

A GÊNESE DO CONHECIMENTO SEGUNDO HEIDEGGER (*)

Ricardo Jardim Andrade
UFRJ — Departamento de Filosofia

Heidegger faz uma importante distinção entre **ente** e **ser**. “Ente é tudo do que falamos, tudo em que pensamos, tudo em relação a que nos dispomos, mas também o que nós mesmos somos e o modo pelo qual o somos”¹. Qualquer coisa, portanto, é um ente: uma árvore, uma pedra, um cão, um sonho, uma escultura, um gesto e nós mesmos que indagamos a respeito do ente. O ser é “aquilo que determina o ente como ente, aquilo a partir de que o ente, seja lá de que modo o consideremos, é sempre já compreendido”². O ser é o que possibilita a aparição do ente. Nunca temos o ser em si mesmo como pretendia a metafísica, mas apenas o ser de um ente (“O ser é sempre ser de um ente”, diz Heidegger). O ser é a condição de todo desvelamento, mas ele próprio nunca é totalmente desvelado. Ele se des-vela e se vela em cada aparição, em cada ente. Desvela-se, porque o ente é; oculta-se, porque sua aparição só se dá em recortes, em perfis, nunca em totalidade. “Há em todos os seres que aí estão uma profundidade nomeada com a minúscula palavra é (...). Mas quando dizemos o “é” determinado, definido, mal nos conta que isso só é possível porque vivemos e falamos a partir de um anterior indefinível. A esse anterior indefinível denominamos Ser”³.

Para Heidegger, os filósofos que comungaram mais profundamente com o ser foram os pré-socráticos. De forma especial devem ser lembrados Heráclito e Parmênides. Interpretando o pensamento deste último, Heidegger mostra que no seu célebre poema sobre o ser há a compreensão do ser como campo da **presença** (aparecer, mostrar-se), presença que comporta dialeticamente **ausência** (ocultamento do ser, não-ser). Parmênides distingue o ente e o ser do ente. Na primeira parte do poema trata do ser; na segunda, dos entes. Os entes estão mergulhados na presença, ou seja, no campo do ser, do aparecer, do vir-à-cena (a presença do ser é comparada à presença dos atores no teatro). O pensador grego compreendeu que os entes são bimórficos, isto é, **são** e **não-são**, ora manifestam o próprio ser, ora ocultam-no, retiram-no do palco. Todo o jogo do filósofo é revelar o ser, torná-lo patente. A filosofia não é mais do que o esforço contínuo de desvelamento do ser⁴.

(*) O objetivo deste artigo é apresentar a concepção heideggeriana do conhecimento e, ao mesmo tempo, introduzir o iniciante no pensamento de Heidegger. Para tanto, faremos uso de uma bibliografia adequada que será indicada no final da exposição.

No entanto, se os pré-socráticos foram autênticos “pastores do ser”, o mesmo não ocorre em relação a Platão e Aristóteles. Segundo Heidegger, com estes filósofos, o pensamento ocidental sofreu um trágico desvio, pois “a questão do ser caiu no esquecimento”⁵. A filosofia não indagou mais pelo **ser da coisa**, mas limitou-se a investigar **o que a coisa é**, a coisa em sua essência, a coisa já significada, esquecendo-se de perguntar pelo fundamento que possibilita toda e qualquer significação. A pergunta pelo ente ocultou a pergunta pelo ser do ente. A bem dizer, a questão do ser “ainda inspirou a reflexão de Platão e Aristóteles, embora tenha sido extinta com eles, ao menos como forma explícita de uma autêntica pesquisa”⁶. Com estas palavras, Heidegger reconhece que, não obstante o desvio, ainda encontramos nestes filósofos um autêntico questionamento do ser. “Em Platão e Aristóteles, a ontologia é **interrogação** — depois não é mais... que **doutrina**”⁷. Quer dizer, o esquecimento do ser só se deu depois de findo o momento culminante do pensamento grego e de modo especial na escolástica, quando foi dogmatizada aquela idéia de ser que em Platão e Aristóteles era ainda objeto de pesquisa e interrogação, nada tendo de definitivo e cerrado. Assim, “o que um grande esforço de pensamento conseguiu outrora, por fragmentos e numa primeira investida arrancar aos fenômenos, tornou-se há muito banal”⁸.

