele creditar sua constituição mais própria a qualquer outra instância, visto que sua própria existência não se estribe em algo outro que não a si mesma. Apesar de não haver conduzido a si mesmo para a existência, ele já sempre se descobre lançado no mundo, mas isto não significa que esta derrelição se afigure como algo plenamente constituído, completo e assentado, ou seja, sem qualquer reverberação ulterior. Na verdade, ocorre precisamente o contrário, pois ela se apresenta como “sujeição”, abandono e constrangimento, que são a própria expressão do fato de o homem estar entregue<sup>275</sup>. Disso se segue que as próprias possibilidades do homem estão, até certo ponto, “condicionadas” por um “precedente fáctico”, numa expressão de Bech, diante do qual ele mesmo está impotente. Tais possibilidades, não obstante, fundam-se na capacidade projetiva do homem, que, a rigor, tal como prescreve o § 76, de *Os problemas fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão*, não deve ser concebida como um mero ordenamento de ações ou um conjunto de planos a serem realizados<sup>276</sup>. Trata-se, antes, de uma atividade primordial que se explicita mais facilmente quanto se hifeniza o próprio termo *pro-jeto*. Em tal caso, este termo passa a

<sup>274</sup> HEIDEGGER, 2006, p. 364.

<sup>275</sup> Reis explica este estar entregue do seguinte modo: “O abandono ao ente não acontece de forma exterior, mas se dá no atravessamento da potência dos entes. O *Dasein* possui natureza, não apenas como objeto possível de conhecimento, mas na acepção ampla do conceito, a saber, como aquilo sobre o que não se tem nenhum poder de decisão e disposição. A facticidade do abandono aos entes determina a transcendência como impotente diante do ‘fato’ de já acontecer e da possibilidade de deixar acontecer” (REIS, 1999, p. 273).

<sup>276</sup> Cf. HEIDEGGER, 2006, p. 415-417.

significar lançamento para *adiante de*; sentido este que, convém reiterar, também é apresentado pelo termo transcendência, cujo significado de transgressão (ir para além de) é realmente notório. De certo modo, é lícito depreender, esteando-se nas ponderações de Heidegger, que a tendência elementar do projeto é conduzir aquele que realiza a “ação”, a saber, o projetante, para longe do próprio projeto. Na verdade, a dinâmica é a mesma que aquela apresentada pela transcendência, na qual o homem precisava transgredir a si mesmo para justamente se dirigir a um panorama conformativo que o habilitasse a entabular relações consigo, com os “outros” e com as coisas. Na medida em que o projeto veicula tanto possibilidades de ser quanto modalidades, é dele que o homem recebe a orientação necessária para revestir a si mesmo e ao que difere de si com a roupagem da compreensibilidade. Portanto, imiscui-se nesta noção de projeto a própria “ideia” de uma virada, que, como diz Heidegger, “coloca o homem em suspenso no possível”, ou seja, em relação às próprias condições de possibilidade de se dirigir a si mesmo, a outrem e aos entes<sup>277</sup>. Este *dirigir-se a* funda-se na própria abertura para a possibilitação que é veiculada pelo projeto, o qual é a expressão mesma do vínculo que o homem pode vir a entabular com o “real”, ou seja, a virtualidade de entrar em colóquio imediato com tudo aquilo que se manifesta<sup>278</sup>. Contudo, a referida abertura não está em consonância com uma liberdade absoluta e total diante de uma infinidade de possibilidades; na verdade, as potencialidades do homem são em si mesmas restritivas, primeiramente, pelo fato capital de ele não poder eleger existir<sup>279</sup>, e depois, porque sempre já está empenhado em certas possibilidades determinadas. Numa expressão de Waelhens, “está, portanto, inteiramente excluído que o *Dasein* possa chegar a ser jamais dono absoluto de sua existência”<sup>280</sup>. Com efeito, de acordo com o intérprete, esta seria precisamente a fonte de toda a negatividade do homem, sua impotência diante do fato de existir, ou seja, sua condição derrelita, por um lado. Por outro, sua capacidade projetiva como “potência de liberdade e de eleição”,

<sup>277</sup> Como diz Heidegger: “Todo projeto coloca em suspenso em direção ao possível, e, juntamente com esta suspensão, traz de volta para a amplitude estendida do que é possibilitado por ele” (HEIDEGGER, 2006, p. 416).

