

ALEXANDRE DE OLIVEIRA FERREIRA

Wegmarken : O Acontecer Historial em Heidegger

Dissertação de mestrado
apresentada ao Departamento
de Filosofia do Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas
da Universidade Estadual de
Campinas sob a orientação da
Prof. Dr. Fausto Castilho.

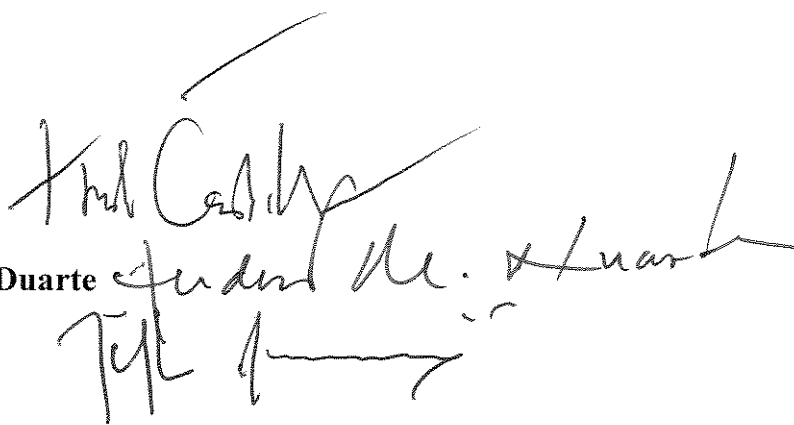
Este exemplar corresponde à
redação final da dissertação
defendida e aprovada pela
Comissão Julgadora em
14/08/2001

BANCA

Prof. Dr. Fausto Castilho

Prof. Dr. André de Macedo Duarte

Prof. Dr. Zeljko Loparic



UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

UNIDADE 80
 N.º CHAMADA: T/ UNICAMP
F413w
 V. 47005
 TOMBO EC/ 16-892/01
 PROC 16-892/01
 C ☐ J ☒
 PREÇO R\$11,00
 DATA 20/11/01
 N.º CPD

CM00161952-5

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
 BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

Ferreira, Alexandre de Oliveira

F413w Wegmarken: O Acontecer Historial em Heidegger /
 Alexandre de Oliveira Ferreira. - - Campinas, SP:
 [s.n.], 2001.

Orientador: Fausto Castilho.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de
 Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Heidegger, Martin, 1889-1976. 2. Ontologia.
 3. História - Filosofia. I. Castilho, Fausto. II. Univer-
 sidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia
 e Ciências Humanas. III. Título.

Agradecimentos

Agradeço a Fausto Castilho pela orientação e generosidade; a Zeljko Loparic e André Macedo Duarte pela atenção que dedicaram ao meu trabalho; a todos aqueles sem os quais este estudo não poderia ter se realizado: meus pais, Luiz Douglas Ferreira e Marilene de O. Ferreira, pelo amor e apoio incondicionais; Andrea Lima Alves pela amizade, e companheirismo; Cíntia Vieira da Silva pela amizade e pela revisão da dissertação.

Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do estado de São Paulo, FAPESP, cujo auxílio foi fundamental para a realização desta pesquisa e ao Fundo de Apoio ao Ensino e à Pesquisa da Pró-Reitoria de pesquisa da Unicamp (FAEP), que contribuiu na fase final do estudo.

2015

Índice

Resumo	7
I. Introdução	9
II. A historicidade no primeiro Heidegger: a tentativa de fazer da filosofia uma ciência do ser	17
a) Ontologia, fenomenologia e historicidade	17
b) Ser-no-mundo: o agir próprio e impróprio	25
c) Tempo e temporalidade	35
d) Ser-para-morte e historicidade	51
III) Da analítica do <i>Dasein</i> ao acontecer do ser	65
a) Da essência do fundamento	69
b) Da essência da verdade	79
IV) O acontecer historial no segundo Heidegger	85
a) Os Wegmarken: a doutrina da verdade em Heidegger	85
b) O Ereignis	99
c) A co-pertinência de homem e ser	107
d) Para a questão do ser	113
V) Essência do agir	129
a) A linguagem.	129
b) A morada no quadro do mundo	143
VI) Conclusão	155
VII Transcrição das notas em alemão	159
VIII) Bibliografia	179

Resumo

O presente estudo busca esclarecer a noção de historicidade no segundo Heidegger, comentando as mudanças conceituais que ocorrem ao longo do seu pensamento nas diferentes retomadas da questão do ser (*Seinsfrage*).

Será tomado como base para a pesquisa a obra *Wegmarken*, uma reunião de textos que abarca grande parte da trajetória do pensamento de Heidegger, desde a analítica existencial, passando pela *Kehre*, até a fase tardia do seu pensamento, na qual a historicidade é pensada como “verdade do ser” (*Wahrheit des Seins*).

O trabalho é finalizado levantando algumas questões sobre uma possível ação humana na era da técnica sem, contudo, solucioná-las, esperando com isso abrir caminho para futuras investigações.

Summary

The present study inquired the notion of historicity in the later Heidegger, considering the conceptual changes throughout his thought.

It was based in the work *Wegmarken*, a collection of texts that display most of the philosopher's considerations on the Question of Being (*Seinsfrage*)

The conceptual changes will be exposed since the existential analytic of *Being and Time*, through the *Kehre*. At least the notion of historicity will be approached as True of Being (*Wahrheit des Seins*).

The thesis dissertation is finished with a question on a possible human action in the technological age. But such question will be not solved, in order to open up future investigations.

I. Introdução.

Poucos dias antes de sua morte Heidegger escreve, em uma anotação feita à mão destinada a ser o frontispício da edição de suas obras completas, que o seu pensamento deve ser tomado como um caminho e não como uma obra: “*Wege – nicht Werke*”. (*caminhos - não obra*). Não haveria sentido em se fazer uma edição crítica de suas obras, pois o que estaria em jogo não seria o pensamento acabado de um determinado autor e sim a indicação de alguns dos muitos caminhos possíveis em direção à questão do pensar, à pergunta pelo ser, e fazer com que aquele que o lê assuma essa pergunta, tome parte nela e a aprofunde¹. Heidegger exige que o estudioso seja também um perguntador e escolha o seu próprio caminho, rejeitando qualquer interpretação histórico-temporal (*zeitlich-historisch*) não apenas do seu pensamento, mas também da filosofia como um todo. Ou seja, não se trata de inserir o ponto de vista de um filósofo na série daqueles que o precederam e que o sucederam nas diferentes etapas da história da filosofia. Visto todo pensamento autêntico tratar da questão do pensar, da relação entre a essência humana e o ser, ele não possui um caráter histórico (*historisch*) e sim historial (*geschichtlich*), devendo ser sempre atual e envolver a existência daquele que interroga.

Heidegger propõe uma nova abordagem da história da filosofia na qual a historicidade (*Geschichtlichkeit*) se apresenta como noção fundamental que, junto com a questão diretiva do seu pensamento, a pergunta pelo ser, é concebida de diferentes maneiras ao longo de sua “obra”. É o caráter historial da existência humana que garante o retorno e a apropriação da tradição em nome da sempre retomada pergunta pelo ser. Deste modo, à

¹ Estas considerações se encontram em uma brochura que contém uma lista das obras completas de Heidegger editadas por Vittorio Klosterman, intitulado: Gesamtausgabe Ausgabe letzter Hand, 1997.

mudança que ocorre na pergunta pelo ser depois da assim chamada virada (*Kehre*), a inflexão que ocorre no pensamento de Heidegger por volta dos anos trinta, segue-se uma reelaboração da noção de Historicidade. A presente dissertação tem como objetivo traçar um panorama acerca da noção de historicidade(*Geschichtlichkeit*) depois da *Kehre*. Porém, visto o tema ser um ponto central na obra de Heidegger como um todo, não é possível estudá-lo, tal qual se apresenta na segunda fase do seu pensamento, sem remeter a alguns aspectos da primeira fase e sem uma caracterização, ainda que breve, da virada.

Para a caracterização da historicidade no primeiro Heidegger, tomaremos como base as obras *Ser e Tempo*² e *Os Problemas Fundamentais de Fenomenologia*³. Ambos os textos são, em um certo sentido, complementares, permanecendo, no entanto, inacabados. Como veremos, antes da *Kehre* é pensada a possibilidade da filosofia como ciência do ser, o que só poderia ser feito por meio da objetivação do ser enquanto tal. Para tanto, seria necessário primeiramente compreender o ente a cuja constituição ontológica (*Seinsverfassung*) pertence o entendimento do Ser (*Seinsverständnis*): o *Dasein*. O primeiro passo seria pôr em evidência a constituição fundamental do *Dasein* por meio de uma analítica ontológica preparatória da sua constituição existencial, a qual é chamada de analítica existencial. Isso é iniciado em *Ser e Tempo*, obra composta de uma parte com duas seções, que deveria ser completada por uma terceira, jamais escrita, intitulada *Tempo e Ser*. No seu lugar aparece *Os Problemas Fundamentais de Fenomenologia*, classificado como: “a nova elaboração da terceira seção da primeira parte de *Ser e Tempo*.”⁴ O texto em questão é um curso proferido durante o verão de 1927 na Universidade de Marburgo que nunca foi concluído, tendo sido ministrado apenas até o primeiro capítulo da segunda parte,

² HEIDEGGER, M., *Sein Und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, Siebzehnte Auflage 1993, (SuZ).

³ HEIDEGGER, M. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Vittorio Klostermann, Francoforte do Reno, 1997 (GprPh)

O problema da diferença ontológica, que será analisado por nós. Heidegger parte do resultado obtido em *Ser e Tempo*, ou seja, que a constituição fundamental do *Dasein* se funda na temporalidade e empreende então, partindo de um diálogo com Aristóteles, uma análise rigorosa da noção de temporalidade, a fim de chegar à possibilidade da elaboração da filosofia enquanto ciência do ser, projeto que é abandonado obrigando a uma nova abordagem da pergunta pelo ser.

Com relação à historicidade no segundo Heidegger, como os caminhos percorridos pelo seu pensamento nos oferecem a estada nos mais de cem volumes que escreveu, viagem que demandaria mais de uma vida para ser realizada, escolhemos estudar o livro *Wegmarken*⁵ que, como o título já indica, mostra-nos alguns marcos que nos servirão de fio condutor para que não nos percamos na vastidão de seu pensamento. A edição utilizada por nós parece ser apropriada ao estudo proposto. Ela traz textos que abarcam grande parte da obra do filósofo, alguns fundamentais para esclarecer a *Kehre*, além de notas feitas pelo próprio Heidegger, de 1929 a 1963, todas já sob a perspectiva da segunda fase, nas quais comenta e revê constantemente os seus pontos de vista. Visamos com isso traçar um modesto esboço da noção de historicidade no segundo Heidegger e, quem sabe, dar uma indicação de novos possíveis caminhos a trilhar.

Os textos utilizados pertencentes aos *Wegmarken* foram: *Que é Metafísica? (Was ist Metaphysik?-1929)*; *Da essência do Fundamento (Vom Wesen des Grundes-1929)*; *Da essência da verdade (Vom Wesen der Wahrheit -1930)*; *A Doutrina da Verdade em Platão (Platos Lehre der Wahrheit - 1930)* Posfácio a “*Que é Metafísica? (Nachwort zu >>Was ist Metaphysik?<< -1943)*; *Carta sobre o “Humanismo” (Brief über den*

⁴ GprPh p.1

⁵ HEIDEGGER, M. *Wegmarken*, Vittorio Klostermann Francoforte do Reno, 1996.

>>*Humanismus*<<-1946); *Introdução a “Que é Metafísica? (Einleitung zu >>Was ist Metaphysik?<<) Para a Questão do ser (Zur Seinsfrage -1955) e A Tese de Kant sobre o Ser (Kants These über das Sein -1961).*

Além dos textos acima referidos, foram selecionados outros que nos parecerem fundamentais para pesquisa, a saber: *O Princípio de Identidade*⁶; que compõe a obra *Identidade e Diferença*; *Construir Morar Pensar*⁷ e *A coisa*⁸, ambos pertencentes à obra *Ensaio e Conferências*.

O texto *O Princípio de Identidade* foi escolhido por ser um dos primeiros a tratar da noção de *Ereignis*, conceito fundamental no pensamento tardio do filósofo. No que diz respeito às conferências *Construir Morar Pensar* e *A Coisa*, o próprio Heidegger faz referência a elas nos *Wegmarken* a fim de esclarecer a nova grafia da palavra ser, riscada por um x, que é várias vezes referida mas nunca explicada. A partir dela obtivemos uma indicação para uma possível resposta à questão com que nos deparamos no final da pesquisa, acerca de uma provável relação entre pensar a verdade do ser e ação efetiva na esfera do ente. A questão, tema do nosso estudo de Doutorado, permanece sem resposta, como um caminho a ser percorrido.

Após a análise dos textos selecionados vimos que, na primeira fase do pensamento de Heidegger, a filosofia é vista como ontologia, como ciência do ser. Como tal, ela é obra da liberdade do ente que nós somos, o *Dasein*, estando intimamente atrelada a sua historicidade(p.15). Esta última se funda na transcendência, e, conseqüentemente, no caráter ekstático-horizontal da temporalidade, que projeta o *Dasein* em direção a um

⁶HEIDEGGER, M. *Der Satz der Identität in Identität und Differenz*, Neske, Stuttgart, 1999 (SI).

⁷HEIDEGGER, M. *Bauen Wohnen Denken in Vorträge und Aufsätze*, Neske, Stuttgart, 1997(BWD).

⁸HEIDEGGER, M. *Das Ding in Vorträge und Aufsätze*, Neske, Stuttgart, 1997(dD).

horizonte no qual ser e ente se tornam acessíveis, possibilitando a irrupção da diferença ontológica. Esse horizonte é denominado mundo e a transcendência caracterizada como ser-no-mundo.

Mundo não é um ente particular ou a soma total dos entes mas o que permite todo comportamento para com os entes. O ser-no-mundo, enquanto constituição fundamental da existência do *Dasein*, é um projeto em direção ao seu poder-ser. Por ser no modo do poder-ser, o *Dasein* sempre já se lançou antecipadamente sobre possibilidades de si mesmo, sendo sempre uma possibilidade de si, que nunca se completa, pois não pode, em última instância, remeter-se a um sujeito ou um fundamento ôntico do ente, sendo ele mesmo abismo (*Abgrund*) sem fundamento (*Grundlos*). Ele é o ente que foi entregue a si mesmo para ser, e que tem, portanto, a possibilidade de apropriar-se ou não de si mesmo, de ser ou não si-mesmo, de agir de maneira própria (*eigentlich*) ou imprópria (*uneigentlich*).

O *Dasein* tem, na maior parte das vezes, tendência a agir de forma imprópria. Isso acontece quando, ao invés de se orientar a partir do seu poder-ser próprio, orienta-se a partir dos entes que o pressionam e que primeiramente são encontrados no mundo, tornados acessíveis a partir do horizonte da presença, e extrai deles o seu conceito de ser. Daí porque o entendimento vulgar, e com ele a metafísica, vêem o ente como fundamento do ente. A metafísica pergunta pelo que é o ente enquanto ente, pelo ser do ente, e no entanto toma o ser por um ente, seja a idéia, Deus ou o sujeito humano. A história da metafísica é marcada por essa troca do ser pelo ente.

O sentido próprio do agir se dá no instante (*Augenblick*) da decisão (*Entschlossenheit*) em que o *Dasein* entende a si mesmo como ser finito livre para a morte, e, escutando o chamado mudo que vem da sua consciência, do próprio nada que o sustenta, age, em cada situação factual em que se encontra, a partir do seu poder-ser mais próprio.

Devido à estrutura da temporalidade, ao agir a partir do seu poder-ser próprio o *Dasein* retorna ao que ele havia sido e pode, desta forma, escolher a partir de uma possibilidade na qual já havia se lançado antecipadamente, oriunda da tradição na qual se encontra inserido, determinando o seu destino (*Schicksal*). Como o ser-no-mundo implica no ser junto aos entes intramundanos e no ser-com (*Mitsein*) outro, o destino de cada *Dasein* já implica em um destino coletivo (*Geschick*) que está na origem da noção de historicidade.

Podemos dizer que no primeiro Heidegger a história da filosofia se confunde com a própria historicidade do *Dasein*, fundada na sua liberdade, no estar lançado no mundo livre para o seu poder-ser mais próprio. Desta forma o *Dasein* pode apropriar-se da sua tradição e determinar o seu destino.

Vemos que nos textos que marcam a *Kehre*, *Da Essência do Fundamento* e *Da Essência da Verdade*, inicia-se uma espécie de absorção da noção de *Dasein* por uma nova noção de ser (*Seyn*), que representa um deslocamento da pergunata pelo sentido do ser, em direção à pergunta pela verdade do ser.

Depois da *Kehre*, o desocultamento do ente já não se funda no projeto do *Dasein* em direção às possibilidades, e sim no acontecer do ser, na verdade do ser (escrito segundo sua forma arcaica *Seyn*, para diferenciá-lo do ser do ente). O sentido próprio do agir consiste em obedecer àquilo que é ordenado por esse acontecer, identificado à noção de *Ereignis*, âmbito no qual homem e ser co-pertencem e se apropriam mutuamente. A história da metafísica torna-se a história do ser, que constitui-se quando os pensadores essenciais, escutando seu apelo silencioso, trazem sua verdade à palavra e a conservam.

A técnica é um dos principais temas do segundo Heidegger. Vista não mais como obra do homem, mas como parte do destino do ser, representa o apego total ao ente e o esquecimento total do ser ao mesmo tempo que revela a essência niilista da metafísica e sua possível superação.

Porém, antes de almejar uma possível superação do niilismo, deve o pensar pôr-se a caminho para construir a morada do homem na vizinhança do ser afim de suportar (*verwinden*) a essência niilista da metafísica e concebê-la enquanto experiência fundamental do esquecimento do ser. O pensar obteria da palavra o material para a edificação da entrada no *Ereignis* e, conseqüentemente, a possibilidade da superação do aparato técnico (*Gestell*). O pensar seria também um agir, um construir, que no entanto, aparentemente, não se volta para o ente, não produz nenhum efeito, mas age apenas enquanto traz a verdade do ser à palavra e a conserva.

Após a determinação da historicidade no segundo Heidegger nos deparamos com a seguinte questão: uma vez que o agir proposto por Heidegger não atua na esfera do ente, quais seriam as possibilidades do existir factual do Dasein? Estaria o pensamento subordinando o agir humano a algo que acontece à revelia do homem e vetando qualquer ação na esfera ôntica, consumando o niilismo que visava ultrapassar, ou estaria o filósofo propondo uma nova forma de experienciar o ente e de ação no mundo efetivo?

Buscamos apontar uma possível resposta a isso em *Construir Morar Pensar e A Coisa*, onde o filósofo compara o pensar ao construir e introduz uma nova noção de mundo, o quadro (*Geviert*) do mundo, a partir da noção de coisa. Habitar o quadro do mundo é ater-se às coisas, tanto às que são, quanto às que não são edificadas pelo homem, de forma que reunam em si os quatro elementos do quadro: céu e terra, mortais e divinos. Heidegger parece convidar a uma nova forma de experienciar os entes. O mundo já não se dá a partir da transcendência do *Dasein*, e sim a partir do ater-se às coisas, as quais abrem um espaço

no qual o quadro é inserido e cuidado. A partir dessa nova noção de mundo, o filósofo parece indicar uma possível relação entre o pensar que não age na esfera do ente e a ação efetiva no mundo fático. Isso parece se confirmar se atentarmos ao fato de que, em *Identidade e Diferença*, Heidegger escreve que a entrada no *Ereignis* possibilitaria a redenção do universo da técnica para pô-lo a serviço do pensar, o que levaria a uma nova forma de experienciar a totalidade do ente. Parece haver não apenas uma relação entre o agir fático e o pensar, mas ainda a possibilidade da utilização originária da técnica pelo homem. Porém, como dissemos esta questão não é respondida no atual estudo de mestrado, ficando como um caminho a ser trilhado no Doutorado que poderá nos levar a uma clareira no denso matagal do pensamento de Heidegger ou a um *Holzweg*, um caminho sem saída.

II. A historicidade no primeiro Heidegger: a tentativa de fazer da filosofia uma ciência do ser

a) Ontologia, Fenomenologia e Historicidade

Em os *Problemas Fundamentais de Fenomenologia* a filosofia é definida da seguinte maneira:

“Agora afirmamos: *O ser é o verdadeiro e único tema da filosofia*. Isso não é nenhuma invenção nossa, o estabelecimento desse tema torna-se vivo com o início da filosofia na antigüidade e efetua-se em sua forma mais grandiosa na lógica de Hegel. Agora nós simplesmente afirmamos que o ser é o verdadeiro e único tema da filosofia. Isso significa negativamente: filosofia não é *ciência do ente* e sim do *ser* ou, segundo a expressão grega, *ontologia*.(...) Filosofia é a interpretação (*Interpretation*) teórico-conceitual do ser, de suas estruturas e possibilidades.”⁹

Tomada ao pé da letra, a palavra ontologia designa a apreensão do ente (τό ὄν) através do λόγος. Embora a expressão seja grega, ontologia é uma palavra que não existe entre os antigos, tendo sido cunhada na filosofia moderna, segundo Heidegger, por J. Clauberg¹⁰, discípulo alemão de Descartes, sendo posteriormente empregada por Wolf para designar primeiramente a disciplina filosófica que trata das primeiras causas e princípios do ente em geral. A palavra ente (*Seiende*), corresponde ao particípio presente ὄν do verbo grego εἶναι, ser (*Sein*). Desde o seu início, a filosofia pergunta pelo ente enquanto tal, pelo que é o ente enquanto ente (ὄν ᾗ ὄν). Ela pergunta pelo que é o ente, pelo seu ser, e, no entanto, toma como fundamento do ente, algo entitativo, ocorrendo, desta forma, uma espécie de troca do ser pelo ente:

⁹ *GprPh* p. 15

¹⁰ HEIDEGGER, M., *Nietzsche II*, Stuttgart, Neske, (NIT) 1989, p.208

“ (...) primeiramente o ser mesmo foi tomado como um ente e explicado com a ajuda de determinações do ente, e isso desde o início da filosofia antiga. Quando Tales, na pergunta pelo que é o ente, responde: água; ele esclarece o ser a partir de um ente, apesar de no fundo buscar o que é o ente *como* ente. Na pergunta entende ele algo como o ser, na resposta, entretanto, interpreta o ser como ente. Este modo de interpretação do ser foi ainda durante muito tempo habitual na filosofia antiga, como também no desenvolvimento essencial do problema em Platão e Aristóteles, e, no fundo, essa interpretação é até hoje a mais habitual (*die übliche*)”¹¹

Desde seu início, com os filósofos pré-socráticos, a filosofia vê o ente como fundamento do ente. No seu desenvolvimento posterior em Platão, a filosofia irá consistir em ir além do ente para recuperá-lo naquilo que ele em si mesmo é, no seu ser. Esse ir além, em grego, μετά, faz da filosofia, ao mesmo tempo, metafísica. No entanto, Platão vê o ser do ente como idéia, como o ente supra-sensível e imutável, fundamento do ente sensível, e toma mais uma vez, o ser como um ente. A noção de fundamento deriva do grego ὑποκείμενον e designa literalmente o que é “já-desde-sempre-subjacente, porque é constantemente presente”¹² (*Zum-voraus-schon-Vorligende, weil ständig Anwesende*). O ser é visto como presença (*Anwesenheit*), como aquilo que jaz ao fundo, que sub-jaz, o sujeito, aquilo que subsiste, que permanece presente enquanto fundamento. Esta noção de sujeito, que primeiramente designa todo e qualquer ente subsistente e subjacente, é, na filosofia moderna, trazida para dentro da esfera do pensamento humano, fazendo da ação da subjetividade humana o critério para a verdade ou falsidade do ente. A noção de sujeito adquire sua forma mais grandiosa com a noção de espírito absoluto em Hegel, na qual o movimento da história confunde-se com o movimento do espírito.

Já para o segundo Heidegger, é em Nietzsche que a filosofia da subjetividade se completa, fazendo da verdade um valor, um ponto de vista, uma perspectiva, posta pela vontade de poder visando a conservação e intensificação dela mesma. O extremo da

¹¹ *GprPh* p. 453-4

filosofia da subjetividade é a técnica, na qual a totalidade do ente passa a ser vista como algo passível de ser planificado e manipulado pelo homem.

No entanto Heidegger diz que a filosofia, desde o início, não é ciência do ente, e sim do ser. Isso se deve ao fato de já estar implícita, na pergunta pelo que “é” ente enquanto tal, embora não devidamente tematizada, a pergunta pelo ser do ente:

“Na pergunta pelo que é o ente *enquanto* ente (*das Seiende als Seiende*) o ser é tomado como ente. No entanto o ser é, mesmo que inadequadamente interpretado, problematizado.”¹³

É a pergunta oculta pelo ser que deve ser retomada a fim de fazer da filosofia uma ciência do ser. Nesta fase do pensamento do filósofo, ao contrário do que acontecerá depois da virada, é pensada a possibilidade de uma objetivação do ser enquanto tal (*Die Vergegenständlichung des Seins als solchen*)¹⁴ através da qual a ontologia se constituiria como ciência. A dificuldade consiste em que, nessa objetivação, o ser não pode ser apreendido da mesma forma que um ente. Resta saber como é possível uma apreensão teórico-conceitual do ser e a partir de qual horizonte ela pode ser feita.

O que difere a ontologia das ciências positivas é o fato destas últimas trabalharem sempre com um ente ou um domínio do ente previamente desvelado (*enthüllt*), a partir do qual elaboram o seu aparato conceitual. Uma ciência como a física, por exemplo, parte do desvelamento prévio da natureza para então elaborar as noções de espaço, movimento, tempo, etc. Heidegger denomina verdade ôntica esse desvelamento prévio e *pré-predicativo* do ente. Porém todo comportamento (*Verhalten*) humano em relação ao ente, seja

¹² HEIDEGGER, M., *Kants These über Sein*, in *Wegmarken*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1996, (KTS) p. 476.

¹³ *GprPh* p. 454

¹⁴ *idem* p.458

científico ou não, só é possível por meio de um desvelamento prévio do ser do ente, denominado de verdade ontológica:

“Verdade ôntica e ontológica já se referem a cada *ente* diverso *em* seu ser e ao *ser* do ente. Elas co-pertencem essencialmente em razão da sua relação com a *distinção (Unterschied)* entre *ser* e *ente* (diferença ontológica [*ontologische Differenz*]). A essência ôntico-ontológica da verdade em geral, desta maneira necessariamente bifurcada, é apenas possível com a irrupção desta distinção. Se, por outro lado, aquilo que distingue o *Dasein* reside no fato de que ele, entendendo o ser, se comporta para com o ente, então o poder-distinguir, no qual a diferença ontológica se torna factual, deve ter lançado a raiz de sua própria possibilidade no fundamento da essência do *Dasein*. Este fundamento da diferença ontológica nós denominamos, já nos antecipando, de transcendência (*Transzendenz*) do *Dasein*. ”¹⁵

O ente que é capaz de efetuar a distinção entre ser e ente e, portanto, ter acesso aos outros entes em seu ser, é o ente que nós mesmos somos, o *Dasein*. O entendimento do ser está sempre presente em todos os seus comportamentos para com o ente, seja expresso conceitualmente ou não. O *Dasein* é o ente cujo modo de ser consiste em efetuar a cada instante esta distinção entre ser e ente, seja na contemplação estética de algo, no uso de um objeto cotidiano, ou em uma investigação científica. Pelo fato de ser segundo o modo da diferença entre ser e ente, existe para ele não apenas a possibilidade da objetivação de um domínio prévio do ente, através do qual se constituem as ciências positivas, mas também da conceituação do ser, através da qual a filosofia pode se tornar ciência. É na possibilidade de efetuar de forma clara a distinção entre ser e ente e, em seguida, fazer a passagem da consideração ôntica do ente à tematização ontológica do ser, que está a possibilidade da ontologia, ou seja, da filosofia enquanto ciência. Isso explica o uso diferenciado entre os termos distinção (*Unterschied*) e diferença (*Differenz*) na passagem supracitada. Distinção é a diferença entre ser e ente quando não explicitada conceitualmente. Porém, o fato de a

¹⁵ *Vom Wesen des Grundes in Wegmarken*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1996, (*WdGR*) pp.134-135

constituição fundamental do *Dasein* repousar nesta distinção faz com que exista a possibilidade de conceituá-la, de trazê-la para o *Lógos*. A distinção, quando explicitamente conceituada, é denominada diferença ontológica (*ontologische Differenz*)¹⁶

Embora o ser não possa ser apreendido como um ente, a ontologia possui um fundamento ôntico. O ser, e sua distinção em relação ao ente, só podem ser fixados a partir do entendimento do ser enquanto tal. Para tanto é necessário primeiramente compreender o o ente a cuja constituição ontológica (*Seinsverfassung*) pertence o entendimento do Ser (*Seinsverständnis*): o *Dasein*, cujo modo de ser é a existência. Desta forma, antes da ontologia geral é necessária uma ontologia preparatória denominada de ontologia existencial ou analítica do *Dasein*, que abriria o caminho para toda ontologia futura. O método de interpretação da analítica existencial é caracterizado como uma hermenêutica fenomenológica:

“Ο λόγος da fenomenologia do *Dasein* tem o caráter do ἐρμηνεύειν através do qual são dados à conhecer (*kundgegeben*), ao entendimento do ser pertencente ao *Dasein* mesmo, o sentido próprio do ser e a estrutura fundamental de seu próprio ser. Fenomenologia do *Dasein* é *Hermenêutica* no sentido originário da palavra, segundo a qual se designa a arte (*Geschäft*) da interpretação (*Auslegung*). Na medida em que, apenas através do descobrimento (*Aufdeckung*) do sentido do ser e da estrutura fundamental do *Dasein* em geral, é posto em evidência o horizonte para toda investigação ontológica posterior dos entes que não são segundo o modo do *Dasein*, torna-se essa hermenêutica igualmente “hermenêutica” no sentido da elaboração das condições de possibilidade de toda investigação ontológica.”¹⁷

Segundo o plano inicial de *Ser e Tempo*, a analítica existencial teria como tarefa caracterizar o tempo como horizonte para compreensão do ser. Trata-se de determinar o tempo originário, a temporalidade (*Zeitlichkeit*) sob a qual o *Dasein* se funda, a fim de chegar à *Temporalitas* (*Temporalität*), ou seja, ao horizonte a partir do qual o ser é passível

¹⁶*GprPh* p454

de ser apreendido conceitualmente. O método fenomenológico da hermenêutica do *Dasein* possui três momentos fundamentais: redução (*Reduktion*), construção (*Konstruktion*) e destruição (*Destruktion*)

A **redução** consiste em, partindo do trato cotidiano do *Dasein* com os entes que o cercam, retroceder ao entendimento do ser destes entes e, conseqüentemente, ao modo de ser do *Dasein*. Heidegger faz questão de diferenciar a sua noção de redução da pensada por Husserl, vista como o retorno, a partir dos fenômenos, à vida da consciência, da qual o objeto é um correlato. A redução aqui pensada não remonta a nenhuma consciência doadora de sentido e nem a um sujeito, seja ele transcendente ou imanente, que seria a condição de possibilidade dos fenômenos. A noção de *Dasein* não pode ser tomada como consciência, sujeito ou homem, mas busca definir o ente que nós somos fora da relação sujeito-objeto. À redução assim concebida segue-se uma **construção**, ou seja, a determinação da estrutura do modo de ser do *Dasein*.

No entanto, o método fenomenológico proposto por Heidegger não se esgota nos dois momentos acima indicados. Cada *Dasein* encontra-se, devido à sua essência historial, disposto em meio a um determinado modo de acesso e de concepção prévia do ser dos entes que variam de época, lugar e cultura. Como vimos, na pergunta pelo ente, o ser é abordado de forma indireta e tomado por um ente. É necessário, portanto, uma **destruição** da história da ontologia a fim de remontar à fonte originária da qual foram forjados os seus conceitos¹⁷. A analítica existencial, atrelada à necessidade do retorno à história da filosofia, faz da noção de historicidade um dos conceitos fundamentais na tentativa de elaboração de uma ciência do ser.

¹⁷*SuZ* .p37

¹⁸*GprPh* p. 31

“As possibilidades e destinos da filosofia estão, como obra da liberdade do *Dasein* do homem, presos à sua existência, ou seja, à temporalidade (*Zeitlichkeit*) e com isso à historicidade (*Geschichtlichkeit*), e isso em um sentido mais originário do que em qualquer outra ciência”¹⁹

Veremos adiante que o fato de a filosofia ser vista, nesta primeira fase do pensamento de Heidegger, como obra da liberdade do *Dasein*, faz com que a história da filosofia se confunda com a sua existência e, conseqüentemente, com a sua historicidade, fundada sobre a temporalidade²⁰. Antes de iniciarmos a exposição da relação entre temporalidade e historicidade faz-se necessário alguns esclarecimentos conceituais: há que se estabelecer a distinção entre historial (*geschichtlich*) e histórico (*historisch*). O primeiro deriva do verbo acontecer (*Geschehen*) e diz respeito à historicidade, ao gestar histórico do *Dasein*, à sua acontecência (*Geschichtlichkeit*), enquanto modo fundamental de sua existência. O segundo se refere à narrativa histórica, ao relato e interpretação dos fatos feitos pela ciência histórica. O *Dasein* não precisa de história para ser historial, mas só pode ter como possibilidade a elaboração da história, tal como o ocidente a concebe, enquanto narrativa histórica, porque é historial. Heidegger propõe uma interpretação historial e não histórica da filosofia, o que não exclui um retorno à historiografia. No entanto, é só a partir da determinação da historicidade do *Dasein* que é possível um retorno apropriativo da historiografia filosófica, o que implica na destruição da mesma, a fim de resgatar a pergunta oculta pelo ser:

¹⁹ *GprPh* pp. 26-27

²⁰ Em *Os Problemas Fundamentais de Fenomenologia* Heidegger comenta a esse respeito o seguinte: “Nós buscamos, na totalidade do curso, fundamentar a filosofia a partir dela mesma, na medida em que é obra da liberdade do homem. A filosofia deve se justificar a partir de si mesma como ontologia universal.” (*GprPh* p. 16)

“Se, por outro lado, o *Dasein* tiver apreendido a possibilidade que nele repousa de não apenas tornar transparente a sua existência, mas também o sentido da existencialidade mesma, ou seja, ter perguntado primeiramente pelo sentido do ser em geral e, em tal perguntar, ter aberto o olhar para a historicidade originária do *Dasein*, então torna-se inevitável a seguinte conclusão: a pergunta pelo ser, que foi exposta relativamente à sua necessidade ôntico-ontológica, é ela mesma caracterizada pela historicidade. A elaboração da questão do ser (*Seinsfrage*) deve assim, a partir do sentido de ser mais próprio da pergunta mesma enquanto historial (*geschichtlich*), obter a orientação para perguntar pela sua própria história (*Geschichte*), ou seja, tornar-se histórica (*historisch*), a fim de, na posse completa de suas mais próprias possibilidades de perguntar, apropriar-se positivamente do passado”²¹

Vejamos, pois, como é possível tal apropriação do passado e da tradição filosófica por meio da relação entre temporalidade e historicidade. Antes porém é necessário esclarecer a nova noção de existência proposta por Heidegger.

²¹ SuZ .pp.20-21

b) Ser-no-mundo: O agir próprio e impróprio

O termo *Dasein* designa, na ontologia tradicional, existência no sentido latino da *existentia*, como *actualitas*, como realização de uma essência, correspondendo à palavra alemã *Wirklichkeit*, realidade efetiva. Para Heidegger, o *Dasein* é o ente cujo modo de ser é a existência porém em um outro sentido, fora da distinção metafísica entre essência e existência, segundo o qual só o *Dasein* existe. Existir significa habitar um âmbito no qual o ente se torna acessível em seu ser, significa ser ao modo da distinção entre ser e ente. Vimos, na citação referente à nota 14, que o fundamento da diferença ontológica está na transcendência do *Dasein*. Tentaremos, partindo da transcendência, esclarecer a nova noção de existência introduzida por Heidegger.