O objetivo de Heidegger na obra “Ser e Tempo” (*Sein und Zeit*) e, pode-se dizer, em todo o seu pensamento, é recolocar a questão do sentido do ser, questão que alimentou o primeiro despertar filosófico na Grécia, mas que logo em seguida caiu no esquecimento e na obscuridade. Que caminho seguir para alcançar tal meta? É deixando o ente aparecer como ente (nível **ôntico**) que o filósofo se coloca em condições de atingir o ser do ente (nível **ontológico**). “Para ser capaz de nos revelar sem falsificações os caracteres de seu ser, o ente deverá, inicialmente, de seu lado, se tornar acessível tal como é em si mesmo”⁹. O ente “que de si mesmo se manifesta”, ou seja, que se mostra a si mesmo e por si mesmo e não como indicando outra coisa ou indicado por outra coisa se torna **fenômeno**. O fenômeno, portanto, é a condição de desvelamento do ser e o **método fenomenológico**, o caminho apropriado para atingir o ser a partir do ente¹⁰.

Está claro, por conseguinte, que é mergulhando no ôntico que se atinge o ontológico. No entanto, pode-se indagar: na multiplicidade de entes a que temos acesso, não haverá um que seja privilegiado, isto é, que possa melhor do que os outros conduzir-nos ao sentido do ser? Na obra “Ser e Tempo Heidegger responde-nos que sim: há um ente privilegiado. “Em qual ente será possível ler o sentido do ser, em que ente a exploração do ser tomará seu ponto de partida?”¹¹. O ente escolhido é aquele que tem o poder de questionar a respeito do ser do ente, isto é, o próprio homem. Este ente recebe a partir de então uma nova designação. “Este

ente, que nós mesmos somos, e que tem em seu ser, entre outras coisas, a possibilidade de colocar questões, será designado pelo nome de "Dasein" (Ser-aí)¹². O homem percebe o ente além do próprio ente, ou seja, naquilo que o fundamenta, no ser. Ele se pergunta: "O que é o ente? " O homem, portanto, é o ente que implícita/explicitamente sempre se pergunta pelo ser do ente. Não é possível falar do ente senão à luz do é. A compreensão do ser é, portanto, aquilo que determina o ente humano em seu ser. Por isso o homem é "Dasein" (Ser-aí), que dizer, o aí do ser, o lugar em que se dá a revelação do ser. O homem é abertura ao ser, é "a clareira do ser".

Como atingir, porém, o "Dasein" em seu ser ? Fiel ao método fenomenológico, Heidegger nos adverte que o "Dasein" não será interpretado segundo a distinção de um modo determinado de existir, mas ao contrário, haveremos de encontrá-lo na maneira indiferente em que nos aparece em primeiro lugar e mais freqüentemente. Quer dizer, a banalidade cotidiana é o ponto de partida da **analítica da existência**, ou seja, da pesquisa fenomenológica do modo de ser do homem. Heidegger, no entanto, não quer ficar apenas na existência humana, mas quer atingir o sentido do ser, em geral. A analítica prepara o caminho para a **ontologia fundamental**.

A analítica existencial nos autoriza a dizer que a determinação fundamental da existência humana é o **ser-no-mundo** (In-der-Welt-sein). Como se dá a presença do "Dasein" ao mundo, no cotidiano ? Heidegger vai nos mostrar que a relação imediata entre homem e mundo não é, como sustentaram as filosofias tradicionais, a existente entre um sujeito cognoscente e um objeto conhecido, mas uma relação anterior a qualquer objetivação ou re-presentation do mundo, relação esta que ele denomina de **preocupação**. Este termo tem uma significação especialíssima na obra de Heidegger: é um **existencial***, quer dizer, "um termo ontológico que caracteriza o ser de um ser-no-mundo possível"¹³. Todo e qualquer ser-no-mundo é originariamente preocupação. O 'Dasein' preocupado é aquele que fabrica alguma coisa, toma cuidado de algo, utiliza um objeto qualquer, interroga, discute, determina etc. etc. Usando um termo talvez inadequado podemos dizer que a nossa existência cotidiana se processa na **práxis**.

(*) Enquanto a palavra **categoria** designa os elementos ontológicos constitutivo do objeto, da coisa, do ente subsistente, o termo **existencial** indica todo elemento constitutivo da estrutura ontológica da existência humana. Isto já evidencia que a intenção de Heidegger é re-pensar o homem, abandonando todas as posições que o coisificaram, enquadrando-o num sistema de categorias, completamente inapto a apreender a sua dimensão existencial. Ao se falar de categoria deve-se ter em mente, de modo particular, o conceito de **substância**, correlato aos de **natureza** e **essência** conceito que percorreu todo o pensamento ocidental a partir de Aristóteles e que serviu de base para pensar o próprio homem.