<sup>278</sup> “O projetar [transcender] enquanto este retirar do velamento a possibilitação é o próprio acontecimento daquela diferença entre ser e ente. O projeto é a irrupção da diferença neste ‘entre’. Ele possibilita pela primeira os diferentes em sua diferencialidade. O projeto desentranha o ser do ente” (HEIDEGGER, 2006, p. 417).

<sup>279</sup> “Sendo, o *Dasein* é lançado, mas não foi levado por si mesmo para o seu [aí]. Ele é em se determinando como poder-ser que pertence a si mesmo, mas *não* no sentido de ter dado a si mesmo o que tem de próprio. Existindo, ele nunca retorna aquém de seu estar-lançado, de tal modo que sempre só pudesse desenvolver esse “que é e (comporta) um ter de ser” propriamente a partir de *seu ser* si mesma e conduzi-lo ao seu aí” (HEIDEGGER, 2006, p. 364).

<sup>280</sup> WAELHENS, 1996.

evidenciando que ele é constringido a erigir, mediante transcendência, um fundamento para sua existência, sem, não obstante, ter sido levado por si mesmo a existir.

De fato, convém recordar que a noção de angústia, bem como o nada por ela veiculado, torna visível que é inerente ao homem a operação de transcender o *não* que lhe é característico para instaurar sobre este “fundo irreduzível” um âmbito significativo ou, em sentido mais preciso, a própria compreensibilidade. A equipolência necessária entre a experiência do nada e a do ser, ambas levadas a cabo pela transcendência e evidenciadas pela angústia, aponta para o indício de finitude que, consoante o registro de Reis, pode ser encontrado tanto na operação de transgressão ou ultrapassagem mencionada quanto naquela disposição afetiva<sup>281</sup>. Finitude, aqui, se traduz principalmente como “limite de significação”, evidenciando, por sua vez, “determinidade de ser e a falta de fundamento dos modos de ser”<sup>282</sup>. Em termos mais claros, se pertence à jurisdição do homem, por estar mancomunado com o ser, e, concomitantemente, orientado aos entes, a tarefa de instaurar um panorama de compreensibilidade, isto não significa que este último não padeça de uma limitação inveterada e que não se esteja apto a experimentá-la. A compreensibilidade, a rigor, não é toda nem a palavra definitiva, porquanto ela já sempre se edifique – e uma prova disso é a angústia – sobre um fundo irreduzível de uma incompreensibilidade total, evidenciada pela desordem e pelo caos da indeterminação. Como bem salienta Waelhens, o sentido afigura-se como a garantia e o preço de toda a relação pelo homem entabulada com tudo o que se manifesta. Somente porque a existência é um nada de ser é que ela pode se “construir” e se realizar no movimento de vestir a si mesma, via transcendência, e a tudo que, sob certo aspecto, lhe concerne com a roupagem da determinidade oriunda das modalidades de ser. A experiência, proporcionada pela angústia, da negatividade permite por um instante que o homem se defronte com a alteridade das coisas ou com a sua ocorrência em “estado bruto” e que perceba que não pode ir mais além, pois suas possibilidades de fundamentação<sup>283</sup> sempre topam com um limite que justamente as forçam a “reconhecer” que todas e quaisquer justificação e

<sup>281</sup> Cf. REIS, 2014, p. 243 e WAELHENS, 1996.

<sup>282</sup> REIS, 2014, p. 243.

<sup>283</sup> De acordo com Reis, “a assignificatividade, como perda da força de vinculação dos modos de ser, é uma decorrência da finitude do ser. Neste caso, finitude significa que os modos de ser não possuem fundamentos, causas, motivos ou razões, mas apenas vigoram independentemente. Na medida em que vigoram, há vinculação dos entes que são ser-af aos modos de ser desvelados, mas essa vinculação é sempre desde uma dimensão de possível desvinculação. Precisamente porque o sentido é o abismo da falta de sentido (*Abgrund der Sinnlosigkeit*), os sentidos de ser podem ser vinculantes, os modos de ser podem ser vinculantes normativos na determinação e fenomenalização dos entes” (REIS, 2014, p. 244).

legitimação da totalidade fenomênica provê delas próprias. Desse modo, o nada pode ser tomado como o (i) fundo irreduzível da transcendência<sup>284</sup> e, conseqüentemente, do fundamento, (ii) como o limite insuplantável e derradeiro da referida operação e, por fim, (iii) como a própria força motriz dela, dado que quem realiza a ultrapassagem é aquele que está sob a investidura do não, ou seja, o “ente exemplar” que se situa “entre” ente e ser.

