

Mundano, demasiado mundano Filosofia como problema da liberdade a partir de Heidegger e Aristóteles

*Worldly, All Too Wordly: Philosophy as problem of freedom from
Heidegger and Aristotle*

Prof. Dr. Sandro Marcio Moura de Sena
sandro.sena@gmail.com
Universidade Federal de
Pernambuco [UFPE]

O presente artigo, partindo da fenomenologia em sua versão hermenêutica tal como elaborada por M. Heidegger enquanto analítica existencial do ser-aí, visa mostrar, através de uma interpretação existencial da compreensão filosófica da filosofia no pensamento antigo – cujo ponto mais alto se encontra nos tratados aristotélicos – que o fenômeno da liberdade não é apenas um dos tradicionais problemas filosóficos, mas que a filosofia, desde há muito, mostra-se como problema da liberdade. Com isso, revela-se, em segundo momento, que a *forma de vida* “melhor” – conceitualmente fixada por Aristóteles na expressão βίος θεωρητικός – não sugere qualquer “déficit” de relações com o *mundo vivido*. Ao contrário, a *vita contemplativa*, vida livre, indica a mais *mundana* das existências.

PALAVRAS-CHAVE Heidegger; Aristóteles; Teoria; Filosofia; Liberdade

The present paper aims to show, from the phenomenological-hermeneutic perspective established by M. Heidegger’s existential analytic of *Dasein*, that through an existential interpretation of the philosophical understanding of philosophy in ancient thought – which reaches its highest point in the Aristotelian treatises – the phenomenon of freedom is not only one of the most traditional philosophical problems, but that philosophy has long been a problem of freedom. Thus, it appears that the “highest” *form of life* – as conceptually outlined by Aristotle in the expression βίος θεωρητικός, – suggests no “deficit” of relations with the *lived world*. On the contrary, the *vita contemplativa*, the *free life*, indicates the *worldliest* kind of existence.

KEY-WORDS Heidegger; Aristotle; Theory; Philosophy; Freedom

- I -

Quem chegou, ainda que apenas em certa medida, à liberdade da razão, não pode se sentir sobre a terra senão como andarilho – embora não como viajante *em direção* a um alvo último: pois este não há. Mas bem que ele quer ver e ter os olhos abertos para tudo o que propriamente se passa no mundo [...] no equilíbrio da alma de antes do meio-dia, passeia entre árvores, lhe são atiradas de suas frondes e dos recessos da folhagem somente coisas boas e claras, os presentes de todos aqueles espíritos livres, que na montanha, floresta e solidão estão em casa e que, iguais a ele, em sua maneira ora gaiata, ora meditativa, são andarilhos e filósofos. Nascidos dos segredos da manhã, meditam sobre como pode o dia, entre a décima e a décima segunda badalada, ter um roto tão puro, translúcido, transfiguradamente sereno: buscam a filosofia de antes do meio-dia. (F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, §638)

Que o *lugar* da filosofia em meio à totalidade dos saberes teóricos e, principalmente, que o seu lugar no todo da vida humana concreta, tenha se tornado objeto de suspeita e importante tema *filosófico*, não constitui peculiaridade alguma da nossa época histórica, da assim chamada “era da ciência e da técnica”. O momento de subestimar ou mesmo superestimar o papel desta peculiar atividade de pensamento coincide com o seu próprio nascimento no antigo mundo grego, há seis séculos antes da nossa era, com Tales de Mileto (Cf. PLATÃO, *Theaet.* 173e-174a). Desde então, o pensamento filosófico se vê fortemente motivado a tornar-se tema de reflexão para si mesmo, seja em virtude de qualquer espécie de temor frente ao risco de sua própria degeneração enquanto atividade social, provocado pela incredulidade popular, ou mesmo científica, nos seus temas, questionamentos, métodos e respostas, seja em virtude do reconhecimento autônomo dos estreitos limites das suas próprias pretensões cognoscitivas e discursivas, alcançado por metarreflexões terapêuticas da racionalidade e da linguagem. E, no entanto, ainda que constantemente pressionada interna e externamente por reconfigurações temáticas e metodológicas extremas, sob pena da perda de um lugar no grande concerto dos saberes e práticas humanas, repetimos há muitos séculos que *a filosofia é uma atividade livre*. A insistência dos filósofos não deve ser accidental. O significado de tal liberdade e o sentido

da sua relação intrínseca com o pensamento filosófico são os temas deste escrito, conduzido, em cada linha, pelas conquistas da fenomenologia hermenêutica de M. Heidegger.

Os grandes pensadores parecem possuir um saber filosófico a respeito da filosofia quase tão antigo quanto o próprio filosofar. Já em Platão (Cf. *Pol.* 514a – 517d) encontramos um liame inquebrantável entre a *φιλία* pelo saber e a liberdade. Dionísio, patrono dos concursos teatrais e deus do vinho, é tomado por juiz na contenda que se aproxima entre Sócrates e Agathon no “Symposium” (Cf. *Sym.* 175e – 176a), diálogo em torno de Eros, o deus que, assim como o deus Dionísio, condutor tácito da celebração, carrega o epíteto *ἐλευθέριος*, “libertador”. O libertador- Dionísio conduzirá o pensamento à contemplação de Eros-libertador. Platão sabia que somente os livres podem pensar a liberdade. E “ciência que compete aos livres [*ἐλευθέρων ἐμπεσόντες ἐπιστήμην*]” (*Soph.* 253c) é precisamente como a dialética, o “dom” [*δώσεις*] daquele que “exerce a filosofia com pureza [*καθαρώς*] e justeza [*δικαίως*]” (*Soph.* 253e), é apresentada pelo Estrangeiro a Teeteto no monumental “Sofista”. Mas o que significa *ἐλευθερία*, “liberdade”, nesse contexto de uso bastante restrito, essencialmente ligado à atividade dos filósofos? Uma via extraordinariamente apropriada se nos oferece para perseguirmos essa difícil questão. Tomemos uma das definições filosóficas da filosofia mais explícitas das quais dispomos, proposta por um pensador discípulo de Platão e nomeado por séculos “o Filósofo”; alguém, portanto, a quem devemos consultar e de quem podemos aprender algo sobre a essência da atividade possível para aquelas *formas de vida* que possuem *λόγος*. Para Aristóteles, é “[...] manifesto [*δηλον*]

que não a buscamos [a ciência teórica dos primeiros princípios e causas (Cf. *Met.* 982b₈₋₁₀)] por nenhuma outra necessidade [*χρείαν ἑτέραν*], senão que, assim como chamamos homem livre [*ἐλεύθερος*] ao que é em função de si mesmo [*αὐτοῦ ἕνεκα*] e não em função de outro, consideramos essa como a única [*μόνην*] ciência livre, pois é apenas em função de si mesma. Por isso, também a sua posse poderia, com justiça, ser considerada não propriamente humana [*οὐκ ἀνθρωπίνη*]. Pois o homem é, por natureza, escravo [*φύσις δούλη τῶν ἀνθρώπων ἐστίν*] em diversos sentidos, de maneira que, segundo Simonides, ‘somente um deus carrega essa honraria’, e é impróprio que um homem não busque o conhecimento que seja para ele adequado. (*Met.* 982b₂₄₋₃₂)

Mesmo que, aos olhos de Aristóteles, seja também manifesto que a atividade científicoteorética é uma possibilidade da *vida humana concreta* (Cf. *EN* 1095b₁₅₋₂₀), essa passagem não faz nenhuma constatação de fatos; nada diz a respeito da situação factual de um livre pensador na *pólis* grega ou se as especulações filosóficas de determinados pensadores são factualmente livres ou não. Aristóteles responde a pergunta pela *constituição fundamental* daquela que, entre as ciências, podese chamar *sabedoria* [σοφία]. E o faz de maneira clara, breve e precisa, através de dupla perspectiva: a) o que ela é, a sua essência e b) *como* ela é, o seu *modo de ser*. No que diz respeito à essência, ao conteúdo quididativo da σοφία, é a ἐπιστήμη dos “primeiros princípios e causas [πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν]” (*Met.* 982b₈₋₁₀); no que diz respeito ao seu *como*, ao seu *modo de ser*, é “livre”, mas não somente *uma* ciência livre: ela é a *única* [μόνην] ciência livre. “Liberdade”, ἐλευθερία, por seu turno, encontra seu sentido inequivocamente fixado através da expressão “ser em função de si mesmo” [αὐτοῦ ἕνεκα].

A passagem deixa-se ler, pois, como o esforço de definição filosófica daquela atividade da “alma” racional que se dirige ao *ente intramundano* na perspectiva de intelecção daquilo que ele é enquanto tal. Movimento peculiar do pensamento que deve ultrapassar cada coisa em sua constituição particular na busca de uma visada para os seus caracteres ontológicos (suas causas e princípios) mais universais. Em uma palavra que Aristóteles (assim como Platão) não conhecia: *Metafísica*. Tal investigação buscará, “por sobre” [κεῖα] todo e qualquer ente natural, inteligir aquilo que é “mais divino e estimável” [τὸ θεϊότατον καὶ τιμιώτατον], a “entidade nobre” [ἄριστη οὐσία], o que “não muda” [οὐμεταβάλλει] e que é “sempre o mesmo” [τὸ αὐτὸ αἰεί], e nunca o ordinário, ou seja, o “fortuito” [τυχόν] (Cf. *Met.* 1074a-b). Por isso, uma pergunta retórica e uma resposta enfática surgem para contornar, indireta e negativamente, o modo de ser do que deve ser unicamente visualizado por essa ciência divina, privilegiada: o extraordinário, e apenas ele: “Não é inclusive absurdo pensar sobre algumas coisas? [...] efetivamente, não ver algumas coisas é melhor que vê-las.” (*Met.* 1074b₂₄₋₃₄).

Porém, θεωρία, essa atividade vital, ou melhor, essa *forma de vida*, – exemplarmente cunhada na expressão βίος θεωρητικός (Cf. *EN* 1095b₁₅₋₂₀) – não apenas promete conduzir o “olhar” intelectual dos mortais até o contato com o extraordinário. A própria intelecção [voûς], em si mesma, já se manifesta algo extraordinário quando analisada em contraste com o todo e cada uma das faculdades e disposições humanas; voûς parece a Aristóteles ser “o mais divino dos fenômenos [φαινομένων θεϊότατον]” (*Met.* 1074b₁₆ [Cf. *EN* 1177a_{15-ss}; *DA*, 408b₂₇₋₂₉]). E não é acidental que, no tratado “Ética a Nicômaco”, a excelência [ἀρετή] do λόγος seja vista e avaliada como algo “dissonante” [διαφωνέω] em