Na preocupação, o “Dasein” volta-se para certo tipo de ente, a saber, o utensílio. Como se manifesta a estrutura ontológica do utensílio? O que é ser-utensílio? A análise fenomenológica manifesta, antes de mais nada, que “o utensílio não existe só”¹⁴ quer dizer, “um utensílio só pode ser considerado no interior de um complexo de utensílios”. Complexo que não é uma simples soma de utensílios, mas “uma unidade bem ordenada”¹⁵. “O utensílio é essencialmente **alguma coisa para**. Os diversos modos desse **para**, tais como o serviço, a utilidade, a aplicabilidade ou a maneabilidade, constituem um complexo de utensílio. A estrutura **para** contém referência de alguma coisa a alguma coisa”¹⁶. Um utensílio, portanto, não existe sem referência a outros utensílios. Assim, uma mesa, uma caneta, um tinteiro, um abajur são utensílios, exigindo cada um deles a presença de todos os outros. Esta rede de utensílios é fechada por outro utensílio, que contém a todos os demais, a saber, o quarto, o escritório. Este último, ao contrário do que se poderia pensar, é o que em primeiro lugar se oferece à compreensão. Para reconhecermos cada um dos utensílios particulares é preciso que se tenha uma previsão de todo o conjunto, pois o utensílio particular só existe como tal, em referência ao complexo. O quarto, porém, evidentemente não existe isoladamente, mas está também em referência a outros complexos. “Todo sistema de relações se apresenta num horizonte de outros sistemas possíveis. É neste horizonte, neste todo, que o mundo se anuncia a nós”¹⁷. Este sistema dos sistemas, este complexo global — sempre presente à compreensão do “Dasein”, sempre pre-visto — é o que podemos designar de **mundo**. A rede de utensílios é sempre finalizada no “Dasein”. É ele que dá sentido ao complexo. Imaginemos, por exemplo, um quarto de residência. “No chão encontram-se espalhados um revólver de criança, um gorro e umas luvas estragadas. Trata-se de um pedaço de mundo, um pedaço de mundo infantil, do qual nada compreenderei se nele não incluir a criança. O pedaço do mundo denuncia imediatamente a presença do homem e não pode ser apreendido em seu verdadeiro significado sem o pequeno ser humano. Assim, também, um cinzeiro cheio, um jardim cuidado, uma cidade bombardeada etc., não se compreenderiam sem a presença do homem”¹⁸.

A noção de mundo, como se vê, liga-se a de **cultura**. “Não vemos jamais as coisas puras em si (...) Cada coisa, evento ou experiência são vistos a partir de uma totalidade significativa: é a escritura ou a cultura do homem. A cultura em sua totalidade é o **caráter** de uma interpretação do ser (...) A ciência, a moral, a arte, a religião, a política, a economia são expressões visíveis de determinada interpretação, que em seu conjunto perfaz aquilo que denominamos de cultura ou, de modo mais amplo, ‘mundo’”¹⁹. O utensílio é aquilo que comumente denominamos de “objeto cultural”. Só que este “objeto” — mostra Heidegger — não pode ser entendido como coisa, isto é, como algo que se dá isoladamente ao sujeito. Anteriormente a qualquer apreensão cognitiva, o utensílio se oferece à

preocupação como **ente disponível**. Antes de ser objeto, o utensílio é disponibilidade. “O modo de ser do utensílio, no qual este manifesta de si o que é, nós o denominamos de ser-disponível”²⁰. O que, portanto, determina o utensílio como fenômeno é a disponibilidade. O ser do utensílio não é um ser subsistente. Não existe nunca em si, mas pertence a um complexo, a uma rede de utensílios.