Se tomarmos como ponto de partida o uso corrente da palavra, transcendência significa primeiramente ultrapassagem (*Überstieg*). Ultrapassar implica no movimento de algo a algo. Em todo ultrapassar está pressuposto um horizonte em cuja direção a ultrapassagem se realiza. Dessa noção de transcendência o entendimento vulgar determina um sujeito, tido como imanente, que se projeta na direção do objeto tido como transcendente. Aquilo na direção de que a ultrapassagem ocorre seria portanto o objeto, não no sentido de algo representado no intelecto, mas do ente, enquanto transcendente. Transcendência seria uma espécie de comportamento que um determinado sujeito teria em relação ao ente. No entanto, para Heidegger, a transcendência não pode ser vista como um comportamento, mas como a possibilidade de todo comportamento²². Dessa forma o transcendente já não é o ente, mas aquele que realiza a ultrapassagem, o *Dasein*. Isto poderia levar a crer que o *Dasein* seria uma espécie de sujeito que, saindo de si, se dirigiria

ao ente. Porém, como vimos, para que qualquer forma de comportamento relativo ao ente seja possível, é necessário um desvelamento prévio do ente em seu ser. Neste caso a ultrapassagem não se dá em direção ao ente, mas em direção a um âmbito, à uma totalidade, na qual ente e ser se manifestam de forma diferenciada. Essa totalidade não possui um caráter entitativo, ela não pode ser apreendida como um ente ou ser tida como um determinado domínio dele (como a natureza, por exemplo) e nem como a soma total dos entes, mas deve ser vista como o horizonte que permite a revelação do ente e todo comportamento do *Dasein*, denominado por Heidegger de mundo:

“O mundo não é a soma dos subsistentes, ele não é absolutamente nada de subsistente (*nichts Vorhandenes*). Ele é uma determinação do ser-no-mundo, um momento da estrutura do modo de ser do *Dasein*. O mundo é algo segundo o modo do *Dasein* (*Daseinsmäßiges*). Ele não é um subsistente como uma coisa, e sim *está aí*, como o *Da-sein*, que nós mesmos somos, é, ou seja, existe. Denominamos de existência o modo de ser do ente que nós mesmos somos, o *Dasein*. Daí resulta, falando de maneira puramente terminológica: O mundo não é um subsistente, mas existe, ou seja, tem o modo de ser do *Dasein*.”²³

Transcender significa estar jogado (*geworfen*) no mundo, o que não significa ser um sujeito que saindo de si, é lançado na direção de um âmbito exterior a ele. Mundo não é algo exterior ao *Dasein*, mas uma determinação fundamental de sua existência, caracterizada como ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*). Apenas o *Dasein* pode ser considerado ser-no-mundo, ao contrário dos outros entes que estão no mundo, os quais são denominados de intra-mundanos (*Innerweltliche*), e que são aprendidos pela tradição metafísica como subsistentes (*Vorhandene*). A natureza, por exemplo, pode estar no mundo, entrar em um mundo, mas não é no mundo ao modo do *Dasein*. O caráter de intramundaneidade (*Innerweltlichkeit*) da natureza tampouco é algo que pertence ao seu ser, e

²³WdGR p. 136

sim uma possibilidade que recai sobre ela²⁴. Ela só é no mundo na medida em que o *Dasein* existe. É nesse sentido que apenas o *Dasein* existe, os outros entes são, mas não existem, pois não são ao modo do ser-no-mundo. O *Dasein* tampouco é no mundo, como um subsistente que se encontrasse dentro de outro subsistente, como, por exemplo, a água dentro de um copo. O caráter de ser-em (*In-Sein*) um mundo difere da mera interioridade (*Inwendigkeit*) dos entes intramundanos. Ser-em não significa ser-dentro, e sim ser-junto (*bei*), habitar o mundo:

“Caracterizamos o ente, ao qual pertence o ser-em, segundo essa significação, como o ente que eu mesmo, a cada vez, sou. A expressão ‘sou’ (*bin*), conecta-se com ‘junto’ (*bei*); ‘eu sou’ significa então: eu moro, detenho-me junto...ao mundo como aquilo que é, de um modo ou outro, familiar. Ser, como infinitivo de ‘eu sou’, ou seja, compreendido como existenciário, significa morar junto..., estar familiarizado com... *Ser-em é, portanto, a expressão formal existenciária do ser do Dasein que possui a constituição fundamental do ser-no-mundo*”²⁵

O ser-em, o ser-do-aí do ser-aí (*Da-sein*), desdobra-se segundo três determinações fundamentais: a disposição afetiva (*Befindlichkeit*); o entender (*das Verstehen*); e o discurso (*Rede*). Trataremos de todas estas determinações no decorrer desta dissertação, concentrando-nos, por ora, no entender.

Embora o mundo não se confunda com os entes intramundanos, ele já é sempre revelado, mesmo que não conceitualmente expresso, junto com os entes que de pronto encontramos e em relação aos quais nos comportamos. Desta forma, iremos introduzir a noção de entender através da caracterização do ente com o qual o *Dasein* se comporta imediatamente no trato cotidiano, o ente instrumental (*Zeug*), cujo modo de ser é o ser-à-mão (*Zuhandenheit*).

²³ *GprPh* p. 237

²⁴ *GprPh* pp. 240-241

²⁵ *SuZ* p.54

Quando utilizamos um instrumento qualquer, um martelo, por exemplo, não o pensamos isoladamente. Só podemos apreendê-lo enquanto instrumento a partir de um todo instrumental (*Zeugganzen*) previamente dado no qual se insere e que se nos apresenta sempre segundo uma determinada perspectiva, cujo campo de visão é variável. Junto com o martelo já estão dados o prego, a madeira, a oficina, a casa que será construída. O olhar com que entendemos um instrumento dentro de um nexos instrumental (*Zeugzusammenhang*) não implica em uma apreensão temático-conceitual do que é dado, e sim em uma circunvisão (*Umsicht*) que caracteriza toda orientação prática sobre as coisas de que fazemos uso em nossa vida cotidiana.

Cada instrumento se define segundo um para-quê (*Um-zu*) ele se destina: para pregar, para cozinhar, para morar, para voar, etc., que se configura segundo a relação (*Bezug*) que estabelece com outros instrumentos dentro de um nexos instrumental. A circunvisão apreende o instrumento sempre segundo um nexos de para-quês (*Zusammenhang des Um-zu*),²⁶ ao qual cada instrumento particular se ajusta, possuindo assim uma destinação (*Bewandtnis*):

“O caráter de ser (*der Seinscharakter*) do à-mão é o ajustamento a uma destinação (*Bewandtnis*). No ajustamento a uma destinação repousa: deixar ser com (*mit*) algo junto a (*bei*) algo. A relação (*Bezug*) do ‘com...junto...’ deve ser indicada pelo termo referência (*Verweisung*)”²⁷

Traduziremos, como sugere Benedito Nunes²⁸, a palavra *Bewandtnis* por ajustamento a uma destinação, pois indica, como foi dito, aquilo a quê se destina um instrumento em sua inserção no todo instrumental. O ajustamento a uma destinação é

²⁶ *GprPh* p.233

²⁷ *SuZ* p. 84

²⁸ NUNES, B. *Passagem para o Poético*, São Paulo, Editora Ática, 1992 (*PpP*), p.94

caracterizado como o deixar ser (*Bewendenlassen*) com (*mit*) algo, junto (*bei*) a algo. A preposição *bei* indica tanto “estar junto à”, quanto o processo de “se fazer algo”. Com o martelo, junto ao (no) martelar (*beim Hämmern*) compreendemos o instrumento segundo um nexo de referências (*Verweisungs*). O martelar se refere de uma só vez ao martelo que serve para martelar, ao prego que fixa, à casa que protege, à cidade, etc. Cada vez que utilizamos um martelo já são dados, segundo a suas destinações, o prego, a madeira, a oficina, a casa. O instrumento é compreendido segundo uma totalidade de ajustamento de destinações (*Bewandnisganzheit*) na qual previamente se insere e que varia, determinando o alcance da circunvisão na qual o *Dasein* abrange uma multiplicidade de relações nas quais confia e com as quais se familiariza (*Vertrauen*). Essa totalidade de relações Heidegger denomina significatividade (*Bedeutsamkeit*), condição de possibilidade da revelação do ente intramundano e do acesso a ele segundo o modo da instrumentalidade, constituindo a estrutura do mundo, sua mundaneidade, junto ao qual o *Dasein* já sempre se encontra. A significatividade, se funda, por sua vez, sobre o entender ao qual já nos referimos:

“O *entender* que em seguida deverá ainda ser analisado de forma mais aprofundada (ver §31) mantém as relações indicadas em uma abertura prévia (*einer vorgängigen Erschlossenheit*). Ele toma este *prévio* (*vor*), no familiar manter-se-em, como aquilo em quê se movimenta o seu referir-se. O entender deixa-se referir a si mesmo nestas relações e a partir delas. Apreendemos o caráter de relação (*Bezugscharakter*) destas relações de referência como signi-ficar (*be-deuten*). Na familiaridade com essas relações, o *Dasein* significa a si mesmo, ele dá a entender a si mesmo o seu ser e poder-ser relativamente ao seu ser-no-mundo (...) Estas relações estão entre si mesmas enganchadas (*verklammert*) como uma totalidade originária, elas são o que são como este signi-ficar, no qual o *Dasein* dá a entender previamente a si mesmo o seu ser-no-mundo. Denominamos significatividade a totalidade destas relações. Ela é aquilo que constitui a estrutura do mundo no qual o *Dasein*, a cada vez, sempre já está²⁹

²⁹ SuZ p. 87

A significatividade só é possível porque se mantém em uma abertura prévia, em um entendimento prévio do ser no qual o *Dasein*, a cada vez, no seu aí junto ao mundo, se move. Ela pertence ao entender enquanto modo fundamental do ser-em (*In-Sein*) do *Dasein*. O todo referencial que constitui a significatividade funda-se, em última instância, em um em-vista-de-quê (*Worumwille*) o *Dasein* existe e que não se refere a nenhum ente intramundano mas ao próprio *Dasein* como ser-no-mundo. Ou seja, o entender no qual se dá o entendimento do ser abre a cada vez, não apenas um mundo no qual os entes intramundanos são encontrados, mas descobre também o próprio *Dasein* como ente que existe em vista de si mesmo, em cujo ser está em jogo o seu próprio ser:

“No em-vista-de-quê (*Worumwille*) é aberto o ser-no-mundo existente enquanto tal, cuja abertura foi denominada de entender (*Verstehen*). No entender do em-vista-de-quê é co-aberta (*miterschlossen*) a significatividade que nele se funda. Como abertura do em-vista-de-quê e da significatividade, a abertura do entender concerne com igual originariedade o todo do ser-no-mundo. Significatividade é aquilo em que o mundo enquanto tal é aberto. Dizer que o em-vista-de-quê e a significatividade estão abertos no *Dasein* significa: O *Dasein* é o ente para o qual, como ser-no-mundo, trata-se do seu ser mesmo.”³⁰

A estrutura fundamental do entender é o projeto (*Entwurf*) no qual é aberto para o *Dasein* não apenas as relações de significatividade que constituem o mundo, através das quais tem acesso aos entes intramundanos e a um outro *Dasein*, como revela também o seu próprio ser como poder-ser:

“Ele [o projeto] projeta o ser do *Dasein* sobre o seu em-vista-de-quê tão originariamente quanto sobre a significatividade como mundaneidade do seu respectivo mundo. O caráter de projeto do entender constitui o ser-no-mundo relativamente à abertura do seu aí, como aí de um poder-ser. O projeto é a constituição de ser existenciária do espaço de jogo do poder-ser factual”³¹

³⁰ SuZ p.143

³¹ SuZ p.145

Enquanto projeto (*Entwurf*) de mundo, fundado sobre a temporalidade, o *Dasein* sempre é posto adiante-de-si (*Sich-worweg-sein*), diante de seu poder-ser próprio (*das eigene Seinkönnen*). Ser ao modo do poder-ser, significa estar sempre além de si. No entanto, ao mesmo tempo que é lançado além de si, o *Dasein* já se encontra sempre em um mundo, no qual os entes intramundanos e os outros *Daseins* lhe vêm ao encontro, o que caracteriza a sua factualidade (*Faktizität*), definida como:

“O ser-no-mundo de um ente ‘intra-mundano’, de modo que este ente possa entender-se como preso a seu ‘destino’ com o ser do ente que lhe vem ao encontro dentro do seu próprio mundo”³²

Traduziremos os termos *Faktizität* e *faktisch* por factualidade e factual, como faz Fausto Castilho.³³ Como a língua portuguesa comporta as duas formas, “fato” e “facto”, o c visa diferenciar a *Faktizität* da *Tatsache*, do mero fato bruto de um ente intramundano. Na passagem supracitada Heidegger escreve a palavra “intramundano” entre aspas, por estar se referindo ao *Dasein* que, como vimos, não pode ser tomado como intramundano.

Enquanto projeto jogado (*Entwerfen geworfen*) no mundo, o *Dasein* já se encontra, a cada vez, devido a sua factualidade, projetado antecipadamente sobre possibilidades de si mesmo. O termo possibilidade (*Möglichkeit*) não pode ser pensado no seu sentido habitual, pois não designa algo que detemos e de que podemos fazer uso quando bem entendermos, como se o *Dasein* possuísse uma tábua de possibilidades das quais pudesse lançar mão ou não. Possibilidade não é algo que posso fazer ou não, ela não se encontra no futuro e sim no passado. Porque o *Dasein* é no modo do poder-ser, ele sempre já se lançou antecipadamente sobre uma possibilidade de si mesmo e, conseqüentemente, já deixou passar outras. Se

³² SuZ .p 56

tomado como um ente intramundano em meio a outros, o *Dasein* é ontologicamente mais do que efetivamente é. Porém, nunca é mais do que é factualmente, pois é factualmente sempre aquilo que pode ser, sendo, a cada vez, um poder-ser de si mesmo. O entender é o modo pelo qual o *Dasein* no seu existir fáctual é, a cada vez, um poder ser de si mesmo. Como poder-ser, o *Dasein* nunca se completa pois não pode, em última instância, remeter-se a um sujeito, seja imanente ou transcendente: ele é abismo (*Abgrunde*) sem fundamento (*Grundlos*).

Se, por um lado, no ser lançado para além de si, em direção ao seu poder-ser o *Dasein* se excede; por outro lado, ao ser colocado em meio ao ente se priva e é como que permeado (*durchwaltet*) pelo ente, dele se ocupando. Na ocupação (*Besorgen*) com o ente e a preocupação (*Fürsorge*) com os outros o *Dasein* esquece de si, o que caracteriza o estado de queda (*Verfallen*), o agir impróprio, no qual se toma como um ente intramundano. No entanto, como a constituição fundamental do ser-no-mundo implica no projeto para o seu poder-ser mais próprio, o *Dasein* também pode apropriar-se de si, e agir de forma própria:

“Ele [o *Dasein*] é, de um determinado modo, *apropriando-se de si*, (*sich zu eignen ist*), ele *possui a si mesmo* (*es hat sich selbst*), e apenas por isso pode *perder-se* (*sich verlieren*). Porque à existência pertence o caráter de ser si-mesmo (*Selbstheit*), ou seja, de algum modo “*ser-apropriando-se-de-si*” (*Sich-zueignen-sein*), o *Dasein* existente pode, de uma determinada maneira, *escolher propriamente a si mesmo* (*eigens sich selbst wählen*) e, a partir disso, primeiramente determinar a sua existência, ou seja, existir propriamente (*eigentlich*). Ele pode também deixar-se determinar em seu ser a partir dos outros e, primeiramente, existir *impropriamente* (*uneigentlich*) no esquecimento de si-mesmo”³⁴

Os termos próprio (*eigentlich*) e impróprio (*uneigentlich*) não devem ser tomados no sentido do autêntico ou inautêntico, como costumam traduzir os franceses. O agir impróprio

³⁴ Todas as propostas de tradução do Prof. Fausto Castilho por nós utilizadas foram apresentadas no curso de leitura da obra *SuZ* ministrado na UNICAMP no primeiro semestre de 2001.

³⁵ *GprPh*, p. 242

não é menos autêntico que o próprio. O não apropriar-se de si, caracterizado pela queda, é anterior ao apropriar-se, é o estado no qual o *Dasein* constantemente se encontra. Tampouco o agir próprio seria uma eliminação do impróprio, pois a propriedade deve ser arrancada constantemente da impropriedade, assim como na etimologia da palavra verdade, ἀ-λήθεια (des-ocultamento), o alfa privativo indica que o ocultamento é anterior ao desocultamento.

No entanto, o *Dasein* tem, no mais das vezes, a tendência a agir de forma imprópria, na qual esconde de si mesmo a sua essência abissal. Ele se refugia de si mesmo não apenas na ocupação com os entes intramundanos, mas também na própria tradição em que se insere e que é transmitida no convívio cotidiano com outro *Dasein*, no qual o seu ser-si-mesmo (*Sebstheit*) é substituído por si-mesmo-impessoal (*Man-selbst*), pela “a gente”, que encobre o seu poder-ser mais próprio.

Já foi dito que no entender é aberto ao *Dasein* a totalidade do ser-no-mundo, na qual ele é posto diante dos entes intramundanos, de um outro *Dasein* e dele próprio como poder-ser. Ser-no-mundo já implica, portanto, em um ser-com (*Mitsein*) outros. Na preocupação com os outros, seja no trabalho, nas relações sociais, nas notícias de jornal ou nos eventos acadêmicos, o *Dasein* já se encontra sob o mandamento (*Botmäßigkeit*) do outro. Esse outro não é uma ou outra pessoa determinada, mas são todos, é a gente (*das Man*), o impessoal. A partícula *man*, quando atrelada a um verbo, corresponde ao “se” que indica o sujeito oculto do português, equivalente ao *on* do francês, e que traduziremos ora por “impessoal”, ora por “a gente”, sempre indicando a palavra alemã entre parênteses. No trato cotidiano com os outros, trabalhamos como costuma-se trabalhar; conversamos como se conversa; estudamos como se estuda; vamos a reuniões acadêmicas como “a gente” (*das*

Man) costuma fazer. O si-mesmo impessoal, no qual “cada um é o outro e nenhum é o mesmo”³⁵, dá previamente ao *Dasein* um todo de significatividade no qual ele confia e com o qual se familiariza, desonerando-o (*entlastet*) da responsabilidade pela sua própria existência, da responsabilidade de um ente que foi entregue a si mesmo para ser:

“Se o *Dasein* familiariza-se consigo mesmo como si-mesmo-impessoal (*Man-selbst*), isso significa, ao mesmo tempo, que o impessoal (*das Man*) delinea (*vorzeichnet*) a interpretação imediata do mundo e do ser-no-mundo. O si-mesmo-impessoal, em-vista-do qual o *Dasein* é cotidianamente, articula os nexos de referencia da significatividade. O mundo do *Dasein* deixa livre o ente que vem ao encontro sobre uma totalidade de ajustamento de destinação na qual a gente (*das Man*) confia e nos limites fixados pela medianidade da gente (*das Man*). Primeiramente o *Dasein* factual está no mundo compartilhado (*Mitwelt*) medianamente descoberto. Primeiramente “sou” não “eu”, no sentido do si-mesmo próprio, e sim os outros, no modo da gente (*das Man*).”³⁶

O impessoal não pode ser pensado como uma soma total de diversos sujeitos que se perdem em uma inter-subjetividade. Como um modo do ser do mundo, que caracteriza o agir impróprio do *Dasein*, a impessoalidade é o estado no qual ele no mais das vezes se encontra. O si-mesmo próprio deve, portanto, ser arrancado constantemente do domínio do impessoal, para que o *Dasein* possa apropriar-se de si.

Porém, como pode ser si mesmo um ente que, como vimos, é sempre no modo do poder ser, que já sempre é uma possibilidade de si e que nunca se completa? Como pode apropriar-se de si e livrar-se da impessoalidade se, no limite, não é sujeito ou substância e sim abismo sem fundamento?

A unidade dos três momentos constitutivos do *Dasein* – a existência, caracterizada pelo ser-além-de-si (*Sich-vorweg-Sein*) enquanto projeto em direção ao seu poder-ser próprio; a factualidade, caracterizada pelo já sempre se encontrar disposto dentro do seu

³⁵ SuZ .p 128

próprio mundo junto ao ente; e a queda, a ocupação pelos entes e com os outros – é o que Heidegger denomina de cuidado ou cura (*Sorge*), definido como: “Ser-já-além-de-si-no-(mundo-) como ser-junto-a (ao ente intramundano encontrado) [*Sich-vorweg-schon-sein-in-(der Welt-) als Sein-bei (innerweltlich begegnende Seiende)*]³⁷. Tentaremos, a partir da temporalidade, explicar o fenômeno da cura, que irá nos remeter à historicidade e que nos dará a chave para explicar como, na primeira fase do pensamento de Heidegger, é pensado a apropriação de si e da tradição pelo *Dasein*. Para tanto, tomaremos como base o segundo capítulo de *Os Problemas Fundamentais de Fenomenologia*, no qual o filósofo, partindo de um diálogo com Aristóteles, busca ascender do tempo vulgar à temporalidade.

c) Tempo e temporalidade.

O tratado aristotélico do tempo compreende cinco capítulos: *Física* Δ 10-14. Nos quais o tempo é abordado de duas maneiras: segundo seu modo de ser (*Seinsart*) e segundo a sua essência (*Wesen*). Na primeira a pergunta é: Πότερον τῶν ὄντων ἐστὶν ἢ τῶν μὴ ὄντων —Pertence o tempo ao ente ou ao não ente? A segunda questão diz respeito à natureza do tempo, à essência : τίς ἡ φύσις αὐτοῦ. A primeira questão é discutida no capítulo 14, 233a 16 —224a 17, e não recebe nenhuma resposta positiva. À segunda questão são dedicados os capítulos restantes

No que diz respeito à primeira questão, parece que a resposta que se impõe é de que o tempo é um não-ser, um μὴ ὄν. O tempo não poderia ser um subsistente (*Vorhanden*),

³⁶ SuZ p. 129

³⁷ SuZ p.192

uma οὐσίᾱ,³⁸ se as partes que o compõe não o são: o passado já não é, o futuro ainda não é, ambos possuem um caráter de nulidade(*Nichtigkeit*). O tempo teria dois braços esticados nas duas direções do não-ser: passado e futuro nada são, apenas o agora fundamentalmente é. Mas tampouco o agora pode ser considerado um subsistente, visto cada instante não ser mais o mesmo e nem o único, pois logo é sucedido por um outro agora, que no instante seguinte já não é. Identidade e unidade são duas determinações necessárias do que subsiste por si, se nem o agora as possui, é evidente que o tempo é um não-ente. Heidegger visa com isto mostrar que o tempo, assim como o mundo, não podem ser tomados por um ente. Chegando a estas aporias acerca do modo de ser do tempo, a argumentação irá se concentrar na relação entre tempo e movimento em Aristóteles, partindo da seguinte passagem do capítulo 11 do tratado aristotélico do tempo:

“Nós partimos da definição do tempo já mencionada: τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, o tempo é, a saber: um numerado' (*ein Gezähltes*) encontrado no movimento no horizonte do anterior e do posterior (que se mostra *no e para* o olhar, a partir do antes e do depois).”³⁹

Heidegger tentará explicar porquê traduz o termo ἀριθμὸς (número), utilizado por Aristóteles, por numerado (*Gezähltes*) bem como a diferença entre a tradução de πρότερον καὶ ὕστερον por antes e depois (*Vor und Nach*) e anterior e posterior (*Früher und Später*).

³⁸ A palavra alemã *Vorhanden*, significa literalmente aquilo que está diante da mão. A tradução por subsistente se deve ao fato de a existência ser o modo de ser apenas do Dasein, *Vorhanden* significa aqui todos os entes que subsistem no sentido de estarem dentro do tempo, mas que não existem, não são temporais pois não tem acesso ao ser dos outros entes. Heidegger aproxima o termo grego οὐσία, da subsistência, pois, segundo o filósofo, deste do seu início a metafísica extrai do ente subsistente o seu conceito de ser. Isto ficará mais claro no decorrer da argumentação.

³⁹ *GprPh*. pp. 336-37

Aparentemente a aproximação entre tempo e movimento parece não se sustentar. Tomemos como exemplo um bastão movendo-se sobre uma mesa. O tempo é algo no movimento que nós observamos no móvel, neste caso o bastão. Porém, ele não é uma propriedade do bastão, nada corpóreo, pesado, colorido, nada resistente, nada que tenha uma extensão. Tampouco é um pedaço da multiplicidade das partes do bastão, se o pensarmos como uma linha. O tempo é algo no movimento e não no móvel. Dizemos que o movimento do bastão consiste na mudança de lugar (*Ortsveränderung*), no deslocamento de uma posição (*Stelle*) à outra. No entanto, se paramos de mover o bastão ainda dizemos que o tempo passa, ele passa enquanto o movimento pára. Então o tempo não é o movimento e o movimento do bastão não é o tempo. O movimento é a passagem de uma posição à outra, o bastão se encontra a cada vez em uma determinada posição, não podemos dizer que o tempo está nesta posição ou que é a posição mesma, pois as posições que o bastão percorre subsistem enquanto lugares determinados, já o tempo no qual o móvel ocupou estas posições passou, o tempo passa e a posição permanece.

Segundo Heidegger, só podemos compreender a relação entre tempo e movimento se não tomarmos a noção de movimento em Aristóteles em um sentido meramente espacial. Todo movimento implica na passagem de algo a algo, em grego ἐκ τινος εἰς τι, ou, para sermos mais fiéis à tradução de Heidegger, a partir de algo aqui em direção a algo lá (*von etwas her zu etwas hin*). A forma mais geral do movimento é a μεταβολή, a passagem ou mudança de uma coisa à outra. O movimento conhecido como κίνησις corresponde à forma mais elementar do movimento, a φορὰ, a mudança (*Umschlag*) de lugar τόπος, a outro. Uma outra forma do movimento, é a ἀλλοίωσις, a mudança de uma qualidade à outra. Este tipo de mudança, embora se dê de um ponto de partida a um ponto

de chegada, não implica em uma mudança de lugar. Ou seja, a ἀλλοίωσις, a mudança de qualidade, mostra que a passagem de algo a algo não deve ser concebida meramente em termos de espaço (*Raum*). Heidegger tentará esclarecer essa estrutura do movimento, o caráter de passagem de algo à algo, ao qual denomina de dimensão (*Dimension*), tomando o conceito em um sentido formal, no qual o caráter espacial não é essencial. Para tanto, recorre ao capítulo 13 do livro Δ da *Física* no qual Aristóteles pergunta pela unidade do tempo e pela multiplicidade das séries de agoras e busca mostrar, partindo da experiência do movimento, que o agora constitui a verdadeira coesão (*Zusammenhalt*) do tempo, a συνεχεία o estar coeso em si (*In-Sich-zusammengehalte*), em latim *continuum*, em alemão *Stetigkeit*, continuidade, constância.

Só podemos entender a afirmação de Aristóteles, segundo a qual o tempo é constituído por uma série de agoras, se não tomarmos estes agoras como uma série de pontos justapostos em uma trajetória retilínea. Este erro estaria na identificação do movimento ao espaço. Partindo do movimento de translação, vemos que a simples justaposição dos lugares percorridos pelo móvel não nos dá a experiência do movimento. Não devemos tomar a multiplicidade de lugares percorridos pelo móvel como: um lugar, depois outro e mais outro, como um aqui e depois um lá. Devemos tomá-los como a passagem de um lugar a outro, como partindo do “lá” em direção ao “aqui”. O “lá”, de onde vem o móvel, não é um ponto qualquer, ele é anterior, assim como o “aqui” para onde o móvel se dirige é posterior. Quando vemos a multiplicidade de lugares que um móvel percorre não fixamos as diversas posições sucessivas como pontos isolados, e sim retemos (*behalten*) o lugar anterior, como ponto de partida, e esperamos (*gewärtigen*) o lugar seguinte como ponto de chegada. Retendo o ponto precedente e esperando o seguinte,

vemos a passagem como tal, e cada um dos pontos no interior da passagem como um todo que pode se distender (*erstrecken*) o quanto quiser. Cada vez que fixamos um ponto no movimento e dizemos “agora”, este caráter de passagem de um ponto a outro já está pressuposto, caso contrário não teríamos a experiência do movimento. Cada agora já pressupõe um ainda-não-agora ao qual esperamos e um não-mais-agora que retemos. Só podemos pensar os agoras como uma pluralidade de pontos em uma linha, se pensarmos estes pontos como começo e fim, como constituindo a passagem, a transição do não-mais-agora para o ainda-não-agora e não como pontos subsistentes por si, justapostos uns contra os outros. O agora é portanto um *continuum* de fluxo temporal e não uma parte. É por meio do agora que o que passa se torna acessível e se deixa pensar enquanto passagem ou repouso:

“No agora enquanto tal já se encontra uma referência ao não-mais e ao ainda-não. Ele possui em si mesmo a dimensão, a distensão (*Erstreckung*) em direção ao não-mais e ao ainda-não. O não-mais e o ainda-não não são juntados ao agora como algo externo mas pertencem ao seu conteúdo mesmo. O agora possui, em razão deste conteúdo dimensional, em si mesmo um *caráter de transição*.”⁴⁰

Deparamo-nos aqui com um termo de difícil tradução: *Erstreckung* pode ser traduzido ao mesmo tempo por elasticidade, distensão, expansão, tensão. A dimensão (*Dimension*) é a estrutura do movimento caracterizada pela passagem de algo a algo (lugar, qualidade etc.), e que possui um caráter de continuidade (*Stetigkeit*) que por sua vez só é possível devido à distensão (*Erstreckung*) do tempo. O tempo se distende, estica-se em direção ao não-mais e ao ainda-não e mantém tenso e coeso os três momentos do passado, presente e futuro. Heidegger traduz a expressão $\chi\alpha\tau\acute{\alpha}\ \tau\acute{o}\ \pi\rho\acute{o}\tau\epsilon\rho\omicron\nu\ \chi\alpha\iota\ \upsilon\sigma\tau\epsilon\rho\omicron\nu$, “a

⁴⁰ *GprPh* p. 351

partir do antes e do depois”, por “no horizonte do anterior e do posterior”, para destituir esta passagem de um ponto a outro, a dimensão, presente na experiência do movimento, de toda conotação espacial, atribuindo a ela um caráter meramente temporal, que precede a experiência do movimento e que se origina na distensão do tempo. Ou seja, a dimensão e a continuidade, e com elas a distensão do tempo, identificado em Aristóteles com o agora, não provêm do movimento mas estão co-presentes nele e o precedem enquanto condição *a priori*. Este caráter de aprioridade estaria presente na seguinte afirmação de Aristóteles: ἀκολουθεῖ τῷ μεγέθει ἢ κίνησις: o movimento segue (está na esteira) (*folgt*), (*ist in Folge*), a dimensão. O termo ἀκολουθεῖ (seguir) exprime o nexa *a priori* de fundação (*Fundierungszusammenhang*) do movimento, considerado a partir da continuidade e extensão. Onde está o movimento, extensão e continuidade são co-pensados *a priori*. Heidegger tentará definir aqui o sentido ontológico do termo ἀκολουθεῖ a partir da noção de agora como número, no sentido por ele atribuído do numerado-numerante (*Gezählte-Zählende*), tomando como exemplo a leitura das horas em um relógio. Isso fará com que vejamos de forma mais precisa em que medida o tempo, e sua distensão (*Erstreckung*), seguem o movimento.

O tempo é um número, enquanto aquilo que é enumerando na sucessão de lugares percorridos por um móvel, na medida em que nós seguimos, no movimento, a mudança enquanto tal e dizemos: agora. Tomando como exemplo a leitura das horas em um relógio, na medida em que seguimos a multiplicidade de pontos que o ponteiro do relógio percorreu, nós dizemos, cada vez que o ponteiro passa por um dos riscos do marcador: “agora”. Pelo fato de o agora pressupor uma referência ao não-mais e ao ainda-não, pelo fato de possuir essencialmente um caráter de passagem, ele pode medir o quanto de tempo

se passou entre um movimento do ponteiro e outro. Ao mesmo tempo que são numerados, os “agoras” enumeram os lugares percorridos no movimento, no sentido de que podem determinar, medir o quanto de tempo se passou entre um movimento e outro. É neste sentido que o agora é um numerado-numerante (*Gezählte-Zählende*). Apenas por isto podemos ler as horas no relógio. As horas não estão no relógio mas, a cada vez que dizemos agora, e enumeramos os pontos percorridos pelo ponteiro como sendo cada ponto um agora, nós doamos o tempo ao relógio. O agora, identificado ao tempo, é anterior ao movimento dos ponteiros. Ele não se identifica ao movimento dos ponteiros nem ao relógio, ele não pertence ao ente que enumera, mas o precede:

“O tempo enquanto número, por nós caracterizado de numerante-numerado (*Gezählt-Zählende*) não pertence ao ente mesmo que ele enumera. Quando Aristóteles diz: ‘O tempo é um numerado (*Gezählte*) no movimento’ ele procura ressaltar com isso que nós contamos e determinamos o movimento, como passagem, a partir do agora, e no entanto este numerante-numerado, o tempo, não está vinculado nem ao conteúdo real e nem ao modo de ser do móvel e nem ao movimento enquanto tal.”⁴¹

Isto ficará mais claro se nos ativermos à diferenciação que Aristóteles faz entre número (ἀριθμός) e limite (πέρας). O agora, ou seja, o tempo, não é limite, ele é passagem, dimensão do não-mais ao ainda-não. Ele não é limite no sentido de delimitar algo, e sim número. O limite de algo só é por meio da unidade com aquilo que ele delimita, já o número pode enumerar qualquer coisa sem depender da essência e do modo de ser do que é numerado. Por exemplo, se eu digo dez cavalos, o número dez, embora se refira aos cavalos, não caracteriza o cavalo enquanto tal. Eu posso, com o mesmo número dez, enumerar qualquer outra coisa. Enquanto o limite está preso ao modo de ser daquilo que

⁴¹GprPh p353

delimita, o número enumera as coisas permanecendo independente delas. O tempo enquanto número não pertence àquilo que enumera, o agora está presente na experiência do movimento sem se identificar com ele ou com o móvel. O numerado está no número assim como o movimento está no tempo. Aquele que está no tempo (no caso o móvel), é abarcado (*umgreifen*) pelo número-numerante. O tempo não pertence ao movimento, assim como o número não pertence ao numerado, mas ele abarca o movimento. Este ser abarcado do ente pelo tempo é o que Heidegger chama de Intratemporalidade:

“Intratemporalidade (*Innerzeitigkeit*) do ente significa: ser abarcado (*Ungriffenwerden*) pelo tempo (agora) enquanto número (numerado). O momento do περιέχεσθαι, do ser abarcado, mostra que o tempo mesmo não pertence ao ente que está no tempo. Quando nós, com o tempo, medimos os entes, o movimento e o repouso, nós retrocedemos a partir do tempo, que mede e abarca o movimento, em direção ao que é medido.”⁴²

O agora não está no tempo da mesma forma que os entes intratemporais, mas é o tempo na medida em que o constitui. Uma questão se impõe: se o agora não se identifica com aquilo que está no tempo, então aonde se encontra o agora?

Segundo Heidegger, ao dizer que o tempo é um número, no sentido do numerado, Aristóteles estaria trazendo-o para a esfera da alma. O tempo é apenas um numerado no movimento na medida *em que se dá ao olhar* a partir do horizonte do anterior e do posterior, ou seja, segundo um determinado juízo (*Gericht*). O tempo é um numerado, se não há alma, não existe o numerar, nem aquele que numera, o numerante (*Zählendes*), sem o numerante não há nada numerável (*Zählbares*) e nenhum numerado (*Gezähltes*): sem alma não há tempo. Aqui caímos em uma aporia: a interpretação segundo a qual todo ente está no tempo, no sentido de ser abarcado por ele, mostra que o tempo, enquanto abarcante

(*Umgreifende*), no qual os processos naturais acontecem, parece ser mais objetivo que qualquer objeto. Porém vemos igualmente que não há tempo sem alma, sem sujeito. O tempo possui a peculiaridade de ser subjetivo e objetivo de uma só vez. Esta aparente aporia indica que o fenômeno do tempo, explicado a partir da transcendência do *Dasein*, não pode ser compreendido se nos mantivermos dentro da relação sujeito-objeto:

“O que é então o tempo e como ele é? É ele apenas objetivo, ou é apenas subjetivo, ou nenhum dos dois? Nós já sabemos, a partir de discussões anteriores, que os conceitos de sujeito e objeto, na forma como são hoje utilizados, são ontologicamente indeterminados e insuficientes para determinar o ente que nós mesmos somos, este ente que é pensado como alma e como sujeito. Nós estaremos conduzindo a pergunta pelo ser do tempo em um sentido errado se a colocamos entre as alternativas sujeito-objeto. Pode-se aqui desenvolver uma dialética sem fim, sem dizer o mínimo sobre a coisa em questão, se não estabelecermos como o *Dasein* mesmo é, e que talvez ele possa ser, enquanto existente, mais exterior que qualquer objeto e mais interior (subjetivo) que qualquer sujeito ou alma (pois a temporalidade enquanto transcendência é abertura [*Offenheit*]). Nós já havíamos indicado anteriormente que o fenômeno do mundo anuncia algo do gênero. Na medida em que o *Dasein* existe, ou seja, é no mundo, todo subsistente encontrado é necessariamente intramundano, contido (*umhalten*) no mundo.”⁴³

Heidegger estabelece aqui uma relação entre as noções de transcendência, temporalidade e mundo. A temporalidade é aquilo sobre o que se funda a noção de ser-no-mundo já exposta. Assim, se distingue o modo de ser do *Dasein*, a existência como ser-no-mundo temporal, do modo de ser dos entes intratemporais-intramundanos. Apenas o *Dasein* pode ser considerado um ente temporal, pois apenas ele é ao modo da temporalidade. Resta saber como podem tempo e mundo, enquanto determinações fundamentais da existência, não se localizarem dentro da esfera do *Dasein*. Para tanto é necessário, após ter analisado a noção aristotélica do tempo, esclarecê-la a partir da temporalidade. O filósofo fará isto partindo da experiência do uso do relógio.

⁴² GprPh p356

Quando lemos as horas, embora olhemos para o relógio, não é a ele que visamos. Utilizamos-nos apenas na condição de nos deixarmos levar àquilo que não é o relógio enquanto tal, mas ao que ele indica: o tempo. Porém, tampouco nos voltamos para o tempo enquanto objeto (*Gegenstand*) do nosso olhar. Não tomamos como objeto da nossa observação nem o relógio nem o tempo. Quando eu olho o relógio, pergunto, por exemplo, quanto tempo falta para acabar a leitura deste artigo. Eu não busco o tempo enquanto tal, para me ocupar depois da leitura, e sim procuro saber quanto tempo falta para acabá-la, ou quanto tempo ainda tenho para fazê-la. É sempre um tempo de, ou um tempo para fazer isto ou aquilo. Olhar as horas funda-se e provém de um ter-se-tempo ou ainda, em um contar-com-o-tempo (*Rechnen mit der Zeit*). Contar (*Rechnen*) deve ser tomado aqui não no sentido do numerar (*Zählens*), mas no sentido de se orientar pelo tempo, de tê-lo em conta. É sobre a base deste entendimento originário do tempo que se medem as horas e se constróem relógios. Nós contamos com o tempo antes de olhar as horas, ele nos é dado antes do uso do relógio, já estando, em um certo sentido, desvelado (*enthüllt*). É somente por esta razão que nós podemos retornar expressamente ao tempo por meio do relógio. O tempo é, portanto, compreendido originariamente como aquilo com que se conta enquanto tempo em-vista-de (*um zu*) algo. Sempre que vemos as horas e dizemos, “agora”, lançamo-nos em direção ao que nos ocupa. No entanto, nós não nos referimos a ele como algo subsistente, não evocamos nenhum ente determinado, o agora não é um subsistente mas uma forma de expressão do *Dasein*:

“Quando nós, expressando o agora, não evocamos nenhum subsistente, evocamos então o ente que nós mesmos somos? Então não serei eu o agora? Talvez, mas apenas de um certo modo. Dizer agora não é nenhuma evocação objetivante

(*Vergegenständlichendes Ansprechen*) de algo, mas apenas a expressão (*Aussprechen*) de algo. O *Dasein* que existe e que possui o tempo, se expressa. Possuindo o tempo ele se expressa de forma que sempre fala do tempo.”⁴⁴

Na expressão do agora, o *Dasein* é também, de alguma forma expresso, o tempo se refere a ele que, ao se expressar, não diz apenas “agora”, mas também “em breve” e “outrora”. O agora, o outrora e o em breve são expressões de comportamentos que o *Dasein* tem para com os entes. Devemos ver o que se esconde por baixo destas expressões e o que as possibilita.