Torna-se patente, portanto, que toda verdade, toda possibilidade de determinação, significação e de diferenciação residem na capacidade operativa do homem para circunscrever um âmbito de compreensibilidade que, por sua vez, o reenvia para as coisas e para si mesmo com os recursos necessários para revesti-los com os modos de ser “necessários”. É precisamente em tal concepção que se estriba a tese segundo a qual a transcendência, operação que não é constrangida por nenhuma outra, pois anima a si mesma, porquanto esteja sob a chancela da negatividade apenas, não é somente uma forma, dentre outras possíveis de fundamento, senão a própria possibilidade intrínseca e essencial deste. Tendo-se alicerçado o edifício, convém agora examinar o feito. Dentre todas as iniciativas e desempenhos manifestativos abarcados pela dimensão fenomênica, há uma, a rigor, que apresenta um caráter bem peculiar, pois exprime a própria atividade de um ente que se caracteriza justamente por fazer com que as coisas ingressem no domínio ontológico. Ao referido dom, a saber, estar “entre” ente e ser, assumido pelo homem designa-se transcendência, cuja principal função talvez seja exprimir a “bilocação” do ente em questão.

Numa breve retomada, quando a tradição, por exemplo, assinala que a verdade reside no juízo e que ela consiste na adequação do enunciado à coisa julgada, ou vice-versa, ela deixa escapar algo essencial, o fundamento mesmo do juízo. Para que se possa enunciar a coisa em seus aspectos capitais, deve-se eleger como prerrogativa sua própria acessibilidade em determinada contextura. O juízo, ou ao menos sua pretensão à verdade, está fundado na manifestação prévia do espécime e não o contrário. Como substrato de possíveis juízos, o objeto deve ser previamente acessível, mediante certa manifestação antepredicativa; de onde, porém, vem esta ‘abertura’ antepredicativa da coisa e como ela deve ser explicitada? Heidegger fornece uma resposta clara para este problema capital: a acessibilidade da coisa não está fundada sobre si mesma, senão exclusivamente numa atividade de descoberta realizada pelo ente exemplar. As coisas, a

---

<sup>284</sup> “O estar suspenso do *Dasein* dentro do nada originado pela angústia escondida é o ultrapassar do ente em sua totalidade: a transcendência” (HEIDEGGER, 1973).

rigor, estão e sempre estarão cerradas para si mesmas, por isso que, a fim de se manifestarem como tais, elas requestram âmbitos significativos vinculantes capazes de lhes fornecer as “determinações características”<sup>285</sup>, numa expressão de Reis, necessárias. Desse modo, somente o homem é capaz de tornar acessíveis os entes que dele se distinguem, todas as suas atitudes e comportamentos se caracterizam por serem descobridores e dotados de verdade. Não obstante, isto não significaria reduzir todas as coisas à esfera de jurisdição do próprio homem, isto é, ele não seria a fonte primeira de tudo o que aparece? Convém deixar claro que é somente a acessibilidade ou a modalidade de ser do ente que Heidegger, em certa medida, faz derivar e depender do homem, e não a coisa mesma. No tocante a este último tópico, é aconselhável atentar à advertência de Waelhens: “Não é porque tudo esteja ligado ao homem na ordem ontológica (ou seja, na ordem da compreensibilidade de ser) que também ele será dono e senhor na ordem ôntica (ou seja, na ordem da ocorrência crua)”<sup>286</sup>.

---

<sup>285</sup> REIS, 2014, p. 244.

<sup>286</sup> WAELHENS, 1996, p. 233.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Elegeu-se como ocasião propícia para se esboçar uma interpretação das noções de nada, de não e de diferença ontológica, bem como dos conceitos por elas pressupostos, propostas por Heidegger, um aparente desnível na posição do filósofo, presente no prefácio de 1949 ao texto *Da essência do fundamento*, quando comparada a algumas de suas teses, concernentes à precedência ontológica do nada em relação ao não e à negação, presentes na preleção *Que é metafísica?*. Foi possível visualizar que, no prefácio em questão, Heidegger define o nada como o não do ente, ou seja, como a própria perspectiva mediante a qual o ser se definiria a partir do ente. Também se constatou que ele concebe a diferença ontológica como o não que se interpõe entre ente e ser. Dado o ensejo, optou-se por primeiramente tratar da noção de nada, com isto, seguindo-se um caminho um tanto quanto sinuoso, foi possível aperceber-se de que o filósofo delineava inicialmente a viabilidade da empresa aventada e respondia às críticas que o realismo cientificista dirigia à elaboração da questão acerca dos caracteres essenciais do nada. Ficou clara, portanto, a inviabilidade, desde a perspectiva de pensamento do filósofo, de se aceder à questão despendendo-se determinadas operações intelectivas, cujos produtos seriam as proposições, os enunciados e os juízos negativos, responsáveis por repudiar certo conjunto de objetos ou a totalidade deles.