nós (Cf. *EN* 1177a_{20-ss}). Conclui o Estagirita, de maneira consequente: “Se, portanto, a inteligência é divina frente ao homem, também a vida de inteligência é divina frente à vida humana.” (*EN* 1177b₃₀). Se vida divina é *vita contemplativa* e, desde a perspectiva da sua possível aquisição e exercício pelos mortais, a contemplação é apreendida como o *modo de ser do divino em nós* (Cf. *EN* 1177b₂₅), então o olhar teórico-metafísico humano deve aproximar-se do olhar de um deus. Pois deus entende, simplesmente. “Simplesmente”, e isso é o decisivo. Pois o deus metafísico de Aristóteles não é primeiramente algo e somente então, de acordo com sua “vontade”, decide, em determinado momento, tomar posse de alguns conhecimentos elevados a respeito das entidades mais nobres, estimáveis e eternas. Esse deus é, em si mesmo, pura contemplação e não outra coisa (Cf. *EN* 1178_{20-ss}). Contemplar é a sua *ἐνέργεια*, a “atividade” que determina a vida do vivente divino como tal. Na medida em que sua vida e seu ser residem no entender – e o entender supremo tem por correlato necessário o mais divino, estimável e nobre; *o que sempre é* –, deus é pura inteligência de si mesmo. O deus *vivente*, – motor não movido, a própria causa e princípio primeiro – entende somente a si (Cf. *Met.* 1074b₃₄₋₃₅). *θεός* é, para Aristóteles, a um só golpe, o ente supremo que contempla na contemplação e o ente que, na pura contemplação suprema, é o contemplado. Por isso, no livro *Λ* da sua “Metafísica”, a conhecida expressão “νόησις νοήσεως νόησις” foi formulada para definir a atividade “psíquica” (vital) sobre-humana: o mais simples “pensamento do pensamento”. Essa *forma divina de vida*, enquanto atividade noética em seu mais alto grau perfeição, é, portanto, eminentemente “em função de si mesma”, ou seja, não está entregue e não se dirige, por natureza, a nada que não seja ela própria. *Ser absolutamente livre de...* constitui-se como o traço ontológico distintivo de uma consideração teórica radicalmente *destituída de mundo*. É nesse sentido que a sua posse, “com justiça”, deve ser considerada “não propriamente humana”. E, por isso, avalia Aristóteles: “Certamente, todas [as ciências] são mais necessárias que esta; melhor [ἄμεινον], porém, nenhuma.” (*Met.* 983a₁₀). A ciência teórica “melhor” encontra sua verdadeira pátria “fora” do mundo; alheia, portanto, às coisas e aos eventos intramundanos. *O ato teórico do vivente divino é, de modo essencial, extramundano (destituído de mundo) e, como tal, ontologicamente entregue e dirigido – enquanto atividade noética absolutamente livre de..., ou seja, atividade autárquica em sentido absoluto, inteiramente em função de si mesma – ao ente extramundano que ele mesmo é.*

Contudo, aos mortais, cuja natureza é “escrava em diversos sentidos”, isso não é dado, ou lhes é dado por um tempo curto (Cf. *Met.* 1072b₁₅₋₁₇; 1072b₂₄₋₂₆). Pois um dos sentidos dessa “escravidão” *ontológica* é certamente o *ser em função de*

um outro de suas capacidades intelectivas, capacidades noéticas: o pensamento humano não está entregue e não se dirige a si mesmo. Sua condição não pode ser absolutamente livre de..., não é autárquica; a βίος θεωρητικός, enquanto atividade vital humana, possui, ao contrário, proponho, uma *essência ekstática*, ou seja, é determinada pelo *estar-fora-de-si*, está necessariamente entregue e dirigida ao ente que ela mesma não é. Por sua condição intelectual imperfeita, são os humanos os *amigos* da σοφία, *filósofos*, aqueles que, segundo Sócrates, estão “a meio termo entre o sábio e o ignorante [μεταξὺ εἶναι σοφοῦ καὶ ἀμαθοῦς]” (*Sym.* 204b [Cf. *Lys.* 218a-b]). É em virtude dessa natureza humana “escrava”, que a ciência teórica dos primeiros princípios e causas é, para Aristóteles, uma “ciência buscada” [ζητούμενη ζπιστήμη] (Cf. *Met.* 982a₄₋₅; 983b₂₁₋₂₂). Ademais, acrescenta o pensador, seria até impróprio não buscarmos o que dela nos é proporcionado (Cf. *Met.* 982₃₂). Viver teoreticamente significa, para nós, mortais, *divinizar-se*; no dizer do Estagirita: assumir [ἐνδέχεται], na medida do possível, “tornar-se imortal” [ἀθανατίζειν] e fazer de tudo para viver segundo o que há de melhor [κράτιστον] em nós. (Cf. *EN* 1177b_{30-ss}). Em outras palavras: fazer vibrar deliberadamente em nossa existência fática mundana, de modo mais grave possível, aquela extraordinária *dissonância ontológica* que nos compõe: a excelência do λόγος.

A estreita ligação entre a atividade vital teórica e o sagrado, não incomum e inteiramente explícita no espírito científico da Grécia antiga, apesar de soar estranha aos nossos ouvidos contemporâneos, determinou a tal ponto o desenvolvimento posterior do pensamento filosófico, que continuaria atuando até aquele ponto (e, tacitamente, mesmo neste ponto, e mesmo ainda muito depois dele) de convulsão na história do pensamento, no qual a filosofia, a partir de si mesma se redefinindo e doando a si mesma tarefas distintas, interditaria sua pretensão à divindade, ponto no qual frustraria seu desejo pela contemplação extramundana das coisas tais como são. Não passamos incólumes pelo “giro copernicano”. Mas também não passamos incólumes pelo “giro linguístico”. Renuncio à exposição de como as pretensões científicas das filosofias ruíram diante de uma crítica da razão pura e de uma crítica lógico-analítica da linguagem. É demasiadamente conhecido e exaustivamente divulgado que a “ingenuidade” dos filósofos antigos, medievais e modernos fora denunciada. Não há mais como voltar atrás. De fato! Devemos seguir em frente. Tomando impulso, porém, na crença firme de não haver nada ingênuo, dogmático, acrítico ou até mesmo religioso *stricto sensu* na breve definição aristotélica da filosofia apresentada. Ao contrário, penso nos encontrarmos frente a um momento bastante especial da história do pensamento filosófico no que diz respeito à sua autocompreensão explícita, mas que nos exige, para desenvolvê-lo em suas possibilidades filosoficamente

produtivas, e segundo o meu próprio intento nesse escrito, reavivá-lo por intermédio da perspectiva ontológico-existencial desde o início expressamente adotada. Tomando como ponto de partida o ensinamento de Aristóteles, gostaria de tornar visível, em uma primeira aproximação, que a atividade teórica humana parece brotar de um *hiato*. A filosofia acontece *entre* a essência divina e a essência mortal. Em palavras talvez mais aceitáveis para o crítico leitor moderno: a essência do filosofar se encontra entre um *ser em função de si mesmo* e um *ser em função de outro*. Filosofia, desde uma perspectiva aristotélica, pode ser vista como um *ser-entre* a liberdade e a escravidão. O que pode significar isso?

Ora, se ser em função de si mesmo, modo de ser da vida teórica essencialmente autárquica de deus (pura contemplação de si), aponta, como vimos, para a completa *ausência de mundo*, então o *ser-escravo* pluri-aspectual constitutivo dos humanos, compreendido como *ser em função de um outro*, ou seja, seu caráter (proposto aqui como) *ekstático*, não pode indicar outra coisa senão o modo de ser e estar entregue, com a força da necessidade, a algo como *um mundo* e a tudo aquilo que, de maneiras distintas, a um mundo pertence. E somente por isso, para tomar ciência daquilo que o mundo é em si mesmo e na totalidade, se torne necessário, através da própria atividade racional, ultrapassá-lo: a contemplação teórico-metafísica do que sempre é exige um ultrapassamento do mundo, *mundo no qual o ser-aí humano está lançado enquanto existente de fato*. Para Aristóteles, portanto, quem filosofa, quem nutre amizade pela sabedoria, é, em seu ser, “escravo” e filosofia, segundo o não-dito (porém implícito) na sua definição, pertence a um ente mundano, entregue ao mundo. O deus aristotélico, destituído de mundo, não pode filosofar, ou melhor, *não precisa filosofar*, não precisa ser *amigo da sabedoria*, pois já possui a honraria de viver na posse completa da ciência mais elevada, na posse da própria σοφία. Aristóteles apenas expõe conceitualmente o que já antes ensinava Sócrates: “sábio é deus [θεὸς σοφὸς εἶναι]” (*Apol.* 23a); e qualquer mortal “Chamá-lo sábio [σοφόν] [...] parece ser demasiado [μέγα εἶναι], pois tal nome convém somente a um deus [θεῷ μόνῳ]; chamá-lo filósofo [φιλόσοφον], ou algo dessa sorte, seria mais próprio e conveniente.” (*Phaedrus*, 27_{8d}). E é dentro desse contexto conceitual, na articulação entre *vida*, *mundo*, *divindade*, *autarquia*, *finitude*, *escravidão* e *pensamento*, que devemos retornar ao Sócrates, condenado à morte, porém surpreendentemente confiante, no diálogo “Fédon”, para compreendermos, dissipando aqueles falseamentos doutrinários estranhos ao pensamento antigo, por que “[...] os que buscam a filosofia não estão fixados a nada senão em morrer e estar morto [ἀποθνήσκειν τε καὶ τεθνάναι].” (*Phaedo*, 64a₆₋₁₀). *Morrer e poder sobreviver à morte, isto é, do mundo ausentar-se*

e poder persistir no ser como um vivente destituído de mundo, abandonando, portanto, o elemento primário da “escravidão” (primariamente “mundo”, e não “corpo”, pois o corpo é apenas o liame que ao mundo nos liga), sede da atividade filosófica, é poder, enfim, *saber*: adquirir a σοφία, não mais φιλοσοφία; *ser sábio*, não mais *amigo da sabedoria*: “ ‘A verdadeira vida está ausente’. Mas nós estamos no mundo. A metafísica surge e mantém-se nesse álibi.” (Levinas, 2000, p. 21), observa, com perspicácia, E. Levinas.

“Escravidão” indica, pois, o modo de ser de um ente cuja “natureza” fundamental é *ser-nomundo* [*in-der-Welt-sein*] (Cf. SZ, §12). E uma vez que o *como* da βίος θεωρητικός, a liberdade, vista como modo de ser da contemplação *humana* do ente enquanto ente, não pode ser apreendida como um puro emaranhar-se extramundano e autárquico do pensamento no próprio pensamento, então a concreção do modo de ser do divino em nós, aquele ser-entre a liberdade e a escravidão, significa não mais que *poder ser livremente o meu próprio ser-no-mundo*. A atividade filosófica, na medida em que se origina no hiato entre a natureza divina (ser em função de si mesmo) e a natureza mortal (ser em função de um outro), aponta para uma modalização singular da existência fática; *filosofia é ser-no-mundo-em-função-de-si-mesmo*. Uma possibilidade privilegiada do vivente finito que possui λόγος, entidade ontologicamente determinada pela entrega necessária ao seu próprio mundo histórico, que não se submeterá, em virtude dessa necessária entrega, às demandas produtivas imediatas que mundo exige. Qualquer trato e relacionamento consigo mesmo, com os outros e com as coisas, ainda que racional, mas meramente *interessado* no desenvolvimento de determinada τέχνη não é livre, não é *como* a σοφία, ἐπιστήμη cuja plena aquisição está reservada para o divino, deve ser. A extraordinária intersecção entre o extramundano e o mundano, a *vita contemplativa* compreendida como *ser-no-mundo-em-função-de-si-mesmo*, mostra-se, inicial e preliminarmente, enquanto determinada modalidade de *desinteresse*¹. Pois, “[...] tomar interesse

¹ Como interpreta Cícero, parafraseando Pitágoras: “That the life of man seemed to him to resemble those games which were celebrated with the greatest possible variety of sports and the general concourse of all Greece. For as in those games there were some persons whose object was glory and the honor of a crown, to be attained by the performance of bodily exercises, so others were led thither by the gain of buying and selling, and mere views of profit; but there was likewise one class of persons, and they were by far the best, whose aim was neither applause nor profit, but who came merely as spectators through curiosity, to observe what was done, and to see in what manner things were carried on there. And thus, said he, we come from another life and nature unto this one, just as men come out of some other city, to some much frequented mart; some being slaves to glory, others to money; and there are some few who, taking no account of anything else, earnestly look into the nature of things; and these men call themselves studious of wisdom, that is, philosophers: and as there it is the most reputable occupation of all to be a looker-on without making any acquisition, so in life, the contemplating things, and acquainting one’s self with them, greatly exceeds every other pursuit of life.” (T. D., Livro V, III; na tradução para língua inglesa, 2007, p. 75).

por algo significa: querer ter algo para si, a saber, para a posse, uso e disponibilidade. Se tomamos interesse por algo, inserimos este em um ter em vista de algo que pretendemos e queremos. Isto pelo que tomamos interesse é já sempre tomado, isto é, representado, em vista de outra coisa.” (GA 6 (2), p. 128). Voltaremos ao tema. Nesse ponto, deixo as definições e os ensinamentos expostos nos tratados aristotélicos. Isso não significa que abandono Aristóteles e o seu modo de questionar, pois *ser-desinteressado se diz em diversos sentidos*.