Quando digo “em breve”, estou a espera de algo (*gewärtige*) determinado, seja algo que por si só acontecerá, ou que me propus fazer. Com o em breve, expressa-se um certo estar a espera. Quando digo outrora, retenho (*behalte*) algo que ocorreu, sem que para isto precise tê-lo na memória, mas apenas o retenho como algo precedente. O outrora é a auto-expressão da retenção de algo antigo. Quando digo agora, coloco-me junto a um outro ente em sua presença, ou seja, o *Dasein* quando diz agora, presencia algo. O “agora”, o “outrora” e o “em breve” são, portanto, expressões dos comportamentos do esperar (*Gewärtigen*), reter (*Behalten*) e presenciar (*Gegenwärtigem*).

Na medida em que cada em “breve” é um ainda-não-agora, e o outrora um não-mais-agora, em cada esperar e reter repousa, portanto, um presenciar. Aquilo que espero, eu vejo adentrar no presente; aquilo que retenho, retenho para um presente. O fato de podermos remeter os comportamentos do esperar e do reter, ao presenciar, faz com que exista um nexo interno, não apenas do tempo expresso através do “agora”, “outrora” e “em breve”, mas também dos comportamentos pelos quais o tempo se expressa. A unidade

⁴⁴ GprPh p366

destas três determinações (esperar, reter e presenciar) é o fenômeno do tempo originário ao qual Heidegger chama de temporalidade:

“A unidade originária, do presente, passado e futuro, assim caracterizados, é o fenômeno do tempo originário que nós denominamos temporalidade. A temporalidade se temporaliza na respectiva unidade do presente, passado e futuro, que devem ser diferenciado do agora, outrora e em breve. Estas últimas determinações temporais apenas são o que são na medida em que provêm da temporalidade quando ela se expressa. Com o agora, o outrora e o em breve se expressa o esperar (o futuro), o reter (o passado) e o presenciar (o presente).”⁴⁵

Ao dizer que o tempo, tal qual o entendimento vulgar o conhece, é a expressão dos comportamentos do *Dasein*, e que a temporalidade é a unidade originária destes três comportamentos, poderíamos supor que Heidegger está trazendo o tempo para a esfera do sujeito. No entanto, a temporalidade não temporaliza o *Dasein* como algo que, partindo de si, é lançado em direção ao ente. A temporalidade, enquanto constituição ontológica do *Dasein*, é já um estar fora de si, ela não se origina dos comportamentos para com o ente, mas é a condição da possibilidade dos mesmos.

“O tempo é, enquanto futuro, passado e presente, em si mesmo extasiado (*entrückt*). Enquanto futuro o *Dasein* é extasiado em direção ao seu poder-ser, enquanto passado em direção ao seu ter-sido enquanto presença em direção a outro ente. A temporalidade, enquanto unidade do presente, passado e futuro não extasia o *Dasein* as vezes e ocasionalmente, mas ela mesma é, como temporalidade, o originário estar fora de si (*das ursprüngliche Außer-sich*), o ἐκστατικόν.”⁴⁶

É neste sentido que Heidegger diz que “o tempo originário é em si mesmo fora de si” (*Die ursprüngliche Zeit ist in sich selbst außer sich*)⁴⁷. Tal é a essência da temporização. O tempo originário não é, portanto, um subsistente que, saindo de si, deixa a

⁴⁵ GprPh p376

⁴⁶ GprPh p377

si mesmo fora de si, mas ele é o fora de si puro e simples. O caráter de êxtase do tempo é denominado caráter ekstático (*ekstatischen Charater*), e as três determinações do passado, presente e porvir, de ekstases (*Ekstasen*) da temporalidade. Heidegger escreve as palavras ek-statico (*ekstatisch*) e ek-stase (*Ekstase*) com o prefixo 'ek' para mostrar que o termo ekstático deriva do grego Εκστατικον, e designa o fato de sair-de-si (*Aus-sich-heraustreten*) aproximando-se assim do termo existência, enquanto modo de ser exclusivo do *Dasein*.

Na medida em que a temporalidade é definida pelo seu caráter ekstático, um “extasiar (um ser arrancado), para..., em direção a algo” (*Entrückung nach..., auf etwas*) se encontra formalmente implicado na essência de cada ekstase, que se temporiza através da unidade comum às outras ekstases. Cada extasiar é, em si mesmo, aberto (*Offen*). A cada ekstase pertence uma abertura própria, dada junto com o estar-fora-de-si. Heidegger denomina horizonte da ekstase (*Horizont der Ekstase*) o âmbito na direção do qual cada ekstase está aberta:

“Denominamos *Horizonte da Ekstase* (*Horizont de Ekstase*) o para-onde (*wohinein*) cada ekstase, segundo um modo determinado, é em si mesma aberta. O horizonte é o âmbito aberto em direção do qual o extasiar enquanto tal é fora de si. O extasiar abre e mantém aberto este horizonte. Como unidade ekstática do futuro, passado e presente, a temporalidade possui, através da ekstase, um horizonte determinado. A temporalidade é, enquanto unidade originária do presente, passado e futuro em si mesma *ekstatico-horizional*. Horizontal significa: caracterizado através de um horizonte dado com a ekstase mesma.”⁴⁸

⁴⁷ GprPh p.378

⁴⁸ GprPh p.378

As três ekstases, passado, presente e futuro, formam a estrutura do cuidado (*Sorge*), a qual já nos referimos e que fora definida como: Ser-já-além-de-si-no-(mundo) como Ser-junto-a (ao ente intramundano encontrado)⁴⁹.

A ekstase do futuro projeta o *Dasein* na direção do seu poder ser mais próprio (*eigensten Seinkönnen*), à sua existência. Ao reportar-se ao seu poder ser próprio está sempre a frente (*vorweg*) de si e ao mesmo tempo, por ser no modo do poder-ser, advém (*aufkommen*), a partir de uma possibilidade na qual se lançou antecipadamente, àquilo que ele mesmo é. Ao esperar uma possibilidade o *Dasein* é, de certa maneira, co-esperado (*mitgewärtigt*).

A ekstase do passado corresponde à factualidade do *Dasein* que, ao reter e esquecer algo, reporta-se sempre, de certa maneira, àquilo que ele já foi. Ele apenas é com a condição de já ter sido. Na retenção ou no esquecimento de um ente o *Dasein* é co-retido (*mitbehalten*). Ele se retém naquilo que já havia sido. Ter-sido não significa que o *Dasein* não é mais o que era, ao contrário, ele é precisamente, na sua factualidade, aquilo que ele já foi, não podendo se desfazer do seu passado, assim como não pode escapar da morte. Tudo o que fomos constitui uma determinação essencial da nossa existência. Desde que o *Dasein* é, ele necessariamente já foi, e ele já foi porque é, porque existe. Somente quando já não é, quando morre, que deixa de ter sido. Desde que se reporta ao seu poder ser próprio, desde que vem a si mesmo a partir de uma possibilidade, retorna (*zurückkommen*) ao que havia sido.

A ekstase do presente corresponde à queda. Ao presenciar algo, o *Dasein* é posto diante dos outros entes, e deles se ocupa. Por estar imerso em meio ao ente, o *Dasein* possui a tendência a privilegiar o horizonte da presença (*Praesenz*), tomando a si mesmo e ao

⁴⁹ ver citação referente à nota 23

tempo pelo ente que com esse horizonte é revelado: o subsistente (*Vorhanden*), extraíndo dele o seu conceito de ser como presentidade (*Anwesenheit*). Isso faz com que o entendimento vulgar e a metafísica vejam o tempo como uma série de “agoras” que por si só subsistem, como algo que é, foi ou será um subsistente.

“Vimos que o *Dasein* se orienta primeiramente pelo ente no sentido do subsistente e, assim, determina o seu próprio ser sob o modo de ser do subsistente, que também denomina de eu, o sujeito, uma res, uma substantia, um subjectum. O que aqui se expressa em um âmbito teórico da ontologia preparatória é uma determinação do próprio *Dasein*, que possui a tendência de se orientar primeiramente a partir das coisas e extrair delas o seu conceito de ser.”⁵⁰

Privilegiar o horizonte da presença não significa excluir os demais. A temporalidade é sempre a unidade das três ekstases, que simultaneamente constituem a existência do *Dasein*, que, enquanto poder-ser, é sempre primeiramente determinado (e isso não no sentido de uma sucessão no tempo) pelo seu futuro. Deste modo, a pergunta feita no final da seção anterior não apenas permanece como se complica: como pode apropriar-se de si um ente que é sempre uma possibilidade de si-mesmo? Como é possível ao *Dasein*, que se encontra sempre junto a um ente subsistente, entender-se como poder-ser?

Isso só é possível se, no seu existir factual, o *Dasein* se lançar antecipadamente sobre uma possibilidade que o faça entender a si mesmo a partir do seu poder-ser, a partir da ekstase do futuro.

d) Ser-para-morte e Historicidade

A distensão (*erstreckung*) do tempo abarca, em última instância, o período que vai do nascimento à morte do *Dasein*. É essa última, enquanto possibilidade extrema, que coloca o *Dasein* diante do seu poder ser mais próprio:

“A morte é uma possibilidade-de-ser que o próprio *Dasein* deve, a cada vez, assumir. Com a morte o próprio *Dasein* torna-se iminente no seu poder-ser *mais próprio* (*Mit dem Tod steht sich das Dasein selbst in seinem eigensten Seinkönnen bevor*). Nessa possibilidade trata-se pura e simplesmente, para o *Dasein*, do seu poder. Sua morte é a possibilidade de não-mais-poder-estar-aí (*des Nichtes-mehr-dasein-könnens*). Quando o *Dasein* coloca-se na iminência dessa possibilidade de si mesmo, ele remonta *totalmente* (*völlig*) ao seu poder-ser mais próprio”.⁵¹

A morte não deve ser tomada aqui como o simples encerramento das funções biológicas, não é um evento que possamos esperar, mas, enquanto possibilidade de não-mais-poder-estar-aí, revela-se, como inevitável e, ao mesmo tempo irrealizável, como a possibilidade da total impossibilidade (*die Möglichkeit der schlechthinnigen Daseinsunmöglichkeit*). Ela é a possibilidade mais extrema (*äußerste*), mais própria (*eigenste*), intransferível (*unbezügliche*) e insuperável (*unüberholbare*) que lança o *Dasein* para além de si (*Sich-vorweg*). Quando o *Dasein* assume a si mesmo como ser para morte, compreende-se como poder-ser que é.

No entanto, na ocupação cotidiana com os entes e no trato com os outros, o *Dasein* esquece de sua própria morte e a entende de forma imprópria. Diz-se sempre: “fulano morreu”; “isso acontece com todos nós”; “cada um tem a sua hora”. A morte é adiada como um evento futuro, como algo que sempre acontece com os outros, com a gente (*das Man*),

⁵¹ SuZ p.250

perdendo-se na impessoalidade na qual o *Dasein* recebe um si-mesmo impessoal (*Manselbst*) e esquece-se de si, da sua própria e intransferível morte.

O *Dasein* não possui uma apreensão expressa e consciente do seu estar lançado na morte. No entanto, em todo comportamento em relação ao ente e para com os outros, em todo entendimento do ser no qual se nove, já sempre se encontra disposto em meio ao ente, envolto, como diz Benedito Nunes, em uma certa tonalidade afetiva (*Stimmung*)⁵², junto a uma disposição de ânimo (*Befindlichkeit*). Esta última constitui, com o entender, um dos modos fundamentais do ser-em do *Dasein* e da abertura do ser-no-mundo. Todo entender é sempre disposto (*gestimmtes*), acompanhado de um afeto, que revela ao *Dasein* ao seu estar aí no mundo. O fato de o *Dasein*, no mais das vezes, não aceitar um sentimento, de ser tomado pelo tédio ou pela indiferença, apenas atesta a predominância dos afetos na existência. Ele foge no mais das vezes dos sentimentos que lhe assaltam (*überfällt*) porque a disposição afetiva sempre abre a totalidade do seu ser-no-mundo, pondo-o diante do seu estar jogado no mundo (*Geworfenheit*), o seu aí puro e simples, revelando-o como o ente que ele é e tem que ser (*Daß es ist und zu sein hat*), responsável pelo seu próprio ser, sobre o qual a existência pesa como uma carga (*Last*).

O *Dasein* sente, entre outras coisas, medo, tédio, ansiedade, ódio, compaixão, angústia (*Angst*). É esta última, tomada em sentido muito particular, que desvela ao *Dasein* o seu ser-para-morte, colocando-o diante do seu poder-ser mais próprio:

“O *Dasein* não possui, primeiramente e no mais das vezes, nenhum conhecimento expresso ou teórico de que está entregue à sua morte, e que com isso ela pertence ao ser-no-mundo. O estar lançado (*Geworfenheit*) na morte desvela-se a ele originalmente e de modo penetrante na disposição da angústia. A angústia diante da morte é angústia ‘diante’ do poder-ser mais próprio, intransferível e insuperável. O diante de que (*Wovor*) da angústia é

⁵² PpP p.99

o próprio ser no mundo. O porquê (*Worum*) dessa angústia é poder-ser do *Dasein* puro e simples.”⁵³

A angústia aqui pensada não se refere a um ou outro ente em particular. Seria a angústia sem um objeto determinado, na qual o ente em sua totalidade perde o sentido, em que não temos um ente em particular no qual buscar apoio, que arranca o *Dasein* do seu cotidiano e revela a sua essência abissal, como ente que, como poder-ser lançado para além de si, sustenta-se no nada:

“Na angústia dizemos: algo é estranho a alguém. Porém o que significa esse ‘algo’ ou esse alguém? Não podemos dizer diante do que ocorre a alguém este estranhamento. É assim com tudo. Todas as coisas e nós mesmos se afundam em uma indiferença. Isto não no sentido de um simples desaparecer, mas no seu afastar-se elas [todas as coisas] retornam a nós. Esse afastar-se do ente em sua totalidade, que nos envolve na angústia, nos incomoda. Não resta nenhum apoio, apenas resta e nos sobrevem —na fuga do ente — este ‘nenhum’. A angústia manifesta o nada”⁵⁴

O nada manifesto pela angústia é visto como uma fuga da totalidade do ente, porém, esse afastamento faz, paradoxalmente, com que o ente retorne a nós. O nada não é a negação do ente, mas a possibilidade de sua revelação em seu ser. É quando o *Dasein* está suspenso no nada, quando perde o apoio no ente, que percebe sua essência abissal e então pode pensar o outro do ente, o ser, que não possui um caráter entitativo. No ultrapassar o ente em direção ao ser, experimentado no nada da angústia, o *Dasein* é posto, não apenas diante dos outros entes em seu ser, como também diante do ente que ele mesmo é, enquanto poder-ser finito livre para morte. Visto o ser-para-morte revelar a estrutura do ser-no-mundo, junto com o entender a si mesmo a partir da sua mais extrema possibilidade, desvela-se ao *Dasein* não apenas o seu ser e o ser dos entes intramundanos, mas também o

⁵³ SuZ p.251

ser enquanto tal. O nada inerente a finitude do *Dasein* não é o oposto ao ente, mas aquilo que proporciona o estranhamento, o espanto necessário para nos arrancar do cotidiano, da familiaridade com o mundo da gente (*das Man*), e nos revelar o ser do ente, o não familiar (*Unheimlich*).

A possibilidade de ser si-mesmo, de apropriar-se de si, implica no que Heidegger chama de antecipação (*Vorlaufen*) da morte, o que não significa nem o suicídio, nem esperar pela morte como um evento futuro. Antecipar a morte significa tê-la unicamente como possibilidade, como algo que jamais se concretiza e que, no entanto, é sempre constantemente iminente: significa a coragem para a angústia inerente à finitude, única capaz de arrancar o *Dasein* do domínio público da gente, colocando-o diante de si, como ser livre para sua própria morte:

“A característica do ser-para-morte existencial próprio e projetado pode ser resumida da seguinte forma: *A antecipação (Vorlaufen) desvela ao Dasein a perda (Verlorenheit) no mesmo-impessoal (das Man-selbst) e, desamparado da preocupação ocupada (besorgende Fürsorge), o traz para diante da possibilidade de ser si mesmo. Si mesmo, porém, na LIBERDADE PARA A MORTE apaixonada, desprendida das ilusões da impessoalidade, factual, de si mesma consciente, e que se angustia.*”⁵⁴

O nada manifesto na angústia rompe as relação de significação articuladas pelo domínio público da gente (*das Man*), com as quais o *Dasein* está familiarizado, colocando-o diante de si mesmo. A violência da angústia corta-lhe a palavra, retirando o apoio e a confiança na impessoalidade do outro que se expressa nos discursos vazios, na parolagem (*Gerede*) através da qual esquece de si e de sua morte. O silêncio da angústia revela o verdadeiro discurso (*Rede*) que, junto com o entender e a disposição afetiva, constitui o ser-em do *Dasein*.

⁵⁴ WiM.110-11

O discurso precede a palavra falada. Ele é, como condição ontológica da linguagem (*Sprache*), aquilo que articula toda interpretação (*Auslegung*). A noção de interpretação tampouco deve ser tomada como a exposição consciente de um determinado assunto ou tema, fundando-se de modo pré-predicativo no entender:

“O projeto do entender possui a possibilidade própria de desenvolver-se (*sich ausbilden*). Chamamos a esse desenvolvimento de interpretação. Nele, o entender apropria-se, entendendo, do entendido. Na interpretação o entender não se torna algo outro, e sim ele mesmo. O entender não resulta da interpretação, mas esta funda-se existencialmente nele. A interpretação não é a tomada de conhecimento (*Kenntnisnahme*) do que é entendido, mas uma elaboração das possibilidades projetadas no entender.”⁵⁶

Heidegger expõe essa noção de interpretação, como desenvolvimento do entender, no § 32 de *Ser e Tempo*, partindo mais uma vez do comportamento do *Dasein* relativamente ao ente instrumental. Vimos que o acesso ao ente com característica do ser-à-mão se dá sempre por meio de uma circunvisão que o descobre a partir de um todo relacional, denominado de significatividade, dando a entender o instrumento segundo a sua destinação a partir de uma totalidade de ajustamento de destinação (*Bewandtnisganzheit*). O entendimento do instrumento pela circunvisão é já um modo da interpretação, através da qual o entender apropria-se do ente intramundano, segundo o modo do ser-à-mão, tornando-o visível, de maneira ante-predicativa, em seu para-que (*Um-zu*). A interpretação se dá, portanto, ao mesmo tempo, na posse prévia (*Vorhabe*) de um referencial, no caso a totalidade de ajustamento de destinação, segundo um campo de visão, uma perspectiva, um olhar prévio (*Vorsicht*), que possibilita uma conceituação prévia (*Vorgriff*) do instrumento segundo aquilo a que ele se destina. O ser-à-mão (*Zuhandenheit*) não é uma propriedade do

⁵⁵ SuZ p. 266

⁵⁶ SuZ p. 148

ente intramundano, mas a forma pela qual o entender dele se apropria por meio da interpretação, revelando-lhe um sentido:

“Denominamos sentido o que é articulável na abertura que entende. O conceito de sentido abarca o esqueleto (*Gerüst*) formal do que pertence necessariamente àquilo que a interpretação que entende articula. Sentido é o em direção a que (*Woraufhin*) do projeto, articulado através do ter-prévio (*Vorhabe*), da visão-prévia (*Vorsicht*) e do conceito-prévio (*Vorgriff*), a partir do que algo torna-se entendível enquanto algo. Na medida em que o entender e a interpretação formam a constituição existencial do ser do aí, deve o sentido ser conceituado como o esqueleto formal-existencial da abertura pertencente ao entender. Sentido é um existenciário do *Dasein* e não uma propriedade presa ao ente, que se encontra “atrás” dele, que paira em algum lugar entre dois reinos. Apenas o *Dasein* “tem” sentido na medida em que a abertura do ser-no-mundo realiza-se através do ente que nela pode ser descoberto. Apenas o *Dasein* pode com isso ser com sentido (*sinnvoll*) ou sem sentido (*sinnlos*). Isso significa: o seu próprio ser e o ente que com ele é aberto pode ser apropriado no entendimento ou negado no desentendimento (*Unverständnis*)”⁵⁷

O ente só possui um sentido na medida em que é descoberto junto com o ser do *Dasein*, ou seja na medida em que ingressa em um mundo. Isso não significa que o *Dasein* seja uma consciência doadora de sentido. Não é, a rigor, o sentido que apreendemos e sim o ser do ente que é articulado na estrutura da interpretação. Na abertura do mundo na qual o entender projeta o *Dasein*, o ente é deixado livre segundo um determinado modo de ser, articulado através das três formas prévias da interpretação: o ter-prévio, o olhar-prévio e o conceito-prévio. Assim, devido a essa estrutura prévia (*Vor-Struktur*) da interpretação, o sentido do ser do ente intramundano já está dado de antemão.

Como o entender implica em uma abertura total do ser-no-mundo, todo projeto de possibilidades do *Dasein* já envolve uma abertura do seu próprio ser e do ser enquanto tal. Dessa forma, a estrutura da interpretação, exposta por meio do entendimento do ente instrumental, se estende ao entendimento do ser do *Dasein* e, conseqüentemente, ao

⁵⁷ SuZ p. 151

sentido do ser em geral. A pergunta pelo sentido do ser não é, portanto, a busca de algo que se esconde por trás do ente, ou de um fundamento do ente, e sim o desocultamento do entendimento do ser que o *Dasein* desde sempre possui e no qual se move, e que se funda na sua essência abissal, sem fundamento (*Grundlos*). A pergunta pelo ser só pode ser feita pelo ente que já possui o seu sentido, que pode perder-se porque já sempre possui a si mesmo e, portanto, pode encontrar-se novamente. O ente que nós somos possui uma estrutura circular: na pergunta pelo sentido do ser, o sentido já está dado, porém oculto. “Toda interpretação que deve colocar-se junto a um entendimento, já deve ter entendido aquilo que deve ser interpretado.”⁵⁸ Isso não significa que o ser seja uma idéia no sentido platônico, colocada em uma outra esfera, esperando ser conhecida pelo homem. Na interpretação, o *Dasein* pode compreender-se de forma própria ou imprópria, pode apropriar-se ou não do que é previamente entendido.

O discurso é aquilo que articula a interpretação e, conseqüentemente, o sentido. Isso não se dá primeiramente por meio de palavras. O discurso é antes condição ontológica da possibilidade das palavras e da linguagem, e que se estende ao ser-com (*Mit-sein*) os outros, possuindo como possibilidades o ouvir e o calar. Na angústia o *Dasein* se cala porque é arrancado da significatividade dada pelo domínio impessoal da gente, do sentido mediano do ser no qual sempre se encontra e com o qual está familiarizado, e é posto diante de si mesmo, como ser-no-mundo-livre para morte. Ele deixa de escutar aos outros e escuta o chamado (*Ruf*) de sua própria consciência (*Gewissen*). A consciência não deve ser tomada em sentido religioso como a voz de Deus no homem, e nem em sentido moral, como um dever para com os outros. O chamado da consciência tampouco se dá por meio de palavras:

⁵⁸ SuZ p.152

a voz da sua consciência é o chamado tácito que vem do próprio abismo do *Dasein*, do nada que o sustenta, do seu poder-ser-no-mundo:

“Aquele que voca (*der Rufer*) não é determinável “mundanamente” no seu quem através de nada. Ele é o *Dasein* na sua infamiliaridade (*Unheimlichkeit*), o ser-no-mundo originariamente lançado como não-em-casa (*Un-zuhause*), o puro “que” no nada do mundo.”⁵⁹

O discurso próprio e autêntico só é possível por meio do ouvir e do calar. É quando o *Dasein*, colocado diante de seu poder-ser mais próprio, escuta a voz muda da sua consciência e se cala diante do palavrório do domínio público da gente, que se revela o verdadeiro discurso e a possibilidade da verdadeira expressão:

“Somente no discurso autêntico é possível o genuíno silêncio. Para poder silenciar, necessita o *Dasein* ter algo a dizer, isto é, dispor de uma rica e autêntica abertura de si mesmo.”⁶⁰

A voz da consciência atesta ao *Dasein* a sua verdadeira vocação, entregando-o a si mesmo como ente que existe em vista de si mesmo, responsável pelo seu ser, sem nenhum fundamento que o sustente. Ela revela ao *Dasein* o seu mais próprio poder-ser-no-mundo, finito, livre para a morte, implicando, com isso, na culpa (*Schuld*). A palavra alemã *Schuld*, culpa, significa também dívida, no sentido de uma falta cometida e que deve ser restituída a alguém. Vimos que o *Dasein*, por ser no modo do poder-ser, já sempre se lançou sobre possibilidades de si mesmo e já deixou passar outras. A culpa do *Dasein* não é uma falta para com o outro, e sim para consigo mesmo, inerente a sua própria finitude, ao nada que o constitui. Como poder-ser, o *Dasein* nunca é dado inteiramente a si mesmo, estando sempre em falta consigo. Heidegger chama de decisão (*Entschlossenheit*) o instante em que o

⁵⁹ SuZ p. 276

Dasein assume a sua culpa e acata o chamado mudo da consciência que se revela na angústia. A decisão é um querer-ter-consciência (*Gewissen-haben-wollen*), no qual o *Dasein* assume a falta constitutiva do seu ser:

“A abertura do *Dasein* que repousa no querer-ter-consciência é, então, constituída através da disposição afetiva da angústia; do entender, como projetar-se sobre o seu mais próprio ser-culpado (*Schuldigsein*) e do discurso, como silenciosidade (*Verschwiegenheit*). Essa assinalada abertura própria, atestada ao *Dasein* pela sua consciência – *O angustiante projetar-se silencioso sobre o seu mais próprio ser-culpado* – nós denominamos de *decisão* (*Entschlossenheit*).”⁶¹

A decisão é o instante privilegiado de abertura que caracteriza o agir próprio. Como vimos, por ser no modo do poder-ser, o *Dasein* sempre já se encontra lançado sobre uma possibilidade de si mesmo, já sempre sendo aquilo que foi: ele é, embora não exclusivamente, ter-sido (*gewessen*). Devido a unidade entre as três ekstases da temporalidade, o *Dasein* – no instante (*Augenblick*) da decisão (*Entschlossenheit*) em que, livre para sua morte, lançar-se antecipadamente em direção ao seu-poder ser mais próprio, ao seu futuro – retorna aquilo que já havia sido, podendo assim apropriar-se de uma possibilidade na qual já se encontrava jogado, haurida da tradição em que se insere. Deste modo, pode apropriar-se do seu passado e escolher a partir de uma possibilidade herdada, na qual já se encontrava lançado. Este retornar a si, apropriando-se de uma possibilidade herdada, é denominado repetição (*Wiederholung*), caracterizado como: “o retorno a possibilidades do ser-aí (*Dasein*) que esteve aí. (*der Rückgang in Möglichkeiten des dagewesenen Daseins*)”.⁶² A repetição não é um retorno ao passado, nem o fato de trazê-lo para o presente, nela o *Dasein* percebe que o seu passado é determinado e apropriado pelo seu futuro, possuindo assim um destino:

⁶⁰ SuZp.143 tradução de Benedito Nunes, *PpP* p.

⁶¹ SuZ, p.297

“Apenas a antecipação na morte expulsa toda possibilidade ocasional e ‘provisória’. Apenas o ser-livre *para (für)* para a morte dá pura e simplesmente ao *Dasein* o sua meta (*Ziel*) e impele a existência para sua finitude. A finitude da existência assim apreendida, arranca o *Dasein* da infinita pluralidade de possibilidades de satisfação, trivialidade e esquiva, que de pronto se oferecem, e o coloca na simplicidade de seu destino (*Schicksal*). Com isso designamos o acontecer originário do *Dasein*, que repousa na decisão própria (*Entschlossenheit*), na qual ele, livre para morte, transmite-se (*sich überliefert*) a si mesmo em uma possibilidade que é herdada mas, no entanto, escolhida (*gewählten*).”⁶³

O fato de a decisão arrancar o *Dasein* do domínio público da gente e de toda possibilidade contingente, colocando-o diante do seu si-mesmo próprio, não implica em um despreendimento do mundo ou da relação para com os outros, como se o si-mesmo fosse um “Eu” que vagasse sozinho em algum lugar supra-sensível. A decisão revela ao *Dasein* a estrutura da cura e possibilita que ele, em cada situação (*Situation*) factual em que, a cada vez se encontra, possa escolher a partir de uma possibilidade na qual se lançou antecipadamente, determinando, desta forma, o seu agir. O instante da decisão constitui o *éthos* originário do *Dasein* que retoma a célebre frase de Heráclito ἦθος ἀνθρωπῶς δαίμων, “o *éthos* do homem é o seu *daimon*”, que será analisada de forma mais pormenorizada quando tratarmos da historicidade no segundo Heidegger. O *daimon* representa a vocação da consciência que, ao atestar ao *Dasein* o seu ser-para-a-morte, abre para ele possibilidades mais próprias de existência e de escolha em cada situação na qual sempre já se encontra. Porém, se se pode falar de uma ética em *Ser e Tempo* ela não implica na posse prévia de leis e normas que regulem a conduta prática do homem. A escolha se dá sempre a partir de uma situação factual na qual o *Dasein* apropria-se de si e apreende o seu destino, determinando, desta forma, o seu acontecer (*Geschehen*). Isso porque a decisão pela morte revela o ser- no-mundo como cura ,que é, ao mesmo

⁶³ SuZ, p. 385

tempo, ser junto aos entes intramundanos e ser-com (*Mitsein*) outro *Dasein*, fazendo com que, ao destino individual (*Schicksal*), pertença um destino coletivo (*Geschick*). Embora as duas palavras derivem do verbo *schicken*, que significa, dentre outras coisas, enviar, remeter a um determinado destino, a primeira se refere, como já foi dito, ao transmitir a si mesmo em possibilidade que foi herdada, a segunda está na base do verbo acontecer, *Geschehen* e caracteriza a historicidade (*Geschichtlichkeit*) do *Dasein*:

*“Apenas um ente que em seu ser É essencialmente FUTURO (ZUKÜNFTIG IST), de modo que, livre para sua morte e nela se despedaçando, deixa-se relançar (zurückwerfen) para o seu aí factual, ou seja, apenas um ente que, como futuro é igualmente ter-sido (gewesende), pode, transmitindo a si mesmo uma possibilidade herdada, assumir seu próprio estar-jogado (Geworfenheit) e, NUM INSTANTE (AUGENBLICKLICH), ser para ‘o seu tempo’. Apenas a temporalidade própria, que é igualmente finita, torna possível algo como o destino (Schicksal), ou seja, torna possível a historicidade própria.”*⁶⁴

O *Dasein* apenas pode apropriar-se da tradição e abrir caminho para compreensão do ser em geral, quando apropria-se de si enquanto ser finito livre para a morte e entende a si mesmo a partir do seu poder-ser mais próprio. É nesse sentido que Heidegger afirma, como vimos nas citações referentes às notas 19 e 20, que a filosofia é obra da liberdade do *Dasein*, estando presa a sua existência e, conseqüentemente, à temporalidade, confundido-se assim com a sua própria historicidade. Podemos dizer então, que na fase inicial do pensamento de Heidegger, o *Dasein* possui a possibilidade de aprender o seu destino e determinar a sua historicidade, conforme entende a si mesmo e age a partir do seu poder-ser mais próprio, finito e livre para morte, apropriando-se de uma possibilidade na qual se lançou antecipadamente, haurida da tradição a que pertence. Desta forma, o passo seguinte da analítica existencial iniciada em *Ser e Tempo*, seria, após determinar o modo de ser do

⁶³ SuZ. p. 384

⁶⁴ SuZ. P. 385

Dasein, iniciar uma destruição da história da filosofia, a fim de chegar ao que Heidegger denomina de *temporalitas* (*Temporalität*), ou seja de pensar a temporalidade como horizonte para a compreensão do ser enquanto tal, projeto que é interrompido e retomado em *Os Problemas Fundamentais de Fenomenologia*.

Se considerarmos que toda ekstase possui um horizonte determinado que possibilita o entendimento do ente segundo um modo de ser específico, e que a temporalidade é a unidade originária das três ekstases, podemos concluir que a *temporalitas* é a unidade dos horizontes no qual a temporalidade se projeta, possibilitando a abertura do ser em geral. A presença está para o presente, assim como a *temporalitas* está para a temporalidade. Porém, Heidegger não chega a determinar de forma mais precisa a noção de horizonte e nem a estrutura da *temporalitas* e, conseqüentemente, como o ser pode se tornar objeto de conhecimento. Tal seria a tarefa dos capítulos seguintes de *Os Problemas Fundamentais de Fenomenologia* que nunca foram completados.

No final do curso, a fim de esclarecer a possibilidade de uma conceituação do ser, e, conseqüentemente, da filosofia enquanto ciência, Heidegger faz referência a um comentário que Kant sobre Platão. Trata-se de um opúsculo intitulado “*De um novo e distinto tom adotado recentemente na filosofia*”, que é uma crítica as *Weltanschauung*, as visões de mundo, que então eram chamadas de “filosofias do sentimento” (*Gefühlsphilosophie*), concepções místicas e mágicas do mundo que começavam a despontar. Kant contrapõe o Platão acadêmico ao das *Cartas*, que começavam a ser traduzidas na época. Em uma das cartas o filósofo grego diz que a aurora pode ser vista, mas o sol apenas sentido. O que significaria que o sol, as idéias, as coisas em si, devem ser sentidas e não problematizadas objetivamente. Porém, Kant diz que o filósofo não deve se apegar a uma filosofia do sentimento, se ele não pode ver o sol, pode ver o seu reflexo, e, mesmo que ele esteja

encoberto pelas nuvens e nunca possa ser visto, pode ser conjecturado. Heidegger procura mostrar com isto, que, mesmo diante da dificuldade de se problematizar o ser, a filosofia não pode voltar atrás e se refugiar em uma visão de mundo (e aqui se inclui a ciência moderna) que julga explicar tudo, seja pela via mística, seja pela explicação técnico-científica do ente. Talvez Heidegger queira justificar o fato do curso nunca ter sido completado e o projeto de se fazer da ontologia uma ciência ter sido abandonado em nome de outra tentativa de resposta à pergunta pelo ser. Parece que o filósofo já não irá se concentrar na visão do sol, na determinação explícita e na objetivação do ser, e sim naquilo que ele doa e possibilita ao homem, buscando abrir um novo caminho, ainda não totalmente trilhado, em direção à pergunta pelo ser.

IV. Da analítica do *Dasein* ao acontecer do Ser

Na *Carta sobre o "Humanismo"* Heidegger comenta, a respeito da *Kehre*, o seguinte:

“A suficiente execução, conjunta e posterior, deste outro pensamento que procura abandonar a filosofia da subjetividade, foi sem dúvida dificultada, pelo fato de que, durante a publicação de *Ser e Tempo*, a terceira seção da primeira parte, *Tempo e Ser*, ter sido retida (ver *Ser e Tempo* p.39). Aqui tudo se inverte. A seção problemática foi suspensa porque o dizer suficiente dessa virada (*Kehre*) falhou e não pôde assim ir adiante com a ajuda da linguagem da metafísica. A preleção *Da Essência da Verdade*, pensada e comunicada em 1930, mas apenas impressa em 1943, oferece uma certa visão do pensamento da virada de *Ser e Tempo* para *Tempo e Ser*”⁶⁵

Vimos que *Tempo e Ser*, a terceira seção da primeira parte de *Ser e Tempo*, nunca foi escrita,⁶⁶ tendo sido substituída pelos *Problemas Fundamentais de Fenomenologia*, obra que também permanece inacabada. Parece que a tentativa de determinar o modo de ser do *Dasein* fora da relação sujeito-objeto, partindo das noções de mundo e de temporalidade, falhou (*versagt*) e que um dos motivos foi o fato de o pensamento não ter conseguido, com a ajuda da linguagem da metafísica, superar a filosofia da subjetividade. Dizer que o pensamento iniciado em *Ser e Tempo* falhou, não significa que ele tenha sido abandonado. Assim, logo após a passagem acima, Heidegger comenta:

“Esta virada não é uma mudança do ponto de vista de *Ser e Tempo*, mas nela, o pensamento que busca alcançar a região dimensional a partir da qual *Ser e Tempo* foi experimentado, e experimentado na experiência fundamental do esquecimento do ser.”⁶⁷

⁶⁵ *Brief über den >>Humanismus<<*, in *Wegmarken*, op. cit. pp327-8 (BH)

⁶⁶ Existe um escrito de Heidegger, publicado posteriormente e intitulado *Tempo e Ser*, que no entanto não possui nenhuma relação com uma possível continuação de *Ser e Tempo*.

⁶⁷ BH p.328

É necessário aqui analisar algumas notas, no total três, acrescentadas por Heidegger às duas passagens citadas em uma das edições (1949) posteriores da carta. A primeira se localiza na frase “aqui tudo se inverte”, e diz respeito a palavra tudo. O teor da nota é o seguinte: “no *que* e no *como* do *que* é digno de ser pensado e do pensar”. A segunda referente ao “ponto de vista de *Ser e Tempo*” diz: “a pergunta pelo ser”. A última se refere a “experiência fundamental do esquecimento do ser” e acrescenta: “Esquecimento — Αλήθη — ocultação — privação — expropriação (*Ent-eignis*) — *Ereignis*”. Podemos reunir as três notas em uma oração dizendo: com a virada não há uma mudança no ponto central de *Ser e Tempo*, a saber, a pergunta pelo ser, e sim na relação entre o pensar e aquilo que é digno de ser pensado, ou seja, na relação entre a essência do homem e a verdade do ser. Esta mudança se dá através da penetração naquilo que em *Ser e Tempo* foi experimentado como a experiência fundamental do esquecimento do ser. O esquecimento é também ocultamento do ser, privação, expropriação, inerentes ao caráter ocultante-desocultante da Αλήθη, da verdade do ser, identificada a noção de *Ereignis*.