O ser do utensílio só se manifesta ao “Dasein” na dimensão do uso. É no ato de martelar que o martelo se revela em seu ser-martelo; é no ato de serrar que aparece à preocupação o ser-serra. Esta compreensão não é uma apreensão temática do ente. A ação de martelar não é um saber a respeito do martelo. Contudo, esta ação “apropria-se do martelo mais adequadamente do que o pudesse fazer qualquer conhecimento”²¹, Menos o martelo é contemplado em si mesmo, mais o utilizamos e, em consequência, mais adequadamente ele se revela a nós no seu ser próprio de utensílio. Em verdade, o uso e o manejo das coisas não são cegos, mas têm “a sua maneira própria de ver (...) O uso do utensílio submete-se ao sistema de referência constitutiva do **para**. A visão que inspira esta submissão é a circunspeção (Umsicht)”²². A utilização habitual do utensílio, portanto — como aliás já tínhamos sugerido acima — não é destituída de certa **teoria** se tomarmos a palavra no sentido etimológico, que significa justamente **visão**. Este ver da preocupação, no entanto, é circunspeção, isto é, um ver em conjunto (Umsicht). “Não poderíamos ter o sentido do que é utensílio se não tivéssemos também, de algum modo, certamente implícito, o sentido do sistema global a que o utensílio está integrado por seu próprio ser”²³. Por exemplo: não sabemos o que é uma tesoura se não a usamos para cortar algo, como um tecido. Se agimos assim, é porque temos o sentimento de que nos devemos vestir, sentimento que nasce da necessidade de nos protegermos do frio, da chuva etc. Como se vê, a apreensão de qualquer utensílio implica uma **visão** — implícita, primitiva, utilitária — mas **visão** de conjunto do sistema de referência em que se encontra o “objeto” e também do mundo em geral e, conseqüentemente, do próprio homem, enquanto ser-no-mundo.

Vimos até aqui a apreensão não temática do ente intramundano, a qual se dá na preocupação. Eis, porém, que podemos observar também outra apreensão do ente intramundano, não mais como ente disponível, mas como ente subsistente, isto é, como coisa isolada em si mesma. Surge assim o fenômeno do **conhecimento**. Como ocorre isto? Quando a preocupação dá lugar à contemplação? Para Heidegger, o conhecimento é um modo de ser derivado da preocupação. O fenômeno que dá origem ao comportamento teórico é o rompimento do complexo referencial, que, conforme vimos, é a própria estrutura ontológica do mundo (a mundanidade). O mundo é um sistema de referência, uma totalidade significativa, que é apreendida inicialmente de forma não temática, na circunspeção.

Cada utensílio só existe em função de outros. O ser do utensílio é o ser disponível. Eis, porém, que o sistema pode romper-se. Isto ocorre num dos seguintes casos: 1º) quando o utensílio se torna inútil; 2º) quando o utensílio falta; 3º) quando o utensílio excede o complexo. Em todos estes casos, o utensílio aparece como que fora da cadeia de referências, É este "estar fora" que chama a atenção do ente intramundano em si mesmo, levando o "Dasein" a apreendê-lo não mais como ente disponível, mas como ente subsistente. A relação que une o "Dasein" ao mundo, a partir de então, é a relação de um sujeito a um objeto. O conhecimento é uma objetivação do mundo, um tomar distância em relação a ele, para poder representá-lo e dominá-lo. Num primeiro momento o "Dasein" encontra-se imerso no mundo pela preocupação. Num segundo momento, emerge impondo-se pelo conhecimento.

Quais as conseqüências que este modo de encarar o conhecimento apresenta no que diz respeito à construção de uma nova imagem do homem ? É o que procuraremos mostrar a seguir.

O homem tem sempre certa compreensão de seu ser, anterior a qualquer reflexão filosófica. No entanto, ao contrário do que pretendia Descartes, o homem não se conhece em seu ser de modo imediato e seguro. Do ponto de vista **ôntico**, de fato, o "Dasein" é o que há de mais perto de nós; do ponto de vista **ontológico**, porém, é o que há de mais distante. O comportamento humano tende a ocultar o ser do "Dasein". Heidegger mostra que o "Dasein" reflete na compreensão que tem de si mesmo, a compreensão do ente a que se relaciona "essencialmente, em primeiro lugar e constantemente", ou seja, o ente intramundano. Em virtude disso, o homem se vê como coisa entre coisas, como objeto lançado no "mundo"²⁴.