- II -

Diz-se do desinteresse que é uma *modalidade de disposição afetiva*. Podemos falar que alguém *se sente*, ou *se encontra, desinteressado*. Desinteresse, podemos *senti-lo* por certo livro, por certa espécie de livros ou por toda e qualquer classe de literatura; algumas áreas do conhecimento científico são, certamente, para nós, desinteressantes, outras, pelo contrário, nos interessam, mobilizam e maravilham; o mesmo podemos dizer com respeito às diversas possibilidades da atuação política, da expressão estética, das atividades “espirituais” e também corporais. Um indivíduo pode ser desinteressante e desinteressante pode ser todo um grupo de indivíduos que se reuniu em torno de algo que, em nós, não é capaz de despertar sequer o mínimo interesse, ou que se afastam deliberadamente daquilo tudo que, para nós, é tão interessante. Interessantes, afinal, diz-se daqueles homens e mulheres cujos interesses nos interessam. Mas podemos também nos encontrar desinteressados por nós mesmos, por nossa própria existência, assim como desinteressantes podem se tornar, para alguém, toda a humanidade e seu destino. Em um caso limite, desinteressados podemos sentirmo-nos até mesmo por tudo aquilo que *já foi*, é ou que pode *vir a ser*; aquela penúria dos que experimentam a própria existência de modo *desinteressado pelo ente na totalidade*². No entanto, os entes pelos quais, porventura, em diferentes graus, possamos nutrir qualquer espécie de desinteresse afetivo, não

²Chamam-no “depressivo”. Classificado sob a rubrica “F32 – Depressive episode” na versão corrente (décima) da “International Classification of Diseases” (ICD-10) publicado pela “World Health Organization”, as características principais dos “episódios depressivos” mostram-se todos como fenômenos de *privação*, plenos de *positividade*, se interpretados em perspectiva fenomenológica existencial: “In typical mild, moderate, or severe depressive episodes, the patient suffers from lowering of mood, reduction of energy, and decrease in activity. Capacity for enjoyment, interest, and concentration is reduced, and marked tiredness after even minimum effort is common. Sleep is usually disturbed and appetite diminished. Self-esteem and self-confidence are almost always reduced and, even in the mild form, some ideas of guilt or worthlessness are often present. The lowered mood varies little from day to day.”

desaparecem sem mais; não se tornam, por isso, um puro nada. Mesmo em sua forma mais extrema, como nos episódios depressivos severos, ser-desinteressado não se confunde com a completa ausência de relações com o todo dos entes. Desinteresse é uma *forma de encontro afetivo* com as coisas. *Encontrar-se afetivamente desinteressado é um modo fundamental de ser-no-mundo.*

Foi M. Heidegger quem teve olhos para ver e nos ensinou que os sentimentos humanos, os nossos humores, não se constituem, primariamente, ao lado do pensamento, da vontade ou da imaginação, como uma “faculdade da alma” ou uma determinada classe de “vivências subjetivas”, que colorem, por assim dizer, a nudez objetiva das coisas brutas que estão aí diante de nós em sua mera presentidade [*Vorhandenheit*]; humor “[...] *é o modo fundamental como o ser-aí é enquanto ser-aí* [...] Humores são os modos fundamentais nos quais nós, de uma maneira ou de outra, *nos encontramos*.” (GA 29/30, p. 101); nos encontramos, isto é, “Na disposição afetiva [*Befindlichkeit*], o ser-aí é já sempre trazido para diante de si mesmo, ele já sempre se encontrou; não como um encontrar-se-aí-diante pela percepção, mas como um dispor-se humorado [...] O fato da facticidade nunca pode ser encontrado através de uma intuição.” (SZ, p. 135). Mais originária que qualquer *representação* imediata (intuição) ou mediata (conceito) do “fato” da *minha existência*, eis aqui a primeira verdade fenomenológica (*veritas transcendentalis*) da vida fática, o modo primário de *ser verdadeiro*, desvelado, o meu próprio ser-aí: *ego sentio, ego sum*. Sentindo-se, ou seja, encontrando-se disposto neste ou naquele humor, o ser-no-mundo, entretanto, não foi colocado apenas diante do existente que ele mesmo é, diante do fato da sua facticidade, pois “O humor já sempre abriu o ser-aí como um todo [...] Ela [a disposição afetiva] é um modo fundamental de *abertura* [*Erschlossenheit*] igualmente originária de mundo, ser-aí-com [os outros humanos] e existência [...]” (SZ, p. 137). O fenômeno do dispor-se afetivo revela, pois, que é próprio do ente que já sempre se encontrou no e pelo humor, pertencer a um mundo *em que* [*Worin*] ele mesmo, os outros e as coisas se manifestam, isto é, *são*, lhe vêm ao encontro e, de uma maneira ou de outra, com eles se relaciona e comporta. Por isso, escreve Heidegger: “Tal estar humorado, em que a gente se encontra desta ou daquela maneira, situa-nos – perpassados por esta disposição de humor – em meio ao ente na totalidade.” (GA 9, p. 110). Estou originariamente *aberto* para mim mesmo, para os outros e para as coisas no como [*Wie*] de uma disposição afetiva; abertura que é co-originariamente compreensão [*Verstehen*] (Cf. SZ, §§29-32). Toda compreensão é disposta, qualquer disposição é compreensiva. Toda e qualquer relação com a totalidade dos entes é compreensivo-dispositiva³. Desinteresse afetivo, enquanto modali-

³ A abertura compreensivo-dispositiva que perfaz o modo de ser do ser-aí é, co-originariamente,

dade da disposição de humor, deve se mostrar, então, como um possível modo de abertura da existência para o ente na totalidade. Pois, uma vez afetivamente desinteressado, e justamente por *encontrar-se* em sua facticidade dessa maneira desinteressado, o ser-aí irrompe de modo compreensivo em meio a um mundo no qual, desde que existe de fato, está lançado. Em nosso necessário ser-aí lançado em um mundo, já sempre abertos para a totalidade dos entes, mas *afinados* segundo o *modus*, segundo o “tom” (Cf. GA 29/30, p.101) do desinteresse, nós mesmos, os outros e as coisas de uso são e permanecem *adiante de nós*, *conosco* e *junto a nós*, respectivamente, mas perderam, por assim dizer, o seu *peso*. Isso é manifesto nas diversas formas e intensidades que podem adquirir o desinteresse, as quais reunirei sob a expressão *não-estar-nem-aí*⁴.

Vago e flutuante na preguiça improdutiva, no tédio superficial e no enfado pernóstico; agudizado no quadro “psíquico” da melancolia e *dominante* no ser-no-mundo que foi expulso (ou que por si mesmo se pôs fora) da consecução de suas possibilidades vitais, consumindo a própria existência no desinteresse (mas não no *desprezo*!) por tudo o que foi, é ou que pode vir a ser, aquele *não-estar-nem-aí* que lhes é tão característico é certamente um modo de ser o próprio *aí*, um *como* do ser-aí. Um modo, porém, deficitário. O ser-no-mundo foi transpassado por um *déficit existencial no cuidado* [*Sorge*] que constitui o seu ser. A abertura compreensivo-dispositiva que eu mesmo sou e que me situa em meio ao ente se *rarefez*. Encontrar-se desinteressado diz, nesse sentido afetivo abrangente: não há “nada” aí, em qualquer situação ou tempo, junto a quaisquer entes ou conexões ônticas, para me ocupar [*Besorgen*] ou para me preocupar [*Fürsorgen*]; não me deixo tomar e envolver, *não me importo com...*, *nada me importa*, ou seja, não posso transladar minha existência para este ou aquele campo de possibilidades que eu mesmo sou. Como um poder-ser deficitário, sou-aí em meio ao ente no modo tênue da *privatio*. No desinteresse interpretado como modalidade dispositiva privativa enquanto não-estar-nem-aí, *eu mesmo, os outros e as coisas intramundanas, ou seja, o ente na totalidade, se revelam em plena falta de peso, pois o meu próprio ser-no-mundo perdeu a gravidade*. Guardemos isso.

discursiva (Cf. SZ, §§33-34). Ainda que isso implique certa imperfeição analítica, não me ocuparei aqui do existencial *discurso* [*Rede*].

4 Em seu uso corriqueiro, a língua portuguesa falada no Brasil possui uma expressão reveladora para indicar certas formas de desinteresse. *Não-estar-nem-aí* é um conceito-constraste, ou melhor, conceito privativo, para o uso fenomenológico do termo *Dasein*, assim como Heidegger o cunhou na analítica existencial de “Ser e tempo”, cuja estrutura unitária é “cuidado” [*Sorge*]. *Não-estar-nem-aí* é uma modalização possível do *ser-aí*, que, precisamente por possuir caráter privativo, é pleno de positividade fenomenológica. Para refletir sobre o fenômeno do desinteresse no presente contexto da *privatio*, opto pelos termos “déficit”, “superavit” e derivados (deficitário, superavitário, etc).