Diante disso, chegou-se à conclusão de que o entendimento, que, de acordo com Heidegger, deixar-se-ia justamente presidir pelo uso da lógica, não era a única forma disponível para se conduzir uma perscrutação sobre a natureza do nada. A via elegida pelo filósofo para conduzir o escrutínio não privilegiava, portanto, o comportamento teórico-cognoscitivo do homem, senão uma experiência fundamental que assomava como uma forma originária de *Befindlichkeit*, justamente porque esta revelaria o próprio modo “como” o homem se abriria para si mesmo, para os outros e para as coisas. Nesta medida, a disposição afetiva apresentaria a condição e a situação originais do homem, ou seja, a nudez de sua circunstância, o próprio fato de ele estar aí, derrelito, como um projeto nulo que, a cada vez, precisaria erigir, mediante transcendência, um fundamento para si mesmo. Em tal contexto, surgiu a angústia, apresentada por Heidegger como a própria via de acesso ao nada, dada a sua capacidade para propalar a caducidade da determinação em geral, ou seja, daquilo que se manifesta em sua totalidade. Visualizou-se, desse modo, que a angústia mergulha o homem numa espécie de estranheza que evidencia a insignificância e a indeterminação de tudo o que há. Devido ao fato de os entes estarem mergulhados em tal estado, evidenciou-se justamente que a “fonte mesma” da angústia era basicamente um

horizonte estrutural apriorístico responsável por lhes conferir sentido e significação, ou seja, o mundo em sua pureza. Este, por sua vez, não *era* algo determinado, *não era* algo passível de definição e *nem era* algo que apresentasse certa significação, porquanto dele adviessem as próprias possibilidades de se atribuir sentido a algo. Com isto, o próprio *é*, característico do ente, via sua atuação comprometida pelo advento da angústia, tornando patente, assim, que aquilo diante de que e por que se angustiava não era nada de ente, nada determinado, nada que pudesse ser situado no mundo, ou seja, era o próprio *nada*. Quanto à natureza deste último, pôde-se constatar que, com a fuga da totalidade do ente, com a suspensão do homem num âmbito em que a própria determinação em geral se esvaía, duas ações realizadas pela angústia e pressupostas pelo nada para aflorar, os entes se afiguravam sob a perspectiva da própria alteridade, assinalando, assim, que tanto a existência quanto a totalidade ôntica pareceriam se erigir sobre um fundo irreduzível de negatividade. Seria justamente neste sentido que se poderia definir o nada, tal como assinalara o prefácio de 1949 ao texto *Da essência do fundamento*, ou seja, como o “outro do ente”, que justamente careceria de ser transcendido pelo homem para que pudesse conferir determinação à esfera fenomênica.

Ainda que se possa chegar a semelhantes apreensões, quando se trata da passagem do primeiro capítulo ao segundo, muitas das veredas ficaram abertas, as quais, por sua vez, podem justamente conduzir à circunscrição de problemáticas futuras. Uma análise detida tanto do posfácio de 1943 à preleção *Que é metafísica?* quanto da *Introdução*, acrescida por Heidegger em 1949, a esta conferência poderia oportunizar um diálogo mais profundo com o diagnóstico heideggeriano, situado em *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, de que a metafísica é gênese de fundamento e de que ela deve ser “superada”. Além disso, ainda no tocante ao segundo capítulo da dissertação, permanece aberta e digna de ser problematizada a própria relação entre a questão fundamental da metafísica, lançada por Leibniz e analisada por Heidegger em *Introdução à metafísica*, com o próprio princípio de razão suficiente. Ademais, carece de ser respondida a questão acerca do teor da interlocução que o pensamento fenomenológico de Heidegger realiza com Leibniz, que vai muito além das breves linhas dedicadas pela dissertação a semelhante diálogo. O próprio fato de o segundo capítulo deste trabalho ter tratado do diagnóstico de Heidegger acerca da “natureza da metafísica” como gênese de fundamento e do princípio de razão suficiente apenas para se chegar às noções de verdade ôntica e verdade ontológica e, portanto, à diferença ontológica, indica que tais conceitos foram abordados apenas de modo suplementar e *en passant*. Portanto, permanece a premência de se tematizar estas noções desde uma perspectiva que

visse delinear seu estatuto próprio de forma pormenorizada, ou seja, destringer a natureza da conexão que há entre eles e a diferença ontológica.