As notas acima referidas indicam que a virada não é propriamente uma ruptura com o pensamento iniciado em *Ser e Tempo*, e sim uma inflexão, causada não apenas pela impossibilidade de conceituar o ser nos moldes de uma ciência e pela constatação de não se ter conseguido elaborar uma linguagem que permitisse ao pensamento sair das determinações da metafísica e da filosofia da subjetividade, mas também pela própria experiência do pensamento que, ao pôr-se a caminho para pensar o ser, já se modifica. O esforço de Heidegger, na segunda fase de seu pensamento, irá se concentrar, em grande parte, na elaboração de uma nova linguagem que permita experienciar a relação entre ser e homem de forma originária.

Segundo o próprio filósofo, a conferência *Da Essência da Verdade*, escrita no ano de 1930, nos oferece uma certa visão da *Kehre*. No entanto, algumas notas ao texto *Da Essência do Fundamento*, que datam do mesmo ano (1929) em que ele foi escrito, já indicam que a virada se anuncia antes mesmo dos anos trinta.

a) Da essência do Fundamento

Vimos que na primeira fase do pensamento de Heidegger a filosofia é tida como obra da liberdade do *Dasein*. O texto *Da essência do Fundamento* trata da noção de liberdade, retomando e pressupondo algumas das noções desenvolvidas em *Ser e Tempo* e em *Os Problemas Fundamentais de Fenomenologia*.

O texto em questão se inicia com a crítica à noção metafísica de fundamento feita por meio de uma breve exposição do princípio de razão, através da análise de uma passagem do tratado de Leibniz intitulado "*Primae veritates*". Nesse tratado o *principium rationis* aparece sob a fórmula: *nihil est sine ratione*, nada é sem razão ou, transposta de forma positiva: *omne ens habet rationem*, todo ente possui uma razão (*Grund*). A palavra alemã *Grund* pode significar tanto razão quanto fundamento. O *principium rationis* funda-se na essência da verdade que reside na conexão (*connexio*, *συμπλοχή*) entre sujeito e predicado. Em um primeiro momento, somos levados a crer que a noção de verdade em Leibniz é tida como verdade da proposição e portanto seria o *principium rationis* um princípio lógico. Heidegger procurará mostrar, recorrendo a sua concepção de identidade, que a essência da verdade não se restringe à mera predicação. A possibilidade da conexão reside na identidade entre sujeito e predicado, o *nexus* entre P e S é ao mesmo tempo um *idem esse*, um nexo de identidade. O princípio de razão prevalece pois, caso contrário, haveriam entes que seriam sem razão, que se oporiam a uma redução à identidades ou seja, existiriam entes verdadeiros que iriam contra a essência da verdade.⁶⁸ Devemos perguntar: como pode a verdade do ente estar radicada na verdade da proposição? O que faz com que a redução a identidades nos dê a garantia da verdade? Uma proposição só pode ser

verdadeira se a identidade que nela se manifesta não for tomada como uma relação de algo consigo mesmo. A identidade só constitui uma unidade enquanto correspondência entre coisas que mutuamente, antes de qualquer predicação, se pertencem (*Zusammengehörigen*):

“Identidade enquanto essência da proposição significa aqui claramente não a mesmidade vazia de algo consigo mesmo, e sim unidade no sentido da união originária do que mutuamente se pertence (*Zusammengehörigen*). Verdade significa assim unicidade (*Einstimmigkeit*) que, por sua vez, apenas é enquanto correspondência junto àquilo que na identidade se manifesta como unido.”⁶⁹

A noção de co-pertinência (*Zusammengehörigkeit*) é de grande importância em Heidegger, sobretudo depois da virada, sofrendo algumas modificações no decorrer de seu pensamento. Ernildo Stein⁷⁰ a traduz ora por comum-unidade, ora por comum-pertencer. Esta tradução se justifica. Co-pertinência procura designar o âmbito no qual se dá a possibilidade da relação entre o *Dasein* e o ente em seu ser, que constitui o fundamento de toda identidade, e que se radica, como veremos na transcendência. Na segunda fase do pensamento do filósofo co-pertinência designará o âmbito no qual homem e ser se relacionam e se apropriam mutuamente, constituindo assim um dos pontos fundamentais para entendermos a noção de *Ereignis*.

A verdade só pode existir, no sentido da identidade entre o sujeito e o predicado, se se refere a algo que previamente se manifesta enquanto unido. A identidade não se dá através da enunciação, ao contrário, a enunciação só é possível por que se radica na identidade, por que se legitima, por que se funda, em razão de algo que é dado antes da

⁶⁸ WdGr p.129

⁶⁹ Idem, pp 129-30

⁷⁰ Utilizaremos sempre que possível as traduções do professor Ernildo Stein como parâmetro para as nossas. Ver Heidegger, em Os Pensadores, Nova cultural, São Paulo, 1991

predicação como constituindo uma unidade. Como vimos, antes de qualquer enunciado sobre o ente, é necessário um desocultamento prévio do ente em seu ser para que o juízo possa a ele se conformar. O princípio de identidade radica-se, pois, na transcendência do *Dasein*, que, enquanto projeto de mundo, propicia a abertura na qual o ente é deixado livre segundo um modo de ser determinado, adquirindo, desta forma, um sentido. O *principium rationis*, embora se baseie na verdade da enunciação, e portanto possa parecer um princípio lógico, possui na verdade um fundamento ontológico originando-se da própria liberdade do *Dasein* como projeto jogado no mundo:

“Aquilo que, entretanto, projeta a sua essência na direção de algo como o em-vista-de em geral e não o produz como eventual resultado de um esforço, é o que denominamos *liberdade*. A ultrapassagem para o mundo é a própria liberdade (...) *Somente a liberdade pode, para o Dasein, deixar imperar e acontecer um mundo como mundo*. Mundo nunca é, mas acontece como mundo. [*Freiheit allein kann dem Dasein eine Welt walten und welten lassen. Welt ist nie, sonder welter*]”⁷¹

Utilizamos, na passagem acima, a solução adotada por *Ernildo Stein*⁷² no que diz respeito a tradução do verbo *welten*. A língua alemã permite transformar um substantivo em verbo e vice-versa. *Welten* deriva de *Welt*: mundo. Uma tradução literal seria algo como: “mundo nunca é, mas munda”, o que em português soa um tanto estranho. O fundamental aqui é não tomar a noção de liberdade em sentido ôntico e confundi-la com o livre arbítrio. Ela não é a causa do fundamento, no sentido da ação da vontade de um sujeito que serviria de fundamento para a totalidade do ente. O estar jogado no mundo não depende da vontade do *Dasein*, mas, a partir do momento que o projeta em-vista-de-si mesmo, abre possibilidades de existência, de apropriação ou esquecimento de si. A liberdade é origem

⁷¹ *WdGr* pp.163-164

⁷² Os Pensadores. Op.cit. p. 15

do fundamento na medida em que deixa acontecer um mundo, possibilitando, como vimos, o agir do *Dasein* em meio ao ente. Liberdade passa a designar liberdade para o fundamento:

“A liberdade como transcendência não é, contudo, apenas uma maneira particular de fundamento e sim a origem do fundamento em geral. Liberdade é liberdade para o fundamento.”⁷³

Como projeto de mundo, a liberdade possui a estrutura da cura (*Sorge*), retomada em *Da Essência do Fundamento* como sendo a unidade dos três modos fundamentais do fundar: 1) o fundar enquanto instituir (*Stiften*); 2) o fundar como tomar-chão (*Boden-nehmen*)⁷⁴ 3) e o fundar enquanto fundamentar (*Begründen*).

O primeiro fundar se caracteriza pelo projeto na direção do poder-ser, no qual o *Dasein* é jogado para além de si, excedendo-se. O segundo representa a sua facticidade, o já encontrar-se disposto em meio ao ente. Como vimos, por ser no modo do poder-ser, o *Dasein* sempre já se lançou antecipadamente sobre possibilidades de si mesmo. Dessa forma, se no primeiro fundar é dado um excesso de possibilidades, no segundo o *Dasein* se priva ao se encontrar disposto em meio ao ente. A unidade dos dois primeiros modos do fundar leva ao terceiro, ao fundar como fundamentar, no qual está a origem do porquê em geral:

“O fundar que institui dá antecipadamente, como projeto de mundo, possibilidades de existência. Existir significa sempre: estando afetivamente disposto (*befindlich*) em meio ao ente- que não é segundo o modo do *Dasein*, dele mesmo e de seu semelhante- comportar-se para com ele, e isso de forma que, nesse comportamento disposto, trate-se sempre do poder-ser do *Dasein* mesmo. No projeto de mundo é dado um excesso de possível, em vista do qual e no ser permeado pelo ente (efetivo) que nos envolve na disposição afetiva, brota o porquê.”⁷⁵

⁷³ WdGR p. 165

⁷⁴ A tradução é de Ernildo Stein, ver Heidegger, *Os Pensadores*, Nova cultural, São Paulo, 1991, p.110, nota 68.

O excesso de possibilidades confrontado com a presença efetiva do ente leva o *Dasein*, no seu existir factual, a perguntar pela existência do ente, pelos seus diversos modos de ser. Na revelação do ente, na pergunta pelas possibilidades e pelo seu modo de ser, surge a possibilidade da verdade ôntica, do terceiro modo do fundar, da ocupação e da fundamentação do ente. Surgem as perguntas: “por que isto e não aquilo?” “Por que antes o ente e não o nada?” Como o ente é dado sempre segundo um modo de ser, deve a verdade ôntica, o porquê de o ente ser assim, de alguma forma legitimar-se, apresentar suas causas e seus motivos. Conforme é determinada a verdade do ente, conforme ele é deixado livre segundo os seus modos de ser, dá-se uma determinada forma de acesso a ele. Liberdade significa, no seu existir factual, determinar as razões e causas do ente, fundamentá-lo e assim permitir que entre no mundo, venha ao encontro segundo um determinado modo de ser, que aconteça:

“O ente, por exemplo algo como a natureza no sentido amplo, não poderia de modo algum ser revelado, se não encontrasse a oportunidade de entrar em um mundo. Com isso, falamos de uma possível e oportuna entrada-no-mundo do ente. Entrada no mundo não é um fenômeno no ente que entra, mas algo que ‘acontece’ (*geschieht*) ‘com’ o ente. Este acontecer é a existência do *Dasein*, que, enquanto existente, transcende. Somente quando, na totalidade do ente, o ente fica sendo ao modo da temporalização do *Dasein*, há dia e hora na entrada-no-mundo do ente. E somente quando esta história primordial, a transcendência, acontece, ou seja, quando o ente com caráter de ser-no-mundo penetra no ente, existe a possibilidade do ente se revelar”⁷⁶

Devido ao fato de o entendimento do ente ser conduzido por um entendimento prévio do ser, na pergunta do porquê do ente já se encontra a pergunta pelo ser do ente e pelo porquê do ser enquanto tal. Toda fundamentação ôntica do ente se funda, portanto, ontologicamente sobre o entendimento do ser no qual o *Dasein* se move. A pergunta pelo

⁷⁶ *WdGR* pp.168-69

porque do ente remete à pergunta originária pelo ser. O ser, no entanto, não é um ente. A liberdade, fundada na transcendência do *Dasein* e na sua essência finita, não remete, em última instância, a um fundamento ôntico e sim à própria essência abissal do *Dasein*:

“A liberdade é o fundamento do fundamento. E isso certamente não no sentido de uma interação formal, infinita. O ser fundamento da liberdade não possui, como se é levado a pensar, o caráter de uma das formas do fundar mas se determina enquanto unidade fundante da disseminação transcendental do fundar. Enquanto *este* fundar é a liberdade, no entanto, o abismo (*Ab-grund*) do *Dasein*. Não que o comportamento individual livre seja sem razão, mas sim que a liberdade põe, em sua essência como transcendência, o *Dasein* enquanto poder-ser nas possibilidades que se abrem diante da sua escolha finita, ou seja, do seu destino.”⁷⁷

Aparentemente o texto *Da Essência do Fundamento* parece mover-se dentro das noções desenvolvidas em *Ser e Tempo*. A liberdade, o estar jogado no mundo, livre para a morte, permite que o *Dasein*, devido à unidade dos três modos de fundar (que em última instância remetem à estrutura da cura, fundada sobre a temporalidade), possa apreender uma possibilidade na qual já havia se lançado antecipadamente e determinar o seu destino, sendo que ele mesmo carece de um fundamento ôntico que o sustente. No entanto, algumas notas do mesmo ano do texto de 1929, indicam que a *Kehre* já se anuncia nessa época e que a própria noção de *Dasein* já começa a ser posta em questão.

Nos limitaremos a análise de duas notas referentes a antepenúltima passagem citada de *Da Essência do Fundamento*. Na primeira nota, encontrada depois da frase: “Este acontecer é a existência do *Dasein*, que, enquanto existente, transcende,” vemos:

“Mas *Dasein* e ser (*Seyn*) mesmo? Ainda não pensado, apenas *Ser e Tempo* II metade. O *Da-sein* pertence ao ser mesmo enquanto o simples [o ser] de ser e ente;

⁷⁶WdGR p. p.159

⁷⁷ WdGR p. 174

a essência do 'acontecer' - temporalização da temporalidade enquanto pré-nome para a verdade do ser (*Seyn*)”⁷⁸

A segunda relaciona-se a um outro ponto da passagem em questão, no qual o filósofo diz que, apenas quando acontece a história primordial da transcendência do *Dasein*, é que existe a possibilidade de o ente se revelar:

“Mas aqui a determinação confusa da relação entre distinção e transcendência. A transcendência ocorre na distinção - ela é o encerramento da diferença- Aqui a preparação do começo totalmente outro; tudo ainda confuso e misturado; coagido pelas investigações fenomenológico-existenciais e transcendentais; o acontecer não como salto, e este ? Acontece no *Ereignis* (*Er-eignet im Ereignis*).”⁷⁹

As notas mostram que as investigações acerca da pergunta pelo ser não podem mais se restringir às análises fenomenológicas e que o fenômeno da transcendência, fundado na temporalidade, já não é suficiente para explicar a irrupção da diferença entre ser e ente e a relação entre homem e ser. Já não é a transcendência do *Dasein* que permite a irrupção da distinção, mas a transcendência ocorre na distinção, tomada aqui como o ser (*Seyn*) e confundindo-se com o *Da-sein*. A palavra ser (*Seyn*) aparece aqui segundo sua forma arcaica e será sempre seguida do original em alemão entre parênteses. A tentativa de pensar a relação entre homem e ser a partir da analítica do *Dasein* cede aos poucos o lugar para a verdade do ser (*Seyn*). Como veremos, o ser é pensado aqui como o ser da diferença, como o simples entre o ser e o ente, e portanto sem o ente. Heidegger faz questão de separar a palavra *Dasein* por meio de um hífen, que neste caso pode ser traduzida em português por ser-aí, para enfatizar o “aí” (*Da*) como a região entre ser e ente. O homem habita o aí do *Dasein*, pois vive na distinção. Vemos nestas notas que já em 1929 se inicia

⁷⁸ *WdGR* p. 159

⁷⁹ *Idem*.

uma espécie de absorção da noção de *Dasein* pela noção de ser (*Seyn*), bem como a elaboração da noção de *Ereignis*, que, como veremos, levará da pergunta pelo sentido do ser (*Die Frage nach dem Sinn des Seins*) em direção a pergunta pela verdade do ser (*nach der Wahrheit des Seins*). No entanto, as noções de ser (*Seyn*) e *Ereignis* não aparecem, em *Da Essência do Fundamento*, no corpo do texto. Esta nova grafia da palavra “ser” irá aparecer pela primeira vez em *Da Essência da Verdade*, texto fundamental para a compreensão da *Kehre*.

b) Da essência da verdade

O texto em questão inicia, assim como *Da Essência do Fundamento*, por meio da crítica à noção de verdade enquanto concordância entre juízo e ente, desembocando na noção de liberdade. Será através da mudança nessa noção que se anunciam os primeiros sinais da *Kehre*. No início o teor da argumentação parece ser o mesmo. O conceito de verdade estaria, desde de o início da metafísica em Platão e Aristóteles, na concordância (ὁμοίωσις) entre o enunciado (λόγος) e a coisa (πρᾶγμα)⁸⁰. Porém, para que tal concordância seja possível, é necessário que a coisa com a qual o juízo concorda já esteja de alguma forma revelada, que venha ao encontro, tal qual em si mesma é, em um âmbito aberto, e que nós também estejamos junto ao ente nessa abertura. A possibilidade da conformidade se funda em um estar livre em meio ao ente em sua totalidade, aproximando, mais uma vez, a verdade da liberdade, caracterizada como deixar-ser (*Sein-lassen*)⁸¹:

“Porque todo comportamento humano já é, segundo o seu modo, aberto e se harmoniza com aquilo à que se refere, o comportamento essencial do deixar ser, ou seja, a liberdade, deve ter-lhe concedido aquele dom da ordem interna para a conformação da representação junto ao respectivo ente. O homem *eksiste* significa agora: a história (*Geschichte*) das possibilidades essenciais da humanidade historial se encontra guardada, para esta humanidade, no desocultamento do ente em sua totalidade. Segundo a forma pela qual a essência originária da verdade acontece (*west*), irrompem as raras e simples decisões da história”⁸²

Aparentemente não vemos grandes diferenças com relação aos textos anteriormente analisados. Havíamos visto que a liberdade, fundada no caráter ekstático-horizontal da temporalidade, ekstasia o *Dasein* de modo que este é jogado, exposto, diante da totalidade do ente. Agora, no entanto, a exposição ao ente é tida como dom (*Mitgift*) e ao mesmo

⁸⁰ Heidegger, M. *Vom Wesen der Wahrheit*, in *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1996 p.182 (*WdW*)

⁸¹ *WdW* p. 188

⁸² *WdW* p. 190-1 (tradução baseada na de Ernildo Stein, ver Heidegger, *Os Pensadores*, op.cit p. 128)

tempo como uma ordem (*Weisung*). O deixar ser (*Sein-lassen*), embora signifique deixar livre o ente para que ele se revele em si mesmo, não deve ser confundido com o *Bewendenlassen* do primeiro Heidegger, no sentido da destinação (*Bewandtnis*), pois já não se funda na transcendência do *Dasein* e sim no acontecer (*wes*) da essência (*Wesen*) da verdade. A ênfase no caráter historial da essência da verdade, bem como o uso verbal do termo essência (*Wesen*), indica uma mudança no pensamento do ser. Isso fica claro a partir do último parágrafo (§ 9) de *Da Essência da Verdade*, acrescentado à obra em 1943 na forma de um apontamento, no qual a essência da verdade passa a ser denominada de verdade da essência, o que, segundo Heidegger, não deve ser visto como um mero jogo de palavras:

“A pergunta pela essência da verdade nasce da pergunta pela verdade da essência. Aquela entende essência primeiramente no sentido do ser-que (*quidditas*) ou do teor de coisa (*realitas*), e a verdade enquanto uma característica do conhecimento. A pergunta pela verdade da essência entende a essência no sentido verbal e pensa nesta palavra, permanecendo ainda dentro da representação metafísica, o ser (*Seyn*) como a diferença que impera entre ser e ente. Verdade significa o velar (*Bergen*) iluminador como traço fundamental do ser (*Seyn*)”⁸³

A palavra alemã *Wesen* (essência) pode ser tomada no sentido nominal ou verbal. O primeiro se refere ao que a tradição metafísica entende por essência, aquilo que determina uma coisa, seu teor real, em contraposição a sua realidade efetiva, a sua existência. O segundo sentido se refere ao acontecer de algo, ao seu devir, ao seu desdobramento. Como essência o ocidente sempre pensou, mesmo que de forma dissimulada, o ser, que, escrito agora segundo sua forma arcaica (*Seyn*), já não é algo passível de ser apreendido ou conceituado, tornando-se objeto de predicação, e sim algo que acontece (*ereignet sich*), que devém (*wesen*), que se desdobra (*entfaltet sich*) de forma simples entre ser e ente. Se o ser

(*Seyn*) se confunde com o *Dasein*, é por que o próprio *Dasein*, o estar jogado em meio à distinção entre ser e ente, já não pertence ao homem:

“O Homem não ‘possui’ a liberdade como propriedade, mas se dá justamente o contrário: a liberdade, o *Dasein* ek-sistente e desvelador, possui o homem e isto de forma tão originária, que apenas ela concede a uma humanidade a relação com o ente enquanto tal em sua totalidade, a qual funda e caracteriza toda história. Apenas o homem ek-sistente é historial. A ‘natureza’ não tem história.”⁸⁴

Em uma nota de 1943 à passagem supracitada, referente à frase “apenas o homem ek-sistente é historial,” vemos:

“insuficiente; essência da história (*Geschichte*) a partir da história (*Geschichte*) como *Ereignis*”

O homem existe, ou seja, é no modo de ser do *Dasein*, porque está exposto ao ente enquanto tal em sua totalidade, porém esse expor-se não é algo que o homem projete como seu, mas algo que sobrevem ao homem. O que se inicia aqui é o princípio da absorção da noção de *Dasein*, e com ele a transcendência fundada na temporalidade, pela verdade do ser (*Seyn*) que resultará no ser, pensado a partir do quadro do mundo. A essência do acontecer, a historicidade do *Dasein*, e a forma pela qual o ente ingressa no mundo, já não se funda na transcendência mas no acontecer originário denominado *Ereignis* que obriga o homem a se relacionar de algum modo com a totalidade do ente. Devemos tomar cuidado para não pensarmos essa relação de forma unilateral, como se não restasse ao homem nada a fazer senão aceitar o que é imposto pela verdade do ser. Se ao homem é dada a oportunidade de deixar que o ente seja, pode também deixar que não o seja, permanecendo velado, caracterizando a inverdade. No entanto, o ocultamento do ente

⁸³ *WdW* p. 201

⁸⁴ *WdW* p. 190

não vai contra a essência da verdade. O “não deixar” que o ente seja faz parte da essência da liberdade e não pertence tampouco ao homem:

“Pelo fato de a liberdade ek-sistente enquanto essência da verdade não ser uma propriedade do homem, mas o homem apenas poder ek-sistir enquanto propriedade desta liberdade ek-sistente e só assim poder se tornar historial, assim também a não-essência da verdade não deve simplesmente nascer posteriormente da incapacidade e da negligência humana. A inverdade deve provir da essência da verdade.”⁸⁵

Verdade e inverdade são co-pertinentes, elas não se opõem mas se correspondem. A inverdade aponta para algo oculto no desvelamento do ente. Como vimos, o *Dasein* se encontra, de alguma forma, disposto em meio ao ente e é por ele requisitado. Na ocupação com o ente, detém-se em uma determinada região do ente ou em um ente em particular, esquecendo-se da sua totalidade. O ocultamento do ente em sua totalidade leva ao mesmo tempo à busca daquilo que se oculta no desocultamento de um determinado domínio do ente, ela leva ao mistério (*Geheimnis*). Portanto, verdade e inverdade não são antagônicas, o contrário da verdade não é a inverdade e sim a errância (*Irre*). Esta é precisamente a insistência no caráter revelado de uma determinada região do ente e o afastamento do mistério. O mistério não deve ser visto aqui como uma espécie de ocultismo ou obscurantismo da parte de Heidegger. Ele é aquilo que permanece oculto no desocultamento do ente e que, portanto, pode ser passível de ser questionado e explorado pelo homem, a saber, a verdade do ser:

“Para o sábio, além disso, o “não” da não-essência da verdade, como inverdade, aponta para o âmbito ainda não experimentado da verdade do ser (e não apenas do ente).”⁸⁶

⁸⁵ *WdW* p.191

⁸⁶ *WdW* p.194

Em uma outra nota de 1943, colocada no final do texto supra-citado, Heidegger escreve :

“Entre 5 e 6 o salto na (no Ereignis) virada”

[Zwischen 5. Und 6. Der Sprung in die (im Ereignis) Kehre.]

Os parágrafos 5 e 6 se intitulam respectivamente: *Da Essência da Verdade* e *A Inverdade Enquanto Dissimulação*. O texto supracitado se refere às três últimas frases do parágrafo 6. Nesta nota Heidegger propõe um salto para dentro daquilo que se esconde neste caráter ocultante-desocultante da essência da verdade. O salto indica uma virada no pensamento que pensa o ser e se caracteriza, ao mesmo tempo, como um salto para dentro do *Ereignis*. Aquilo que se esconde no desocultamento do ente é o pensamento do ser. É somente no instante (*Augenblick*) que o primeiro pensador grego, tomado pelo mistério e o assumindo, pergunta o que é o ente enquanto tal, que nasce a filosofia. Filosofia e desocultamento da totalidade do ente são uma e mesma coisa. A história do ocidente e o desocultamento do ente se confundem⁸⁷, na pergunta pela totalidade do ente, pelo que é o ente enquanto tal, já se oculta um pensamento do ser:

“O deixar-ser do ente como tal na sua totalidade acontece de acordo com a sua essência apenas quando, de tempos em tempos, é assumido em sua essência principal. Então a decisão pelo mistério está a caminho para a errância enquanto tal. Então a pergunta pela essência da verdade é posta originariamente. Então revela-se o fundamento do entrelaçamento entre a essência da verdade e a verdade da essência. O contemplar o mistério a partir da errância é a pergunta, no sentido da única pergunta, sobre o que é o ente enquanto tal em sua totalidade. Este perguntar pensa a pergunta essencial e desconcertante, e com isto ainda não dominada em sua ambivalência, acerca do ser do ente. O pensamento do ser, do qual resulta esta

⁴¹ *WdW* p.189

pergunta se concebe, desde Platão, como filosofia e recebe mais tarde o nome de metafísica.”⁸⁸

O seu agir próprio se encontra agora na decisão (*Entschlossenheit*) pelo mistério. A decisão é, da mesma forma que no primeiro Heidegger, o instante (*Augenblick*) do agir próprio, que adquire agora um caráter epocal, pois já não se deve à projeção do *Dasein* em direção ao seu poder-ser mais próprio, e sim quando, de tempos em tempos, tomado pelo mistério frente ao desocultamento do ente, assume dizer aquilo que lhe é imposto por um acontecer originário. A metafísica já não pertence ao *Dasein*, mas é uma forma pela qual ele responde ao acontecer do ser, conformando-se ou não a ele. O duplo caráter da verdade já não se deve à transcendência do *Dasein*, e sim ao acontecer do ser (*Seyn*). No final de *A Essência da Verdade*, Heidegger nos dá um panorama do percurso que o seu pensamento fez até aqui.

“A questão decisiva (*Ser e Tempo*) acerca do sentido, ou seja, (*Ser e Tempo* p.151) do âmbito do projeto, ou seja, acerca da abertura, ou ainda, acerca da verdade do ser e não apenas do ente, fica propositadamente não resolvida. Aparentemente o pensamento se mantém no caminho da metafísica e, contudo, realiza os seus passos decisivos que conduzem da verdade enquanto concordância, à liberdade ek-sistente e destas à verdade enquanto ocultamento e errância: uma mudança na pergunta que já pertence à superação da metafísica.”⁸⁹

Heidegger indica um caminho que vai da pergunta pelo sentido do ser à pergunta pela verdade do ser. No que diz respeito ao sentido, o filósofo se refere à página 151 de *Ser e Tempo* que mostra, como vimos, que apenas o *Dasein* pode ou não ter sentido. Talvez o filósofo tenha percebido que, ao ter submetido a historicidade do *Dasein* à transcendência, acabou por fazer dele o fundamento, ainda que sem fundo, do ser do ente, permanecendo

⁸⁸ *WdW* p.198

⁸⁹ *WdW* p. 202.

ainda dentro da filosofia da subjetividade. Isso exigiria um novo esforço para livrar o pensamento das determinações da metafísica e uma nova forma de conduzir a pergunta pelo ser levando ao deslocamento do eixo da investigação da analítica do *Dasein* para a noção de *Ereignis*.

IV) O acontecer historial no segundo Heidegger

a) Os *Wegmarken*: a doutrina da verdade em Heidegger.

Antes de analisarmos a noção de historicidade no segundo Heidegger, faremos uma breve introdução à nova abordagem à questão do ser tal como se apresenta na obra *Wegmarken*. Parece que, se já não há um projeto que viria a substituir a tentativa de fazer da ontologia uma ciência, existe, no entanto, a preocupação em superar a própria ontologia, a fim de reconduzir a essência do homem ao seu local de origem, livrando-a do domínio da técnica e abrindo novas possibilidades de existência. O texto em questão inicia com um pequeno preâmbulo, cujas primeiras palavras são:

“A coletânea de textos já publicados gostaria de fazer notar algo do caminho que, apenas a caminho, se insinua ao pensar: mostra e subtrai. Provavelmente é apenas um caminho *na determinação da questão (Sache) do pensar*. A determinação não traz nada novo. Pois conduz para diante do mais antigo do antigo. Ela exige a estadia na já buscada mesmidade do mesmo.”⁹⁰

Em um primeiro momento parece haver uma divergência entre a passagem citada e o que dissemos na introdução: o pensamento que se suporia inacabado e visaria apontar alguns dos possíveis caminhos na pergunta pelo ser parece se recusar a oferecer algo novo e conduzir à monotonia de um mesmo ancestral. Tentaremos resolver essa aparente contradição comparando o que é dito no preâmbulo aos *Wegmarken* com o texto *A Doutrina da Verdade em Platão*, no qual a questão do ser é abordada na sua relação com a noção de ἀλήθεια. Tentaremos com isto traçar um breve panorama das questões que serão abordadas no decorrer da dissertação. O texto busca desvendar algo que o filósofo grego

⁹⁰ *Wegmarken, Vorbemerkung* op. cit p. IX

teria pensado e no entanto lhe permaneceu oculto, através da análise da *Alegoria da Caverna*, passagem do livro VII do diálogo *A República*.

Heidegger inicia citando a passagem em questão no original grego seguido de sua própria tradução para o alemão, na qual introduz sua terminologia e, conseqüentemente, sua interpretação dos termos utilizados por Platão, após o que expõe a sua compreensão da alegoria. Limitaremos-nos a fazer um breve resumo da alegoria, por demais conhecida do leitor, e nos concentraremos na explicação posterior dada pelo filósofo alemão.

Trata-se de um diálogo entre Sócrates e Glauco acerca da essência da παιδεία, da formação, da educação do filósofo. Sócrates propõe a seu interlocutor que imagine uma habitação em forma de caverna, com uma inclinação para baixo e de teto abobadado, no fundo da qual se encontram alguns prisioneiros acorrentados, desde o nascimento, nos membros e no pescoço, de forma que possam apenas olhar para frente. Acima deles há um muro, como aqueles usados em teatro de marionetes, atrás do qual arde uma fogueira. Entre o muro e a fogueira passam pessoas carregando toda sorte de objetos e ferramentas. Os prisioneiros vêem desses objetos e de si mesmos apenas as sombras projetadas pelo fogo no fundo da caverna, as quais julgam ser a verdadeira realidade das coisas, tomando-as como modelo para tudo aquilo que efetivamente é. Os mais sábios dentre os cavernícolas são aqueles que sabem reconhecer melhor as sombras e o modo como se sucedem na parede da caverna. Através desse conhecimento adquirem respeito e fazem os demais se sentirem seguros na sua habitação. Supondo que um dos prisioneiros se liberte, a ascensão em direção ao mundo fora da caverna seria íngreme e dolorosa. Primeiramente, causaria-lhe dor mover os membros e o pescoço, desacostumados aos movimentos. Depois, a luz do fogo no interior da caverna lhe cegaria os olhos sendo que apenas após um certo tempo,

tendo se acostumado a ela, poderia ter a visão dos objetos carregados e de si mesmo, agora iluminados pela chama na penumbra da caverna. Ao sair para o mundo exterior, a luz do sol, muito mais poderosa que a da fogueira, exigiria um tempo ainda maior de adaptação após o qual poderia ver as coisas e a si mesmo com muito mais nitidez e apenas muito tempo depois poderia olhar o próprio sol e compreender que ele possibilita a existência de tudo que há sobre a terra. O mundo no interior da caverna pareceria agora uma imagem tosca das coisas verdadeiras e o conhecimento que lá havia pura ilusão. O ex-prisioneiro certamente desejaria voltar à caverna para compartilhar sua experiência com os seus amigos, libertando-os e mostrando-lhes as coisas tais como ela são. No entanto, ao voltar à caverna, seria agora a escuridão que o cegaria. Não podendo reconhecer as sombras, único conhecimento válido no interior da caverna, seria tido como alguém que, ficando ignorante devido ao seu contato com o mundo exterior, desejaria o mesmo para os outros. Os prisioneiros desejariam matá-lo como uma ameaça, como um perversor dos valores aceitos no interior da caverna, e, se não fossem impedidos de se mover pelos grilhões, certamente o matariam.

A explicação da alegoria é dada pelo próprio Platão. O mundo no interior da caverna é o mundo sensível no qual vivemos, o fogo é a imagem do sol e a abóbada da caverna corresponde à abóbada celeste, sob a qual os homens vivem e se sentem seguros. A forma como os cavernícolas se relacionam às sombras, bem como o conhecimento que delas possuem, corresponde ao nosso trato e conhecimento corrente com os entes efetivos que nos cercam.

As coisas fora da caverna representam as idéias. As palavras gregas ἰδέα e εἶδος (aspecto, forma), possuem a mesma raiz (ιδ) do verbo οἶδα ou εἶδω (saber) e do aoristo de

ὁράω (ver). A Idéia nos dá o conhecimento de algo que se apresenta (*präsentiert*) a nós sob um determinado aspecto (*Aussehen*):

“Na alegoria as coisas que se tornam visíveis fora da caverna são, em contrapartida, a imagem daquilo em que se funda o verdadeiro ente do ente (*das eigentlich Seiende des Seiendes*). Isto é, segundo Platão, aquilo através do que o ente se mostra em seu aspecto. Esse ‘aspecto (*Aussehen*)’ não é tido por Platão como o mero ‘aspecto’ (*Aspekt*). O aspecto é para ele algo como um sobressair-se (*Heraustreten*) através do qual algo se apresenta. O ente mesmo se mostra permanecendo na sua aparência. Aspecto se diz em grego εἶδος ou ἰδέα.”⁹¹

Heidegger difere a idéia como o aspecto (*Aussehen*), do mero aspecto (*Aspekt*). Ou seja, a idéia não é uma perspectiva sobre a coisa, o mundo fora da caverna representa o âmbito no qual os entes se tornam visíveis e são presenciados por nós tal qual eles são em si mesmos. Assim, na noção de idéia já está presente uma interpretação, que irá permear todo o pensamento ocidental, do ser do ente enquanto presença. Essa caracterização da noção de ἰδέα, como aparência de algo que se apresenta, corresponde à noção de verdade, ἀλήθεια, traduzida por desocultamento (*Unverborgenheit*). A tradução não é uma invenção de Heidegger já estando presente na etimologia da época: ἀ-λήθεια deriva do verbo λανθάνω: passar despercebido, estar oculto, estar encoberto. O prefixo alfa indica uma privação, a ἀ-λήθεια seria o não-ocultamento, o desocultamento, o vir a luz de algo que estava encoberto. O filósofo justifica essa etimologia, bem como a relação entre idéia e verdade, partindo do uso da palavra tal qual é feito por Platão na alegoria.

A ascensão ao mundo fora da caverna e o retorno posterior a ela são marcados por graus de visibilidade e, conseqüentemente, de desocultamento do ente, que são caracterizados pela passagem de um lugar de permanência a outro, sendo que a cada um

deles corresponde um emprego distinto da palavra ἀλήθεια. No primeiro grau, os prisioneiros se deslumbram com as sombras no interior da caverna, e as consideram, segundo o texto platônico, a única coisa desoculta, τό ἀλεθές. Ao se libertar dos grilhões o prisioneiro, após se acostumar à luz do fogo, vê os objetos com um grau maior de clareza, eles passam a ser designados, através do uso do comparativo, como ἀλεθέστερα, como aquilo que é mais desoculto que as sombras, por fim, no mundo fora da caverna as coisas se apresentam, designadas pelo superlativo, como τό ἀλεθέστατον, como aquilo que possui o grau máximo de desocultamento, e que corresponde às idéias. Existe ainda um quarto estágio: ao prisioneiro liberto não cabe contemplar indefinidamente as idéias, como se estivesse em estado de graça. Ele deve voltar à caverna e resgatar os demais, tirá-los do ocultamento, porque ele é anterior ao desocultamento. Isto explica o fato de a palavra grega ἀλήθεια ser formada a partir de um prefixo negativo. O oculto acompanha sempre aquilo que é desoculto, a inverdade precede e pertence essencialmente à verdade, que deve ser constantemente arrancada da inverdade.