Diz-se também do desinteresse que é uma *modalidade da ação*. Podemos falar em uma *ação desinteressada*. Como I. Kant propõe em sua “Fundamentação da metafísica dos costumes”: “O valor moral de uma ação não reside [...] no efeito que dela se espera [...]; nada, senão a *representação da lei* em si mesma [...], que determina a vontade, pode constituir o bem excelente a que chamamos moral.” (KANT, 2000, pp. 31-32). Ação moral é somente aquela praticada *por dever* e, como tal, “[...] numa ação praticada por dever não se tem de *considerar o interesse no objeto*, mas somente na ação e no seu princípio racional (a lei).” (Kant, 2000, p. 49; grifo meu). Lei moral, imperativo categórico: um extraordinário “nada” de mundano, que universal e necessariamente nos submete, *efetuando* em nós, sujeitos prático-rationais, o sentimento puro (não-patológico) de *respeito* – que se produz por si mesmo através de um conceito da razão (Cf. KANT 2000, p. 32; nota) – e nos *obriga*. O fundamento metafísico da *obrigação*, daquele “tu deves” incondicional do imperativo categórico, é certamente extramundano (interpretado e dito kantianamente: ao qual nada de empírico se mistura), mas nunca poderá eliminar aquela entrega necessária ao mundo que constitui o modo de ser do agente moral de vontade *imperfeita*. Ao contrário, o importante conceito kantiano de dever moral se alimenta dessa *imperfeição* subjetiva da vontade: “A dependência em que uma vontade não absolutamente boa se acha em face ao princípio da autonomia (a necessidade moral) é a *obrigação*. Esta não pode, portanto, referir-se a um ser santo. A necessidade objectiva de uma ação por obrigação chama-se *dever*.” (KANT, 2000, p. 84). Em outras palavras: somente será capaz de representar-se *objetivamente obrigado* a agir *por dever*, isto é, de maneira *desinteressada*, um ente racional cuja constituição da vontade é finita. Nesse contexto metafísico-prático, a distinção de caráter *ontológico* entre uma vontade não absolutamente boa e uma vontade boa em absoluto será decisiva. Mesmo que Kant afirme que a) “*A natureza racional existe como um fim em si*.” (KANT, 2000, p. 69), que b) o homem deve considerar-se como um dos membros do *reino dos fins*, e que c) por “(...) *reino* entendendo [eu, Kant] a ligação sistemática de vários seres racionais por meio de leis comuns.” (Cf. KANT, 2000, p. 75), o filósofo compreende que não possuímos a honraria de sermos constituídos por uma vontade absolutamente *em função de si mesma*, isto é, por uma vontade que se determina *necessariamente* pela lei pura, mas a que se deixa por ela determinar apenas de modo *contingente*. A coincidência perfeita entre a lei moral e a vontade só acontece em Deus, ou no portador do que Kant chama “vontade santa”. A vontade racional do agente divino é, de maneira essencial, *extramundana*, e, como tal, *está entregue, como vontade perfeita inteiramente em função de si mesma, à razão pura prática que*

ela mesma é: está entregue à própria lei moral. Imperfeita, finita, portanto, é precisamente a vontade que não está necessariamente entregue a si mesma, mas que, *em seu ser, é constitutiva e continuamente a sua própria possibilidade de entregar-se a um outro*, de ser em função de um outro, ou seja, a vontade que se encontra, por essência, em uma *encruzilhada* (Cf. KANT, 2000, pp. 30-ss), a saber: entre o objeto empírico (intramundano) e a lei pura (extramundana); respectivamente, entre o princípio *subjetivo* do desejar (material) e o princípio *objetivo* do querer (formal), que determinam, enquanto *movente* [*Triebfeder*] *a posteriori* e *motivo* [*Bewegungsgrund*] *a priori*, o caráter moral das ações.

Para os humanos, ou, de acordo com Kant, para todos os entes racionais cuja constituição da vontade é imperfeita, a ação desinteressada, praticada por dever, encontra o co-fundamento da sua possibilidade em um ente cujo *modo de ser é estar entregue*, com a força da necessidade, a um outro que não ele mesmo, isto é, entregue a algo como um *mundo* e a tudo aquilo que, de maneiras muito distintas, a um mundo pertence e pode pertencer. *Vontade imperfeita é a vontade pertencente ao ser-no-mundo*, mundo no qual o agente moral, enquanto *existência*, aí está faticamente adiante de si mesmo, com os outros e junto às coisas, isto é, aberto compreensivo-dispositivamente para a totalidade dos entes e em meio a essa totalidade facticamente situado. A expressão “ente cuja constituição da vontade é imperfeita” pressupõe e encerra, em uma perspectiva fenomenológicoexistencial, *ser-aí*. A razão prática imperfeita possui uma *essência ekstática*, ou seja, é determinada por um *estar-fora-de-si*, está entregue ao ente que ela mesma *não é*. *O sujeito capaz de moralidade jamais poderá ser arrancado do mundo*; agir desinteressadamente exige, antes, o *ultrapassamento do mundo*, mundo no qual o agente moral de vontade imperfeita está *lançando enquanto existente de fato*. Portanto, poder determinar as nossas ações por princípios racionais puros *a priori* não pode ser confundido com a possibilidade de suspensão do *ser-junto-a* e do *ser-com* os entes intramundanos. *Autonomia (liberdade prática) é ser-no-mundo-em-função-de-si-mesmo*.

Deixemos que essa interpretação existencial se mostre possível. Não somente para justificá-la, mas para desenvolver a herança da filosofia prática kantiana em suas possibilidades filosoficamente produtivas e segundo o intento deste escrito. Para isso, deve-se tornar manifesto, antes do mais, que a encruzilhada na qual se encontra a vontade imperfeita indica o seu *ser-entre* duas formas possíveis e não apenas distintas, mas, sobretudo, excludentes, de *ser-interessada*. No interior daquilo que nomeamos, até o momento, “ação desinteressada”, se esconde uma forma bastante peculiar de *interesse*. Pois, se, como Kant define de modo não trivial: “Chama-se *interesse* a dependência em que uma vanta-

de contingentemente determinável se encontra face aos princípios da razão.” (KANT, 2000, p. 49), então podemos colocar o problema da obrigação moral nos seguintes termos: o ser-aí de vontade contingentemente determinável é o *ser-entre o interesse da vontade na própria ação e no seu princípio racional (extramundano) e o interesse da vontade no ente (intramundano) que satisfaz a inclinação*; “No primeiro caso interessa-me a ação, no segundo, o objeto da ação (enquanto ele me é apazível)” (KANT, 2000, p. 49). Essa vontade pode *tomar interesse* [*Interesse nehmen*] no próprio agir sem que isso signifique *agir por interesse* [*aus Interesse zu handeln*] (Cf. KANT 2000, p. 49). O filósofo fornece para essas formas de interesse qualificações distintas: o primeiro é *interesse prático* [*praktische Interesse*], o segundo, *interesse patológico* [*pathologische Interesse*] (Cf. KANT, 2000, p. 49, nota). Salta aos olhos: *a razão prática imperfeita está sempre interessada. Interesse é o índice da imperfeição, da finitude, do seu ser*. Por isso, escreve Kant que “[...] na vontade divina não se pode conceber nenhum interesse.” (KANT, 2000, p. 49). Se nessa vontade santa *interesse* nenhum é concebível, *desinteresse* jamais poderia ser concebido como possibilidade sua. Portanto, perfeita *como é*, tal espécie de vontade não conhece encruzilhada alguma. Para ela não há obrigação moral, pois vontade *destituída de mundo*.

Mas nós estamos no mundo. A metafísica dos costumes surge e mantém-se nesse alibi: a vontade imperfeita, finita, isto é, pertencente ao ser-no-mundo, ao contrário daquela vontade extramundana, deve decidir-se sempre segundo o seu *interesse* constitutivo. Rigorosamente, porém, a vontade imperfeita não tem *diante de si* duas maneiras distintas e excludentes de deixar-se *interessar*. Como se o interesse dessa espécie de vontade fosse primeiramente um neutrum que pudesse, somente então, adquirir posteriormente a propriedade de ser prático ou patológico. A razão prática imperfeita é, *em seu ser*, essa disjunção. É justamente a disjunção ontológica no interesse da vontade que constitui sua finitude; a vontade finita *já é*, enquanto *interessada*, o que ela *pode ser* de fato: autônoma ou heterônoma. A vontade do ser-aí não pode estar *diante de* uma encruzilhada, ela é *ontologicamente* constituída por essa encruzilhada mesma. Se assim não fosse, como poderia, pois, o sujeito capaz de moralidade representar-se, a cada vez, *obrigado* a agir por dever? Então, impõe-se que a) o ser-aí moral de vontade imperfeita, ao modalizar seu interesse como *prático* (vontade em função de si mesma), não se ausentou do mundo; não se tornou, dessa maneira, *divino*, excluindo a si mesmo da *obrigação*, e b) o ser-aí moral de vontade imperfeita, ao modalizar seu interesse como *patológico* (vontade em função de um outro), não abandonou a liberdade; não se tornou, dessa maneira, mero impulso, incluindo a si mesmo na *necessidade*, pois: “O arbítrio humano é, sem dúvida,

um *arbitrium sensitivum*, mas não *arbitrium brutum* [arbítrio animal]; é um *arbitrium liberum* porque a sensibilidade não torna necessária a sua ação [...]” (KrV, A 543); e por isso, o *interesse prático é, simultaneamente, desinteresse patológico pelos moventes empíricos da ação (desinteresse pelo mundo) e o interesse patológico é, simultaneamente, desinteresse prático pelo motivo puro a priori da ação (desinteresse pelos princípios da razão pura)*. A obrigação moral, observado o caráter *ekstático finito* da vontade imperfeita que lhe fundamenta, brota de um *hiato*. A finitude volitiva do ser-aí indica o seu *ser-entre* o mundano e o extramundano. Autonomia é o modo de ser do *divino em nós*. A βίος θεωρητικός aristotélica, o *ser-no-mundo-em-função-de-si-mesmo*, renasce razão prática no cerne do programa filosófico original de uma fundamentação da metafísica dos costumes. A arquitetura da filosofia moral kantiana, antes de ser cristã, vista dessa perspectiva, mostra-se profunda e radicalmente grega:

Por tudo isso é que um ser racional deve considerar-se a si mesmo *como inteligência* (portanto não pelo lado das suas forças inferiores), não como pertencendo ao mundo sensível, mas como pertencendo ao mundo inteligível; tem por conseguinte dois pontos de vista dos quais pode considerar-se a si mesmo e reconhecer leis do uso das suas forças, e, portanto de todas as suas ações: o *primeiro* enquanto pertence ao mundo sensível, sob leis naturais (heteronomia); o segundo, como pertencente ao mundo inteligível, sob leis que, independentes da natureza, não são empíricas, mas fundadas somente na razão. (KANT, 2000, p. 102).

Arranquemos, então, as consequências. Vontade em geral (santa ou humana) pode ser vista como um fenômeno de abertura. A vontade imperfeita (interessada) é um modo da abertura *ekstática* do ser-aí moral finito. No *interesse prático*, compreendido como o interessar-se por si mesma próprio da ação realizada por dever, plena da boa vontade, nós, *patologicamente desinteressados pelo mundo*, dele não nos ausentamos. Os entes empíricos (entre estes, ente que somos) pelos quais o interesse da nossa vontade *não* se determina, não desaparecem sem mais, não se tornam, por isso, um puro nada. Desinteresse como modalidade da ação é uma *forma de encontro prático* com as coisas. *Ação desinteressada é um modo fundamental de ser-no-mundo*. Possibilidade fática

do ser-ai originada existencialmente em seu encontrar-se situado compreensivo-dispositivamente em meio ao ente na totalidade. É um *modo de ser* o próprio *ai*. Um *como* do ser-ai. Um modo, porém, *deficitário*. Os objetos empíricos da inclinação se manifestam como tais, isto é, *são* e permanecem *adiante de nós*, *conosco e junto a nós*, mas perderam, por assim dizer, o seu *peso*. Praticamente interessados pela lei, nos relacionamos com os entes intramundanos através do modo elementar e privativo, ou seja, *deficitário*, do *não-atendimento*, ou, se preferirmos, da *desconsideração*. Também nesta modalidade de desinteresse, desinteresse patológico como o estar aberto do ser-ai moral (vontade interessada em si mesma) para os entes empíricos e a eles entregue no modo tênue da *privatio*, ou seja, no modo deficitário de não atendê-los ou desconsiderá-los na ação, *eu mesmo e os outros* (enquanto meios), *assim como as coisas pertencentes ao mundo* (enquanto objetos da inclinação), *isto é, o ente na totalidade, se revelam em plena falta de peso, pois o meu próprio serno- mundo perdeu a gravidade*. No desinteresse patológico pelo mundo (ou no interesse prático pela lei), o ser-ai foi transpassado por um *déficit existencial no cuidado* que constitui o seu ser, pois este foi deslocado do mundo fático histórico para o reino extramundano, para o “mundo” inteligível, do qual posso e devo também considerar-me membro em uma “ligação sistemática de vários seres racionais por meio de leis comuns.” O ser-no-mundo fático se *rarefez*. Mas “algo” ainda deve pesar sobre nossa vontade imperfeitamente constituída. E este “algo”, em certo sentido, ainda somos nós mesmos; o peso regulativo de uma ideia da razão: *liberdade transcendental* (Cf. *KrV*, A 448).