Foi precisamente no contexto de uma análise da essência bifurcada da verdade que assomou a noção de diferença ontológica e, no que concerne a esta, foi possível visualizar que, apesar de sustentar a fissura diferencial que há entre ente e ser, Heidegger não autoriza a interpretação segundo qual haveria uma cisão incontornável entre ser e ente, ou seja, não sustenta que os termos pressupostos pela expressão estejam em desacordo. Recorrendo-se à definição fornecida por Heidegger à diferença ontológica, a rigor, o não entre ente e ser, evidenciou-se que ela não é uma mera distinção produzida pelo pensamento e que o *não* em questão não poderia ser aquele da negação, dada a tese de que esta seja incapaz de retirar de si mesma o não. O filósofo, portanto, atribui ao *não* dignidade e estatuto próprios, desvinculando-o de determinada operação intelectual (a negação), a fim de justamente ressaltar a prioridade que ele possui em relação a esta. Para Heidegger, o *não* é algo sempre pressuposto por juízos negativos precisamente porque ele está sob a regência tutelar do nada. Quanto à negação propriamente dita, foi possível aperceber-se, com base numa análise de Reis, de que ela é de cunho interpretativo, é um comportamento nadificante e se funda no nada. Além disso, depreendeu-se também que não é a negação que, primeiramente, instaura o não, mas que ela de alguma forma já sempre o pressupõe. Portanto, baseando-se na concepção segundo a qual o *não* presente na definição de diferença ontológica não se deixaria obter mediante a negação, propôs-se, a título de hipótese interpretativa, que o *não* seria a própria essência do homem, dado que este ocuparia o *locus* entre ente e ser, afigurando-se, por conseguinte, como “senhor e servo do mundo”<sup>287</sup>, numa expressão de Heidegger. Mediante tal hipótese, mostrou-se, ao menos em seus contornos iniciais, que a possibilidade de “realização” da diferença ontológica parte precisamente da assunção de que o homem não está somente comprometido com o domínio das coisas, mas também de que esteja alocado ao domínio de ser, ou seja, ele está sob a própria investidura dos termos pelos quais a diferença ontológica se define.

---

<sup>287</sup> Expressão que pode ser retirada da seguinte passagem de *Os problemas fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão*: “O mundo é a totalidade do ente que não é divino e que se encontra fora do divino. Em sentido cristão, temos ao mesmo tempo o ente criado diante do incriado. Com isto, o homem é também uma parte do mundo. Ele não advém no interior do mundo e o co-perfaz, mas também se encontra diante do mundo. Este encontrar-se diante de designa uma posse do mundo como o lugar em que o homem se movimenta, com o que ele discute, o que ele domina e ao que ele mesmo serve, ao que ele se vê entregue. Assim resulta daí: o homem é 1. uma parte do mundo. 2. Enquanto esta parte, ele é ao mesmo tempo senhor e servo do mundo” (HEIDEGGER, 2006, p. 206).