Assim, a παιδεία, tema central da alegoria, traduzido por Heidegger como formação (*Bildung*), consiste em acostumar os olhos da alma à luz do mundo das idéias, até que se possa contemplar a idéia suprema e orientar o conhecimento e o agir por ela. No entanto a alma só participa da idéia porque o próprio olhar é solar, feito da mesma substância que a idéia. Para a alma a ascensão ao mundo inteligível é antes um retorno ao local em que já esteve. Porém, cada estadia em uma determinada região, em uma determinada forma de desocultamento do ente, é lenta e demorada, pois a alma deve, devido a própria essência da verdade, lutar constantemente contra o ocultamento. Assim

⁹¹ *Platos Lehre der Wahrheit, in Wegmarken, op. cit., 214 (PLW)*

como o olho só pode se acostumar à luz quando o corpo inteiro se encontra em lugar favorável, assim também é necessário que a alma inteira daquele que se liberta sofra uma mudança de direção e se transporte para além da mera aparência sensível em direção à idéia. O que está em jogo na formação, na verdadeira educação da alma, não é um mero acúmulo de conhecimento e sim a própria existência daquele que busca ascender à região do desocultamento:

“Mas por que deve a familiarização a cada região ser lenta e contínua? Porque a mudança concerne ao homem em seu ser e se realiza no fundo de sua essência. Isto significa: a atitude decisiva que deve surgir através da mudança deve se desdobrar, a partir de uma relação que já sustenta a essência do homem, em um comportamento permanente. Esta mudança e familiarização da essência do homem no domínio que lhe é, a cada vez, destinado, é aquilo que Platão denomina de *παιδεία*.”⁹²

Como a mudança de região concerne a essência do homem, a decisão de efetuar-la é capital, ela implica em uma destruição dos valores até então aceitos e abala a segurança que então se tinha no mundo habitado. O prisioneiro liberto corre o risco de ser morto pelos demais da mesma forma que Sócrates foi morto pela sociedade ateniense.

A princípio parece haver uma semelhança entre *παιδεία* em Platão e o caminho que leva à pergunta pelo ser em Heidegger. Para ambos trata-se de levar a essência do homem ao lugar a que ele sempre pertenceu, o que implica em uma mudança radical em seu ser. Assim vemos no preâmbulo à obra *Wegmarken*, a respeito do caminho na determinação do assunto do pensar, o seguinte:

“Aquele que se engaja a caminho da estadia no mais antigo dos antigos deve conformar-se mais tarde à necessidade de compreender a si mesmo de forma diferente daquela que acreditava entender-se.”⁹³

Assim como em Platão, esta estadia leva sempre do ocultamento ao desocultamento e ao retorno àquele, porém com uma diferença fundamental:

“O caminho nesta estadia impede que ela seja descrita como algo presente, existente (*Vorligendes*). Aquele que busca a ela chegar é apenas ajudado pelo esforço incansável de estabelecer (*Erörten*) (encontrar no seu lugar) o que a palavra ‘ser’ há muito revela enquanto aquilo que deve ser pensado, e que talvez um dia, enquanto pensado, seja encoberto.”⁹⁴

Embora a palavra alemã *Erörterung* signifique discurrir de forma pormenorizada, escrita ou verbalmente acerca de algo, podendo ser traduzida em português por discussão, essa não é a melhor tradução para a forma com que Heidegger a emprega.⁹⁵ O filósofo procura dar um significado originário a ela, aproximando-a do verbo *orten*, localizar, encontrar ou determinar o local de algo. O prefixo *er* é uma variação do prefixo *ur*, que significa o primeiro no sentido do mais antigo, do originário. *Er-orten*, significa colocar algo no seu devido lugar, reconduzir algo ao local de origem, ao “mais antigo dos antigos”, restabelecê-lo à região originária na qual se torna passível de ser determinado. Daí porque resolvemos traduzir *erörten* por estabelecer. A tradução não é definitiva e em alguns casos voltaremos a traduzir a palavra por discussão como se faz normalmente.

Existem dois pontos fundamentais de discordância entre Heidegger e Platão no projeto de se conduzir a essência do homem ao seu local de origem. Primeiro, para Heidegger, o lugar não pode ser pensado como algo que se encontra diante de nós como objeto, um ente, seja ele efetivo ou não. Como veremos o “lugar” não deve ser pensado no seu sentido espacial. Em segundo lugar e esse âmbito do qual o pensamento participa é,

⁹² *PLW*, p. 216.

⁹³ *Wegmarken, Vorbemerkung* p. IX

⁹⁴ *Idem*.

como veremos quando tratarmos da noção de *Ereignis* (cap. IV, b), sempre dinâmico, ele é carregado de negatividade, duas coisas que, na noção de verdade pensada por Platão, são esquecidas:

“A ἰδέα é o puro brilhar no sentido da expressão: o sol brilha. A idéia não deixa ainda que outra coisa brilhe (atrás dela), ela mesma é o que brilha, cujo brilhar está em si mesmo. A ἰδέα é o que tem a propriedade de brilhar (*das Scheinsame*). A essência da idéia repousa no brilhar e na propriedade de tornar visível (*Sichtsamkeit*). Esta realiza a presença (*Anwesenung*), a saber: a presença daquilo que é, a cada vez, um ente. É no que-ser do ente que ele, a cada vez, se apresenta. Presença é, acima de tudo, a essência do ente. Por isso, para Platão, o ser possui sua mais própria essência no ser-que. Assim uma terminologia posterior revela que é a *quidditas* e não a existência o verdadeiro *esse*, a *essentia*. O que a idéia traz à vista, e assim dá a ver, é, para o olhar que se dirige a ela, o desvelado (*Unverborgene*) de como ela aparece. Assim o desocultamento se torna conceituado, antes de tudo e apenas, como aquilo que no perceber (*Vernehmen*) da ἰδέα é percebido, que no reconhecer (*Erkennen* / *γινώσκειν*) é conhecido (*Erkannte* / *γινωσχόμενον*). o νοεῖν e o νοῦς (a percepção) recebem, nesta mudança em Platão, a relação essencial à idéia. O estabelecimento desta orientação pela idéia determina a essência da percepção e, posteriormente, a essência da razão (*Vernunft*)”⁹⁵

Com Platão ocorre a primeira distinção do ente entre aquilo que ele é, ser-que, a sua essência, e o modo como ele é, o como do ente, a sua existência, sua realidade efetiva (*Wirklichkeit*). O pensamento se torna um ir além (em grego, μετά) do mundo efetivo em direção à idéia que, enquanto fundamento do ente sensível, é ela também um ente, o ente do ente (*Das Seiende des Seiendes*), que garante o seu ser. Assim a filosofia, a inclinação ao conhecimento, é mais tarde designada de metafísica. Como as coisas fora da caverna correspondem às idéias, que por sua vez são o ente tal como ele é em si mesmo, elas não necessitam de uma outra luz que as ilumine, elas são por si só luminosas. A verdade passa a

⁹⁵ Etimologicamente, a palavra deriva de *Ort*, lugar, cujo significado antigo é limite (*Grenze*), o fim mais externo (*äußerste Ende*), canto (*Ecke*). A palavra era usada no século XVI como um equivalente da palavra latina *determinare*, no sentido de estabelecer os limites, delinear. Mais tarde a palavra tem o sentido de discussão, ou seja de levar o assunto ao seu limite, esgotá-lo, investigá-lo até o fim.

⁹⁶ PLW. p.225-226

ser vista como exatidão (ὁρθότης) e concordância (ὁμοίωσις) do olhar (da percepção (*Vernehmen*)) e da linguagem (λόγος) orientado em direção às idéias, que no curso posterior da filosofia dará origem a noção moderna de razão (*Vernunft*).

Existe uma idéia que garante às outras a sua luz, a idéia máxima e mais elevada, a idéia do bem (τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα), representada, na alegoria, pela luz do sol. A noção de bem não deve ser pensada no sentido moral, embora em Platão o agir correto, bem como o conhecimento científico, deva se orientar por ela. τὸ ἀγαθόν significa originalmente aquilo que possibilita, que torna alguém apto a alguma coisa (*Das Tauglichmachende*), que dá validade a algo. A idéia do bem possibilita a presença do ente segundo o seu aspecto e, ao mesmo tempo, a exatidão do olhar, o conhecimento do ente. Enquanto idéia, ela é o ente mais elevado, fundamento e causa da totalidade do ente:

“E a mais elevada no âmbito suprassensível é aquela idéia que, como idéia de todas as idéias, permanece a causa para a consistência (*Bestand*) e aparição de todo ente. Porque, deste modo, esta ‘idéia’ é a causa de tudo, ela também é a idéia que nós chamamos de ‘bem’. A causa primeira e mais elevada foi denominada por Platão e em seguida por Aristóteles como τὸ θεῖον, o divino (*das Göttliche*). A partir da interpretação do ser como ἰδέα, o pensar acerca do ser do ente é metafísica e a metafísica teologia”⁹⁷

Na segunda fase do pensamento de Heidegger, a metafísica é vista, enquanto conhecimento do ente, como ontologia e ao mesmo tempo, por eleger como fundamento do ente o ente mais elevado, como teologia. O caráter onto-teológico da metafísica, anunciado por Platão, leva a uma mudança na concepção grega de verdade: já não é o desocultamento que possibilita a presença do ente, tal qual ele é, e sim a idéia, o ente em si mesmo, que possibilita o desocultamento:

⁹⁷ PLW, p.235-36

“Segundo esta interpretação do ente, a presença já não é, como no início do pensamento ocidental, a ascensão (*Aufgang*) no desocultamento (*Unverborgenheit*) daquilo que está velado, na qual o desocultamento mesmo, como descocultação (*Entbergung*), constitui um traço fundamental da presença (*Anwesenung*). Platão conceitua a presença (οὐσία) como ἰδέα. Esta não se submete ao desocultamento, para que ele, a serviço do desoculto, faça-o brilhar. Ao contrário, aquilo que brilha (que se mostra) determina o que, no interior da sua essência e reportando unicamente a si mesmo, deve então ser chamado de desocultamento. A ἰδέα não é algo que representa em primeiro plano a ἀλήθεια, e sim o seu fundamento possibilitador.”⁹⁸

O ocultamento, essencial na noção pré-platonica de verdade, como um traço do próprio ser, passa a ser posto de lado e o desocultamento, subordinado à idéia, faz do pensar um conhecimento do ente, esquecendo desta forma o ser:

“A verdade já não é o desocultamento enquanto traço fundamental do ser, e sim, tornando-se exatidão devido à submissão (*Unterjochung*) à idéia, um traço distintivo do conhecimento do ente”⁹⁹

Enquanto exatidão e concordância do olhar às idéias, a concepção metafísica de verdade atribui um papel fundamental à existência humana em meio ao ente, que irá marcar todo o pensamento ocidental. Aristóteles irá afirmar que a verdade e a falsidade não estão nas coisas e sim no entendimento (Met., E, 4 102b). Na escolástica medieval, Tomás de Aquino afirma que “A verdade se encontra propriamente no intelecto humano ou divino”. Descartes, no início da era moderna, atribui ao *cogito* o papel de mediador da verdade, como aquilo em que reside a verdade ou a falsidade de uma representação. Com Descartes as noções de substância (οὐσία) e sujeito (ὑποκείμενον), literalmente aquilo que subjaz, o subjectum, que inicialmente designa todo e qualquer ente subsistente e subjacente, é, na

⁹⁸ PLW, p. 233-34

⁹⁹ PLW, p.234

filosofia moderna, trazida para dentro da esfera humana, inaugurando o que Heidegger denomina de filosofia da subjetividade. Porém, é apenas em Kant que tal filosofia é devidamente tematizada enquanto tal. Através da noção de unidade sintética da apercepção, o filósofo teria trazido o fundamento do ser do ente para a esfera do Eu-sujeito, abrindo caminho para as noções de espírito absoluto em Hegel e vontade de poder em Nietzsche. Este último, como já foi dito, ao caracterizar a verdade como valor, estaria iniciando a fase final da filosofia da subjetividade, fazendo da verdade uma perspectiva posta pela vontade de poder com vistas à dominação e a conservação do homem em meio ao ente. Na noção de vontade de poder ecoaria a idéia do bem, daquilo que torna algo apto, que dá validade ao ente. Seria na técnica moderna que a metafísica se completaria, para qual a totalidade do ente passa a ser algo disponível ao cálculo e ao arbítrio humano. O que caracterizaria todas as metafísicas, de Platão a Nietzsche, seria o fato de tomarem como fundamento do ente algo também entitativo, seja a idéia, Deus ou a subjetividade humana, e atribuírem um papel fundamental ao homem em meio à totalidade do ente. A metafísica passa a ser vista como onto-teologia e, ao mesmo tempo, antropologia, humanismo no sentido amplo do termo:

“O início da metafísica no pensamento de Platão é ao mesmo o início do ‘humanismo’. Esta palavra deve ser pensada aqui no seu sentido essencial e portanto mais amplo. Humanismo significa o processo, ligado ao início, ao desenvolvimento e ao fim da metafísica, pelo qual o homem, segundo perspectivas a cada vez diversas, mas sempre conscientemente, se coloca em meio ao ente, sem ser com isto o ente mais elevado. ‘O homem’, significa aqui ora uma cultura ou uma humanidade, ora um indivíduo ou uma comunidade, ora um povo ou um agrupamento. Trata-se sempre de, no âmbito de uma estrutura metafísica fixa a partir da qual é determinado o homem, o animal racional, de alcançar a compreensão de suas possibilidades, a consciência de suas determinações e a segurança de sua ‘vida’.”¹⁰⁰

É por isso que a doutrina da verdade em Platão irá recair sobre a παιδεία, a formação do homem, que consiste em orientar o pensar e o agir humanos pela idéia, fundamento ôntico do ente. O abandono do projeto inicial de fazer da ontologia uma ciência, leva a uma superação da própria ontologia em nome da preocupação sempre constante de libertar o pensar das malhas da metafísica, a fim de resgatar a essência do homem do domínio da técnica e do esquecimento do ser. O projeto de Heidegger de colocar o pensar a caminho da verdade do ser irá implicar em uma destruição das noções metafísicas de homem e de fundamento, que irá recair principalmente sobre a filosofia da subjetividade e a técnica moderna e levará à crítica às disciplinas tradicionais da filosofia como a lógica, a ética e a política, por estarem vinculadas a uma orientação metafísica do pensar e do agir. Tal projeto implica, como em Platão, em uma mudança na essência do homem, que deverá agora ser livrado da determinação, expressa de diferentes modos, de animal racional. Essa mudança, por concernir a existência humana como um todo, é também capital, assim vemos no preâmbulo aos *Wegmarken*, a respeito da necessidade de se pensar a essência humana de modo diferente do que se pensa, o seguinte:

“Entretanto, essa necessidade se funda na possibilidade de permanecer ainda reservado à tradição historial um lugar de jogo (*Spielraum*) para a sua solicitação. Pode também ser que a historicidade e a tradição sejam niveladas pela acumulação uniforme de informações e, desta forma, tornadas utilizáveis para a inevitável planificação que necessita de uma humanidade passível de ser conduzida. Permanece a questão de se também o pensar terminará a serviço da informação, ou se a ele está destinado uma submersão no abrigo através da sua origem encoberta.”¹⁰¹

O que está em jogo é pôr o pensar à caminho da verdade do ser, ou deixar que ele se perca na difusão técnica da informação e reduza o homem àquilo que pode ser planejável

¹⁰⁰ PLW, p.236

e calculável, transformando-o em mais um assunto da técnica. As expressões “o mais antigo dos antigos” ou “a mesmidade do mesmo” não podem ser tomadas como se, uma vez conduzida a essência do homem à sua origem, algo fixo e imutável seria alcançado, e nada mais restaria a fazer. Aquilo que é anterior e originário na essência da verdade, é antes o ocultamento que o desocultamento. Parece que Heidegger, longe que querer responder definitivamente à questão do ser, visa deixar livre um espaço de jogo para que a tradição filosófica possa revelar aquilo que ela sempre pensou e no entanto permanece velado, que será um dia pensado e novamente encoberto, deixando um lugar livre para que o homem possa escapar à monotonia da técnica que julga tudo explicar e se afasta do mistério, esquece o ocultamento. As proposições metafísicas de Platão à Nietzsche não constituem um erro do pensar, e sim, como veremos, uma resposta à solicitação do ser ao homem. Assim, também a técnica não deve ser pensada como produto do homem mas como uma exigência do ser, que encobre algo ainda não revelado. O retorno à tradição é fundamental para buscar o que nela é pensado mas não é dito, o que é encoberto e ao mesmo tempo revelado. Devido a isto a noção de historicidade passa a ocupar um papel central também na fase tardia do pensamento de Heidegger. A dita “mesmidade do mesmo” não implica em uma relação monótona de algo consigo mesmo, ela remete ao princípio de identidade que implica em uma relação entre pensar e ser no âmbito aberto e dinâmico da verdade. É por isso que o termo *Dasein* passa a designar a abertura na qual acontece a relação entre homem e ser e que resulta na noção de *Ereignis*: o âmbito dinâmico de jogo e co-pertinência (*Zusammengehörigkeit*) entre ser e pensar. O termo *Ereignis*, que na linguagem comum designa acontecimento, guarda um parentesco essencial com a noção de acontecer (*Geschehen*) e de acontecência, historicidade (*Geschichtlichkeit*).

¹⁰¹ *Wegmarken, Vorbemerkung* p. IX

Veremos que, assim como em Platão, o projeto do segundo Heidegger visa reconduzir o homem ao local onde ele sempre esteve, e que no entanto foi esquecido. Esse retorno à origem também se dá na forma de uma lembrança. Porém, lembrar (*Andenken*) não consiste, como na maiêutica platônica, em alcançar o mundo das idéias fixas e imutáveis, e sim em construir no âmbito dinâmico do *Ereignis*, em deixar co-pertencer homem e ser, abrindo ao homem novas possibilidades de existência.

b)O Ereignis

Em *O Princípio de identidade*, que compõe o livro *Identidade e Diferença*, Heidegger trata do *Ereignis* a partir de uma nova concepção da noção de identidade. O texto é bastante conciso, nele são abordados diversos temas que são discutidos de forma pormenorizada em outros escritos: discorre-se, de forma genérica, acerca da técnica; da linguagem; da filosofia da subjetividade e da metafísica, já sob o ponto de vista do acontecer do ser, implícito no sentido corrente da palavra *Ereignis*, acontecimento, ocorrência. *O Princípio de Identidade* nos dará, portanto, apenas uma visão panorâmica, um roteiro, dos temas que deverão ser desenvolvidos nessa segunda metade da dissertação e que tentaremos trabalhar a partir dos textos de que dispomos.

Segundo sua fórmula corrente, o princípio estaria exposto da seguinte forma: $A = A$. Porém, como em *A Essência do Fundamento*, a identidade não pode ser pensada como a igualdade de algo consigo mesmo, fazendo do seu princípio uma mera tautologia. Vimos que antes da virada o nexos de identidade em um juízo só era possível devido ao desvelamento prévio do ente em seu ser, possibilitado pela irrupção da diferença ontológica. Heidegger irá, partindo de Parmênides, reformular essa noção de identidade.

O filósofo de Eléia diz que o mesmo é ser e pensar. Ser e pensar co-pertencem e formam assim uma unidade. Para explicar esta relação Heidegger lança mão, como em *Da Essência do Fundamento*, da noção de co-pertinência (*Zusammengehörigkeit*), que então era fundamental para a explicação do princípio de identidade em Leibniz. O filósofo joga, por meio do uso do itálico, com a grafia da palavra.

Podemos pensar a palavra no sentido de uma co-pertinência (*Zusammengehörigkeit*) ou de uma co-pertinência (*Zusammen-gerhörigkeit*). No primeiro caso a ênfase

é dada à palavra *Zusammen*, aquilo que está junto, que é comum. No segundo caso a ênfase está na relação de pertinência, de pertencer a algo. À primeira concepção está relacionado o conceito tradicional de verdade como síntese em uma unidade, como ligação feita pelo intelecto entre sujeito e predicado. No segundo sentido do termo, vemos a *co-pertinência* sob o ponto de vista de coisas que mutuamente se pertencem, neste caso o pensar e o ser, será neste último sentido da palavra que se esconde a verdadeira relação de homem e ser. Heidegger procura abordar este problema introduzindo novamente a noção de próprio (*eignen*) e propriedade:

“Mas o que distingue o homem é que ele, enquanto ser (*Wesen*) pensante, aberto ao ser, posto diante dele, permanece relacionado ao ser e lhe corresponde. O homem é propriamente esta relação de correspondência e apenas isto. Apenas não significa limitação mas plenitude. No homem impera um pertencer (*Gehören*) ao ser, este pertencer escuta (*hört*) o ser porque está entregue a ele como propriedade (*übereignet*). E o ser? Pensemos o ser em seu sentido essencial como presença (*Anwesen*). O ser se apresenta ao homem, nem acidentalmente nem por exceção. O ser somente devém (*west*) e permanece quando solicita o homem através do seu apelo. Pois somente o homem, aberto ao ser, propicia-lhe o advento enquanto presença.”¹⁰²

O homem pretence ao ser pelo fato de escutar o seu apelo (*Anspruch*) e poder corresponder-lhe. Heidegger joga com os verbos *gehören*, pertencer e *hören*, escutar, que possuem a mesma raiz. O homem não é mais aquele que transcende e forma o mundo, e sim aquele que está aberto ao acontecer do ser, que, para poder acontecer, depende de que o homem tenha escutado a seu apelo e lhe tenha correspondido. O chamado da consciência do primeiro Heidegger é substituído, como veremos, pelo apelo do ser. Heidegger joga com os verbos *wesen*, que deriva de *Wesen* (essência), tomada aqui no sentido verbal, e com *an-wesen* apresentar-se, que é separado por meio de um hífen podendo ser pensado como ser,

¹⁰²SI pp.18-19

devir (*wesen*) junto (*an*) a nós, e que se refere a *Anwesen*, presença, a forma pela qual a metafísica concebe o ser. É nesse sentido que o filósofo diz que apenas junto a nós o ser pode devir como ser, ou seja, apresentar-se (*denn nur bei uns kann es als Sein wesen, d.h an-wesen*). Assim, a história da metafísica já não se relaciona à transcendência do *Dasein*, e sim à forma pela qual homem e ser se apropriam mutuamente e desdobram mutuamente a sua essência. O ser se apropria do homem para poder ser e o homem só é porque está aberto ao ser. Se no primeiro Heidegger a identidade era tida como um traço do ser do ente, possibilitada pela irrupção da diferença ontológica, agora o próprio ser é um traço da identidade. Ser e homem pertencem à identidade que passa a ser vista como uma propriedade do *Ereignis*, o acontecer no qual ambos se apropriam mutuamente:

“A doutrina da metafísica representa a identidade como um traço fundamental no ser. Agora se mostra: ser pertence com o pensar a identidade, cuja essência provém daquele deixar co-pertencer (*Zusammengrörenlassen*) que denominamos *Ereignis*. A essência da identidade é uma propriedade (*Eigentum*) do *Er-eignis*.”¹⁰³

Segundo Heidegger, a palavra *Ereignis*, tomada da linguagem vulgar, designa originariamente, ‘*er-äugen*’. Em alemão *Äugen*, é o plural de olho, *er-äugen* significaria originariamente, cobrir com o olhar, apropriar com os olhos. Podemos facilmente relacioná-la a noção de instante (*Augenblick*), que está ligada ao sentido próprio(*eignen*) do agir no primeiro Heidegger. Porém, aqui o teor é outro, *Ereignis* significa em alemão acontecimento. Ele é o acontecimento no qual ser e homem ocorrem, essenciam-se (*wesen*), no qual é exigido que o homem, a cada vez, experiencie o ser e lhe corresponda de uma determinada forma. O agir próprio consiste em corresponder ao apelo do ser no *Ereignis*. Visto o próprio Heidegger, no texto em questão, chamar a atenção para o caráter

intraduzível da palavra, comprando-a à palavra grega λόγος e a chinesa *Tao*, deixaremos o termo sem tradução. Ernildo Stein o traduz por acontecimento-apropriação, justamente para designar o acontecimento no qual homem e ser se apropriam mutuamente. Porém, esta opção nos parece excessivamente interpretativa, o que limita o conceito. *Ereignis* não designa apenas um acontecimento mas também o âmbito, a dimensão dinâmica, oscilante, em que se dá a mútua apropriação entre homem e ser:

“O Er-eignis é o âmbito em si mesmo oscilante, através do qual homem e ser alcançam juntos a sua essência, na medida em que perdem aquelas determinações que a metafísica lhes emprestou.”¹⁰⁴

Para penetrarmos no *Ereignis* e experienciarmos a essência da identidade é necessário que nos afastemos da metafísica, que toma a identidade como um traço do ser do ente, por meio de um salto que vai para além do ser em direção àquilo que possibilita a sua relação com o pensar:

“O salto é a súbita penetração no âmbito a partir do qual homem e ser sempre atingiram juntos a sua essência, por que ambos estão reciprocamente entregues um ao outro como propriedade (*übereignet sind*) a partir de um gesto que dá (*Zureichung*). A penetração no âmbito desta entrega como propriedade dispõe e harmoniza o pensar”¹⁰⁵

A noção de doação, expressa de várias formas nos diversos textos que trabalhamos, é fundamental no segundo Heidegger. Na passagem supracitada ela é expressa por meio da palavra *Zureichung*. O verbo *zureichen* significa, entre outras coisas, entregar algo a alguém estendendo a mão. Ernildo Stein a traduz de forma muito perspicaz como “um

¹⁰³ *SI*, p. 27

¹⁰⁴ *SI*, p. 26

gesto que dá”. Em *Para a Questão do Ser* é utilizada a palavra *Zuwendung*, que pode ser traduzida como doação ou como cuidado, segundo o duplo sentido que a palavra tem em português: significa tanto doar-se, no sentido de cuidar de alguém, assistir a alguém que está em dificuldades, voltar-se para alguém, quanto doar dinheiro a uma instituição. Na *Carta sobre o “Humanismo”* a doação é expressa na noção de destino (*Geschick*) e na idéia de que o ser não é mas dá-se (*es gibt*) ser. Também as palavras dom (*Gabe*) e dote (*Mitgift*) dádiva (*Geschenk*), oferenda (*Opfer*), irão servir para designar a relação entre homem e ser.

A entrada no *Ereignis* é tida como súbita, não mediada, por que significa penetrar onde sempre estivemos: no pertencer ao ser. Logo, para penetrarmos no *Ereignis*, devemos escutar o apelo do ser tal qual nos é transmitido pela nossa época, pelo modo como estamos situados e dispostos em meio à totalidade do ente, pela constelação (*Konstellation*) de homem e ser na qual nos encontramos. Poderíamos supor que, no atual estágio de desenvolvimento técnico, o universo da técnica representa o verdadeiro âmbito no qual homem e ser se relacionam. Vale lembrar que o texto em questão é de 1957 e que Heidegger cita como exemplo deste universo técnico a era atômica, a planificação e cálculo do ente e a automação. A técnica faz crer que o ente está disponível ao homem, que este possui o domínio e o conhecimento dele em sua totalidade. Porém isto seria uma antropologização da técnica, seria vê-la como obra do homem. Ela não pode, como modo de desocultamento do ser do ente, originar-se do arbítrio humano, mas deve também ser uma forma pela qual o ser requisita o homem e o obriga a se expor ao ente, ou seja, a presenciá-lo como o que pode ser planejável e calculável. Como encobrimento do ser, a

¹⁰⁵ *SI* p.20. A tradução é de Ernildo Stein, em *Heidegger, os Pensadores*, op. cit. p. 143. A passagem é de difícil tradução e a solução de Stein é excelente.

técnica faz parte do seu acontecer e traz nela mesma a possibilidade da sua superação, obrigando o homem a pensá-la de forma originária, a escutar o apelo que ela encobre. Tal provocação que se esconde na técnica é denominada de *Gestell*. A tradução deste termo não é fácil, ele designa estante, armação, como também aparato, maquinário. Ernildo Stein o traduz, como os franceses, por arrazoamento, no sentido de que o aparato técnico provoca e obriga o homem a expor as suas razões. Porém esta tradução parece ser excessivamente interpretativa, embora correta, deixa a desejar quanto à fidelidade ao texto. Optamos por traduzi-lo, como faz Loparic, por armação. Heidegger escreve o termo da seguinte forma: *Ge-stell*. *Stellen* significa pôr, colocar, referindo-se aqui ao aparato técnico que é imposto ao homem, obrigando-o a pensá-lo de forma mais originária.:

“O co-*pertencer* de homem e ser, ao modo da recíproca provocação, nos traz atônitos para mais perto do modo pelo qual o homem é apropriado ao ser, e como o ser está apropriado ao homem. Na armação (*Gestell*) cumpri-se um estranho apropriar e ser apropriado (*Vereignen und Zueignen*). Trata-se de simplesmente experimentar este próprio, no qual homem e ser estão reciprocamente apropriados, ou seja, penetrar naquilo que denominamos de *Ereignis*.”¹⁰⁶

Segundo Heidegger, a entrada no *Ereignis*, “abriria um caminho para experienciarmos o mundo da técnica, a natureza e a história, e , antes de tudo o ser delas, de uma forma originária”¹⁰⁷. Porém como é possível o salto que vai além da metafísica e conduz ao *Ereignis*? Vimos que um dos motivos da virada foi o fato de o pensamento iniciado em *Ser e Tempo* não ter conseguido elaborar uma linguagem que escapasse à da metafísica. Uma vez que homem corresponde ao ser quando escuta o seu apelo, o pensamento deve resgatar a verdadeira linguagem, que possa expressar essa relação dinâmica e oscilante de mútua provocação e apropriação:

“Pensar o *Ereignis*, como *Er-eignis*, significa edificar nesse âmbito oscilante. O material de construção para esta edificação suspensa, o pensamento recebe da linguagem. Pois a linguagem é a oscilação mais frágil, mas também mais delicada, que tudo retém na edificação suspensa do *Ereignis*. Nós moramos no *Ereignis* na medida em que a nossa essência é apropriada à linguagem.”¹⁰⁶

Veremos que o *Ereignis* é considerado um âmbito em si mesmo oscilante, vibrante (*der in sich schwingende Bereich*), devido à própria essência da verdade que ao mesmo tempo que doa retira, subtrai (*entziehen*), ao mesmo tempo que apropria e aproxima homem e ser, afasta-os. Esse caráter de negatividade inerente à verdade irá exigir uma reformulação da noção de nada, visto agora como um traço do próprio ser. Parece que a linguagem será a forma mais sutil e, talvez para Heidegger, a única possível de se contrapor ao universo da técnica (que tudo faz tudo manipula) e corresponder às oscilações do *Ereignis*. Não se trata propriamente de “penetrar” no *Ereignis*, pois desde sempre pertencemos a ele, e sim de edificar, através da linguagem, onde sempre estivemos mas nunca havíamos construído.

A nova abordagem da questão de ser exige agora uma melhor definição da relação entre o pensar, a linguagem e a técnica, bem como o esclarecimento da noção de construir em Heidegger. Tentaremos estabelecer essas relações através dos textos que dispomos pertencentes aos *Wegmarken*. Embora os temas aqui aludidos estejam conjuntamente presentes em todos os textos posteriores à *Kehre*, podemos dizer que em *Para a questão do Ser* (*Zur Seinsfrage*) a nova relação entre homem e ser é vista com ênfase na técnica e no niilismo; a *Carta sobre o “Humanismo”* nos dará uma visão parcial da relação entre o acontecer do ser e a linguagem e entre agir e pensar; a introdução e o posfácio à *Que é Metafísica* nos auxiliarão nesses temas como um todo e esclarecerão acerca da noção de

¹⁰⁶ *SI* p. 24.

¹⁰⁷ *SI* p.29

nada no segundo Heidegger. Após à análise destes textos recorreremos aos textos *A Coisa* e *Construir Morar Pensar*, pertencentes à obra *Ensaaios e Conferências*, nos quais Heidegger aproxima o pensar do construir e expõe sua nova concepção de mundo, o quadro do mundo, que nos dará uma indicação para uma possível relação entre agir e pensar, abrindo caminho para o tema do estudo de Doutorado.

c) A co-pertinência de homem e ser

Vemos, na *Carta Sobre o "Humanismo"*, acerca da co-pertinência entre o pensar e o ser, o seguinte:

“Dizendo de forma simples: o pensar é o pensar do ser. O genitivo diz duas coisas. O pensar é do ser na medida em que, ocasionado pelo ser (*vom Sein ereignet*), pertence ao ser. O pensar é igualmente pensar do ser, na medida em que, pertencendo ao ser, escuta o ser. O pensar é, segundo sua origem essencial, o pertencer que escuta o ser. O pensar é – quer dizer: o ser tomou para si destinariamente (*geschicklich*), a cada vez, a essência do pensar. Tomar uma ‘coisa’ ou uma ‘pessoa’ para si significa: amá-la (*lieben*), querê-la (*mögen*). Esse querer significa, pensado originariamente: doar essência (*das Wesen schenken*). Tal querer é a essência própria do poder (*Vermögen*) que não apenas pode efetuar isto ou aquilo, mas pode ‘essenciar’ (*wesen*) algo em sua origem, ou seja: deixar ser.”¹⁰⁹

Em uma nota de 1949 referente à expressão “ocasionado pelo ser” (*vom Sein ereignet*), Heidegger comenta: “Apenas um aceno na linguagem da metafísica. ‘*Ereignis*’ desde 1936 a palavra chave do meu pensar.” Desse modo, a palavra “essência” que aparece na passagem supra-citada não deve ser pensada no seu sentido metafísico, como o teor real de um ente, em contraposição a sua existência. Como se trata de um acontecimento no qual pensar e ser se apropriam, essência deve ser tomada no seu sentido verbal. O ser volta-se para o pensar, ocupa-se dele e possibilita que ele seja, que devesse: o ser doa ser. Heidegger joga com a palavra alemã querer (*mögen*) que significa também poder. O ser é o que possibilita que o pensar seja, não no sentido de uma causa eficiente, mas no sentido de que, ao interpelar o pensar, ao recorrer a ele pelo apelo, (*in Anspruch nehmen*) deixa-o livre em sua essência, daí porque traduziremos, em alguns casos, o sentido verbal de *wesen*, como essenciar. Esse essenciar possui um caráter de destino (*geschicklich*) e de doação,

¹⁰⁹ BH, p. 316

expresso pelo verbo *schicken*, enviar, dar, relacionando-se à noção de historicidade. Vimos que no primeiro Heidegger a forma pela qual o ente ingressava no mundo e era deixado livre para ser dependia da transcendência do *Dasein*. Agora a historicidade é vista sob a perspectiva do destino do ser :

“O homem é, pelo próprio ser, ‘jogado’ na verdade do ser, ek-sistindo de tal forma que guarda a verdade do ser para que o ente, na luz do ser, se manifeste como o ente que é. Se e como o ente se manifesta, se e como o Deus e os deuses, a história e a natureza entram na luz do ser, apresentam-se e ausentam-se, não decide o homem. O advento do ente se funda no destino do ser (*Geschick des Seins*). Para o homem, no entanto, permanece a questão de como ele se localiza na conveniência (*Schickliche*) da sua essência que corresponde a este destino; pois segundo este, o homem, enquanto o Ek-sistente, guarda a verdade do ser. O homem é o pastor do ser.”¹¹⁰

Em uma nota de 1947 à passagem citada, referente à palavra destino, vemos: “Destino (*Ge-schick*): reunião das épocas do deixar estar (*Anwesenlassens*) necessário.” *Anwesen* é, como vimos, presença, no sentido do ente subsistente. A palavra *Anwesenlassen*, poderia ser traduzida por: deixar ser a presença, ou seja, em cada época deixar que o ente seja, que se manifeste de uma determinada forma. Vimos que na primeira fase de seu pensamento, Heidegger se utilizava de duas palavras para designar destino: *Schicksal* e *Geschick*, ambas caracterizando a historicidade. A primeira se referia ao destino individual do *Dasein*, que, devido a estrutura do ser-no-mundo, já implicava em um destino coletivo (*Geschick*). Agora a palavra *Geschick* é utilizada não no sentido de um destino coletivo, mas como destino do ser. O filósofo joga aqui com as palavras destino *Geschick* e conveniência *Schickliche*. Ambas derivam do verbo *schicken*, que significa enviar alguma coisa ou algo a algum lugar. Quando reflexivo o verbo significa convir, caber. Daí porque divide a palavra por meio de um travessão (*Ge-schick*) (o que é impossível transcrever em português), aproximando-a do particípio do verbo *schicken*, “*geschickt*”, aquilo que é

destinado, enviado para um determinado destino. Além de destino a palavra designa também a habilidade, o dom para se fazer algo, principalmente no que se refere a uma vocação na vida, no sentido de que alguém está fadado a ser, por exemplo, filósofo. Ek-sistência significa agora estar jogado, exposto à verdade do ser, e assim reconhecer aquilo que convém ao homem, aquilo que lhe foi entregue, que lhe foi enviado pelo apelo, pela vocação do ser, enquanto destino. Assim, o filósofo diz, ao comentar a imprecisão da palavra “é” na frase de Parmênides “o mesmo é ser e pensar”, que no lugar do “é” deve ser pensado “dá-se” (*es gibt*) ser. A expressão portuguesa dá-se, presta-se mais a tradução do *es gibt* alemão que a expressão francesa utilizada por Heidegger “*Il y a l'Être*”, a qual o próprio filósofo reconhece ser insuficiente, justamente por ocultar o sentido do “dar”, fundamental para a compreensão da noção de destino:

“Em *Ser e Tempo* (p.212) foi intencionalmente e prudentemente dito: *il y a L'Être*: ‘dá-se ser’. O *il y a* traduz o ‘dá-se’ de modo impreciso. Pois, o ‘se’ que aqui ‘dá’ é o ser mesmo. O ‘dá’ denomina então a essência doadora do ser que concede a sua verdade. O dar a si no aberto, com esse mesmo aberto, é o ser mesmo (*Das Sichgeben ins Offene mit diesem selbst ist das Sein selber*)”¹¹¹

Devemos tomar cuidado para não pensarmos que a relação entre homem e ser é unilateral, como se o homem fosse apenas um ente em meio aos outros, entregue a um acontecer que ocorre a sua revelia, não restando a ele nada a fazer senão aceitar o seu destino como uma fatalidade. O ser apenas pode devir no âmbito aberto da existência humana. O *Dasein*, a ek-sistência passa a designar a clareira (*Lichtung*) do ser, o lugar no qual dá-se ser:

¹¹⁰ BH p.330.