Aristóteles, ao lançar as bases de sua ontologia, tomou como ponto de partida de sua interpretação do ser esta compreensão inadequada que o homem tem de si mesmo. Como se deu isso ? O homem era definido pelo grego, tanto na interpretação vulgar como na filosófica, como "o vivente cujo ser é determinado essencialmente pelo poder do discurso"²⁵. Por conseguinte, é o discurso, o "dizer algo de algo" que vai servir de fio condutor a Aristóteles. Qual o ente que o discurso é apto a apreender ? O discurso pressupõe o conhecimento, isto é, a apreensão intelectual do objeto. Aristóteles procurando explicar a possibilidade do "dizer algo de algo", fundamentou a proposição predicativa (logos) "na pura apreensão do ente subsistente na sua característica de pura subsistência"²⁶, quer dizer, na pura visão intelectual que capta o ente no aspecto (eidos) de presença constante (ousia, termo grego que vai traduzido por **substantia**, no latim). Em resumo, o ente que o discurso é apto a apreender é o ente que é dado ao intelecto como presença permanente, ou seja, o ente subsistente. Foi deste modo que Aristóteles chegou a formular o conceito de substân-

cia, como determinação última do ser, dando origem à metafísica ocidental. A interpretação platônico-aristotélica do ser foi, como se sabe, retomada explicitamente na Idade Média. No entanto, mesmo quando o pensamento ocidental procurou desligar-se da tradição metafísica, continuou, apesar de tudo, essencialmente dependente desta. A compreensão do ser como substância percorreu todo o pensamento filosófico do ocidente, de Aristóteles a nossos dias, embora freqüentemente de forma apenas implícita, ao modo de um pressuposto não questionado.

Dentro do esquema metafísico, o próprio homem é pensado como substância, essência ou natureza. Isto equivale, no fundo, a objetivar o homem, a considerá-lo como coisa entre coisas, já que não se leva em conta que o ser humano é capaz de significar o seu próprio ser.

Faltou a Aristóteles e a todo o pensamento subsequente uma pesquisa de modo a ser do homem a partir do próprio homem e não a partir do ente subsistente. Em vez disso, Aristóteles fundamentou-se na compreensão vulgar que o homem tem de si mesmo, sem questioná-la. O fenômeno mais fundamental da preocupação, de que deriva o próprio conhecimento intelectual, ficou na total obscuridade. Mais importante do que isso, por suas conseqüências históricas, foi ignorar que toda compreensão do ser se edifica a partir do tempo (como diz Heidegger, o tempo "é o horizonte de toda compreensão possível do ser"). Se o ser não pode ser compreendido senão na perspectiva do tempo, temos que a resposta à questão do ser não é uma fórmula, mas um processo. Não existe um sistema único, uma interpretação exaustiva do ser. A resposta de um pensador não esgota o pensamento. A filosofia é inquietude permanente em busca do mistério do ser. A interpretação do ser como substância foi o resultado de um gigantesco esforço de reflexão e representou uma das mais importantes tentativas de explicitação do sentido do ser. Grave, no entanto, foi a dogmatização da idéia aristotélica de ser, como se ela fosse a compreensão do ser, e não apenas uma interpretação possível, entre outras.

Vimos que o homem tem sempre certa compreensão de si anterior a qualquer tematização filosófica. Contudo, quando a filosofia tomou como tema de reflexão explicitar o ser-no-mundo, ela o fez de modo exterior e formal: considerou a presença do mundo ao homem como a presença de um objeto a um sujeito, ou seja, sob o modo do conhecimento. Ao adotar o conhecimento como fio condutor para explicitar o modo de ser do "Dasein", o pensamento filosófico esbarrou com o problema "de saber como o sujeito chega a deixar sua 'esfera' interior para unir-se ao 'exterior' e ao 'outro', como o conhecimento pode, em geral, ter um objeto, como este objeto deve ser concebido para que, finalmente, o sujeito possa conhecê-lo sem ter de se arriscar a saltar numa outra esfera"²⁷. Este problema de explicar a relação ou a **ponte** entre o sujeito e o objeto está presente a todos os grandes sistemas filosóficos tradicionais, tendo-se

agravado particularmente com Descartes. Heidegger, no entanto, como estamos vendo, denuncia o desacerto desta posição, na medida em que ela se fundamenta num ponto de partida inadequado para pensar o homem, a saber, o conhecimento. Este "ponto de partida permanece cego ao que se encontra implicitamente enunciado em toda tematização, ainda que provi-sória, do fenômeno do conhecimento: o conhecimento é um modo de ser do 'Dasein' como ser-no-mundo"²⁸