Por fim⁵, diz-se do desinteresse que é uma *modalidade do pensamento*. Podemos falar em um *pensamento desinteressado*. Uma determinada maneira do nosso ser-ai comportar e relacionar-se consigo mesmo, com os outros e com as coisas, aos quais está necessariamente entregue, sem, contudo, submeter-se ao que primariamente essa entrega ao mundo, de modo tenaz, lhe solicita. Pois, de início solícito às coisas, o ser-ai é *homo faber*, é o animal poietico, aquele vivente que produz. Animal interessado, mundano, essência providente, executa e dirige suas ações, na maior parte das vezes, segundo uma determinada finalidade, segundo um *τέλος*, exterior às próprias ações [ποίησις] (Cf. ARISTÓTELES, *EN* 1094a_{3-SS}; *EE* 1219a_{13-SS}; *Met.* 1022b_{4-SS}). *Poíesis*, ocupação [*Besorgen*] (Cf. SZ, §§14-18) é o *como*, é o modo, dominante de sermos nosso próprio ai, modo de ser mediano no qual a existência fática se “desgasta” em uma dedicação

⁵Diz-se, ainda, do desinteresse que é uma *modalidade do comprazimento estético*. Podemos falar de uma *fruição desinteressada do belo* (Cf. KANT, 1974, p. 299-334). Entretanto, foge do escopo deste artigo examinar à exaustão todas as formas do fenômeno do desinteresse e fornecer para estas uma possível interpretação ontológico-existencial.

enérgica das suas capacidades compreensivas *junto a* todo construir, destruir, transformar e consertar; cuidar, velar, conduzir e abandonar; buscar, encontrar ou deixar que se perca o ente intramundano. *Poíesis é um ser-no-mundo-em-função-do-mundo marcado pela medianidade* [μεσότης] (Cf. EN 1106b_{28-SS}). Será justamente na abstenção radical de toda existência poiética mediana, ou seja, será no pôr o exercício do pensamento fora de qualquer finalidade exterior a ele mesmo, fora de qualquer *atividade compreensiva solícita ao mundo* [isto é, τέχνη] (Cf. EN 1140a_{11-SS}), mundo apreendido como região passível de trato produtor, que então irromperá aquele ser-no-mundo modalizado enquanto *comportamento teórico*, ocasião de uma atividade racional finita que, necessariamente entregue às coisas (porque ekstática), será, porém, *em função de si mesma*, isto é, um saber desinteressado; ciência, portanto, *mundana*, porém, *livre*. Constitutivo da forma de vida humana “melhor”, o desinteresse do pensamento indica o *como* do ser-aí enquanto φιλοσοφία: ἐλευθερία; – indica *liberdade*. Filosofia, em uma expressão, é ser-no-mundo-em-função-de-si-mesmo.

Entretanto, essa modalização especial da existência fática, βίος θεωρητικός enquanto forma de vida *humana*, está determinada por uma modalidade de desinteresse pelo mundo cuja estrutura existencial deve ser apreendida de maneira radicalmente *distinta* daquelas anteriormente analisadas (enquanto formas possíveis do humor e da ação). Pois modo da nossa existência ser-desinteressada através do qual, estranhamente, a totalidade das coisas reluz, se nos volta, nos envolve e nos mobiliza, nos *importa* e translada o nosso poder-ser no mundo de maneira singular, por que, de alguma maneira, *nos pesa*. Peso do mundo que não poderá ser *descoberto* por quaisquer variações e intensidades de *disposições afetivas desinteressadas* (modalidades de *não-estar-nem-aí*), nem por quaisquer *ações práticas desinteressadas* (deslocamento do cuidado para o reino extramundano da legalidade moral). Pois estas, como vimos antes, são maneiras do nosso ser-no-mundo encontrar-se situado em meio à totalidade do ente de modo *deficitário*; *modalidades do desinteresse pelas quais nossa existência mundana perde a gravidade e se rarefaz*. Assim como em qualquer modo de serdesinteressado, no filosofar não nos ausentamos. *Desinteresse como modalidade do pensamento é uma forma de encontro compreensivo com as coisas*. Porém, nesse estar-aí-presente, não estamos adiante de nós mesmos, com os outros e junto às coisas de uso de modo *deficitário*. Pensamento desinteressado, *vita contemplativa*, é um modo fundamental de ser-no-mundo. Um *modo de ser* o próprio *aí*. Um *como* do ser-aí. Um modo, porém, *superavitário*. Em função de si mesmo, o ser-aí concreto em sua forma filosófica não foi transpassado por um *déficit*, mas, pelo contrário, por um *superavit existencial no cuidado* que

ontologicamente o constitui. Nesse caso, a vida fática não se *rarefez*, mas, inversamente, ela adquiriu uma *consistência* toda própria. A existência impregnou-se *superavitariamente* de si mesma enquanto ser-no-mundo e, assim, do seu próprio mundo. Filosofia é uma forma de vida na qual *eu mesmo, os outros e as coisas pertencentes ao mundo, isto é, o ente na totalidade, se revelam em pleno peso, pois o meu próprio ser-no-mundo ganhou uma gravidade excessiva; a existência agravou-se em sua própria facticidade*: “Em que tu acreditas? Nisto: que os pesos de todas as coisas devem ser redefinidos.” (FW, §269), escreve Nietzsche. E Nietzsche mesmo levou a cabo a tarefa de redefinir os pesos das coisas em sua entusiástica celebração filosófica ao *mundo* como afirmação incondicional das potências vitais: “Quando se coloca o centro de gravidade da vida não na vida, mas no ‘além’ – no nada –, despoja-se a vida do seu centro de gravidade.” (Der Antichr, §83). Certamente! Pensava ele, porém, com sua conhecida “inversão”, contrapor-se não apenas ao cristianismo, suas promessas e seus valores morais, mas, antes de tudo, ao maior de todos os pensadores: Sócrates. Justamente aquele que, segundo a enciumada Diotima do “Symposium”, “[...] fala de bestas de carga, de ferreiros, de sapateiros, de correeiros [...] a ponto de qualquer inexperiente ou imbecil zombar dos seus discursos.” (Sym. 221e); e zombado foi pelo impaciente Calicles no “Górgias”: “Pelos deuses! Só falas em sapateiros, pisoeiros, cozinheiros e médicos, como se isso tivesse algo a ver com a nossa discussão!” (Gorg. 491a); o mesmo filósofo que, sob violenta acusação de “inculto” [ἀπαιδευτός] – pois, certa feita, investigando a respeito da essência do belo, tratava assunto filosófico tão nobre, profundo e vasto, discursando com afincamento a respeito de uma rudimentar *panela*! [χύτρα] –, descreveu-se ironicamente como homem “[...] não elegante, mas vulgar, não considerando nada a não ser o verdadeiro [φροντίζων ἢ τὸ ἀληθές].” (Hipp. Maj. 288d).

Não se mostra aqui justamente o radical *agravamento* da vida fática e o consequente *peso* recém-adquirido das coisas vizinhas e, de início, “triviais”, tão característico do discurso socrático, como aquele fenômeno existencial-modal estritamente determinado pelo que Platão documentou para a posteridade como sendo o πάθος do filósofo e a própria ἀρχὴ φιλοσοφίας? Θαυμάζειν, o “espanto maravilhado” diante do mundo (Cf. Theaet. 155d). A mesma fâsca afetiva que, pouco mais tarde, Aristóteles qualificou como “deslocada”, ἀτόπων θαυμάσαντες, aquele “maravilhamento fora de lugar” pelos entes mais “módicos” [μικρόν] desde o qual emergiu pela primeira vez, e emerge ainda hoje, e sempre, a *vita contemplativa* (Cf. Met. 1098b_{12-ss}). Como diz Heidegger: “O compreender filosófico funda-se em um ser-tomado e este em uma tonalidade afetiva fundamental [Grundstimmung].” (GA 29/30, p. 10). Decerto, sendo o próprio aí como pensamento desinteressado, ou seja, em função de si

mesmo, Sócrates em companhia de Nietzsche, na mais plena *gravidade* de suas existências, responderam com o questionamento *filosófico* (assim como Platão, Aristóteles, Agostinho, Kant, Hegel, Kierkegaard, Wittgenstein e todos os nossos heróis do pensamento), ao *peso* de todas as coisas, dos astros e números às panelas, sementes, árvores, roupas, frutos, carroças, gizes, usos ordinários da linguagem, jogos de tabuleiro, martelos, sinais de trânsito e sapatos; peso que de maneira alguma reside em suas possibilidades de serventia, usufruto e aplicabilidade, mas no “fato” simplíssimo, porém obscuro, de que tais coisas *são*. Pois, *das coisas “módicas”, além da sua verdade, nada!* O que os entes são enquanto são, qual a essência das coisas, antes de se constituir como aquela busca que primeiramente arrebatou os gregos e, milênios depois, Heidegger e todos nós, é, enquanto *questão* mesma, uma *resposta* existencial do ser-aí fático ao *peso ontológico do ente na totalidade*, peso esse que, de início e em geral, nunca é sentido e muito menos poderá ser suportado, e, a princípio, nem mesmo poderia assim o ser, pois, antes de tudo, temos mais o que fazer!

Por quê não temos tempo? Em que medida não queremos perder tempo? Porque queremos usá-lo e aplicá-lo. Em quê? Em nossas ocupações cotidianas, das quais, há muito, nos tornamos escravos. Não temos tempo porque não podemos nos libertar da coparticipação junto a tudo que de fato acontece. No final das contas, este não-ter-tempo é uma *maior perda do si-mesmo* [*Verlorenheit des Selbst*] [...]” (GA 29/30, p. 195).

- III -

Com o apelo aos discursos de Nietzsche, Sócrates, Aristóteles e Heidegger e as consequências relativamente rápidas daí retiradas, não chegamos ainda ao termo da análise. Para prosseguirmos, adentrando na última parte desse estudo a respeito da relação intrínseca entre a filosofia e a liberdade, com o auxílio do exposto imediatamente acima, deve-se, antes do mais, dissipar a aparência de lugar-comum que, porventura, possa ter provocado no leitor ou na leitora. Pois não se trata, aqui, daquela funesta trivialidade que, com ares de sabedoria, diz ser o filosofar um libertar-se das meras ocupações mundanas, e, quiçá, um libertar-se, na medida do possível, do próprio mundo, doando o existente para

si próprio um longo tempo para dedicar-se à uma pura contemplação despreocupada das coisas verdadeiramente nobres. Essa interpretação, caso pudesse ser considerada verdadeira, seria ainda, porém, completamente *extrínseca* ao problema. Heidegger bem sabia que a simples abstenção ou deficiência das atividades produtivas não garante, de maneira alguma, algo como uma βίος θεωρητικός (Cf. SZ, p. 358): “Com a ausência do trato técnico, isto é, através da *falta* de algo, não está também aí *positivamente* um novo comportamento e ainda mais científico [...] Tampouco um mero comportamento observador, contemplativo, é já teórico.” (GA 25, p. 24); ou seja, “Teórico quer dizer: comportamento observador – mas nem toda observação e contemplação de algo já chamamos ciência.” (GA 27, p. 178). O que se deve tornar aqui relevante, desde a perspectiva ontológica-existencial – e as diversas consequências que desta podemos arrancar – é a visão para aquilo que, no empenho irrefreado do afazer *junto ao ente intramundano*, cresce no interior do meu próprio ser-aí: a *perdição do si-mesmo*.