¹¹¹ BH. p.334

“O homem devém (*west*) de modo que ele é o “aí”, ou seja, a clareira do ser. Esse ser do “aí”, e apenas ele, é o traço fundamental da ek-sistência, do estar no interior da verdade do ser”¹¹²

Isso também não significa que o ser dependa do homem. O *Dasein*, o estar aí do homem, pertence à verdade do ser:

“Mas não foi dito em *Ser e Tempo* (p.212), onde o ‘dá-se’ vem à linguagem: ‘Apenas enquanto há o *Dasein*, dá-se ser’? Certamente. Isso significa: apenas enquanto a clareira do ser acontece (*sich ereignet*), o ser se doa ao homem. Porém é um envio do próprio ser o fato de que acontece o aí, a clareira como verdade do próprio ser. Esse é o destino da clareira.”¹¹³

A relação entre homem e ser torna-se extremamente complexa depois da virada, a dificuldade de expressá-la não é apenas nossa mas do próprio Heidegger, que, como vimos, aponta como uma das causas do fracasso de *Ser e Tempo* o fato de não ter conseguido chegar a uma linguagem que desse conta da relação entre ambos. É na busca dessa linguagem que o filósofo lança mão em seus escritos de alguns recursos que não são apenas lingüísticos, mas também, por assim dizer, gráficos: separar as palavras por meio de hífen; escrever metade da palavra em itálico (como no caso de co-pertinência) e até mesmo, como veremos, riscar a palavra ser por meio de um X. Assim, Heidegger afirma, no texto *Para a questão do Ser*:

“Na verdade nós nem ao menos podemos mais dizer que ‘o ser’ e ‘o homem’ ‘sejam’ o mesmo, no sentido de que co-pertencem, pois, assim dizendo, nós deixamos sempre cada um ser por si.”¹¹⁴

Deixar cada um ser por si, signifca pensá-los sempre dentro da relação sujeito-objeto, ou seja dentro da metafísica da subjetividade. Homem e ser relacionam-se de forma tão íntima que não podem ser pensados separadamente, como duas essências que são postas em uma mútua relação, mas devem ser pensados sempre segundo o seu mútuo acontecer:

¹¹² BH p.321

eles não são, mas dão-se, essenciam-se, acontecem. A edição à parte da *Carta Sobre o "Humanismo"*, que não pertence aos *Wegmarken*, vem acompanhada de uma carta a Jean Beaufret na qual Heidegger sugere que o termo *Dasein* seja traduzido em francês por "ser-o-aí", *être le-là*. E acrescenta : "E "o-aí" é igual a ἀλήθεια: desocultamento- abertura."¹¹⁵ A noção de *Dasein* cede lugar à verdade do ser, ela deixa de pertencer ao homem e passa a ser um traço do ser, a clareira, o seu aí, o lugar da sua verdade em meio ao ente:

"Supondo que nós devêssemos assim perguntar: como se relaciona então o ser com a ek-sistência? O ser mesmo é a relação (*Verhältnis*) na medida em que conserva em si e reúne para si a ek-sistência na sua essência existenciária, ou seja ek-stática, como o lugar da verdade do ser em meio ao ente."¹¹⁶

Na nova noção de historicidade pensada depois da *Kehre*, a metafísica deixa de ser uma obra do homem, transformando-se na forma fundamental do acontecer do ser na existência ek-stática do homem em meio ao ente, que, como clareira do ser, como espaço da sua verdade, está em relação não apenas com o desocultamento do que se mostra na clareira, como também, e principalmente, com o que permanece velado. Já não há sentido em se fazer uma ciência do ser, como foi pensado em *Ser e Tempo*, mesmo porque o ser não pode ser fixado como objeto e posto de forma positiva pelo pensar, mas deve ser pensado naquilo que doa ao homem e que no doar, ao mesmo tempo retira, encobre. Como toda metafísica faz parte do destino do ser, do seu doar-se no âmbito aberto da ek-sistência humana, as posições fundamentais metafísicas de cada filósofo, de Platão a Nietzsche, são modos necessários do ocultar-desocultar da verdade, assim também a técnica, enquanto consumação da metafísica, é parte dessa verdade:

¹¹³ BH p.336

¹¹⁴ Zur Seinsfrage, in *Wegmarken* op. cit p. 408-9 (SF)

¹¹⁵ *Lettre sur L'humanisme*, edição bilingüe, tradução de Roger Munier, Aubier, Éditions Montaine, Paris, 1964, p. 184

¹¹⁶ BH. p.332

“A técnica é, na sua essência, um destino historial da verdade do ser que repousa no esquecimento. Ela não apenas no nome remete e se assemelha à τέχνη dos gregos, como também provém essencialmente da τέχνη enquanto uma forma do ἀλεθεύειν, ou seja, do tornar manifesto do ente. Enquanto uma forma da verdade a técnica se funda na história da metafísica. Ela mesma é uma fase privilegiada, e a única até agora na qual se pode ter uma visão abrangente da história do ser.”¹¹⁷

A técnica não apenas é uma forma da verdade do ser, na qual o ente se revela enquanto aquilo que pode ser planejável e calculável, como é uma fase insigne dessa história, na qual podemos ter uma visão do seu conjunto e experimentarmos o esquecimento do ser. Já havíamos visto, quando tratávamos da noção de co-pertinência em “*Identidade e Diferença*”, que o *Gestell*, a armação, seria aquela provocação do ser que obriga o homem a pensá-lo de forma mais radical. Cabe aqui perguntar: se toda história da metafísica é uma forma da verdade do ser, e ao mesmo tempo uma forma de o ser se ocultar enquanto se revela no ente, o que faz com que nós, homens contemporâneos, tivéssemos o privilégio de habitar uma época na qual o ser parece finalmente querer se revelar enquanto ser? A resposta de Heidegger é que o esvaziamento do ente seria um prelúdio à verdade do ser. Este esvaziamento do ente, a perda do seu sentido, veio pela primeira vez à linguagem nas palavras de Nietzsche. Ao diagnosticar o niilismo como o movimento interno da metafísica, o autor de Zarathustra teria expresso o esquecimento do ser. O pensamento do niilismo anunciado por Nietzsche só é possível porque o ser, na fase final da metafísica, exige que a essência desta seja pensada de forma mais radical. A penetração no *Ereignis*, o âmbito no qual homem e ser se apropriam mutuamente, só é possível se nós soubermos escutar a exigência do ser que se esconde na *armação*, que representa a fase final da metafísica e a completude da sua essência niilista. Pensar a completude do niilismo significa pensar ao mesmo tempo o esquecimento do ser:

¹¹⁷ BH p. 340

“Na fase do niilismo que se completa parece não haver algo como o *Ser* do ente, como se com o ser nada fosse (no sentido de um nada que nega). Ser permanece de uma forma rara ausente. Ele se oculta. Ele se detém em um ocultamento (*Verborgenheit*), que a si mesmo se oculta. Em um tal ocultar-se reside no entanto a experimentada essência grega do esquecimento. Ela é no fim, ou seja, a partir do começo de sua essência nada de negativo, mas sim, enquanto des-ocultamento, provavelmente um ocultar que guarda algo ainda não revelado (*das Unentborgenes*)”¹¹⁸

O pensamento deve agora voltar-se para metafísica e pensar de forma radical o esquecimento do ser, a negatividade, o nada presente em toda doação. Tal questão nos remete ao texto *Para a Questão do Ser*.

d) Para a questão do Ser

Para a Questão do Ser (Zur Seinsfrage) é uma reelaboração de um artigo que aparece pela primeira vez em maio de 1955 sob o título *Além “da Linha”* (*Über ‘die Linie’*), em um volume comemorativo dos 60 anos de Ernst Jünger. O texto, então um comentário a um escrito de Jünger de mesmo nome, é reeditado no mesmo ano sob o presente título, na forma de uma carta endereçada a Jünger, sendo alterado em algumas partes e em outras ampliado. Acerca da mudança de título o filósofo comenta:

“O novo título deve indicar que a reflexão acerca da essência do niilismo provém de um estabelecimento (*Erörterung*) do ser enquanto ser”¹¹⁹

Como dissemos, a palavra alemã *Er-örten*, significa, segundo o uso que Heidegger faz, colocar algo no seu devido lugar, reconduzir algo ao local de origem, estabelecê-lo à

¹¹⁸ SF p. 415.

região originária na qual se torna passível de ser determinado. Daí porque resolvemos traduzir *erörten* por estabelecer e não por discutir como se faz normalmente. Desse modo, no texto em questão toda argumentação irá girar em torno das noções de lugar (*Ort*), localidade (*Ortschaft*), região (*Bereich*), zona (*Zone*), etc. Heidegger tentará provar que não se trata de uma definição da essência do niilismo visando assim a sua superação (*Überwindung*) e sim de sua suportação (*Verwindung*), ou seja, reconduzir o pensamento ao local no qual se dá a essência do niilismo, afim de suportá-lo e experienciá-lo enquanto esquecimento do ser.

No que diz respeito a nova grafia da palavra ser, só iremos esclarecê-la no capítulo final desta dissertação. Ela designa “as quatro regiões do quadro e a sua reunião no local do risco em cruz” (*Die vier Gegenden des Geviertes und deren Versammlung in Ort der Durschkreuzung*).¹²⁰ Embora Heidegger faça uso dela várias vezes em *Para questão do Ser*, não a explica, limitando-se a dar como referência acerca do assunto os seus dois textos “*A Coisa*” e “*Construir, Morar e Pensar*”, que compõem a obra “*Ensaaios e Conferências*”, cuja análise nos ajudará a compreender a nova noção de mundo introduzida depois da virada e a levantar algumas questões sobre a essência do agir. Pedimos paciência ao leitor que deverá aceitar o uso de uma terminologia cuja explicação só será dada no final.

O texto de Ernst Jünger, *Além da Linha*, teria a pretensão de ser o posto de avaliação (*Lagesbeurteilung*) para uma possível superação do niilismo. A imagem da linha representaria a época atual como divisor de águas entre a completude (*vollendung*) do niilismo e sua possível superação, a qual traria uma nova forma de doação (*Zuwendung*) do ser. Jünger veria o niilismo, da mesma forma que Nietzsche, como a desvalorização dos

¹¹⁹ SF p.385.

¹²⁰ SF p.411

supremos valores. Embora não se trate de nos aprofundarmos na interpretação heideggeriana da filosofia de Nietzsche, faz-se necessária aqui, entretanto, uma breve indicação, a fim de tornar mais claro o diálogo que Heidegger empreende com Jünger.

Segundo Heidegger, a noção de valor proposta por Nietzsche visaria contrapor-se à noção metafísica de verdade que se inicia com Platão. Para o autor de *Zaratustra*, o filósofo grego teria estabelecido o mundo supra-sensível como o mundo verdadeiro, fundamento imutável para a totalidade do ente mutável. A crença no valor incondicional da verdade, e o deslocamento desta para o campo supra-sensível, teria sido disseminada e radicalizada pelo cristianismo, e se encontraria de alguma forma inserida sub-repticiamente na filosofia e até mesmo na ciência moderna. Nietzsche contrapõe a essa noção de verdade a noção de valor, tido como uma perspectiva posta pela vontade de poder, o princípio criador de valores, com vistas à conservação e à intensificação de uma determinada formação no interior do devir, dando a esse último um caráter de duração e permanência. A verdade seria uma forma de avaliação e sublimação do nosso universo pulsional, que em última instância compõe o devir, com vistas à conservação do homem. Seria na valoração metafísica do mundo platônico da verdade em detrimento do mundo dos nossos afetos e paixões, do mundo da “vida,” que estaria a origem metafísica do niilismo.

No entanto, para Heidegger, esta inversão do platonismo estaria também presa à questão metafísica do fundamento. A vontade de poder, enquanto princípio criador de valores, seria aquilo que determinaria o ser do ente enquanto tal, já não a idéia imutável, em contraposição ao mundo do devir, e sim a efetividade do efetivo, o caráter de ser de todo vir-a-ser. Na filosofia de Nietzsche, o fundamento do ente seria representado, como em toda metafísica, a partir de algo que possui um caráter entitativo, no caso a efetividade, o produzir de um efeito na esfera do ente. A determinação da verdade como valor, como

ponto de vista, estaria consumando a filosofia da subjetividade, fazendo do fundamento da totalidade do ente uma perspectiva posta pela vontade de poder, com vistas à conservação do homem no interior do devir. Portanto, o deslocamento da noção de verdade para a noção de valor não representaria uma superação do niilismo e da metafísica e sim a consumação da essência do niilismo, a experiência do esquecimento do ser:

“O ser é determinado enquanto valor e assim explicado a partir do ente enquanto uma condição posta pela vontade de poder, pelo ente enquanto tal. O ser não é reconhecido enquanto ser.”(...) “Para a representação que pensa em valores, a qual visa à validade, o ser, com relação a *questionabilidade* do ‘enquanto ser’, permanece excluído de sua perspectiva. Quanto ao ser enquanto tal ele não ‘é’ nada: ‘ser’ — um nada”¹²¹

A superação do niilismo proposta por Jünger visaria levar a uma nova forma da vontade de poder, a qual seria vista como o caráter total da efetividade do efetivo (*der totale Charakter der Wirklichkeit des Wirklichen*), que se fundaria, em última instância, na forma do trabalhador (*Die Gestalt des Arbeiters*). Esta última determinaria a existência humana em sua totalidade através da total mobilização técnica do planeta como um todo. Jünger contrapõe a sua noção de forma à da filosofia moderna da subjetividade, enquanto representação de um sujeito, e a aproxima do sentido platônico de forma enquanto idéia, que, como vimos, indica o aspecto de uma coisa tal qual ela é em si mesma, o ser do ente, permanente e imutável, em contraposição ao ente sensível e mutável. Assim Jünger chama a forma do trabalhador de “o ser que repousa” (*ruhendes Sein*), no sentido de diferenciá-lo de um ou outro trabalhador ou trabalho especializado, caracterizando-o como a potência (*Macht*) imutável que possibilitaria toda mobilização técnica e toda produção no mundo efetivo. Toda forma de trabalho só é possível enquanto representação da forma do trabalhador, vista como a fonte de significação (*Quelle des Sinngebung*) como aquilo que

cunha (*das Prägende*) um sentido na efetividade sem sentido (*Sinn-lose*). Não obstante o parentesco com a noção platônica de forma, a forma do trabalhador não se localizaria em um mundo à parte, supra-sensível, e sim no mundo efetivo como sendo o caráter máximo da efetividade. No entanto, a noção de forma proposta por Jünger permaneceria dentro da noção metafísica de fundamento, assim Heidegger escreve ao seu amigo:

“A referência historial à co-pertinência entre forma, idéia e ser não quis computar historicamente a sua obra, mas mostrar *que ela está estabelecida (beheimatet) na metafísica*. Segundo esta, todo ente, mutável e em movimento, móvel ou movido, é representado a partir de um ‘ser’ que repousa (*von einem ruhendem >>Sein<<*), e isto também ainda ali, como em Hegel e Nietzsche, onde o ‘Ser’ (a efetividade do efetivo) é pensado como movimento absoluto e puro vir-a-ser (*Werden*).”¹²²

Embora Jünger diga que a sua noção de idéia não se refere à moderna filosofia da subjetividade, ao determinar a forma do trabalhador como fundamento do ser do ente, da efetividade do efetivo, faz do fundamento do ente algo também entitativo e submete o ser a uma forma do agir humano, vendo assim a essência da técnica e do niilismo como produtos do homem e, desta forma, recaindo na filosofia da subjetividade:

“A fonte de sentido, o poder antes de tudo presente e cunhador (*prägende*), é a forma enquanto *forma de um agir humano*: ‘a forma do trabalhador’. A forma repousa na estrutura essencial de um agir humano que sub-jaz (*zugrundeliegt*) enquanto *Subiectum* de todo ente.”¹²³

Embora preso à filosofia da subjetividade, Jünger teria dado um passo a frente de Nietzsche ao chamar a atenção para o caráter planetário do niilismo, iniciando uma nova discussão acerca do assunto. Seguindo a esteira de Nietzsche, que, em seus primeiros

¹²¹ Heidegger, M. *Nietzsche*, tomo II, trad. de Pierre Klosowski, Paris, Gallimard, 1971, p.271

¹²² SF p.395

escritos, havia caracterizado o filósofo como médico da cultura, Jünger diz que uma avaliação do lugar do homem em relação ao niilismo exigiria uma determinação suficiente da essência deste último que é comparado à ação visível de um tumor cancerígeno cujo diagnóstico, embora não signifique a salvação, ao menos a admite como hipótese desde que o homem colabore para tanto. No entanto, o diagnóstico de Jünger não visaria, como o do autor de Zarathustra, salvar uma determinada cultura e sim a totalidade do ente, o planeta como um todo. Porém, o que o teria impedido de investigar a essência da metafísica seria o fato de estar preso à linguagem desta, sendo incapaz de chegar a uma relação mais profunda entre ser e homem. A respeito da afirmação, segundo a qual a superação do niilismo levaria a uma nova forma de doação (*Zuwendung*) do ser, Heidegger pergunta se não seria antes uma nova forma de doação do ser que levaria o homem a colocar a questão acerca de uma possível superação do niilismo. A idéia de doação, a forma pela qual o ser se dá e exige ser pensado pelo homem, é agora aquilo que é digno de questão:

“Por isso perguntamos mais precisamente se o ser é algo para si ou além disso e de vez em quando também se volta (*sich zuwenden*) para o homem. Provavelmente é a própria doação (*Zuwendung*) aquilo que nós de forma incerta e indeterminada, ainda que de modo encoberto, denominamos ‘o ser.’ Porém tal doação também ainda não ocorre, de um modo raro, sob o domínio do niilismo, a saber: no modo pelo qual ‘o ser’ se ausenta e na ausência se subtrai?”¹²⁴

O verbo *sich zuwenden* significa voltar a sua atenção para algo, cuidar de algo. Dele deriva a palavra *Zuwendung* que pode significar doação no sentido de doar-se a alguém, dedicar-se a uma pessoa, cuidá-la. O ser volta-se a cada vez para o homem, dedica-se a ele, e o obriga a pensá-lo de uma determinada forma. Pensar a doação é, como dissemos, devido ao caráter ocultante-desocultante da verdade, pensar ao mesmo tempo o que nela é

¹²³ SF p.396

¹²⁴ SF p.406

retirado, subtraído. Assim, à doação pertence a privação (*Entzug*), ao desocultamento do ser pertence o seu ocultamento, à mútua apropriação (*Ereignis*) pertence a expropriação (*Enteignis*). Pensar a essência da metafísica, e com ela o niilismo, significa pensar a história do esquecimento do ser, significa pensar o retraimento do ser, a sua ausência. Desta forma, não se trata de superar (*überwinden*) o niilismo e abandoná-lo como coisa do passado, e sim de suportá-lo, de convalescer dele (*verwinden*), ou seja, não se trata de definir a essência do niilismo visando adentrar na região *além da linha*, e sim de reconduzir, estabelecer (*erörten*) o homem no âmbito em que se dá (*west*), acontece (*ereignet sich*), se desdobra, a essência do niilismo a fim de suportá-lo e experienciá-lo como esquecimento do ser. Suportar o niilismo significa, ao mesmo tempo, voltar o olhar para a essência da metafísica, repensar a história da metafísica, o que se dá na forma do passo de volta:

“Se nós atentarmos para isso então experienciaremos a desconcertante necessidade: Ao invés de querer superar (*überwinden*) o niilismo devemos antes tentar penetrar na sua essência. A penetração na sua essência é o primeiro passo pelo qual o deixamos para trás. O caminho nesta penetração possui o sentido e o modo de um retorno, que não significa simplesmente retroceder aos tempos idos para então renová-los em uma forma artificial. O re (*Das Zurück*) indica a direção para aquele lugar (o esquecimento do ser) de onde a metafísica recebe e guarda a sua essência”¹²⁵

Repensar o que foi não significa colocá-lo como algo passado. O que foi é o desocultamento do ente, o qual se funda no ocultamento do ser, e que permanece presente na fase da completude do niilismo. Pensar o que foi é lembrar o esquecimento do ser. O pensamento deve, antes de pensar propriamente o ser, voltar-se para a história do seu esquecimento, o que significa pensar e trazer à luz a essência niilista da metafísica, ou seja, pensar o nada de uma forma mais originária, não como oposto ao ser, mas como parte dele.

¹²⁵ SF p.422

A mudança no pensamento do ser, do primeiro para o segundo Heidegger, exige necessariamente uma mudança na noção de nada, que já não é visto como o nada da diferença, que se fundava, em última instância, na finitude do *Dasein*, mas como um traço da doação do ser. Vemos em *O que é Metafísica e Da Essência do Fundamento*:

“ ‘O homem é o lugar-tenente do nada’. A frase diz: O homem mantém o lugar livre para o totalmente outro do ente, de forma que na abertura pode ser dado algo como presença (ser). Este nada, que não é um ente e que no entanto *dá-se*, não é nada negativo. Ele pertence à presença. Ser e nada não se dão um ao lado do outro. Um se interessa pelo outro em um parentesco cuja plenitude essencial nós mal começamos a pensar.(...) O ser ‘é’ tão pouco quanto o nada. Mas *dá-se* ambos.”¹²⁶

Ser e nada fazem parte da doação, eles se relacionam de forma tão íntima que se confundem. A noção de nada é radicalizada nesta fase do pensamento de Heidegger, visto como um traço do próprio ser. É na própria doação do ser, no seu acontecer que apropria e priva, que reside a essência do nada. Embora ser e nada dêem-se na finitude existenciária do homem, podemos dizer que a finitude do ser já não se deve à finitude humana, mas é um traço essencial da própria doação. Ou seja, ocultamento e privação não são uma falha do intelecto humano que seria incapaz de compreender o ser em toda a sua plenitude, o ocultamento não reside no homem, não é obra sua, e sim um traço essencial do acontecer do ser que, de tempos em tempos, requisita o homem. Na medida em que o homem é a clareira do ser, o espaço no qual ser e nada dão-se, o niilismo não é algo que possa ser simplesmente ultrapassado, mas é aquilo que, na fase final da metafísica, constitui a própria existência humana:

“Assim como o ser deve o nada também ser escrito, ou seja, pensado. Nisso repousa o fato de a essência rememorativa do homem pertencer, não como suplemento, ao nada. Se no niilismo o nada alcança a primazia de modo insigne, então o homem não é simplesmente afetado pelo niilismo, mas toma parte essencial nele. Então

¹²⁶ SF, p. 419

toda “existência” (*Bestand*) humana não se encontra em um lado da linha para depois ultrapassar e ser estabelecida pelo ser do outro lado. A essência humana pertence ela mesma a essência do niilismo, e portanto à fase da sua completude. O homem constitui enquanto tal, na essência do ser aqui empregada, a zona do ser e, igualmente, do nada”¹²⁷

Se no primeiro Heidegger o agir próprio seria agir a partir do poder-ser próprio, livre para morte, agora a forma própria do agir consiste em ver como o homem se localiza, como habita a região entre doação e privação, entre ser e nada, como se aproxima e se afasta do destino do ser:

“Sem dúvida, doação e privação jamais deixam-se representar, quando nos atentamos suficientemente para elas, como se se encontrassem no homem apenas de vez em quando e por instantes. A essência do homem consiste antes em que ele, a cada vez, de uma forma ou de outra, mora e permanece na doação e privação.”¹²⁸

A respeito do diagnóstico de Jünger, segundo o qual a determinação da essência do niilismo seria comparável ao diagnóstico de um tumor cancerígeno, Heidegger afirma que a essência do niilismo não pode ser pensada em termos de salvação (*heilen*) ou desgraça (*unheilen*), ela é *Heil-lose*, destituída de um caráter benéfico ou maléfico. Não obstante, ela pode indicar uma forma particular de estadia na boa fortuna, na salvação (*Heilen*). O salutar e o mal dependem da forma pela qual o pensamento corresponde à verdade do ser e se estabelece na sua proximidade ou se perde, a serviço da informação técnica, no cálculo incondicional do ente. Como o niilismo e a técnica não são obras do homem, o que está em jogo não é apenas a existência humana, mas sim a totalidade do ente como um todo. Daí o caráter planetário que o pensamento ocidental alcança na fase de completude da metafísica.

¹²⁷ SF p.411-12

¹²⁸ SF p. 407

A estadia na boa fortuna só pode ser alcançada através da suportação, da convalescença (*Verwindung*) dos resultados maléficos e das conseq ncias ameaçadoras do atual estado planetário, a completude do niilismo. Tal suporta o do niilismo implica em repensar (*zuri ckdenken*) a sua essência, implica, como foi dito, em reconduzir o pensar   região originária da qual prov m a essência da metafísica e na qual o pensamento, embora tenha sempre estado, nunca havia edificado nada. Pensar significa edificar a morada do homem na vizinhança do ser:

“Para isto [pensar o esquecimento do ser], devem o pensar e o poetar voltar-se para onde eles sempre estiveram e no entanto nunca construíram. Entretanto nós podemos apenas através do construir preparar a morada neste lugar. Tal construir já não deve pensar no erigir a casa para Deus ou a morada para os mortais. Deve-se contentar-se com *o caminho* para o construir, o qual leva à região da suporta o da metafísica e, através disso, deixa atravessar o destino de uma supera o do niilismo.”¹²⁹

O pensamento não deve pensar em superar o niilismo se ainda nem se p s a caminho do construir na região da qual prov m a sua essência. Parece que toda a filosofia de Heidegger é uma espécie de tentativa desse pôr-se a caminho para a constru o da morada do homem na proximidade do ser. Para tanto a linguagem deve se livrar das determinações e das categorias herdadas da metafísica. No pôr-se a caminho, o próprio pensamento se modifica e a própria linguagem procura adquirir a forma mais rigorosa de se ajustar   verdade do ser.

Essa relação entre a doação do ser, que se relaciona   essência do homem através de um pensar rememorativo, que se aproxima do poetar,   anunciada, no posfácio a *Que   Metafísica?*, através da noção de agradecimento (*Danken*). O posfácio começa por tentar

responder a alguns mal entendidos referentes à conferência de 1929. Eles seriam, em linhas gerais, os seguintes: a conferência transforma o nada em único objeto da metafísica levando à opinião de que tudo é nada. A forma de se chegar ao nada se dá através da angústia, que é uma disposição de humor deprimente e um estado de ânimo do medroso. Assim a preleção pregaria uma filosofia do sentimento, a qual põe em perigo o rigor do pensamento, e paralisa toda forma do agir, sendo assim uma filosofia niilista. Heidegger mais uma vez faz questão de livrar o nada de toda negatividade: o nada, enquanto outro do ente, é aquilo que permite que o ente seja, é uma forma de se experimentar o próprio ser:

“Sem o ser, cuja essência abissal, mas ainda não desdobrada, o nada nos envia na angústia essencial, o ente permaneceria na ausência do ser. Mas mesmo esta, enquanto abandono do ser, também não é um nada nadificante, se é certo que pertence à verdade do ser o fato de o ser nunca se manifestar sem o ente, e que jamais o ente é sem o ser”¹³⁰

Mais uma vez faz-se necessária a análise de três notas, todas referentes à primeira edição da introdução. A primeira diz respeito a palavra nunca, na frase que diz que o ser nunca se manifesta sem o ente e que o ente “jamais” é sem o ser. A nota substitui a palavra nunca por bem (*wohl*), no sentido de que o ser pode bem ser sem o ente. A segunda diz respeito a palavra jamais: “no entanto, jamais”. Reescrevendo a frase temos: “se é certo que o ser bem pode se manifestar sem o ente, e que, no entanto, o ente jamais é sem o ser”. A terceira nota diz respeito à frase como um todo:

“Na verdade do ser se manifesta o ser (*Sein*) enquanto essência da diferença. Este ser (*Sein*) é, como ser (*Sein*), o *Ereignis* antes da diferença, e portanto sem o ente.”¹³¹

¹²⁹ *SF* p. 423

¹³⁰ *Nachwort zu: “Was ist Metaphysik?” in Wegmarken, op. cit. p. 306 (WiMN).*

¹³¹ *Idem.*

Já havíamos visto que esta grafia da palavra *Seyn*, refere-se ao ser pensado como o simples entre ser e o ente. Agora, este mesmo ser aparece riscado por um x. Como dissemos só esclareceremos o significado deste x no capítulo final. Por ora, o que importa é ressaltar que, como veremos, dizer que o ser é pensado sem o ente não significa um desprezo ou um abandono do ente, e sim pensá-lo como coisa (*Ding*), recuperando-o em sua origem. Ao experimentar o ser enquanto ser (*Seyn*), o *Dasein* experimenta o nada na sua forma mais terrível, não enquanto o outro do ente, não enquanto essência abissal do próprio *Dasein*, e sim como um traço do próprio ser. Assim, respondendo às objeções à conferência *Que é Metafísica ?*, agora sob a perspectiva da doação do ser, Heidegger diz que, ao determinar o nada como um tema fundamental da metafísica, não prega nem uma filosofia do niilismo, nem uma filosofia do medo. O pensamento, longe de ser um pensamento medroso e covarde, exigiria a coragem para suportar a verdade abissal do ser na angústia do nada, para pensar o nada como um traço constitutivo e indissociável do próprio ser. O pensamento exige agora que não se tenha medo diante do medo, da angústia. Se se é capaz de suportar, na doação do ser, o medo diante do nada, então o pensamento é conduzido à dimensão na qual a essência do homem é experimentada de forma originária, o que leva ao temor humilde (*Scheu*):

“A clara coragem para a angústia essencial garante a misteriosa possibilidade da experiência do ser. Pois, perto da angústia essencial, enquanto espanto do abismo, mora o temor humilde. Ele ilumina e protege cada lugar do homem, no interior do qual ele permanece familiar na permanência”¹³²

Ernildo Stein Traduz *Scheu* por “respeito humilde”, o que parece procedente. É no respeito humilde pelo que foi doado pelo ser que nasce o agradecimento (*Danken*) que

possibilita o pensar. Faz-se necessário aqui uma análise de uma passagem do referido texto, na qual as notas acrescentadas por Heidegger, a partir de 1943, são fundamentais. Escreveremos estas notas, bem como o ano ao qual elas pertencem, entre colchetes, a fim de deixar mais claro as mudanças introduzidas pelo filósofo. O teor da passagem é o seguinte:

“O pensamento original (*das anfängliche Denken*) [nota 1943: o agradecer originário (*das ursprüngliche Danken*)] é o eco da graça (*Gunst*) do ser, no qual se ilumina e deixa acontecer esta coisa única: que o ente é. Este eco é a resposta humana à voz silenciosa do ser. A resposta do pensar [nota 1943: A resposta sem palavras do agradecer no sacrifício], é a origem da palavra humana, a qual apenas deixa nascer a linguagem enquanto manifestação da palavra nas palavras. Não houvesse de tempos em tempos um pensar [nota 1943: agradecer] oculto na essência fundamental do homem historial, então ele nunca poderia agradecer [nota 1943: pensar], suposto que em todo refletir e em cada agradecer [nota 1943: lembrar (*Andenken*)], tenha sim que existir um pensamento que pensa inicialmente a verdade do ser”¹³³

A substituição entre pensar e agradecer parece indicar que o agradecer é, em um certo sentido, anterior ao pensar. O pensamento inicial passa a ser visto como um agradecer originário, que é a “resposta sem palavras do agradecer no sacrifício (*Opfer*)”. É esse agradecer tácito, que possibilita a manifestação da palavra silenciosa do ser na linguagem, nas palavras humanas. A voz muda da consciência do primeiro Heidegger é substituída pelo apelo silencioso do ser e a culpa é substituída pelo temor humilde. Mais uma vez a idéia de vocação aparece, porém agora como resposta ao chamado do próprio ser.

Porém o agradecer é também um lembrar (*Andenken*), é reter na memória a experiência do esquecimento do ser. Sem esse agradecer-rememorativo o homem nunca poderia pensar. É só porque, de tempos em tempos, um pensador ou um poeta, tomados

¹³² *WIMN* p.307

¹³³ *WIMN* p. 310

pelo espanto diante do nada originário, escutam a voz silenciosa do ser e a trazem à linguagem, que o homem pode experimentar o desocultamento do ente. Parece que é na linguagem humana que o apelo do ser é correspondido e a doação se completa. O pensar entrega ao ser aquilo que lhe foi dado, destinado, pelo próprio ser, na medida em que o ser vem à linguagem. A historicidade humana se deve a essa pertença ao acontecer de ser. A história do ocidente consiste em que, de tempos em tempos, a verdade do ser vem à linguagem na palavra dos poetas e pensadores. Estes são, segundo Heidegger, os pastores (*Hirten*) do ser. A palavra *Hirt*, pastor se origina do verbo *hürten*, guardar. Os poetas e pensadores exercem a guarda do ser na medida em que, por meio da linguagem, dizem a sua verdade e a conservam. Portanto, é por meio da linguagem que o homem pode pôr-se a caminho para construir na proximidade do ser e se contrapor ao cálculo incondicional do ente efetuado pela técnica na fase final da metafísica:

“O pensar, cujos pensamentos não apenas não calculam (*rechnen*), e sim são, acima de tudo, determinados pelo outro do ente, chama-se o pensar essencial. Ao invés de calcular o ente com o ente, dissipa-se no ser para a verdade do ser.”¹³⁴

Em uma nota de 1949, no que diz respeito ao pensar essencial, vemos:

“*Calcular*: Dominação — exigência; *Pensar*: Deixar-ser na conveniência do necessário — aquiescer.”

[*Rechnen*: *Herrschaft* — *Bestellung*; *Denken*: *Gelassenheit in die Vereinigung des Brauchs* — *Ent-sagen*]

O pensar não é um agir no sentido do calcular, e sim do deixar ser, da resignação ao que é, na doação, dado como necessário (*Brauch*). É na correspondência ao apelo mudo do ser que o homem, através da linguagem, deixa o ente ser. No entanto esse pensar não se volta para o ente mas se dissipa na verdade do ser, pensado aqui sem o ente e determinado

pelo nada. Vimos que construir no *Ereignis* por meio da linguagem levaria à redenção do universo da técnica e a uma forma nova de se experienciar a natureza, a história e a totalidade do ente. Devemos investigar como pode um pensamento que busca livrar o ente do domínio da técnica e recuperá-lo em uma relação originária para como o homem não buscar apoio no ente, e isso a ponto de Heidegger afirmar:

“É preciso que seja preservada a verdade do ser, aconteça o que acontecer ao homem e a todo ente”¹³⁵

O pensar, que se apoia na linguagem e se contrapõe ao fazer e calcular da técnica, deve implicar em uma outra forma de conceber o agir. Vejamos como se dá essa nova forma do agir proposta por Heidegger. A essência do agir e sua relação com a linguagem é o tema da *Carta acerca do “Humanismo”*.

¹³⁴ *WIMN* p. 309

¹³⁵ *WIMN* p. 309

V) Essência do Agir.

a) A linguagem.

A *Carta Sobre o "Humanismo"* é a resposta a uma carta de Jean Beaufret, cujo conteúdo pode ser resumido na pergunta: "Como dar novamente um sentido à palavra humanismo?" Ela inicia perguntando pela essência do agir, que não teria sido ainda pensada de forma suficientemente radical. O Agir é visto pela tradição metafísica como o produzir de um efeito (*das Bewirken einer Wirkung*), sendo tomado segundo o ponto de vista da efetividade (*Wirklichkeit*). Heidegger contrapõe a esta concepção um outro agir, caracterizado como realizar (*das Vollbringen*). Realizar seria desdobrar algo até a plenitude de sua essência. Agir seria a forma pela qual o pensar (*das Denken*) realiza a relação do ser com a essência do homem na medida em que o ser é trazido à linguagem, denominada de "a casa do ser":

"A linguagem é a casa do ser, nesta morada habita o homem. Os poetas e os pensadores são os guardiões dessa morada. A sua guarda é o consumir da manifestação do ser, na medida em que, através do que dizem, levam-no à linguagem e nela o conservam. O pensar não se transforma em ação porque dele um efeito resulta ou porque é aplicado. O pensar age enquanto pensa. Esse agir é provavelmente o mais simples e ao mesmo tempo o mais elevado pois trata da relação do ser com o homem. Todo efetuar se funda no ser e tem em mira o ente. O pensar, ao contrário, deixa-se tomar pelo apelo do ser para dizer a verdade do ser. O pensar consuma este deixar."¹³⁶

A forma própria do agir não consiste na produção de um efeito nem em um pensar que se dirige ao ente. Consiste, como foi dito, em realizar a relação do ser com a essência do homem. Porém o pensar tampouco efetua esta relação, realizar não significa efetuar, produzir um efeito, e sim deixar-se tomar pelo apelo do ser e entregar ao ser, através da

linguagem, aquilo que ao ser mesmo pertence, pois foi por ele doado. Agir consiste em realizar este deixar. Existe aqui uma relação entre o pensar, o agir e a linguagem que deve ser esclarecida a fim de entendermos de forma mais precisa em que consiste esta nova forma do agir.

Em uma nota à edição de 1949, logo no início da *Carta sobre o "Humanismo"*, Heidegger diz que o conteúdo da carta faz parte de um caminho tomado por seu pensamento desde 1936 que visa:

“...dizer simplesmente a verdade do ser. —A carta fala ainda na linguagem da metafísica, e isto de forma consciente. A outra linguagem permanece ao fundo.”¹³⁷

Este “simplesmente” não possui um caráter restritivo, mas significa “de forma simples”. Heidegger insiste, em várias passagens do texto em questão, que o agir ao qual se refere é o mais simples e o mais elevado, que o ser é o simples, o que está mais perto (*das Nächste*), e que no entanto não o percebemos, permanecendo distante de nós.

Para que o ser possa ser percebido e experimentado como o simples e trazido simplesmente à linguagem, faz-se necessária uma destruição do uso metafísico da linguagem o que implica em uma crítica à lógica. O que se esconde por detrás da lógica é uma orientação técnica do pensar inerente a toda metafísica. A lógica assim como as outras disciplinas tradicionais da filosofia – a física, a ética e a política – teria surgido em uma época na qual o pensar se transforma em filosofia, passando a ser uma disciplina da escola que se iniciara com Platão e Aristóteles. O pensar passa a ser visto como τέκνη, como o conduzir da reflexão a serviço do fazer (ποίησις) e do agir (πρᾶξις). Segundo Heidegger, os pensadores pré-socráticos, os quais o filósofo denomina de originários, pensavam sem

¹³⁶ BH p.313

¹³⁷ Idem

essas disciplinas, elas teriam surgido quando o pensar é posto fora do seu elemento, ou seja, da verdade do ser.