## 6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrosio de Pina. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Os Pensadores).
- AQUINO, Santo Tomás de. *Suma de Teología*. Traducción y referencias del texto. José Martorell Capó. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, MMI, 2001.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Livros IV e VI. Tradução de Lucas Angioni. 2ª edição. Textos Didáticos. Campinas: UNICAMP, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Tópicos*. Revisão de texto de Levi Condinho. Departamento Editorial da INCM, 2007.
- BECH, José Maria. *De Husserl a Heidegger: la transformación del pensamiento fenomenológico*. Edicions Universitat de Barcelona, 2001.
- BECH, José Maria. *Temporalidad finita y diferencia ontológica*. Convivium, 2ª série, nº 11, Any. 1998.
- BLANC, Mafalda de Faria. Reflexividade e tautologia do ser: considerações sobre a natureza da ontologia. Revista filosófica de Coimbra, 2007.
- BLANC, Mafalda de Faria. Fenologia e constituição espiritual do princípio. Philosophica 19, 20, Lisboa, 2002, pp. 311-342.
- BLANC, Mafalda de Faria. *O fundamento em Heidegger*. Instituto Piaget, Lisboa.
- CAVALCANTI, Neuma. Guimarães Rosa: ecos de uma recepção construída. O eixo e roda: v. 12, 2006. Disponível em: <http://www.lettras.ufmg.br/poslit>
- CIORAN, E. M. Nos cumes do desespero. São Paulo: Hedra, 2012.
- CRISTIN, Renato. *Leibniz y el pensamiento fenomenológico: hipótesis para un encuentro*. Revista de Filosofía. 3ª época, vol. X (1997). Núm. 17. pgs. 15-51. Servicio de Publicaciones Complutense. Madrid.
- COHN, Priscilla N. Heidegger, si filosofía a través de la nada. Traducción de Angel García Fluixá. Ediciones Guadarrama, S. A., Madrid, 1975.
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2006.
- DIAS, María Del Aguila Sola. *La Idea de lo trascendental en Heidegger*. Sevilla: Mínima del CIV, 2002.

- ESCUADERO, Jesús Adrián. *El joven Heidegger. Um estúdio interpretativo de su obra temprana al hilo de la pregunta por el ser*. Tesis doctoral. Departament de Filosofia/Facultat de LLetres. Universitat Autònoma de Barcelona, Febrero, 2000.
- FISETTE, Denis. *Fenomenologia e fenomenismo em Husserl e Mach*. Scientiae Studia, São Paulo, v. 7, n. 4, p. 535-765, 2009.
- FOGEL, Gilvan. *Homem, realidade e interpretação*. Ekstasis: revista de hermenêutica e fenomenologia.
- GADAMER, Hans Georg. *O problema da consciência histórica*. Org. Pierre Fruchon; Trad. Paulo César Duque Estrada – 2ª ed. – Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.
- HEIDEGGER, Martin. *Da essência do fundamento*. Trad. Ernildo Stein. In: *Coleção Os Pensadores*. Nova Cultural, São Paulo, 1973.
- \_\_\_\_\_. *Hölderlin y la esencia de la poesía*. Edición, traducción, comentarios y prólogo de Juan David Garcia Bacca. Barcelona: Anthropos, 1994 (Pensamiento Crítico/Pensamiento Utópico: 46).
- HEIDEGGER, Martin. *A constituição onto-teo-lógica da metafísica*. Trad. Ernildo Stein. In: *Coleção Os Pensadores*. Nova Cultural, São Paulo, 1973.
- \_\_\_\_\_. *Identidade e diferença*. Trad. Ernildo Stein. In: *Coleção Os Pensadores*. Nova Cultural, São Paulo, 1973.
- \_\_\_\_\_. *Lógica: La pregunta por la verdad*. Versión española de J. Alberto Ciria. Alianza Editorial, S. A. Madrid, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Meu caminho para a fenomenologia*. Trad. Ernildo Stein. In: *Coleção Os Pensadores*. Nova Cultural, São Paulo, 1973.
- HEIDEGGER, Martin. *Que é metafísica?* Trad. Ernildo Stein. In: *Coleção Os Pensadores*. Nova Cultural, São Paulo, 1973.
- \_\_\_\_\_. *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*. Trad. Ernildo Stein. In: *Coleção Os Pensadores*. Nova Cultural, São Paulo, 1973.
- \_\_\_\_\_. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Trad. Marco Antonio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Principios metafísicos de la lógica*. Trad. Juan José García Norro. Madri: Editorial Síntesis, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Seminarios de Zollikon: protocolos – diálogos – cartas*. Traducción de Àngel Xolocotzi Yáñez. Red Utopía Asociación Civil, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Ser e tempo*. Tradução, organização, nota prévia, anexos e notas de Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

\_\_\_\_\_. *Ser e tempo*. Trad. Revisada de Márcia de Sá Cavalcanti Schuback. 2ª edição. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006.

\_\_\_\_\_. *Sein und Zeit*. 13. unveränderte Auf., Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1976

\_\_\_\_\_. *Sobre a essência da verdade*. Trad. Ernildo Stein. In: Coleção Os Pensadores. Nova Cultural, São Paulo, 1973.

\_\_\_\_\_. *Vom Wesen des Grundes*. 5. Auflage. Frankfurt am Main, 1965.