Pois bem. Se, segundo Heidegger, ser o próprio aí no *como* da *poiesis mediana* (ser-nomundo- em-função-do-mundo) indica um *perder-se a si mesmo*, então ser o próprio aí como ser-nomundo- em-função-de-si-mesmo (filosofia), não deve indicar outra coisa senão um determinado modo da existência fática *a si mesmo ganhar-se. Vita contemplativa*, dessa maneira, poderia ser compreendida, a partir da fenomenologia hermenêutica heideggeriana, e em direção à definição filosófica da σοφία exposta claramente na “Metafísica” de Aristóteles (ἐλευθερία), como uma espécie de *conquista*, uma *livre conquista do si-mesmo*. O sentido dessa *conquista de si*, compreendida como uma das possibilidades da vida fática, está, portanto, encerrado na *simesmidade* [*Selbstheit*] do ser-nomundo. É neste fenômeno existencial que devemos, então, procurar o “núcleo” ontológico fundamental que articulará internamente aqueles modos de ser do ser-aí filosófico, apreendidos em considerações anteriores enquanto “gravidade”, “superávit” e “consistência”, assim como estes modos de ser se relacionam com o fenômeno da liberdade, tema primário desse escrito. A interpretação estritamente fenomenológico-existencial da simesmidade do ser-aí, tal como Heidegger a desenvolvera desde suas preleções de juventude em *Freiburg* e *Marburg*, deixar-se-á aqui apresentar apenas de modo esquemático, breve e parcial.

Para a hermenêutica da vida fática, o nosso ser-aí não se manifesta em seu *ser-si-mesmo*, de início, segundo o modo de ser da *res*, da substância, do objeto, do sujeito, da ocorrência, do estado de coisas, da realidade, do que é o caso, da doação [*Gegebenheit*], do dado, do fato, do algo [*Etwas*] em geral e, tampouco, se manifesta segundo o modo de ser do processo. O fenômeno existencial da simesmidade, assim como o jovem fenomenólogo Martin Heidegger o com-

preende e expressa em seus escritos anteriores ao tratado “Ser e tempo”, possui primariamente um *caráter de acontecimento* [*Ereignischarakter*] (Cf. GA 59, p. 59) de sentido histórico-temporal: “Todo ser no sentido de ser-aí é caracterizado por sua ocasionalidade [*Jeweiligkeit*] e, ademais, determinado por sua *temporalidade* [...]” (GA 17, p. 250). A relação entre “acontecimento”, “ocasionalidade” e “tempo”, da qual não poderemos nos ocupar, encontra-se exposta em uma nota do tratado “Da essência do fundamento” (1929): “A essência do acontecer: temporalização da temporalidade.” (GA 9, p. 159; nota 58a). O ser-no-mundo acontece *como* um “mesmo”, isto é, ele se temporaliza como o ente que ele mesmo é. Ser-si-mesmo é, portanto, um *como*, um *modo* de ser da existência humana, não um *quê* [*quidditas*]. Dessa maneira, o acontecimento de sentido temporal da *simesmidade* não pode estar determinado pela identidade formal da coisa consigo mesma; A=A. E “Mesmo na fórmula melhorada ‘A é A’ se manifesta apenas a identidade abstrata.” (GA 11, p. 35). Ontologicamente, o ser-aí, enquanto a cada vez ele mesmo em sua facticidade, não se confunde com o *indivíduo factual* a si mesmo idêntico: Eu=Eu. Pois, ao existente humano (um pleonismo), não se aplica o princípio lógico-metafísico da identidade, mas o que gostaria de chamar a *indicação hermenêutica do autopertencimento*. Ser-simesmo, antes de tudo, se manifesta através de um “ter”, de um *ter-a-si-mesmo* [*Sich-selbst-haben*] originário do meu ser-no-mundo (Cf. GA 58, p. 246-ss). Como exposto no tratado “Ser e tempo”: “O ser que está em jogo para o ser deste ente é sempre *meu*. Por isso, o ser-aí jamais pode ser apreendido ontologicamente como caso e exemplar de um gênero do ente meramente presente [...]. A discussão do ser-aí, segundo o caráter de ser-sempre-meu [*Jemeinigkeit*] deste ente, deve dizer, em conjunto: ‘eu sou’, ‘tu és’.” (SZ. p. 43). Por isso, a sentença *ontológica* “eu sou eu mesmo”, fenomenológico-existencialmente enunciada, não poderia jamais significar a persistência *no tempo* (intratemporalidade) do sujeito enquanto constância de uma mera presentidade [*Vorhandenheit*], mas indicará formalmente o *acontecimento do pertencer-a-si-mesmo*. Sou, enquanto um si-mesmo, o *acontecimento de sentido temporal cujo modo de ser é uma apropriação* (de si). Não uma coisa, nem a relação entre o *ego* e as coisas e nem mesmo uma relação representacional do *ego* com o seu próprio ser: pois “[...] eu *me tenho* [é] a experiência fundamental na qual eu venho ao encontro de mim mesmo enquanto um si-mesmo [...] O eu deve aqui ser compreendido enquanto o si-mesmo plena e historicamente fático, acessível na autoexperiência histórica concreta.” (GA 9, pp. 29-30). Estou para mim mesmo concretamente manifesto no *como* de um *pertencer a mim mesmo* e, assim, *tenho a mim mesmo* na experiência concreta da existência como o ente que eu

mesmo sou; o ser-aí é a única entidade, no todo das entidades, cujo modo de ser é *acontecimento-apropriativo* [*Ereignis*].⁶

Enquanto enunciado fenomenológico, “eu pertenço a mim mesmo”, então, jamais afigura o que é o caso, a mera ocorrência de determinado estado de coisas, nem a condição ontológicotrascendental necessária, *a priori* e universal da possibilidade de estados de coisas ônticoempíricos quaisquer. Pois conceitos fenomenológicos, essencialmente não-metafísicos, não empíricos e não-transcendentes, são *indicadores formais* (Cf. GA 61, pp. 59-ss; GA 60, pp. 55-ss; GA 29/30, p. 430; GA 21, p. 410, SZ, p. 116). Apenas indicam *modos* de ser do ser-no-mundo, isto é, constituem-se como indicações hermenêuticas de caráter simplesmente *sugestivo* que visam, ao fim e ao cabo, *exortar* o próprio ser-aí para uma *autoapropriação compreensiva* do existente que ele mesmo é, pois partem de uma posição prévia segundo a qual o ser-no-mundo tende à nãocompreensão de si, isto é, tende a uma espécie de *obstrução ontológica* de seu ser-si-mesmo, tende ao velamento do seu próprio ser. *Fenomenologia hermenêutica, enquanto analítica existencial do ser-aí, não deve ser vista como uma teoria filosófica sobre o existir humano, mas tão somente como uma práxis terapêutica da facticidade*⁷. É em virtude deste caráter eminentemente exortativo da fenomenologia heideggeriana, que se tornaria possível para a analítica existencial enunciar que o ser-aí, cujo ser é sempre *meu*, de início, *não pertence a si mesmo*, isto é, *que ele não é ele mesmo*, sem que isso implique nenhuma contradição.

Pode-se dizer deste ente [...], com razão, que ‘eu’ o sou. Porém, a analítica ontológica que faz uso de tais enunciados deve ser colocada sob reservas fundamentais. O ‘eu’ deve ser compreendido apenas no sentido de uma *indicação formal* [*formalen Anzeige*] não constringente de algo que, em cada contexto fenomenal-ontológico, pode desentranhar-se, talvez, como o seu ‘contrário’. Nesse caso, o ‘não-eu’ não diz de maneira alguma algo como um ente que está essencialmente desprovido de ‘egoidade’, mas indica um determinado modo de ser do ‘eu’ mesmo, por exemplo, a *perdição-do-si-mesmo* [*Selbstverlorenheit*]. (SZ, p. 116)

⁶ Não precisamos esperar até 1936, ano do difícil “Beiträge zur Philosophie (*Vom Ereignis*)” para que o pensamento heideggeriano deva ser nomeado e reconhecido como *Ereignisdenken* apenas em sua fase tardia. O pensamento do *Ereignis* tem seu início já na primeira década do século XX, quando a *analítica existencial do ser-aí* encontrava-se ainda em gestação através de uma apropriação original da fenomenologia transcendental husserliana.

⁷ Como penso ter mostrado em SENA, 2012.

Pedras, plantas e bestas, entidades não constituídas em seu ser pela modalidade ontológicotemporal formalmente indicada como acontecimento-apropriativo (simesmidade), jamais podem *não serem elas próprias*, assim como nós, humanos, não somente podemos, mas *como*, “de início e na maior parte das vezes”, segundo Heidegger, somos e permanecemos sendo. Pedras, plantas e bestas são o que são de tal maneira, que “seu” ser nem lhes pertence nem não lhes pertence. Apenas um ente constituído em sua estrutura pelo autopertencimento pode ôntico-existencialmente *perder-se de si*, “decidindo” *abandonar sua existência nas “mãos” de algo que não ele próprio*, ou seja, ser o próprio aí segundo uma modalidade de ser que já conhecemos como ser-no-mundo-emfunção-do-mundo. Ser-si-mesmo enquanto *ser-no-mundo-em-função-do-mundo* é, pois, um modo concreto do acontecimento da simesmidade do ser-aí fático que, na analítica existencial de “Ser e tempo”, fora formalmente indicado através do conceito fenomenológico-hermenêutico *expropriação* [*Uneigentlichkeit*] (Cf. SZ, pp. 42-ss): “[...] *expropriação*, pensada ‘existencialmente’, a partir da questão do ser e em direção à questão do ser, significa a perdição junto ao ente [*Verlorenheit an das Seiende*].” (GA 66, p. 145). Este fenômeno existencial-modal receberá uma elaboração ainda mais precisa através da análise de uma estrutura ontológica do ser-aí nomeada *decaída* [*Verfallen*] (Cf. SZ, §§35-38), o modo de ser no qual o existente precipitou-se de si “no mundo”, expropriando-se do seu existir, que nada é senão *ser para poder-ser* [*Sein zum Seinkönnen*]: “O poder-ser é aquilo em função de que o ser-aí sempre é como ele é de fato” (SZ, p. 193). De início, a existência se compreende, isto é, projeta seu próprio poder-ser no mundo, no mais das vezes, a partir de um “mundo” já aberto enquanto uma totalidade significativa decantada e enrijecida no fundo de uma tradição anônima, na qual nasceu e cresceu. Ou seja, o ser-no-mundo cotidiano, expropriado de si mesmo, abandonou a “sua própria” existência enquanto poder-ser ao talante do mundo público, elemento que fornece o horizonte compreensivo, dispositivo e discursivo desde o qual ele mesmo, os outros e as coisas tratáveis lhe vêm ao encontro em todas as suas atividades e comportamentos. O característico do modo da expropriação decaída não é, portanto, o *que* o ser-aí realiza, o *que* ele sente, com o *que* ele se compraz ou o *que* ele pensa, mas *como*. Os seus comportamentos afetivos, práticos, estéticos e reflexivos estão, de início, prescritos pela significatividade *impessoal*, estão determinados em suas possibilidades, impossibilidades e formas de realização pelo domínio do se [*Man*]. Primariamente, o ser-no-mundo é *como se* é, ou seja, age *como se* age, sente *como se* sente, compraz *como se* compraz, pensa *como se* pensa; ele é para suas possibilidades como *qualquer um* é e pode ser: “De início, o ser-aí fático é como é em um mundo

compartilhado medianamente descoberto. *De início*, ‘eu’ não ‘sou’ no sentido do si-mesmo próprio, mas sou os outros no modo do se [*in der Weise des Man*]. A partir deste e como este, eu sou ‘dado’ a mim ‘mesmo’.” (SZ, p. 129).