Devemos lembrar que, embora Heidegger afirme que com a filosofia o pensar, e com ele a linguagem, são postos fora do seu elemento, não quer dizer que ela esteja errada propriamente. Como foi dito, o não perceber a verdade do ser é uma característica do próprio caráter historial dessa verdade, e é, de certa forma, um modo de o ser se revelar. A metafísica nos dá a experiência do esquecimento do ser, fundamental para que o pensar retorne ao seu elemento. Não se trata de abandonar a metafísica mas de perceber o que nela se oculta e que a ela é vedado pela pergunta pelo ente enquanto tal e pela forma como conduz a linguagem. Para que a relação entre a verdade do ser e a essência do homem possa vir à luz dentro da metafísica, seria necessário a ela perguntar pelo seu próprio fundamento o que, devido ao seu caráter onto-teleológico, é impossível.

Dessa forma “dizer simplesmente a verdade do ser” passa a ser uma tarefa complicada. O pensar deve se colocar fora da metafísica o que só é possível voltando-se para ela e experimentando nela o esquecimento do ser. A linguagem que procura sair da metafísica, a partir do momento que volta-se para ela, permanece de alguma forma ainda dentro dela. É neste sentido que Heidegger diz, na nota de 1949 à *Carta sobre o “Humanismo”* por nós citada, que esta ainda fala a linguagem da metafísica e que no entanto uma outra linguagem se esconde ao fundo. Assim também, no posfácio a *Que é Metafísica?* de 1943, o afirma:

“A pergunta “Que é metafísica?” pergunta para além da metafísica. Ela se origina de um pensamento que já penetrou na superação da metafísica. À essência de tais

transições pertence o fato de que estas, em certos limites, devem ainda falar a linguagem daquilo que ajudam a superar”¹³⁸

Devemos perguntar qual a relação entre a tentativa de elaboração de uma nova linguagem que busca reconduzir o pensar ao seu elemento e a resposta à carta de Jean Beaufret que pergunta pelo sentido da palavra “humanismo”. Por um lado a resposta é óbvia: se o pensar realiza a relação do ser com a essência do homem, o que está em jogo é a humanidade do homem, busca de todo humanismo. No entanto a posição de Heidegger com relação a palavra humanismo é sempre crítica, o filósofo desconfia de todos os “ismos” como um produto da opinião pública a ponto de perguntar até que ponto é necessário preservar a palavra humanismo.

Não existiria apenas um humanismo, mas vários, e cada um determinaria de forma diferente a essência do homem. O humanismo de Marx determinaria a natureza do homem pela vida em sociedade, o homem social seria o homem natural. O humanismo cristão delimitaria a essência humana pela sua afinidade com Deus. Já o humanismo do renascimento italiano e do romantismo alemão, com Winckelmann, Goethe e Schiller, assim como o primeiro humanismo, o romano, caracterizariam-se em última instância por um retorno à Grécia helênica.

Porém, apesar das divergências, todo humanismo se caracteriza pelo fato de determinar a humanidade do homem sob o ponto de vista de uma determinada interpretação da natureza, da história, do mundo, do fundamento do mundo, ou seja, sob o ponto de vista de uma determinada concepção da totalidade do ente. Em termos heideggerianos, isso significa dizer que, em última instância, todo humanismo se funda na metafísica:

¹³⁸ *WIMN* p.303

“Todo humanismo se funda em uma metafísica ou produz para si mesmo, enquanto fundamento, uma tal. Cada determinação da essência do homem, que já pressupõe a interpretação do ente sem a pergunta pela verdade do ser, seja sabendo ou não, é metafísica. Assim se mostra, e isto do ponto de vista da forma pela qual a essência do homem é determinada, aquilo que é característico em toda metafísica: que ela é humanista.”¹³⁹

A crítica ao humanismo desempenharia um papel fundamental na tarefa de destruição da metafísica e consistiria, através de uma destruição do conceito metafísico de homem, em reconduzir o pensamento ao seu elemento, à verdade do ser, a fim de determinar de forma mais originária a essência do homem e o papel da linguagem humana na sua relação com essa verdade. Como a noção metafísica de homem se identifica, na filosofia moderna, à noção de sujeito, a denominada filosofia da subjetividade passa a ser um dos alvos principais de Heidegger na sua tentativa de reconduzir a linguagem ao seu domínio próprio.

“A recente e tardiamente comentada decomposição da linguagem não é, no entanto, a razão, mas sim já uma consequência do fato de que, quase ininterruptamente a linguagem, sob o domínio da filosofia da subjetividade, se distancia de seu elemento”¹⁴⁰

Desde *Ser e Tempo* Heidegger expressa a necessidade de uma nova determinação da essência do homem como uma etapa preparatória para o entendimento do ser em geral, na qual a noção de sujeito é tida como insuficiente para a determinação do *Dasein* humano, a ponto de, como vimos, o filósofo, apontar como uma das causas da interrupção do projeto iniciado em *Ser e Tempo* o fato de não se ter encontrado uma linguagem que pudesse realizar a libertação do pensamento da filosofia da subjetividade. Em um comentário sobre um possível fracasso do pensamento iniciado em *Ser e Tempo*, o filósofo diz que a disputa

¹³⁹BH, p.321

na interpretação do ser não pode ainda ser decidida, porque ainda não fora desencadeada e que ainda hoje estamos a caminho para o lugar ao qual pertencemos: a vizinhança do ser¹⁴¹.

Heidegger procura expressar essa proximidade entre homem e ser por meio da palavra *Heimat*, que é intraduzível e ao mesmo tempo muito cara e problemática aos alemães. Ela deriva da palavra *Heim*: casa, lar. Costuma-se traduzi-la, de forma não errônea, mas excessivamente restritiva, por pátria. Daí o caráter problemático: ela foi usada, digamos que indevidamente, pelos nazistas com ênfase no seu sentido nacionalista. Felizmente Heidegger faz questão de esclarecer este mal entendido. *Heimat* não teria nenhum sentido nacionalista mas expressaria a proximidade do ser. O nacionalismo seria ele também um antropologismo e conseqüentemente um subjetivismo.

Heimat é uma palavra cara aos alemães pelo seu sentido originário, ela designa aquilo que é mais próximo e próprio a alguém. *Heimat* pode ser um cheiro de infância, uma roupa, uma roda de amigos, um livro, um lugar. É um sentir-se em casa da forma mais profunda. Enquanto experiência do esquecimento do ser a palavra *Heimat* teria sido usada pelo poeta Hölderlin, no seu poema “Regresso” (*Heimkunft*) para expressar a apatridade (*Heimatlosigkeit*) do homem moderno, o distanciamento do ser. O ser seria paradoxalmente o mais próximo e o mais longínquo:

“O ‘ser’ — não é Deus nem o fundamento do mundo. O ser está essencialmente além de todo ente ao mesmo tempo mais próximo que qualquer ente, seja ele um rochedo, um animal, uma obra de arte, uma máquina, um anjo ou Deus. O ser é o mais próximo. E contudo o próximo permanece o mais distante do homem.”¹⁴²

¹⁴⁰ BH p. 318

¹⁴¹ BH p.344

¹⁴² BH p.331.

O primeiro a perceber e expressar esta apatridade do homem moderno teria sido Nietzsche ao apontar o niilismo como movimento interno da metafísica. No entanto, como foi dito, a determinação do ser do ente enquanto vontade de poder, enquanto princípio criador de valores, transformaria a verdade em valor e o homem no ser criador de valores e seria assim uma radicalização do subjetivismo. Para o pensamento que procura se situar fora do subjetivismo, a essência do homem passa a ser a proximidade ao ser:

“O homem é, enquanto projeto ek-stático do ser, mais que o animal racional na medida em que é menos com relação ao homem que se compreende a partir da subjetividade. O homem não é o senhor do ente. O homem é o pastor do ser (...) O homem é, na sua historicidade essencial, o ente cujo modo de ser como Ek-sistência repousa no fato de morar próximo ao ser. O homem é o vizinho do ser.”¹⁴³

Dessa forma a pergunta feita por Jean Beaufret, acerca do sentido da palavra humanismo, poderia ajudar a clarear o caminho que restituiria o homem à vizinhança do ser, na medida em que ajudaria a destituí-lo do posto de sujeito do ente. Heidegger procura, por meio do esclarecimento de alguns “mal-entendidos” referentes ao seu pensamento, tornar transparente sua crítica à metafísica e ao humanismo.

Os mal-entendidos acerca do seu pensamento seriam os seguintes: O pensar proposto fala contra o humanismo, contra a lógica e contra valores. Portanto, nada “mais lógico” que supor trata-se aqui de uma apologia do inumano, de um pensamento ilógico e conseqüentemente irracionalista que se volta contra os mais caros valores da cultura ocidental. O pensamento trata também da morte de Deus e determina o ser do homem como ser no mundo, desta forma nada “mais lógico” do que tê-lo por um ateísmo que vê o homem como ser mundano. Estas críticas podem ser resumidas da seguinte forma:

¹⁴³ BH p.342

“Porque, em tudo que foi dito, fala-se sobretudo contra o que é mais elevado e sagrado à humanidade, esta filosofia ensina um niilismo irresponsável e destruidor. Então ‘nada mais lógico’ que isto: aquele que nega de forma tão absoluta o ente verdadeiro, coloca-se ao lado do não ente, para pregar o puro nada como o sentido da efetividade.”¹⁴⁴

O fato de Heidegger lançar mão da expressão “ nada mais lógico” já indica qual será a base da sua refutação. Pelo fato de estarmos impregnados de lógica pensamos tudo o que é dito contra ela como desrazão. A lógica pensa de antemão as noções de humanismo, valor, mundo e Deus como algo positivo e vê tudo aquilo que vai contra elas como negativo, como um nada destruidor, atribuindo a essas refutações um caráter niilista. Porém, seria justamente esta visão da lógica, que reduz toda refutação à pura negação, um modo do niilismo. Através da lógica julga-se pensar com rigor quando, na verdade, nega-se o pensar. A crítica à lógica não seria, portanto, uma apologia do ilógico ou do irracional, mas visaria um uso originário e mais rigoroso da linguagem.

O fato de se falar contra valores não significa que se negue tudo aquilo a que o homem atribui valor como a cultura, a arte, a ciência ou a dignidade do homem. Falar contra os valores significa dizer que o pensar, assim como a arte e a ciência, funda-se em algo mais elevado que a subjetividade e o arbítrio humanos. Isto porque, como vimos, a filosofia do valor iniciada por Nietzsche levaria ao extremo do subjetivismo:

“Todo valor é, mesmo que avaliado de forma positiva, um subjetivismo. O valor não deixa o ente: ser; mas apenas deixa o ente valer com o puro objeto do seu fazer (...) Pensar contra os valores não significa fazer soar os tambores em favor da desvalorização ou negação do ente, mas, contra a subjetivação do ente enquanto simples objeto, trazer a clareira da verdade do ser para diante do pensar.”¹⁴⁵

¹⁴⁴ BH p. 347

¹⁴⁵ BH p.349

Parece que o pensar não apenas não leva à negação do ente, como também procura descaracterizá-lo como um simples objeto para o sujeito cognoscente recuperando-o em sua relação originária como o homem. Veremos, quando tratarmos do texto *A Coisa*, em que consiste esse novo trato para com o ente.

No que diz respeito a um possível ateísmo, o filósofo afirma que nada pode ser ainda decidido sobre a existência ou não de um ente como Deus ou os deuses, o que só seria possível depois que o pensamento ingressasse na verdade do ser. Somente a partir da verdade do ser é que se poderia pensar a essência do sagrado e então uma possível relação do *Dasein* humano com algo como Deus ou com deuses.

Heidegger procura mostrar por meio da crítica às noções de homem, valor, da lógica e de Deus, que a verdade do ser não pode mais ser pensada dentro das categorias da metafísica e que as críticas aos valores tradicionais da cultura ocidental têm como objetivo a elevação da noção de homem, levando-o para perto da verdade do ser:

“Ao dizer assim a verdade do ser, o pensar se entrega àquilo que é mais essencial que todo valor ou qualquer ente. O pensar não supera a metafísica por se colocar acima dela, ultrapassá-la e em algum lugar sobressumí-la, e sim enquanto desce para a proximidade do mais próximo. A descida é, sobretudo ali aonde o homem se perde na subjetividade, mais perigosa que a subida. A descida leva à pobreza da existência do *homo humanus*.”¹⁴⁶

Essa pobreza do *homo humanus* não deve ser tomada como algo pejorativo, ao contrário, ela faz parte da elevação da essência do homem e caracteriza-se pelo abandono da filosofia da subjetividade em direção à proximidade ao ser, na qual o homem deixa de se ver como sujeito que representa e de fazer do ente um objeto a sua disposição. Na descida o homem deixa de ser o senhor do ente para se tornar o pastor do ser na medida em que, ao

escutar o apelo silencioso do ser, traz o ser, no agradecer sem palavras, à linguagem e assim exerce a sua guarda. O pensar apenas é um agir quando traz a verdade do ser à linguagem. Para isso o pensar não busca apoio no ente, e sim na verdade do ser. A palavra apoio “*Halt*”, deriva da palavra “*Hut*”, proteção:

“O ser é a proteção que guarda o homem na sua essência ek-sistente para sua [do ser] verdade, de tal maneira que instala a Ek-sistencia na linguagem. Por isso a linguagem é antes de tudo a casa do ser e a habitação da essência do homem”¹⁴⁷

A descida à proximidade do ser por meio da linguagem é vista como mais essencial que qualquer valor ou ente. A pergunta que nos colocamos é a seguinte: uma vez reconduzida a essência do homem ao seu devido lugar, o que resta do ente? Qual seriam as possibilidades do agir humano no campo ôntico? Uma tão elevada determinação do homem não suporia uma nova ética para com ele e a totalidade do ente? Heidegger procura responder a essas perguntas por meio de uma determinação mais precisa da noção de ética.

A ética teria aparecido pela primeira vez, junto com a lógica e a física, enquanto disciplina filosófica, na escola de Platão. Nessa época o pensar é caracterizado como ἐπιστήμη, como ciência, e se afasta assim do seu elemento. Heidegger insiste em afirmar que os pensadores originários pensavam sem essas disciplinas e no entanto não eram nem ilógicos e nem imorais. Assim como a física de Platão se afasta do sentido originário da ἀλήθεια, assim também a noção filosófica de ética se afasta do ἦθος originário. Heidegger procura então, remetendo-se a Heráclito, desvelar o sentido originário do ἦθος. O filósofo de Eléia diz: ἦθος ἀνθρώδ' δαίμων (Fragmento 119), o que, segundo a tradução de

¹⁴⁶ BH p.352.

Heidegger, significa: “O modo próprio (*éthos*) do homem é o seu daimon”¹⁴⁸, porém esta tradução, embora correta, não expressaria o verdadeiro teor da frase de Heráclito. A palavra ἦθος significa o lugar onde se mora, a morada, o que em termos heideggerianos significa: a região aberta na qual o homem tem acesso ao ser, aproximando-se da palavra *Heimat*. O ἦθος é identificado aqui ao daimon, traduzido como divino, Deus. Assim a frase de Heráclito poderia ser traduzida por: “O homem, na medida que é homem, habita na proximidade de Deus”.¹⁴⁹ Esta frase deve ser destituída de qualquer conteúdo cristão. A noção do sagrado para os gregos era bem diferente da que temos agora. O sagrado não possui nenhuma relação com um ente transcendente, o qual teria criado o mundo, mas é uma região da φύσις, que pode ser acessível ao homem. Heidegger procura explicar a sentença de Heráclito por meio de uma história acerca do filósofo pré-socrático.

Conta-se que um grupo de jovens eruditos haviam procurado Heráclito na esperança que ele lhes dissesse uma frase inusitada, que lhes revelasse algum segredo acerca do sentido da existência, ou simplesmente lhes desse um assunto do qual poderiam depois falar. Porém encontram Heráclito, em trajes pobres, se aquecendo junto a um forno de pães. O estado do filósofo e a situação na qual se encontrava decepcionou os visitantes. Esperavam encontra-lo em uma situação especial e que ele lhes dissesse algo inusitado, ao contrário, viram uma situação comum de um homem que se aquecia junto a um forno. Ao perceber a decepção dos jovens e que estes faziam menção de ir embora Heráclito lhes diz: εἶναι γὰρ καὶ ἐνταῦθα θεούς, “Aqui também há deuses”, ou para sermos mais fiéis a Heidegger “Aqui também os deuses se apresentam (*anwesen*)” . Ou seja, ali, neste lugar cotidiano e familiar, junto a um forno de pães, também habitam os deuses, também se

¹⁴⁷ BH p.310

¹⁴⁸ BH p.354

manifesta aquilo que é inusitado e pouco familiar. Heidegger traduz a frase de Heráclito, ἦθος ἀνθρώπων δαίμων, da seguinte forma:

“A estadia (familiar; *geheure*) é para o homem a abertura para a presença dos deuses (do não familiar; *Un-geheuren*)”¹⁵⁰

Assim o verdadeiro sentido da palavra ἦθος seria a estadia do homem na proximidade da verdade do ser. Seria aquela região familiar, própria ao homem, na qual o ser se revelaria. Dessa forma todo pensamento que procura trazer a essência do homem para junto da verdade do ser já seria uma ética originária. Porém, não existiria nenhuma relação entre essa ética originária e a ética tradicional e a ontologia. Esta última, pergunta pelo que é o ente e é incapaz, como vimos, de pensar o ser enquanto tal. A ética tradicional busca determinar um conjunto de regras para o agir fático do homem, para a sua ocupação para com o ente. A partir do momento em que a ética e a ontologia tradicionais regulam o seu agir e seu pensar em função do ente, o pensamento originário não é nem uma ética e nem uma ontologia.¹⁵¹ A pergunta “lógica” seria: uma vez que o pensamento não visa a atuação prática do homem sobre o ente, seria então um pensamento apenas teórico que estabeleceria uma relação apenas entre representações abstratas do ser e do homem? Heidegger responde a essas perguntas da seguinte forma:

“A resposta é: esse pensar não é nem teórico nem prático. Ele acontece [*ereignet sich*] antes destas diferenciações. Esse pensar é, na medida em que é, uma lembrança do ser, e nada além disto. (...) Um tal pensar não possui resultado algum. Ele não exerce nenhum efeito. Ele satisfaz à sua essência, enquanto é. Mas ele é, na medida em que diz o seu assunto [*Sache*]. Ao assunto do pensar pertence apenas um dizer adequado do seu conteúdo, cuja obrigação é mais alta que a validade das ciências, porque é mais livre. Ela deixa o ser —ser.”¹⁵²

¹⁴⁹ BH p.354-55

¹⁵⁰ BH p.356.

¹⁵¹ BH p.357.

Segundo Heidegger é apenas quando o homem, ek-sistindo na verdade do ser, a ele pertencer, que poderá receber do próprio ser uma indicação para algo como regras e normas, aproximando as palavras “regra” e “norma”, da palavra grega νόμος, cujo sentido originário expressaria a concessão (*zuweisung*) das normas que o ser daria ao homem, as quais seriam necessárias para dispor o homem na verdade do ser. Qualquer outra regra seria uma sujeição da verdade do ser à subjetividade, seria apenas um artifício da razão humana. Heidegger não nos explica porque, uma vez correspondendo à verdade do ser e habitando a região próxima a ele, o homem seria dispensado de toda ética ou toda norma para com o ente, em nome de uma verdade que, se já não pode ser chamada de supra-sensível, ao menos não se identifica com qualquer ente. Cabe perguntar: se o apego excessivo ao ente é a característica do niilismo, que deixa o ente na indigência do ser, não seria o desapego total ao ente também uma forma de niilismo que não deixa ao ser nenhum apoio no ente a não ser a região da linguagem do ente que nós somos?

Heidegger reconhece que esse pensamento pode ser perigoso para o homem, porém diz que o ser não é apenas o mais próximo como também o mais perigoso e responde àqueles que dizem que o pensamento iniciado em *Ser e Tempo* fracassou que não há perigo e nem possibilidade de fracasso para o pensamento que se apoia na antiga metafísica. Todavia, também já não há mais o que pensar, há apenas uma repetição caduca de palavras. O elemento aventureiro e arriscado do pensar exigiria a coragem da insistência na verdade do ser para reconduzir o homem a sua verdadeira essência. Tentaremos, por meio da análise dos textos *Construir, Morar e Pensar*, e *A Coisa*, ver em que consiste este pôr-se a caminho para a morada na proximidade do ser. Procuraremos mostrar que a nova forma do agir proposta por Heidegger pode ser vista como uma nova forma de se experienciar o ente e

recuperá-lo em uma relação originária para com o homem e, portanto, não como uma negação ou um desprezo por ele.

b) A Morada no Quadro do Mundo

Os textos *Construir Morar Pensar* e *A Coisa* são complementares, ambos tratam da nova concepção de mundo depois da virada e buscam resgatar o ente do domínio da técnica recuperando-o como coisa. No primeiro, como o título já indica, é dada ênfase na noção de morar e construir na proximidade do ser, no último o que está em jogo é a noção de mundo propriamente dita, como um “ater-se junto às coisas”.

A Coisa inicia discutindo a idéia de perto (*Nähe*) e aproximação (*Näheren*) a partir de uma crítica à técnica moderna. O mundo da técnica nos faz crer que todas as distâncias entre os entes e os homens foram encurtadas. O avião nos transporta em minutos através de distâncias que outrora levariam meses para serem percorridas, o rádio e a televisão nos informam sobre coisas que acabaram de acontecer ou que estão acontecendo, o cinema nos aproxima culturas, povos e lugares que se encontram longe de nós ou que já não existem. Porém essa aproximação indiferente de todas as coisas seria apenas um indício de que elas, na verdade, se distanciam de nós, de que o homem se perde no cálculo incondicional do ente e passa a ver tudo o que o cerca, inclusive ele próprio, como o que é passível de ser calculado e reproduzível. A ciência e a técnica tomam o ente como um objeto representado e passível de ser controlado pelo homem, distanciando-se do verdadeiro ser das coisas. O início da era atômica, e com ele o medo de uma destruição total do ente, seria apenas um indício de que nos distanciamos das coisas, de que a aparente aproximação que a ciência e técnica nos traz é na verdade um distanciamento no qual o ente é posto na indigência do ser:

“No seu domínio, aquele dos objetos, o saber coercivo da ciência já havia aniquilado a coisa como coisa muito antes da bomba atômica explodir. Sua explosão é apenas a mais grosseira de todas as provas grosseiras do aniquilamento das coisas que há muito ocorre: de que a coisa como coisa permanece nula. A coisidade da coisa permanece velada, esquecida.”¹⁵³

Superar o aniquilamento do ente significa recuperá-lo enquanto coisa. Porém, como vimos, antes de pensar em superar a metafísica e com ela o niilismo, cuja fase final se encontra na técnica, devemos nos pôr a caminho para a construção da morada na proximidade do ser. Isso nos leva ao texto *Construir, Morar, Pensar*, no qual se estabelece a relação entre morar e construir. Heidegger se utiliza de dois recursos básicos na análise dessas questões: por um lado lança mão da investigação filológica das palavras morar e construir (*Bauen* e *Wohnen*), por outro, partindo das coisas que nós costumamos chamar de morada e construção, busca ver como elas correspondem ao sentido originário dessas palavras.

Segundo o antigo significado, a palavra alemã *bauen*, construir, significa morar, no sentido de permanecer (*bleiben*), de demorar-se, deter-se (*sich aufhalten*). Do verbo *bauen* deriva a palavra *Nachbar*, que significa o vizinho, aquele que *Nähe-bauen*, que constrói-perto, que mora ao lado. Heidegger diz que o homem é o vizinho do ser. Ele tentará provar que, ao contrário do que crê nossa experiência cotidiana, não é o construir que leva ao morar, mas é só porque o homem desde sempre mora próximo do ser, que pode construir. Assim a palavra *bauen*, no sentido do construir-morar, possui um significado mais originário. Segundo as diversas modificações históricas da palavra, impossíveis de serem reproduzidas em português, a palavra *bauen* significa, finalmente, *bin*, a primeira pessoa do singular do verbo ser: sou. Desta forma, eu sou, tu és, significa eu moro, tu moras:

¹⁵³ *Das Ding*, op. cit. p.162

“A forma pela qual eu sou e tu és, o modo como nós homens somos sobre a terra, é o construir, o morar. Ser homem significa: estar sobre a terra como mortal, significa: morar.”¹⁵⁴

Vimos que antes da virada, o ser-em, o modo como o *Dasein* é no mundo, significa ser junto a, habitar, morar em um mundo. Heidegger retoma agora esse parentesco entre ser e morar, a partir de uma nova concepção de mundo que já não se funda na transcendência. Construir, no sentido de morar, ser sobre a terra, é ao mesmo tempo cultivar (*pflügen*), deixar sazonar aquilo que cresce por si só. Significa lavrar o campo e cuidar do rebanho, e também erguer construções, edificar (*errichten*). Heidegger explica como se dá esse morar que constrói, através da etimologia da palavra *wohnen* (morar). *Wohnen* deriva do gótico *wunian*, que significa estar alegre (*zufrieden sein*) e, em alemão, pode ser visto como *zum Frieden gebracht*, ser trazido para a paz e nela permanecer. Paz (*Frieden*) deriva de *Freie*, campo, ar livre, cujo sentido arcaico é estar protegido de danos e ameaças. *Freien*, estar no aberto, ao ar livre é, ao mesmo tempo, proteger, poupar, cuidar (*schonen*). Assim vemos:

“Estar ao ar livre significa propriamente cuidar. O cuidar não consiste apenas em nós não violarmos o que é cuidado. O cuidar próprio é algo *positivo* e ocorre quando nós, antes de tudo, deixamos algo permanecer na sua essência, recolhemo-lo em sua essência. Estar ao ar livre (*freien*) corresponde a cercar (*einfrieden*). Morar, ter sido trazido para o aberto, significa: permanecer cercado no aberto, ou seja, no livre, que cuida de cada coisa em sua essência. *Tal cuidar é o traço fundamental do morar.*”¹⁵⁵

Ser homem consiste em morar, em demorar-se sobre a terra enquanto mortal, cuidando das coisas. Morar sobre a terra é, ao mesmo tempo, estar sob o céu, pertencer à comunidade dos mortais e esperar pelos deuses. O mundo é então dividido em quatro: terra

¹⁵⁴ *Wohnen Bauen Denken op. cit.* p.141.

e céu, mortais (*Sterblichen*) e divinos (*Göttlichen*). A essa quádrupla divisão do mundo corresponde a grafia da palavra ser, riscada por um x, que já havíamos visto, mas não explicado. Ela corresponde ao quadro do mundo. Resolvemos traduzir *Geviert* por quadro, segundo é sugerido por Fausto Castilho, a fim de expressar não apenas o fato de o mundo ser composto pelos quatro elementos – terra e céu, mortais e divinos – como também para designar o lugar, a dimensão na qual esses elementos se relacionam. Ernildo Stein e Benedito Nunes preferem, como os franceses, o termo quadripartite. Loparic traduz por quadrindade. Todas as traduções se justificam. O termo *Geviert* pode, com efeito, ser visto como aquilo que foi dividido em quatro, daí a idéia de quadripartição do mundo, mas essa tradução não explica a unidade que existe entre os quatro elementos e nem dá a idéia de um lugar no qual se relacionam. O termo quadrindade nos dá a idéia de unidade, mas perdemos a de lugar.

Heidegger se refere a cada um destes quatro da seguinte forma: a terra é aquela que suporta servilmente, que floresce e frutifica, composta de minerais e água, de animais e plantas; o céu é a abóbada na qual vemos o sol se movimentar, a lua mudar de fases, o brilho das estrelas, a mudança dos anos e do tempo; os divinos são os mensageiros da divindade, é a partir da sua graça (*Walten*) que o Deus se apresenta ou se recolhe no encobrimento; os mortais são os homens, são aqueles que podem morrer. Morrer não significa o simples encerramento das funções biológicas de um organismo vivo. Somente o homem morre, e isto constantemente, ininterruptamente, não apenas porque a morte é sempre presente para o homem como a sua última possibilidade irrealizável, como o não mais estar aí, mas também porque morrer consiste em experimentar a cada instante o nada como traço do ser:

¹⁵⁵ idem, p.143

“A morte é o altar (*Schrein*) do nada, a saber, disso que, sob todas as perspectivas nunca é um mero ente, mas que igualmente devém (*wesit*) como mistério do próprio ser. A morte abriga em si, como o altar do nada, o devir (*Wesende*) do ser. A morte, como o altar do nada, é o abrigo do ser. Nós denominamos os mortais de mortais não porque a sua vida terrena acaba, e sim porque são capazes (*vermögen*) da morte como morte. Os mortais são, como mortais, enquanto devém no abrigo do ser. Eles são a relação essente (*wesende*) para com o ser enquanto ser.”¹⁵⁶

Morar significa, para os mortais, cuidar dos quatro componentes do quadro, protegê-los em sua essência, deixá-los ser. Cuidar significa salvar (*retten*) a terra, receber (*empfangen*) o céu, esperar (*erwarten*) pelos divinos e conduzir (*geleiten*) os mortais. Salvar não significa livrar algo de um perigo, mas deixar algo livre em sua essência. Salvar a terra é não explorá-la. Receber o céu é deixar ser o curso do sol, da lua e das estrelas, saber suportar os infortúnios do tempo e esperar por suas dádivas.

Esperar pelos divinos não é fazer do divino um deus ou louvar um ídolo, é esperar o advento dos divinos e reparar nos sinais da sua ausência. Entretanto, no texto em questão, Heidegger não esclarece o que vem a ser a região do divino. Talvez queira se referir à região do não familiar, relativa ao ἦθος originário de Heráclito, ao mistério inerente à doação do ser e que é desprezado pelo pensamento metafísico que só se atém ao ente como presença.

Conduzir os mortais significa para os homens proteger a sua própria essência mortal, conduzi-los na morte para que seja uma boa morte.

Heidegger parece pregar, em um primeiro momento, uma espécie de não ação ou uma ação mínima que permite conservar as coisas na sua essência, deixar que elas sejam. Devemos perguntar como e se é possível um tal cuidar e deixar ser, que ao mesmo tempo que não interfere no ente, reúne os quatro elementos do quadro em sua essência. Isso parece

¹⁵⁶ *dD* p.171

se explicar através da noção de coisa, ou seja, os mortais cuidam do quadro, a partir do momento em que se detém (*sich aufhalten*) junto às coisas:

“A paragem (*Aufenthalt*) junto às coisas é o único modo pelo qual a quádrupla paragem no quadro se realiza como unidade(*einheitlich*). O morar cuida do quadro, na medida em que traz a sua essência para a coisa” ¹⁵⁷

O filósofo explica como se dá tal paragem junto às coisas partindo de uma construção que encontramos no nosso uso cotidiano, tomando como exemplo uma ponte. A ponte não apenas une uma e outra margem de um rio, ela faz que as duas sejam contrastantes e é apenas a partir dela que as margens podem ser tidas como margens. Ao unir uma margem a outra, a ponte reúne as regiões que seguem ao longo das margens, trazendo-as para junto do rio. Reunindo margens, rio e regiões em uma vizinhança, reúne a terra como território em torno do rio. A ponte também suporta as torrentes causadas pela chuva, o congelamento do rio causado pela neve, estando sempre preparada para as intempéries do céu. Através da ponte, podem os mortais atravessar o rio, ligar uma cidade a outra, conduzir o alimento, reunir os homens. Por fim, para Heidegger, os homens, ao atravessar as pontes, quer atentem para isto ou não, procuram sempre ultrapassar as suas dificuldades e o cotidiano a fim de serem colocados diante da sorte divina.

Dessa forma, a ponte reúne e aproxima, a seu modo, céu e terra, mortais e divinos junto de si, o que faz dela uma coisa. Essa aproximação corresponde ao sentido originário do estar perto. Essa noção de coisa já estaria presente na origem da palavra alemã *Ding*, e da inglesa *thing*, que significa primeiramente, a assembléia, a reunião dos homens livres¹⁵⁸. A ponte só é uma coisa porque ela possibilita, ela permite que haja um local (*eine Stätte verstattet*), no qual o quadro é reunido e mantido. Porém ela só pode permitir um local se

já for um lugar (*Ort*). Heidegger faz essa distinção a fim de livrar o termo lugar de todo sentido espacial, e mostrar que é esse lugar originário que permite algo como o espaço. O lugar não é um subsistente que se encontra diante da ponte, mas a ponte é ela mesma um lugar. Esse lugar (*Ort*) permite que haja um local, a partir deste local criam-se caminhos e sítios, perto e longe da ponte, através dos quais um espaço (*Raum*) é instalado (*eingeräumt*). A partir desse espaço são dispostos (*eingerichtet*) os diversos espaços (*Räumen*) entre os quais o homem pode se locomover. É a partir destes espaços, possibilitados pela coisa, tida aqui como lugar, que um espaço abstrato, no sentido do espaço matemático pode ser pensado, enquanto pura extensão (*Ausdehnung*). A ponte enquanto coisa é o local que permite a entrada dos quatro elementos do quadro em um espaço e os mantém reunidos.

“Porém, manter (*Verweilen*) não é simplesmente a permanência de um subsistente. Manter acontece (*Verweilen ereignet*). Traz os quatro para a luz daquilo que lhes é próprio. A partir da sua simplicidade eles são confiados uns aos outros. Unidos nessa reciprocidade (*In diesem Zueinander einig*) eles são desvelados.(...) A coisa coisa (*das Ding dingt*). O coisar (das *Dingen*) reúne.”¹⁵⁷

A passagem é de difícil tradução. A coisa coisa, significa que, no seu acontecer enquanto coisa abre um espaço de jogo no qual reúne e deixa livre os quatro elementos do quadro em sua essência, em seu mútuo devir. O que está em jogo aqui é uma nova concepção de mundo. Em *A Coisa*, Heidegger busca esclarecer essa noção de jogo, o coisar (*Dingen*) da coisa, da mesma forma como em *Construir Morar Pensar*, partindo de um objeto de uso cotidiano, no caso um cântaro. Veremos que a mudança de objeto não é gratuita.

¹⁵⁷ BWD. p.145

¹⁵⁸ Duden, band 7, *das Herkunftswörterbuch*, op. cit. p.128

O que caracteriza um cântaro é o fato de poder abarcar, envolver, conter (*fassen*) um líquido, ele é nesse caso um recipiente (*Gefäß*), aquilo que recebe algo. Se pensarmos o que no cântaro propriamente abarca, o que permite que ele envolva algo, veremos que não são nem as paredes, nem o fundo do cântaro e sim o vazio no seu interior. Quando um artesão o forja, não é propriamente o barro que é moldado, mas o vazio que ele contém. Esse vazio tampouco pode ser visto como um vazio meramente físico que pode ser preenchido por água, vinho ou ar. Só podemos compreender esse vazio que possibilita ao cântaro ser um cântaro, quando o utilizamos, vertendo nele, por exemplo, vinho. O cântaro abarca, envolve, na medida em que recebe o vinho e o mantém. O vinho, por sua vez, é aquilo que é doado ao cântaro e, a partir dele, aos homens, a dádiva (*das Geschenk*).

“Verter a partir do cântaro é doar. No doar do líquido devém (*west*) o abarcar do recipiente (*das Fassen des Gefäßes*). O abarcar necessita do vazio como abarcante (*Fassende*). A essência do vazio que abarca é reunida no doar”¹⁶⁰

O vinho que o cântaro recebe foi feito das uvas da terra, a água que ele contém remete às águas do céu e é destinada a sanar a sede dos mortais ou a oferecer libações aos deuses. Assim o cântaro reúne, a partir do vazio, o quadro em uma unidade. Cada um dos quatro, céu, terra, mortais e divinos são colocados, a partir da coisa, em um local no qual são deixados livres em sua essência, ou mais precisamente, no seu devir, no seu essenciar-se. Os quatro não são substâncias separadas postas umas diante das outras, eles só são, só se desocultam, quando entram em uma mútua relação na qual se espelham. Refletindo-se (*spiegeln*) mutuamente, cada um é expropriado de si mesmo e posto em relação com os outros, relação na qual formam uma unidade. Esse jogo de mútuo espelhamento, de

¹⁵⁹ dD p. 166

apropriação e expropriação, a partir do ater-se junto as coisas, é o que Heidegger denomina de mundo.

“O espelhar que une no aberto é o jogo que confia cada um dos quatro aos outros a partir da estada que reúne na mútua apropriação (*Vereignung*). Nenhum dos quatro teima na sua particularidade. Ao contrário, cada um deles é, no interior da sua mútua apropriação, expropriado em direção a algo que lhes é próprio. Essa apropriação-expropriante é o jogo de espelhamento (*das Spiegel-Spiel*) dos quatro. A partir dele a simplicidade dos quatro é confiada. Nós denominamos de mundo o jogo acontecente de espelhamento (*das ereignende Spiegel-Spiel*) da simplicidade de céu e terra, mortais e divinos. Mundo devém enquanto munda (*Welt west, indem sie weltet*). Isso significa: o mundar do mundo não pode ser explicado nem fundamentado por algo externo a ele.”¹⁶¹

Vimos que no primeiro Heidegger o “mundar” do mundo se devia à liberdade do *Dasein* enquanto projeto jogado, fundado na sua transcendência. O Mundo agora não pode ser pensado fora do quadro, do espaço de jogo e de espelhamento entre céu e terra, mortais e divinos. Tampouco a unidade que impera entre os quatro, a quadratura (*Vierung*) do quadro, deve ser pensada como algo que os abarca e por isso permanece-lhes exterior. É no jogo de mútuo espelhamento, no turbilhão do círculo, na roda viva, no gira mundo (a expressão é de Benedito Nunes) que os une, que eles se mostram na sua simplicidade, que acontece o *Ereignis*:

“A quadratura (*Vierung*) devém como jogo acontecente de espelhamento na forma simples da mútua confiança. A quadratura devém como o mundar do mundo. O jogo de espelhamento do mundo é a roda (*Reigen*) do *Ereignis*.”¹⁶²

Desde o primeiro Heidegger, mundo é algo que não possui um fundamento, o que então decorria da própria essência abissal do *Dasein*. Agora o abismo pertence ao próprio ser. Ao escolher o cântaro como exemplo para coisa, Heidegger permite tematizar, mesmo

¹⁶⁰ dD p.164

¹⁶¹ dD p. 172

¹⁶² dD p.173

que de forma indireta, o nada. É a partir do nada que o que é doado pode ser recebido e conservado. O homem deve agora a partir do nada experienciar os entes como coisa. No entanto isso não significa nem desprezar o ente, nem reduzir tudo a nada. O nada é, como vimos, o mistério do ser, o seu abrigo. Parece que Heidegger nos convida a recuperar o contato originário com as coisas, a experienciarmos, como na estória de Heráclito, o divino, o espantoso e não familiar, e que por isto mesmo leva a reflexão, em um ente que de pronto encontramos, com o qual nos comportamos quotidianamente e com o qual estamos aparentemente familiarizado, restituindo, por meio da noção de coisa, o espanto e o contato originário do homem com os entes.