Concluindo este questionamento, Heidegger chega a uma colocação muito importante, que, rompendo uma tradição milenar, introduz um novo modo de encarar o homem: "Deixando-se guiar para qualquer coisa e apreendendo-a, o 'Dasein' não abandona uma esfera 'interior' onde se encontraria inicialmente preso; ao contrário, é para ele um modo de ser primordial achar-se sempre já 'fora' junto a um ente que encontra no seio de um mundo sempre já descoberto. O permanecer, instaurador de determinações junto ao ente a conhecer, não é uma saída da esfera interior, pois estando 'fora' junto ao objeto, o 'Dasein' em verdade está 'no interior' de si mesmo, desde que se compreenda o seguinte: é o próprio Dasein enquanto ser-no-mundo que conhece"²⁹. O "Dasein" é abertura ao mundo. É isto que o determina em seu ser. A abertura ao mundo, portanto, não é apenas descentralização. É uma descentralização que centraliza, isto é, que traz o "Dasein" de volta a si mesmo. O mundo protege o homem, conservando-o em sua essência.

Como se vê, do ponto de vista fenomenológico dissolve-se por completo qualquer necessidade de se demonstrar existência de uma realidade exterior à consciência. Nesta nova perspectiva, uma prova de existência do mundo — prova tão procurada na filosofia moderna — é algo de totalmente absurdo e mesmo escandaloso.

Só quando se concebe a presença do homem ao mundo de modo espacial, isto é, como a presença de uma coisa "dentro" de outra é que se tem de estabelecer uma ponte entre estas duas realidades. Heidegger, porém, nos mostra que o "Dasein" e o mundo são duas faces inseparáveis de um mesmo modo de existir, que é o ser-no-mundo. Para realçar esta unidade, que é verdadeira comunhão afetiva, ele explicita o significado etimológico da preposição "in", presente na expressão "In-der-Welt-sein" (ser no mundo) e retoma o sentido originário da primeira pessoa do singular do verbo "sein", ou seja", do "Ich bin" (eu sou), que é de uma surpreendente fecundidade*

(*) Para Heidegger, "as palavras e a linguagem não constituem cápsulas, em que as coisas se empacotam para quem fala e escreve. É na palavra, é na linguagem, que as coisas chegam a ser e são. Por isso o abuso da linguagem no simples 'bate-papo', nos jargões e frases feitas nos faz perder a referência autêntica com as coisas" (Introdução à Metafísica, trad. de E. Carneiro Leão, Tempo Brasileiro, p. 52). "A linguagem é a casa do ser. Em sua habitação mora o homem. Os pensadores e poetas lhe servem de vigias. Sua vigília é consumir a manifestação do ser, porquanto, por seu dizer, a tornam linguagem e a conservam na linguagem" (Sobre o Humanismo, trad. E. Carneiro Leão, Tempo Brasileiro, p. 24).

O "in" não significa "dentro de". Não estou no mundo como charuto dentro de uma caixa. É verdade, "de início (...) somos levados a conceber este 'ser-em' como 'estar-em'. Esta expressão visa a um modo de ser de ente que está 'em' outro, como a água está 'no' jarro e a veste 'no' armário. Este 'em' nos leva a pensar numa relação de dois entes extensos 'no' espaço³⁰. Na realidade, porém, "o **ser em** designa uma constituição de ser do **Dasein** e é um **existencial**. Em relação a ele não se pode pensar no ser subsistente de uma coisa corporal que se encontra num ente subsistente". O "in" deriva do antigo verbo "innan" que significa habitar, morar; "an" quer dizer "estou habituado", "familiarizado". Deve-se compreender o "in" como **colo**, no sentido de **habito** (habito) e **diligo** (amo, prezo muito). "O ente ao qual pertence o 'ser-em' assim determinado foi caracterizado com o ente que eu mesmo sou. A primeira pessoa **bin** (sou) deve ser colocada em relação com a preposição **bein**"³¹, que em português pode ser traduzido por **em**, no sentido em que se diz que alguém está **em** casa, no lar, sob seu teto.