O fenômeno da “perdição do si-mesmo” não significa, portanto, que a existência decaída perdeu o caráter ontológico de simesmidade, mas que o modo primário de ser *ela mesma* é sê-la no *como*, no modo, de uma expropriação de si; neste modo de ser, o ser-si-mesmo, ainda e sempre *meu*, descansa, contudo, nos “outros”, isto é, repousa no ninguém. Dispondo compreensiva, afetiva e discursivamente do ente na totalidade (mundo) desde um horizonte significativo doado pelo público impessoal, inclusive assim dispondo do ente que ele mesmo é, o ser-aí já se desvencilhou da tarefa de realização de um projeto de compreensão (de um poder-ser no mundo) próprio, ou seja, retirou de si a *carga* de ter que ser o seu próprio poder-ser a partir de si mesmo, desencarregou sua existência de ser para suas possibilidades *propriamente*. Em outras palavras, aliviou de si a *carga* de *ser-no-mundo-em-função-de-si-mesmo*, desviou-se de sua *apropriação* [*Eigentlichkeit*]. Impessoal, decaído, expropriado, desencarregado da carga ontológica de ser para o poder-ser que ele mesmo é, o meu ser-no-mundo *perdeu a gravidade*.

O se [*das Man*] *desagrava* [*entlastet*] cada ser-aí em sua cotidianidade. E não apenas isso; com esse desagravamento ontológico [*Seinsentlastung*], o se vai de encontro ao ser-aí, na medida em que neste repousa a tendência para o “tornar-leve” e para a facilitação [*Leichtnehmen und Leichtmachen*]. E porque o se constantemente vai de encontro a cada ser-aí com o desagravamento ontológico, ele conserva e solidifica seu domínio tenaz. Qualquer um é o outro, e ninguém é ele mesmo. (SZ, pp. 127-128)

Não apenas, portanto, naquelas modalidades privativas e deficitárias do ser-aí prática e afetivamente *desinteressado* anteriormente analisadas, a existência perde a gravidade e se rarefaz. Em um sentido ontológico-existencial que somente agora pôde se revelar, na existência poiética mediana, solícita às coisas, positivamente atuante e produtiva, maximamente *interessada* pelo mundo, o ser-aí *perdido-de-si-mesmo* já retirou de si a *carga* do seu próprio aí, desagravou sua própria facticidade. Nesta modalidade existenciária da perdição

decaída, o existente desagradado, descansando “no” mundo público impessoal, e de acordo com a tendência ontológica para a facilitação, os entes intramundanos *perderam o seu peso*. E justamente por isso tornar-se-á incapacitado para a “estupefação deslocada” diante do mundo vivido, incapaz de despertar a disposição afetiva que é princípio existencial de toda e qualquer compreensão filosófica. O ser-aí enquanto *ser-adiante* de si mesmo, *ser-com* os outros e *ser-junto* ao ente intramundano, sendo o próprio poder-ser no modo, no *como*, do *desagravamento*, jamais poderá “[...] ser trazido, através da estupefação, para a não-compreensão.” (SZ, p. 172). E como poderia? Afinal, nesse modo de ser, tudo aquilo que nós mesmos não somos (as coisas de uso e os outros), assim como nosso próprio poder-ser no mundo, já foi, por “mim mesmo” e por todos os outros, já “devidamente” apropriado e compreendido. Pois a publicidade impessoal “[...] regula, de início, toda interpretação do mundo e do ser-aí e possui direito sobre tudo. E isto não em virtude de uma relação ontológica primária e privilegiada com as ‘coisas’, não porque ela dispõe de uma transparência expressa e apropriada do ser-aí [...]” (SZ, p. 127). Ou seja, tal abandono à publicidade do impessoal “[...] obscurece tudo e faz passar o encoberto pelo conhecido e acessível para qualquer um.” (SZ, p. 127). Dessa maneira, encontrar-se situado em meio a totalidade do ente como algo *familiar* e facilmente acessível, remete-nos ao modo de ser fixado anteriormente, decerto em outro contexto de discussão, como o modo de ser no qual *eu mesmo, os outros e as coisas pertencentes ao mundo, isto é, o ente na totalidade, se revelam em plena falta de peso, pois o meu próprio ser-no-mundo perdeu a gravidade*. Assim desagradado, aquela extraordinária *dissonância ontológica* que compõe o ser-nomundo fático-histórico, o λόγος (discurso), enquanto capacidade de discutir os entes na perspectiva de uma apropriação compreensiva do seu ser, decai no mero *falatório* [*Gerede*] sobre as coisas, sobre os outros e sobre si mesmo; discurso cuja característica positiva, ademais, é se fazer passar pela verdadeira descoberta e aquisição da verdade. Pois o λόγος decaído (falatório), “[...] afasta o ser-aí da interpretação e enfrentamento originários [...], o pretenso desencobrimento do mundo é um encobrimento e certamente de tal maneira que o falatório, com o apelo à publicidade e à tradição, persuade o ser-aí da posse, por todos reconhecida e, por isso, autêntica, da verdade.” (GA 64, p. 36). Esse desagradamento existencial determinado pelo modo de ser impessoal mediano lança raízes tão profundas em nossa facticidade histórica, que até mesmo “[...] permanece incompreendido que a compreensão mesma é um poder-ser que deve unicamente se tornar livre no ser-aí *mais próprio*.” (SZ, p. 178). Dessa maneira, a *possibilidade* (não a garantia) de uma autêntica compreensão de nós mesmos, das

coisas, dos outros e das nossas relações comunitárias, só se tornará possível através da *apropriação de si mesmo*; o *desencobrimento do mundo emerge do ser-livre*. Deparamo-nos, aqui, com os elementos existenciais decisivos para visualizarmos a *filosofia como problema da liberdade*.

O significado existencial do conceito fenomenológico-hermenêutico de liberdade e da sua relação ontológica estreita com o fenômeno modal da *apropriação* é apresentado em “Ser e tempo” com clareza e concisão tão exemplares que não permitem paráfrases, mas somente interpretação: “Nós determinamos a ideia de existência enquanto poder-ser que compreende, cujo seu ser está em jogo. Enquanto sempre *meu*, porém, o poder-ser é livre para expropriação ou apropriação [...]” (SZ, p. 232); [...] ser para o próprio poder-ser é determinado pela liberdade.” (SZ, p. 193); “[...] porque o ser-aí é a-cada-vez sua possibilidade, pode este ente “escolher” conquistar a si mesmo em seu ser, ele pode perder-se ou nunca se ter encontrado, ou só ter se encontrado ‘aparentemente’”. (SZ, p. 43); “[...] o *ser para* o poder-ser mais próprio significa o *ser-livre para* [*propensio in...*] a liberdade de escolher-se a si mesmo e apoderar-se de si mesmo.” (SZ, p. 188); “O ser-aí é a possibilidade do ser-livre *para* o poder-ser mais próprio.” (SZ, p. 144): ou, como expresso na preleção “Os problemas fundamentais da fenomenologia” (1927): “O ser-aí, enquanto existente, é livre para determinadas possibilidades de si mesmo.” (GA 24, p. 391). *Livre* como tal, o ser-no-mundo, “decidindo” a cada vez em qual modo o ser-aí será *seu*, *pode* perder-se. Poder perder-se significa, como vimos, *poder ser-no-mundo-em-função-do-mundo*, isto é, ser o próprio aí no modo da *expropriação* (de si). *Livre* como tal, o ser-no-mundo, “decidindo” a cada vez em qual modo o ser-aí será *seu*, *pode* conquistar-se. Poder conquistar-se significa, como vimos, *poder ser-no-mundo-em-função-de-si-mesmo*, isto é, ser o próprio aí no modo da *apropriação* (de si); “Com efeito, essa liberdade do ser-aí está somente em um *libertar-se* [*Sichbefreien*]. O *libertar-se* do ser-aí, porém, acontece apenas caso ele se *decida por si mesmo*, isto é, se ele se abre para si mesmo enquanto ser-aí.” (GA 29/30, p. 223). Nesta livre apropriação de suas possibilidades enquanto a livre conquista de sua própria existência como poder-ser, recuperado da decaída no impessoal e da sua tendência dominante para a facilitação que, como vimos, *desagrava* [*entlastet*] a existência em seu ser; a facticidade ganha *gravidade excessiva*. Não acidentalmente observa Heidegger: “A decisão não desprende o ser-aí, enquanto *ser-si-mesmo mais próprio*, de seu mundo, ela não o isola em um eu solto no ar. E como poderia, se o ser-aí, enquanto abertura *própria*, nada é senão *propriamente ser-no-mundo?*” (SZ, p. 298). A existência apropriada de si, ser-no-mundo-em-função-de-si-mesmo, de modo algum

se ausentou do mundo ou mesmo está-aí diante de si mesma, com os outros e junto aos entes de modo *deficitário privativo*. Ao contrário, ela tornou-se, agravada na liberdade, *superavitariamente* mundana. Transpassado pelo *superavit existencial* no cuidado que constitui o seu ser, existência consistente, “O ser-aí decidido se *liberta para o seu mundo* a partir daquilo em função de que o poder-ser escolhe a si mesmo.” (SZ, p. 298).

O fenômeno da liberdade humana, pensado em termos ontológico-existenciais, jamais indica um *ser absolutamente livre de...*, porém, um *ser-livre para...*, a saber: livre para um determinado mundo concreto histórico, totalidade do ente em meio à qual o ser-no-mundo está agora situado, isto é, aberto compreensivo-dispositivo-discursivamente para as coisas, *de modo superavitário*. É nesta liberdade “positiva” que está encerrada a origem existencial do fenômeno expresso anteriormente como “peso do ente na totalidade” e o sentido da faísca afetiva seminal do comportamento teórico [Θαυμάζειν], assim como o único *lógos* que lhe convém, arrancado contra a dominação prescritiva do falatório público-impessoal corrente [δόξα], próprio de um ser-aí *perdido-de-si-mesmo*: “O *λόγος*, na forma do *λόγος ἀποφαντικός*, é a capacidade de um *comportamento* mostrativo do ente, seja ele descobridor (verdadeiro) ou encoberidor (falso). Esta capacidade é, enquanto capacidade, somente possível se ela se funda em um *ser-livre para o ente como tal* [...] Dito de maneira sucinta: o *λόγος ἀποφαντικός*, enquanto enunciação, só é possível onde a liberdade está.” (GA 29/30, p. 492). Desse modo, a tarefa da autêntica apreensão conceitual dos entes em seu ser só se torna possível quando o mundo ganha peso, e mundo pesa apenas quando se dá um *ser-no-mundo-em-função-de-si-mesmo*; filosofar só é possível onde há liberdade. Por isso, βίος θεωρητικός nada é senão uma *forma de vida* na qual *eu mesmo, os outros e as coisas pertencentes ao mundo, isto é, o ente na totalidade, se revelam em pleno peso, pois o meu próprio ser-no-mundo ganhou uma gravidade excessiva; isto é, a partir da sua liberdade, apropriando-se de si mesmo, o ser-aí tornou-se livre para o mundo no qual está lançado enquanto existente de fato, mundo esse que lhe pesa*. A *vita contemplativa*, a vida livre, se revela, bem ao contrário do que se diz, como a mais mundana das mundanas existências.