\_\_\_\_\_. *Was ist Metaphysik?* 9. Auflage. Frankfurt am Main, 1965.

HENRÍQUEZ, Paloma Baño. *Nada que decir... o decir la nada*, leyendo a Heidegger. 1999. Tesina para optar al grado de Licenciado em Filosofia. Facultad de Filosofia y Humanidades. Departamento de Filosofia, Universidad de Chile, Santiago, marzo de 1999.

HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von. *Lógica y verdad en la fenomenología de Heidegger y de Husserl*. Traducción de Irene Borges-Duarte. Anales del Seminario de Historia de la Filosofia, nº 13, 39-55. Servicio de Publicaciones. UCM, Madrid, 1996.

HIRATA, Celi. *Leibniz e Hobbes: causalidade e princípio de razão suficiente*. 2012. 232 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

HYPPOLITE, Jean. *Logica y Existencia: ensayo sobre la lógica de Hegel*. Trad. María Cristina Martínez Montenegro y Jesús Rodolfo Santander Iracheta. Universidad Autonoma de Puebla: Colección filosófica nueva serie 4, 1987.

KOLODY, Helena. *Viagem no espelho e vinte e um poemas inéditos*. Curitiba, PR: Criar edições, 2001.

LEIBNIZ, G. W. F. *Reflexões sobre a obra que o Sr. Hobbes publicou em inglês, sobre a liberdade, a necessidade e o acaso*. Tradução e notas de William de Siqueira Piauí e Juliana Cecci Silva. Trans/Form/Ação, São Paulo, 30(2): 261-272, 2007.

LEIBNIZ, G. W. F. *A contingência*. Tradução de Fernando Barreto Gallas. 2008.

LEIBNIZ, G. W. F. *Carta a des Billetes*. Tradução de Fernando Barreto Gallas. 2007. *Newton/Leibniz. Os Pensadores*. São Paulo: Abril, 1983

LEVINAS, Emmanuel. *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*. Instituto Piaget.

MOREIRA, Vivianne de Castilho. *Contingência e análise infinita: Estudo sobre o lugar do princípio de continuidade na filosofia de Leibniz*. Porto Alegre, UFRGS, 2001. Tese de doutorado.

- MOREIRA, Vivianne de Castilho. *Linguagem e verdade em Leibniz e Hobbes*. *Analytica*, v. 10, nº 2, 2006.
- MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Husserl: significação e fenômeno*. Dois pontos, Curitiba, São Carlos, vol. 3, n. 1, p. 37-61, abril, 2006.
- NASCIMENTO, Miguel Antonio. *Leitura de Heidegger – sobre o fundamento*. *Princípios*, UFRN Natal. v. 9, n.11-12, Jan./Dez.2002.
- SARTRE, Jean-Paul. *O Ser e o Nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Tradução e notas de Paulo Perdigão. 15ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
- SOLANO, Jorge. *A verdade em Heidegger: um estudo de ‘sobre a essência da verdade’*. *Sofia*, nº 3. Dezembro de 1996.
- REIS, Róbson Ramos. “A besta desamarrada...”. *Natureza Humana* 1(2):265-282, 1999  
\_\_\_\_\_. *A dissolução da ideia de lógica*. *Natureza Humana* 5(2): 423-440, jul.-dez. 2003.  
\_\_\_\_\_. *Aspectos da modalidade: a noção de possibilidade na fenomenologia*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Via Veritá, 2014.
- STEFENS, Adriana Inês Martos. *O diálogo de alteridades na escritura de A paixão segundo G. H., de Clarice Lispector*. São Paulo: PUC-SP: 2008. Dissertação de mestrado.
- WAELEHNS, Alphonse. *La filosofía de Martin Heidegger*. Traducción de Ramón Ceñal. Universidad Autonoma de Puebla.
- WRATHALL, Mark A. *Heidegger and Truth as Correspondence*. *International Journal of Philosophical Studies* Vol. 7 (1), 69-88. In: *Heidegger Reexamined*. Edited by Hubert Dreyfus and Mark Wrathall, A Routledge Series, 1999.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

Por decisão do Colegiado do Programa o aluno deverá atender as solicitações da banca, quando houver, e anexar este ao final da dissertação como versão definitiva aprovada pelo orientador, que neste momento estará representando a Banca Examinadora.

Curitiba, .....

Prof. Dr. Marco Antonio Valentim      Assinatura: \_\_\_\_\_