Num ensaio intitulado "Construir, Habitar e Pensar", publicado em 1954, quer dizer, 27 anos depois de "Ser e Tempo", Heidegger retoma esta análise etimológica e afirma: "O que quer dizer *ich bin*? A antiga palavra **bauen**, a qual se liga **bin**, nos responde: "eu sou", "tu és" significam: eu habito, tu habitas. A maneira pela qual nós-homens-somos sobre a terra é o **buon**, a habitação. Ser homem quer dizer: ser sobre a terra como mortal, isto é: habitar"³². Mais adiante o filósofo vincula o sentido da palavra habitação à idéia de proteção, segurança, paz e ordenação ou cuidado. Ter cuidado é deixar cada coisa em seu ser, é remeter cada coisa a sua essência*, a seu elemento. O mundo guarda o homem em sua essência, libera o humano no homem. O mundo é a habitação do "Dasein". Estar no mundo é estar em casa, no lar, numa relação afetiva e familiar. O homem vê tudo a partir de um horizonte, de um habitáculo, que é o seu mundo. "**Ich bin** significa eu habito, eu moro... no mundo"³³.

Mas este mundo seguro e aconchegante, que se constitui como a projeção das possibilidades do "Dasein", não é algo de já feito, de definitivamente acabado. Ao contrário, é continuamente re-construído pelo homem. O mundo deve ser entendido como morada luminosa "porque testemunha o acesso do homem à possibilidade de construir o seu universo e, deste modo, escapar ao natural"³⁴. O mundo humaniza o homem na medida em que é habitáculo. Desumaniza, na medida em que se deixa de ser habitáculo, perdendo a sua essência de mundo. Assim, por exemplo, como mostrou Marx, "os operários que habitam nas 'favelas' das cidades industriais, encontram precisamente esta atmosfera não humana que é a atmosfera animal do ser que mora fora do que edificou"³⁵.

(*) O termo essência, tal como Heidegger o emprega, não tem mais o sentido metafísico de natureza ou quiddidade, mas indica a estrutura em que algo vigora (Cf. **Sobre o Humanismo**. Tempo Brasileiro, 1967. Trad. de E. Carneiro Leão, p. 23, nota 1 do tradutor).

Cabe ao homem, portanto, edificar e humanizar continuamente o seu habitáculo, o seu mundo, que está sempre, necessariamente, inacabado. O homem não é um ser completo, fechado em si mesmo, mas um ser aberto, radicalmente inconcluso. O homem é **poder-ser**, é **pro-jeto**, é abertura para o porvir.

NOTAS:

- (1) Heidegger, M. *L'Être et le Temps*. Trad. R. Boehm e A. de Waelhens. Gallimard, 1969. A seguir usaremos a sigla S. Z. para designar esta obra.
- (2) S. Z. p. 22.
- (3) Buzzi, A. *Introdução ao Pensar*. Ed. Vozes, p. 22.
- (4) Adaptado de um curso ministrado pelo Prof. Olinto Pegoraro, na UFRJ.
- (5) S. Z. p. 17.
- (6) S. Z. p. 17.
- (7) S. Z., Nota dos tradutores, p. 278, 2,1.
- (8) S. Z. p. 17.
- (9) S. Z. p. 22.
- (10) Cf. S. Z. § 7.
- (11) S. Z. p. 22.
- (12) S. Z. p. 22 — 23.
- (13) S. Z. p. 57.
- (14) S. Z. p. 92.
- (15) Biemel, W. *Le Concept de Monde chez Heidegger*. Nauwelaerts/Vrin, 1950, p. 27.
- (16) S. Z. p. 92.
- (17) De Waelhens, A. *La Philosophie de Martin Heidegger*. Nauwelaerts, Louvain, 1971, p. 46.
- (18) Luijpen, W. *Introdução à Fenomenologia Existencial*. Ed. Pedagogia Universitária, 1973, p. 62.
- (19) Buzzi, A. *ob. cit.*, p. 73 e 170.
- (20) S. AZ. p. 93.
- (21) S. Z. p. 93.
- (22) S. Z. p. 93.
- (23) De Waelhens, A. *ob. cit.*, p. 47.
- (24) Cf. S. Z. § 5, p. 31 — 33.
- (25) S. Z. p. 42.
- (26) S. Z. p. 42.
- (27) S. Z. p. 83.
- (28) S. Z. p. 28.
- (29) S. Z. p. 85.
- (30) S. Z. p. 75.
- (31) S. Z. p. 75 s.
- (32) *Essais et Conférences*, Gallimard, 1958, p. 175.
- (33) S. Z. p. 76.
- (34) Wahl, J. Heidegger III. "Les Cours de La Sorbonne", p. 208.
- (35) *Ibid.*, *loc.*, *cit.*