Mundano demasiado mundano, o ser-aí filosófico – desde o pragmatismo analítico mais “sóbrio” à metafísica idealista mais “delirante” (pois, no que tento expressar, o conteúdo doutrinário das diferentes filosofias, seus temas, métodos e soluções, não possui relevância alguma), – é *um* modo do ser-no-mundo ser-si-mesmo como um outro ser-no-mundo (livre) que ele mesmo já é enquanto poder-ser. E, enquanto modo *agravado* da vida fática concreta, este ser-aí acontece

no arrancar sua própria existência da solicitude submissa ao ente intramundano enquanto atividade compreensiva mediana empenhada na produção (em sentido lato) das coisas, de si mesmo e dos outros humanos [τέχνη], amplamente determinada pelo abandono do próprio poder-ser à impessoalidade decaída, recolocando livremente o seu próprio existir na contracorrente de uma *tendência ontológica* para o *desagravamento*. Pois a existência fática, assim como Heidegger a vê, é um ente que, de início, já se espalhou e se rarefez na diversidade de possibilidades e modos de comportamento prescritos pela significatividade impessoal sempre dominante, significatividade através da qual todos os caminhos teóricos, práticos, afetivos e estéticos do ser-no-mundo, de início, podem se abrir e se fechar. Não há nada como “Filosofia”, se com essa palavra nos representamos certo conjunto de conhecimentos verdadeiros, extraído de uma determinada região de objetos, através de determinados métodos de pesquisa e aparatos de investigação, apoiado em determinado rigor e critério de justificação específico.

Assim tomada como modalidade existencial da liberdade, a filosofia jamais pode ser vista como uma fantasiosa *libertação do mundo* concretamente vivido, não pode ser confundida com uma (para nós) impossível vida de contemplação pura, autárquica e extramundana do ser; honraria de um deus, cujo pensamento, por natureza, só pensa a si mesmo. Filosofia é *um* modo – e, portanto, não o *único* modo – do nosso ser-no-mundo *ser-livre para o seu mundo*, modo articulado através de uma compreensibilidade de caráter raro e dissonante, pois, ainda que entregue a um outro (por que *ekstática*), é em função de si mesma. Nessa extraordinária possibilidade de um λόγος que, a uma só vez, é tanto “escravo” como “livre”, ou seja, ser-no-mundo-em-função-de-si-mesmo, os grandes pensadores gregos constataram nada menos que o modo de ser do *divino em nós*. Se o *logos teórico*, enquanto manifestação da liberdade humana, é ou não um fenômeno de caráter divino, isso é uma questão indecível para a própria filosofia. O decisivo, aqui, é que o intrincado fenômeno da liberdade se mostra não apenas como um daqueles grandes e tradicionais problemas filosóficos; o *fenômeno da filosofia se mostra como problema da liberdade*, assim como, há muito, viu Platão e elaborou conceitualmente Aristóteles de modo lúcido e penetrante.

E assim como Platão e Aristóteles, nascido dos segredos da manhã – com os olhos bem abertos para tudo o que se passa no mundo e dele sendo presenteado apenas com coisas boas e claras, em um dia de rosto tão puro, translúcido e transfiguradamente sereno – o ser-aí filosófico de todas as épocas, a partir do seu próprio libertar-se, aprendeu, após a longa noite da recusa do simesmo, a dizer: *sim!* Como querem e insistem Nietzsche e Heidegger, *sim ao mundo, no*

qual vive o ser-no-mundo. Mundano, demasiado mundano, o filosofar de antes do meio-dia – em todo caso, a justa e oportuna hora do nascimento de *toda e qualquer filosofia* – irrompe na gravidade de um serlivre compreensivo, afetivo e discursivo para o peso do módico. Arrancado contra o embotamento noturno da vida poiética cotidiana, vida desagradada, o filosofar se mostra, então, como árida busca de claridade para o ser-aí que apenas agora foi capaz de ser assaltado pelo assombro e abruptamente lançado, decerto contra sua própria vontade, na penúria demasiado humana, que experimentamos na não-compreensão; busca de claridade reguardada pelo deus Eros, o libertador, como ensina Platão. O vaticínio platônico nunca escrito e talvez jamais dito, soa: *tu só compreenderás verdadeiramente aquilo que tu amas!* Pois a φίλία τοῦ σοφοῦ, a amizade pela sabedoria, emerge do *amor mundi*.

Recebido em: 15.11.2013 | Aprovado em: 04.02.2014

Referência Bibliográfica

ARISTOTELES. *Eudemian Ethics*. In: *Aristotle in 23 Volumes*, V. 20, transl. by H. Rackham. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1981.

_____. *Eudemian Ethics*, ed. F. Susemihl. Leipzig: Teubner. 1884.

_____. *Metafísica*. Trad. Valentín García Yebra. 2. ed. trilingue. Gredos: Madrid, 1982.

_____. *Nicomachean Ethics*. In: *Aristotle in 23 Volumes*, Vol. 19, transl. by H. Rackham. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1934.

_____. *Ethica Nicomachea*. Ed. By J. Bywater. Oxford, Clarendon Press. 1894.

_____. *Über die Seele (De Anima)*. Übers. von Willy Theiler. - 5., gegenüber d. 3. unveränd. Aufl. Akad.-Verl.: Berlin, 1979.

CICERO, M. T. *Cicero's Tusculan Disputations (Also, Treatises On The Nature Of The Gods, And On The Commonwealth)*. Trad. C. D. Yonge. Harper & Brothers Publishers, NY, 2007.

HEIDEGGER, M. „Anmerkungen zu Karl Jaspers 'Psychologie der Weltanschauung'“. In: *Wegmarken*. Gesamtausgabe Bd. 9. Hrsg. F. W. von Herrmann. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1976.

_____. *Besinnung*. Gesamtausgabe Bd. 66. Hrsg. F. W. von Herrmann. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1997.

_____. *Der Begriff der Zeit*. Gesamtausgabe Bd. 64. Hrsg. F. W. von Herrmann. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 2004.

_____. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt–Endlichkeit–Einsamkeit*. Gesamtausgabe Bd. 29/30. Hrsg. F.W. von Herrmann. 2. Auf. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1992.

_____. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Gesamtausgabe Bd. 24. 2. Auflage. Hrsg. F. W. von Herrmann. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1989.

_____. „Der Satz der Identität“. In: *Identität und Differenz*. Gesamtausgabe Bd. 11. 2. Auflage. Hrsg. F.-W. von Herrmann. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 2006.

_____. *Einführung in die phänomenologische Forschung*. Gesamtausgabe Bd. 17. Hrsg. F. W. von Herrmann. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1994.

_____. „Einleitung in die Phänomenologie der Religion“. In: *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Gesamtausgabe Bd. 60. Hrsg. Matthias Jung. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1995.

_____. *Einleitung in die Philosophie*. Gesamtausgabe Bd. 27. Hrsg. von Otto Saame und Ina Saame-Speidel. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1996.

_____. *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20). Gesamtausgabe Bd. 58. Hrsg. H.-H. Gander. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1993.

_____. *Logik: die Frage nach der Wahrheit*. Gesamtausgabe Bd. 21. Hrsg. W. Biemel. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1976.

_____. Nietzsche (I). Gesamtausgabe Bd. 6, 1. Hrsg. Brigitte Schillbach. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1996.

_____. *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks: Theorie der philosophischen Begriffsbildung*. GA Bd. 59. Hrsg. C. Strube. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1993.

_____. *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*. Gesamtausgabe Bd. 25. Hrsg. I. Görland. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1977.

_____. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*. Einführung in die phänomenologische Forschung. Gesamtausgabe Bd. 61. 2., durchgesehene Auflage. Hrsg. W. Bröcker und K. Bröcker-Oltmanns, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1994.

_____. *Sein und Zeit*. 18. Auflage. Niemeyer: Tübingen, 2001.

_____. „Vom Wesen des Grundes“. In: *Wegmarken*. Gesamtausgabe Bd. 9. Hrsg. F.-W. von Herrmann. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1976.

_____. „Was ist Metaphysik?“. In: *Wegmarken*. Gesamtausgabe Bd. 9. Hrsg. F. W. von Herrmann. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1976.

KANT, I. *Analítica do Belo* (Crítica do juízo, §§1-22). *Crítica da razão pura e outros textos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1974b. p. 299-334. (Os Pensadores).

_____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. P. Quintela. Lisboa: Ed. 70, 2000.

_____. *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*. Immanuel Kants Werke Bd. IV. Hrsg. Artur Buchenau. - 3. - 5. Tsd. Cassirer: Berlin, 1922.

_____. *Crítica da Razão Pura*. Trad.: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Mourão. 4 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

_____. *Kritik der reinen Vernunft*. Immanuel Kants Werke Bd. III, Hrsg. von Albert Görland. - 3. - 5. Tsd. Cassirer: Berlin, 1922.

LEVINAS, E. *Totalidade e Infinito*. Trad.: José P. Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980.

NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência*. Trad. P. J. de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2007.

_____. *Der Antichrist*. In: *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Vol. 6, Berlin: New York: Walter de Gruyter, 1999.

_____. *Die fröhliche Wissenschaft*. In: *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Vol. 3, Berlin: New York: Walter de Gruyter, 1999.

_____. *Humano, demasiado humano*. Trad. P. J. de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2001.

_____. *Menschliches, Allzumenschliches*. In: *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Vol. 2, Berlin: New York: Walter de Gruyter, 1999.

_____. *O Anticristo*. Trad. P. J. de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2007.

PLATO. *Apology*. In: *Plato in Twelve Volumes*, Vol. 1 transl. by H. N. Fowler, Intr. by W. R. M. Lamb. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1966.

_____. *Gorgias*. In: *Plato in Twelve Volumes*, Vol. 3 transl. by W. R. M. Lamb. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1967.

_____. *Greater Hippias*. In: *Plato in Twelve Volumes*, Vol. 6 transl. by H. N. Fowler. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1925.

_____. *Lysis*. In: *Plato in Twelve Volumes*, Vol. 8 transl. by W. R. M. Lamb. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1955.

_____. *Phaedo*. In: *Plato in Twelve Volumes*, Vol. 1 transl. by H. N. Fowler; Intr. by W. R. M. Lamb. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1966.

_____. *Phaedrus*. In: *Plato in Twelve Volumes*, Vol. 9 transl. by H. N. Fowler. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1925.

_____. *Republic*. In: *Plato in Twelve Volumes*, Vols. 5 & 6 transl. by Paul Shorey. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1969.

_____. *Sophistes*. In: *Plato in Twelve Volumes*, Vol. 12 transl. by H. N. Fowler. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1921.

_____. *Symposium*. In: *Plato in Twelve Volumes*, Vol. 9 transl. by H. N. Fowler. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1925.

_____. *Theaetetus*. In: *Plato in Twelve Volumes*, Vol. 12 transl. by H. N. Fowler. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1921.

SENA, S. M. M. Jogue a escada fora. Fenomenologia como terapêutica. *Natureza Humana* (Cessou em 2008. Cont. ISSN 2175-2834 *Natureza Humana* [Online]), v. 14, n. 2, 2012, pp. 37-73

WITTGENSTEIN. L. *Werkausgabe Band 8: Bemerkungen über die Farben, über Gewißheit, Zettel, vermischte Bemerkungen*. Suhrkamp Verlag: 1984.