Pensar o ser como ser significa pensá-lo sem o ente. Ou melhor pensá-lo não mais como ente, como presença do que se apresente ou como objeto de representação e sim pensá-lo enquanto coisa. A ponte e o cântaro são coisas pois constituem o local que permite a entrada do quadro em um espaço em que é reunido e protegido. Produzir tais coisas, tais lugares, é o sentido originário do construir. É só porque o homem mora no quadro que pode nele construir, deixar que o quadro se apresente e entre no mundo. Assim como o construir, o pensar deve também possibilitar o espaço de jogo, no qual ele é um dos jogadores, no qual ele mesmo se espelha. No entanto pensar não é produzir um efeito sobre o ente, e sim executar o passo de volta a partir da experiência do esquecimento do ser:

“Quando e como ocorre a coisa como coisa? Ela não ocorre através do poder de ação do homem. No entanto ela também não pode ocorrer *sem* a vigilância dos mortais. O último passo para uma tal vigilância é o passo de volta a partir do pensamento que apenas representa e esclarece, em direção do pensar rememorativo.”¹⁶³

¹⁶³ dD p.174

No entanto, não é clara para nós essa relação entre construir e pensar. Talvez a diferença entre ambos consista em que o último parece não produzir efeito algum na esfera do ente. Ele é, por assim dizer, um agir passivo, que traz o chamado silencioso do ser à palavra realizando a verdade do ser com a essência do homem. O agir é restrito ao falar, ao *dichten*, ao dizer poético. Talvez a linguagem seja escolhida como a forma privilegiada de dizer a verdade do ser, reunir e cuidar do quadro, justamente porque ela, aparentemente, não produz nenhum efeito na esfera do ente, ao contrário de outros domínios do conhecimento e da expressão humanos como a pintura, a música a escultura ou mesmo a ciência. No entanto, ao comparar o pensar ao construir, Heidegger parece sugerir uma relação entre o pensar, enquanto um agir sem efeitos, e o agir, no sentido de produzir e manipular o ente. Tal suposição parece se confirmar na seguinte passagem de *Identidade e Diferença*:

“No *Ereignis* diz a possibilidade de se suportar (*verwinden*) o simples imperar do *Gestell* em um acontecer originário. Um tal suportar, a partir do *Ereignis*, nesse terreno de apropriação, e, portanto jamais factível apenas pelo homem, traria o mundo da técnica de volta da sua ditadura para pô-lo a serviço do âmbito através do qual o homem chega ao *Ereignis*”¹⁶⁴

Existe, portanto, não apenas uma relação entre o pensar que não se volta para o ente e a ação efetiva do *Dasein*, como também a possibilidade de nos utilizarmos do aparato técnico de forma que sirva ao pensar. Mas não podemos afirmar com suficiente certeza como se dá para Heidegger a relação entre a verdade do ser e o agir na esfera do ente. Isso exigiria um estudo detalhado da linguagem e do pensar em Heidegger o que excede a proposta dessa dissertação, ficando pois como um caminho a ser seguido no doutorado.

¹⁶⁴ *dD* p. 25.

VI Conclusão

Depois da *Kehre* a noção de historicidade mostra-se como ponto central em Heidegger, a ponto da palavra chave do seu pensamento ser *Ereignis*, acontecimento. A virada não deve ser vista nem como um abandono nem como um fracasso do pensamento que se inicia em *Ser e Tempo*, mas como a decorrência de um esforço honesto de pensar a relação entre ser e homem fora dos domínios da metafísica, como experiência de um pensamento que, ao se pôr a caminho para a vizinhança do ser, já se modifica. O deslocamento da questão do ser, da analítica existencial para o *Ereignis*, não representa nem um desprezo pelo ente nem um aviltamento do homem, como se ele fosse deixado a mercê de um acontecimento exterior. A mudança da noção de *Dasein* para a de “clareira do ser” (*Lichtung*) representa o esforço de reconduzir o homem ao seu lugar, livrando-o da determinação metafísica de sujeito e aproximando-o do ser e do ente: fazendo dele o local da verdade do ser em meio ao ente, fazendo do pensar o espaço de jogo no qual se dá o destino de tudo o que é.

Se não se pode falar de um projeto que venha a se contrapor ao plano inicial de fazer da filosofia uma ciência do ser existe, no entanto, uma preocupação em determinar o papel da existência humana em meio ente, deixando-nos a difícil tarefa de pensar o homem fora das relações com as quais estamos habituados, que nos são transmitidas pela tradição na qual nos encontramos e pelo grau de desenvolvimento técnico que o ocidente alcançou, que fazem do homem o sujeito do ente. Heidegger propõe uma nova forma de liberdade que não implica em um conjunto de regras para o agir, e sim, a partir do reconhecimento do caráter finito do homem (dos mortais), em entregar a ele a responsabilidade plena de sua existência, sem o apoio em um fundamento do ente que lhe sirva de modelo.

A partir de Heidegger a tradição filosófica passa a ser vista como uma experiência do pensar, sempre atual pois envolve a nossa existência como um todo. Pensar é executar o passo de volta a partir da experiência que se iniciou com os gregos e que, devido ao seu caráter historial, permanece presente em nós. Assim, o pensar verdadeiro é, ou quer ser, uma forma, talvez a mais sublime, de experienciar ser e homem e, ao mesmo tempo, de ser homem.

No entanto, como não poderia deixar de ser em um estudo que apenas se inicia, muitos pontos e questões ficaram em aberto, principalmente no que se refere a relação entre o pensar e o agir. Não está claro até que ponto o agir proposto por Heidegger ficaria restrito exclusivamente à linguagem ou se se pode reverter em uma ação efetiva sobre o ente, e até mesmo se é possível uma tal liberdade de que falamos. Obviamente, a resposta a essa questão está atualmente fora de nosso alcance, necessitando de uma investigação mais aprofundada. Porém, gostaríamos, através de uma livre elocubração, de propor um possível caminho a partir de Heidegger. .

Para tanto devemos levar a sério o que é dito sobre a técnica: que ela, como parte do destino do ser, provoca-nos a pensá-la de modo originário e que a penetração no *Ereignis* levaria a uma nova forma de experienciar a totalidade do ente e o universo da técnica para pô-los a serviço do homem. Poderíamos então pensar se não existiria um uso originário da técnica se, também através dela e não apenas da linguagem, não poderíamos construir junto ao ser.

Pensemos em um meio de expressão humana essencialmente técnico já bastante difundido na nossa época, como por exemplo, o cinema. Não que o cinema seja a expressão máxima de um uso originário da técnica, mas o usamos como exemplo por que é, em todas as suas etapas, essencialmente técnico. Pensemos em um diretor consagrado no meio

artístico como Bergman, notório por fazer filmes de cunho existencial. Em um filme específico, chamado *A Fonte da Donzela*, Bergman explora uma canção medieval escandinava.

A estória é, em si, simples. Uma donzela bela e mimada, filha de um senhor feudal, deve levar velas para uma missa que se realiza longe de onde mora. Por ser mimada e a preferida do senhor, desperta ciúme da mãe, inveja nos vassalos e até mesmo um pouco de impaciência no pai devido a sua preguiça. No caminho é violentada e morta por ladrões que roubam as suas vestes e acabam por buscar hospedagem na casa do pai da donzela. Sem saber que estão na casa da vítima tentam vender suas roupas à mãe, que, reconhecendo a morte da filha, conta para o marido que mata os dois ladrões. Os familiares e os vassalos vão ao encontro do corpo, ao achá-lo o pai ora a Deus e promete construir uma igreja, com as próprias mãos, no local onde a filha foi morta. Ao retirarem o corpo, uma fonte brota do local aonde ele estava. As pessoas, sentindo-se cada uma, de alguma forma, culpadas pela morte, por terem sentido ciúme ou inveja da donzela, lavam-se com as águas da fonte como se aquilo as purificasse.

A narração do conto, por si só, não impressiona, porém a forma como é reproduzido por Bergman é espantosa. As partes mais significativas são transmitidas sem nenhuma palavra, só com imagens. A preparação do senhor momentos antes de matar os ladrões que dormiam na sua própria casa; a expressão dos familiares e vassalos, todos culpados, indo ao encontro do corpo e os minutos finais do filme, quando retiram o corpo e se purificam com a água, são mudos; o filme acaba sem palavras. Bergman nos mostra o homem, dependente da terra e das intempéries do céu, sua mortalidade e sua relação e expectativa para com o divino, unindo, a seu modo, através de um meio essencialmente técnico, e muitas vezes sem dizer uma palavra, céu e terra, mortais e divinos.

Visamos, com essa breve referência ao *cinema*, pensar em um possível uso originário da técnica, e porque não da ciência, da medicina, da política. Resta investigar se isso é possível a partir de Heidegger.

VII Transcrição das notas em alemão

Nota 9:

“ Wir behaupten nun: *Das Sein ist das echte und einzige Thema der Philosophie*. Das ist keine Erfindung von uns, sondern diese Themenstellung wird mit dem Anfang der Philosophie in der Antike lebendig und wirkt sich in der grandiosesten Form in der Hegelschen Logik aus. Jetzt behaupten wir lediglich, das Sein sei das echte und einzige Thema der Philosophie. Das besagt negativ: Philosophie ist nicht *Wissenschaft* vom Seienden, sondern vom *Sein* oder, wie der griechische Ausdruck lautet, *Ontologie*.(...) Philosophie ist die theoretisch-begrifflich Interpretation des Seins, seiner Struktur und seiner Möglichkeiten.

Nota11

“(…) zunächst wird sogar das Sein selbst wie ein Seiendes genommen und mit Hilfe von Bestimmungen des Seienden erklärt, so zu Beginn der antiken Philosophie. Wenn Thales auf die Frage, was das Seiende sei, antwortet: Wasser, so erklärt er hier das Seiende aus einem Seienden, obzwar er im Grunde sucht, was das Seiende als Seiendes sei. In der Frage versteht er so etwas wie Sein, in der Antwort interpretiert er aber Sein als Seiendes. Diese Art der Interpretation des Seins ist dann noch auf lange hinaus in der antiken Philosophie üblich, auch nach den wesentlichen Fortschritten der Problemstellung bei Plato und Aristóteles, und im Grunde ist diese Interpretation bis heute in der Philosophie die übliche.”

Nota 13

“Sein wird wie Seiendes genommen in der Frage, was das Seiende als Seiendes ist. Es wird, obzwar unangemessen interpretiert, doch zum Problem gemacht.”

Nota15

“Ontische und ontologische Wahrheit betreffen je verschieden *Seiendes in* seinem Sein und *Sein von* Seiendem. Sie gehören wesentlich zusammen auf Grund ihres Bezugs zum *Unterschied von Sein und Seiendem* (ontologische Differenz). Das dergestalt notwendig ontisch-ontologische gegabelte Wesen von Wahrheit überhaupt ist nur möglich in eins mit dem Aufbrechen dieses Unterschiedes. Wenn anders nun das Auszeichnende des Daseins darin liegt, daß es Sein-vestehend zu Seiende sich verhält, dann muß *das* Unterscheidenkönnen, in dem die ontologische Differenz faktisch wird, die Wurzel seiner eigenen Möglichkeit im Grund des Wesens des Daseins geschlagen haben. Diesen Grund der ontologische Diferrenz nennen wir vorgreifend die *Transzendenz*”

Nota 17

“Der λόγος der Phänomenologie des Daseins hat den Charakter des ἐρμηνεύειν, durch das dem zum Dasein selbst gehörigen Seinsverständnis der eigentliche Sinn von Sein und die Grundstrukturen seines eigenen Seins *kundgegeben* werden. Phänomenologie des Daseins

ist *Hermeneutik* in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes, wonach es das Geschäft der Auslegung bezeichnet. Sofern nun aber durch die Aufdeckung des Sinnes des Seins und der Grundstrukturen des Daseins überhaupt der Horizont herausgestellt wird für jede weitere ontologische Erforschung des nicht daseinsmäßigen Seienden, wird diese Hermeneutik zugleich >>Hermeneutik<< im Sinne der Ausarbeitung der Bedingungen der Möglichkeit jeder ontologische Untersuchung."

Nota 19

"Die Möglichkeiten und Schicksale der Philosophie sind als Werk der Freiheit des Daseins des Menschen dessen Existenz, d.h. der Zeitlichkeit und damit der Geschichtlichkeit verhaftet, und zwar in einem ursprünglicheren Sinne als jede andere Wissenschaft."

Nota 21

Hat andererseits das Dasein die in ihm liegende Möglichkeit ergriffen, nicht nur seine Existenz sich durchsichtig zu machen, sondern dem Sinn der Existenzialität selbst, d.h. vorgängig dem Sinn des Seins überhaupt nachzufragen, und hat sich in Solchem Fragen der Blick für die wesentliche Geschichtlichkeit des Dasein geöffnet, dann ist die Einsicht unumgänglich: das Fragen nach dem Sein, das hinsichtlich seiner ontisch-otologischen Notwendigkeit angezeigt wurde, ist selbst durch die Geschichtlichkeit charakterisiert. Die Ausarbeitung der Seinsfrage muß so aus dem eigensten Seinsinn des Fragens selbst als eines geschichtlichen die Anweisung vernehmen, seiner eigenen Geschichte nachzufragen, d.h. historisch zu werden, um sich in der positiven Aneignung der Vergangenheit in den vollen Besitz der eigensten Fragemöglichkeiten zu bringen."

Nota 23

"Die Welt ist nicht die Summe des Vorhandenen, sie ist überhaupt nichts Vorhandenes. Sie ist eine Bestimmung des In-der-Welt-seins, ein Moment der Struktur der Seinsart des Daseins. Die Welt ist etwas Daseinsmäßiges. Sie ist nicht vorhanden wie die Dinge, sondern sie *ist da*, wie das Da-sein, das wir selbst sind, ist, d.h. existiert. Die Seinsart des Seienden, das wir selbst sind, des Daseins, nennen wir Existenz. Es ergibt sich rein terminologisch: Die Welt ist nicht vorhanden, sondern sie existiert, d.h. sie hat die Seinsart des Daseins."

Nota25.

"Dieses Seiende, dem das In-Sein in dieser Bedeutung zugehört, kennzeichneten wir als das Seiende, das ich je selbst bin. Der Ausdruck >>bin<< hängt zusammen mit >>bei<<; >>ich bin<< besagt wiederum: ich wohne, halte mich auf bei . . . der Welt, als dem so und so Vertrauten. Sein als Infinitiv des >>ich bin<<, d. h. als Existenzial verstanden, bedeutet wohnen bei vertraut sein mit... *In-Sein ist demnach der formale existenziale Ausdruck des Seins des Daseins, das die wesenhafte Verfassung des In-der-Welt-seins hat.*"

Nota27

"Der Seinscharakter des Zuhandenen ist die *Bewandtnis*. In Bewandtnis liegt: bewenden lassen mit etwas bei etwas. Der Bezug des >>mit...bei...<< soll durch den Terminus Verweisung angezeigt werden."

Nota29

“Das im folgenden noch eingehender zu analysierende *Verstehen* (vgl. § 31) hält die angezeigten Bezüge in einer vorgängigen Erschlossenheit. Im vertrauten Sich-darin-halten hält es sich diese *vor* als das, worin sich sein Verweisen bewegt. Das Verstehen läßt sich in und von diesen Bezügen selbst verweisen. Den Bezugscharakter dieser Bezüge des Verweisens fassen wir als *be-deuten*, In der Vertrautheit mit diesen Bezügen >>bedeutet<< das Dasein ihm selbst, es gibt sich ursprüngliche sein Sein und Seinkönnen zu verstehen hinsichtlich seines In-der-Welt-seins.(...) Diese Bezüge sind unter sich selbst als ursprüngliche Ganzheit verklammert, sie sind, was sie sind, als dieses Be-deuten, darin das Dasein ihm selbst vorgängig sein In-der-Welt-sein zu verstehen gibt. Das Bezugsganze dieses Bedeutens nennen wir die *Bedeutsamkeit*”

Nota30

“Im Worumwillen ist das existierende In-der-Welt-sein als solches erschlossen, welche Erschlossenheit Verstehen genannt wurde. Im Verstehen des Worumwillen ist die darin gründende Bedeutsamkeit miterschlossen. Die Erschlossenheit des Verstehens betrifft als die von Worumwillen und Bedeutsamkeit gleichursprüngliche das volle In-der-Welt-sein. Bedeutsamkeit ist das, woraufhin Welt als solche erschlossen ist. Worumwillen *und* Bedeutsamkeit sind im Dasein erschlossen, besagt: Dasein ist Seiendes, dem es als In-der-Welt-sein um es selbst geht.”

Nota 31

“Es entwirft das Sein des Daseins auf sein Worumwillen ebenso ursprünglich wie auf die Bedeutsamkeit als Weltlichkeit seiner jeweiligen Welt. Der Entwurfcharakter des Verstehens konstituiert das In-der-Welt-sein hinsichtlich der Erschlossenheit seines Da als Da eines Seinkönnens. Der Entwurf ist die existenziale Seinsverfassung des Spielraums des faktischen Seinkönnens.”

Nota 32

“Das In-der-Welt-sein eines >>Innerweltlichen<< Seienden, so zwar, daß sich dieses Seiende verstehen kann als in seinem >>Geschick<< verhaftet mit dem Sein des Seienden, das ihn innerhalb seiner eigenen Welt begegnet.”

Nota 34

“Es ist so, daß es in irgendeiner Weise sich zu *eigen* ist, es *hat sich selbst*, und nur deshalb kann es sich *verlieren*. Weil zur Existenz die Selbstheit gehört, d. h. das >Sich-zueigen-sein< in irgendeiner Weise, kann das existierende Dasein *eigens sich selbst wählen* und primär von hier aus seine Existenz bestimmen, d. h. es kann eigentlich existieren. Es kann sich aber auch in seinem Sein durch die Anderen bestimmen lassen und primär in der Vergessenheit seiner selbst uneigentlich existieren”

Nota 36

“Wenn das Dasein ihm selbst als Man-selbst vertraut ist, dann besagt das zugleich, daß das Man die nächste Auslegung der Welt und des In-der-Welt-seins vorzeichnet. Das Man-selbst, worum-willen das Dasein alltäglich ist, artikuliert den Verweisungszusammenhang der Bedeutsamkeit. Die Welt des Daseins gibt das begegnende Seienden auf eine

Bewandtnissganzheit frei, die dem Man vertraut ist, und in den Grenzen, die mit der Durchschnittlichkeit des Man festgelegt sind. *Zunächst* ist das faktische Dasein in der durchschnittlich entdeckten Mittelwelt. *Zunächst* >>bin<< nicht >>ich<< im Sinne des eigenen Selbst, sondern die Anderen in der Weise des Man."

Nota 39

Wir gehen dabei aus von der schon angeführten Definition der Zeit: τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, das nämlich ist die Zeit: ein Gezähltes an der im Horizont des Früher und Später (an der für den Hinblick auf das Vor und Nach) bezeugenden Bewegung."

Nota 40

Im Jetzt als solchem liegt schon die Verweisung auf das Nicht-mehr und Noch-nicht. Es hat in sich selbst die Dimension, die Erstreckung nach einem Noch-nicht und Nicht-mehr. Das Noch-nicht und Nicht-mehr sind nicht dem Jetzt als fremdes angestückt, sondern gehören zu seinem Gehalt selbst. Das *Jetzt* hat aufgrund dieses Dimensionsgehaltes in sich den *Charakter eines Überganges*.

Nota 41

"Die Zeit als Zahl, als das von uns charakterisierte Gezählte-Zählende, gehört nicht zum Seienden selbst, das sie zählt. Wenn Aristoteles sagt: die Zeit ist das *Gezählte* an der Bewegung, so will er damit betonen, daß wir zwar von dem Jetzt her die Bewegung als Übergang zählen und bestimmen, daß aber deshalb dieses zählende Gezählte, die Zeit, weder an den *Sachgehalt* des Bewegten und an seine *Seinsart*, noch an die Bewegung als solche gebunden ist".

Nota 42

"Innerzeitigkeit von Seiendem besagt: *Umgriffenwerden* von der Zeit (Jetzt) als Zahl (Gezähltes). Mit dem Moment des περιέχεσθαι, des Umgriffenwerdens, ist betont, daß die Zeit nicht selbst zu Seiendem gehört, das *in* der Zeit ist. Sofern wir mit der Zeit Seiendes, Bewegtes bzw. Ruhendes, messen, kommen wir von der das Bewegte umgreifenden und messenden Zeit auf das zu Messende zurück."

Nota 43

"Was ist nun die Zeit und wie ist sie? Ist sie nur subjektiv, oder ist sie nur objektiv, oder ist sie weder das eine noch das andere? Wir wissen schon aus früheren Erörterungen, daß die Begriffe >Subjekt< und >Objekt<, so wie man sie heute gebraucht, ontologisch unbestimmt sind und deshalb nicht zureichen, um vor allen das Seiende zu bestimmen, das wir selbst sind, das Seiende, das man mit Seele, mit Subjekt meint. Wir bringen die Frage nach dem Sein der Zeit von vornherein in eine verkehrte Richtung, wenn wir sie auf die Alternative stellen, ob sie zum Subjekt und Objekt gehört. Man kann hier eine endlose Dialektik entwickeln, ohne das geringste zur Sache zu sagen, solange nicht feststeht, wie das Sein des Daseins selbst ist, ob es vielleicht so ist, daß das Dasein, sofern es existiert, weiter draußen ist als jedes Objekt und zugleich innerlicher (subjektiver) als jedes Subjekt,

d. h. Seele (weil die Zeitlichkeit als Transzendenz die Offenheit ist). Wir haben früher schon angedeutet, daß das Phänomen der Welt, dergleichen bekundet. Sofern das Dasein existiert, d. h. in einer Welt ist, ist alles Vorhandene, das ihm begegnet, notwendig innerweltlich, von der Welt umhalten."

Nota44

"Wenn wir, das Jetzt aussprechend, nicht irgendein Vorhandenes ansprechen, sprechen wir dann Seiendes an, das wir selbst sind? Aber ich bin doch nicht das Jetzt? Vielleicht aber doch in gewisser Weise. Das Jetzt-sagen ist kein vergegenständlichendes Ansprechen von etwas, wohl aber ist es ein Aussprechen von etwas. Das *Dasein*, das je so existiert, daß es sich Zeit nimmt, *spricht sich* aus. Sich Zeit nehmend spricht es sich so aus, daß es immer *Zeit sagt*."

Nota 45

"Die ursprüngliche Einheit der charakterisierten Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart ist das Phänomen der ursprünglichen Zeit, das wir die Zeitlichkeit nennen. Die Zeitlichkeit *zeitigt sich* in der jeweiligen Einheit von Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart. Was wir so benennen, ist vom Dann, Damals und Jetzt zu unterscheiden. Die letztgenannten Zeitbestimmungen sind nur, was sie sind, sofern sie der Zeitlichkeit entspringen, indem diese sich ausspricht. Mit dem Jetzt, Dann und Damals spricht sich das Gewärtigen, die Zukunft, das Behalten, die Gewesenheit, und das Gegenwärtigen, die Gegenwart, aus."

Nota48

"Das, wohinein jede Ekstase in einer bestimmten Weise in sich selbst offen ist, bezeichnen wir als *Horizont der Ekstase*. Der Horizont ist die *offene Weite*, wohinein die Entrückung als solche außer sich ist. *Die Entrückung öffnet und hält diesen Horizont offen*. Als ekstatische Einheit von Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart hat die Zeitlichkeit einen durch die Ekstase bestimmten Horizont. Die Zeitlichkeit ist als die ursprüngliche Einheit von Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart in sich selbst *ekstatisch-horizontal*. >Horizontal<, besagt: durch einen mit der Ekstase selbst gegebenen Horizont charakterisiert."

Nota50

"Wir sahen, daß das Dasein zunächst immer am Seienden im Sinne des Vorhandenen orientiert ist, so daß es auch sein eigenes Sein aus der Seinsart des Vorhandenen bestimmt. Es nennt auch das Ich, das Subjekt, eine res, eine substantia, ein subjectum. Was sich hier in einem theoretischen Gebiete der ausgebildeten Ontologie zeigt, ist eine allgemeine Bestimmung des Daseins selbst, daß es die Tendenz hat, aus den Dingen primär sich zu verstehen und den Begriff des Seins aus dem Vorhandenen zu schöpfen."

Nota51

Der Tod ist eine Seinsmöglichkeit, die je das Dasein selbst zu übernehmen hat. Mit dem Tod steht sich das Dasein selbst in seinem *eigensten* Seinkönnen bevor. In dieser Möglichkeit geht es dem Dasein um sein In-der-Welt-sein schlechthin. Sein Tod ist die

Möglichkeit des Nicht-mehr-dasein-könnens. Wenn das Dasein als diese Möglichkeit seiner selbst sich bevorsteht, ist es völlig auf sein eigenstes Seinkönnen verwiesen.

Nota 53

“Daß es seinem Tod überantwortet ist und dieser somit zum In-der-Welt-sein gehört, davon hat das Dasein zunächst und zumeist kein ausdrückliches oder gar theoretisches Wissen. Die Geworfenheit in den Tod enthüllt sich ihm ursprünglicher und eindringlicher in der Befindlichkeit der Angst. Die Angst vor dem Tode ist Angst >>vor<< dem eigensten, unbezüglichen und unüberholbaren Seinkönnen. Das Wovor dieser Angst ist das In-der-Welt-sein selbst. Das Worum dieser Angst ist das Sein-können des Daseins schlechthin.”

Nota 54

“In der Angst - sagen wir - >>ist es einem unheimlich <<. Was heißt das >>es<< und das >>einem<<? Wir können nicht sagen, wovor einem unheimlich ist. Im Ganzen ist einem so. Alle Dinge und wir selbst versinken in eine Gleichgültigkeit. Dies jedoch nicht im Sinne eines bloßen Verschwindens, sondern in ihrem Wegrücken als solchem kehren sie sich uns zu. Dieses Wegrücken des Seienden im Ganzen, das uns in der Angst umdrängt, bedrängt uns. Es bleibt kein Halt. Es bleibt nur und kommt über uns - im Entgleiten des Seienden - dieses >> kein <<.”

“Die Angst offenbart das Nicht.”

Nota 55

“Die Charakteristik des existenzial entworfenen eigentlichen Seins zum Tode läßt sich dergestalt zusammenfassen: *Das Vorlaufen enthüllt dem Dasein die Verlorenheit in das Man-selbst und bringt es vor die Möglichkeit, auf die besorgende Fürsorge primär ungestützt, es selbst zu sein, selbst aber in der leidenschaftlichen, von dem illusionen des Man gelösten, faktischen, ihrer selbst gewissen und sich ängstenden FREIHEIT ZUM TODE.*”

Nota 56

“Das Entwerfen des Vestehens hat die eigene Möglichkeit, sich auszubilden. Die Ausbildung des Vestehens nennen wir *Auslegung*. In ihr eignet sich das Verstehen sein Verstandenes vestehend zu. In der Auslegung wird das Vestehen nicht etwas anderes, sondern es selbst. Auslegung gründet existenzial im Verstehen, und nicht entsteht dieses von jense. Die Auslegung ist nicht die Kenntnisnahme des Verstandenen, sondern die Ausarbeitung der im Verstehen entworfenen Möglichkeit.”

Nota 57

“Was im verstehenden Erschließen artikulierbar ist, nennen wir Sinn. Der *Begriff des Sinnes* umfaßt das formale Gerüst dessen, was notwendig zu dem gehört, was verstehende Auslegung artikuliert. *Sinn ist das durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff strukturierte Woraufhin des Entwurfs, aus dem her etwas als etwas verständlich wird.* Sofern Verstehen und Auslegung die existenziale Verfassung des Seins des Da ausmachen, muß Sinn als das formal-existenziale Gerüst der dem Verstehen zugehörigen Erschlossenheit begriffen werden. Sinn ist ein Existenzial des Daseins, nicht eine Eigenschaft, die am Seienden haftet, >>hinter<< ihm liegt oder als >>Zwischenreich<< irgendwo schwebt. Sinn >>hat<< nur das Dasein, sofern die Erschlossenheit des In-der-Welt-seins durch das in ihr

entdeckbare Seiende >>erfüllbar<< ist. *Nur Dasein kann daher sinnvoll oder sinnlos sein.* Das besagt: sein eigenes Sein und das mit diesem erschlossene Seiende kann im Verständnis zugeeignet sein oder dem Unverständnis versagt bleiben."

Nota58

"Der Rufer ist in seinem Wer >>weltlich<< durch *nichts* bestimmbar. Er ist das Dasein in seiner Unheimlichkeit, das ursprüngliche geworfene In-der-Welt-sein als Un-zuhause, das nackte >>Daß<< im Nichts der Welt."

Nota61

"Die im Gewissen-haben-wollen liegende Erschlossenheit des Daseins wird demnach konstituiert durch die Befindlichkeit der Angst, durch das Verstehen als Sichentwerfen auf das eigenste Schuldigsein und durch die Rede als Verschwiegenheit. Diese ausgezeichnete, im Dasein selbst durch sein Gewissen bezeugte eigentliche Erschlossenheit – *das verschwiegene, angstbereit, Sichentwerfen auf das eigenste Schuldigsein* – nennen wir *Entschlossenheit*"

Nota 63

"Nur das Vorlaufen in den Tod treibt jede zufällige und >>vorläufige<< Möglichkeit aus. Nur das Freisein *für* den Tod gibt dem Dasein das Ziel schlechthin und stößt die Existenz in ihre Endlichkeit. Die ergriffene Endlichkeit der Existenz reißt aus der endlosen Mannigfaltigkeit der sich anbietenden nächst Möglichkeiten des Behagens, Leichtnehmens, Sichdrückens zzurück und bringt das Dasein in die Einfachheit seines *Schicksals*. Damit bezeichnen wir das in der eigentlichen Entschlossenheit liegende ursprüngliche Geschehen des Daseins, in dem es sich frei für den Tod ihm selbst in einer ererbten, aber gleichwohl gewählten Möglichkeit *überliefert*."

Nota64

"*Nur Seiendes, das wesenhaft in seinem Sein ZUKÜNFTIG IST, so daß es frei für seinen Tod an ihm zerschellende auf sein faktisches Da sich zurückwerfen lassen kann, das heißt, nur Seiendes, das als zukünftiges gleichursprünglich GEWESEND ist, kann, sich selbst die erbtte Möglichkeit überliefernd, die eigene Geworfenheit übernehmen und AUGENBLICKLICH sein für >>seine Zeit<<. Nur eigentliche Zeitlichkeit, die zugleich endlich ist, macht so etwas wie Schicksal, das heißt eigentliche Geschichtlichkeit möglich.*"

Nota65

"Der zureichende Nach- und Mit-vollzug dieses anderen, die Subjektivität verlassenden Denkens ist allerdings dadurch erschwert, daß bei der Veröffentlichung von >>Sein und Zeit<< der dritte Abschnitt des ersten Teiles, >> Zeit und Sein << zurückgehalten wurde (vgl. >> Sein und Zeit<< S. 39). Hier kehrt sich das Ganze um. Der fragliche Abschnitt wurde zurückgehalten, weil das Denken im zureichenden Sagen dieser Kehre versagte und so mit Hilfe der Sprache der Metaphysik nicht durchkam. Der Vortrag >>Vom Wesen der Wahrheit<<, der 1930 gedacht und mitgeteilt, aber erst 1943 gedruckt wurde, gibt einen

gewissen Einblick in das Denken der Kehre von >> Sein und Zeit << zu >> Zeit und Sein<<”.

Nota67

“Diese Kehre ist nicht eine Änderung des Standpunktes von >>Sein und Zeit<<, sondern in ihr gelangt das versuchte Denken erst in die Ortschaft der Dimension, aus der >>Sein und Zeit<< erfahren ist, und zwar erfahren in der Grunderfahrung der Seinsvergessenheit”

Nota69

“Identität als Wesen der Satzwahrheit besagt hier offenbar nicht leere Selbigkeit von etwas mit sich selbst, sondern Einheit im Sinne der ursprünglichen Einigkeit des Zusammengehörigen. Wahrheit bedeutet demnach Einstimmigkeit, die ihrerseits solche nur ist als Über-einstimmung mit dem, was sich in der Identität alsEiniges bekundet.”

Nota71

“Was nun aber seinem Wesen nach so etwas wie das Umwillen überhaupt entwerfend vorwirft und nicht etwa als gelegentliche Leistung auch hervorbringt, ist das, was wir *Freiheit* nennen. Der Überstieg zur Welt ist die Freiheit selbst. Freiheit allein kann dem *Dasein eine Welt walten und welten lassen. Welt ist nie, sondern weltet.*”

Nota72

“Die Freiheit als Transzendenz ist jedoch nicht nur eine eigene >>Art<< von Grund, sondern der Ursprung von Grund *überhaupt. Freiheit ist Freiheit zum Grunde*”

Nota 75

“Das stiftende Gründen gibt als Weltentwurf Möglichkeiten der Existenz vor. Existieren besagt immer: inmitten von . Seiendem befindlich zu Seiendem - zu nicht-daseinsmäßigem, zu sich selbst und seinesgleichen - sich verhalten, so zwar, daß es in diesem befindlichen Verhalten um das Seinkönnen des Daseins selbst geht. Im Weltentwurf ist ein Überschwung von Möglichem gegeben, im Hinblick worauf und im Durchwaltetsein von dem in der Befindlichkeit umdrängenden Seienden (Wirklichen) das Warum entspringt.”

Nota76

“Seiendes, etwa die Natur im weitesten Sinne, könnte in keiner Weise offenbar werden, wenn es nicht *Gelegenheit* fände, in eine Welt einzugehen. Wir sprechen daher vom möglichen und gelegentlichen *Welteingang* des Seienden. Welteingang ist kein Vorgang am eingehenden Seienden, sondern etwas, das >>mit<< dem Seienden >>geschieht<<. Und dieses Geschehen ist das Existieren von Dasein, das als existierendes transzendiert. Nur wenn in der Allheit von Seiendem das Seiende >>seiender<< wird in der Weise der Zeitigung von Dasein, ist Stunde und Tag des Welteingangs von Seiendem. Und nur wenn diese Urgeschichte, die Transzendenz, geschieht, d.h. wenn Seiendes vom Charakter des In-der-Welt-seins in das Seiende einbricht, besteht die Möglichkeit, daß Seiendes sich offenbart.”

Nota77

"Die Freiheit ist der Grund des Grundes. Das freilich nicht im Sinne einer formalen, endlosen >> Iteration <<. Das Grundsein der Freiheit hat nicht - was zu meinen sich aber immer nahelegt - den Charakter einer der Weisen des Gründens, sondern bestimmt sich als die gründende Einheit der transzendentalen Streuung des Gründens. Als *dieser* Grund aber ist die Freiheit der *Ab-grund* des Daseins. Nicht als sei die einzelne freie Verhaltung grundlos, sondern die Freiheit stellt in ihrem Wesen als Transzendenz das Dasein als Seinkönnen in Möglichkeiten, die vor seiner endlichen Wahl, d.h. in seinem Schicksal, aufklaffen."

Nota78

"a 1. Auflage 1929: Aber Dasein und Seyn selber? Noch nicht gedacht, erst S.u.Z. II. Hälfte. Dasein gehört zum Seyn selber als dem Einfachen von Seiendem und Sein; das Wesen des >Geschehens< - Zeitigung der Temporalität als Vorname der Wahrheit des Seyns."

Nota79

"b1. Auflage 1929: Aber hier die irrige Bestimmung des Verhältnisses von >Unterscheidung< und Transzendenz. Die Transzendenz west in der Unterscheidung - diese ist der Austrag des Unterschieds. - Hier die Vorbereitung des ganz anderen Anfangs; alles noch gemischt und verworren; verzungen in phänomenologisch-existenzialer und transzendentaler >Forschung< ; das Geschehen nicht als >Sprung<, und dieser? Er-eignet im Ereignis."

Nota82

"Weil jedes menschliche Verhalten je in seiner Weise offenständig ist und sich einspielt auf das, wozu es sich verhält, muß ihm die Verhaltenheit des Sein-lassens, d.h. die Freiheit, jene Mitgift der inneren Weisung zur Angleichung des Vorstellens an das jeweilige Seiende verliehen haben. Der Mensch eksistiert, heiß jetzt: die Geschichte der Wesensmöglichkeiten eines geschichtlichen Menschentums ist ihm verwahrt in der Entbergung des Seienden im Ganzen. Aus der Weise, wie das ursprüngliche Wesen der Wahrheit west, entspringen die seltenen und einfachen Entscheidungen der Geschichte."

Nota83

"Die Frage nach dem Wesen der Wahrheit entspringt aus der Frage nach der Wahrheit des Wesens. Jene Frage versteht Wesen zunächst im Sinne der Washeit (quidditas) oder der Sachheit (realitas), die Wahrheit aber als einen Charakter der Erkenntnis. Die Frage nach der Wahrheit des Wesens versteht Wesen verbal und denkt in diesem Wort, noch innerhalb des Vorstellens der Metaphysik verbleibend, das Seyn als den waltenden Unterschied von Sein und Seiendem. Wahrheit bedeutet lichtendes Bergen als Grundzug des Seys."

Nota84

"Der Mensch >>besitzt<< die Freiheit nicht als Eigenschaft, sondern höchstens gilt das Umgekehrte: die Freiheit, das ek-sistente, entbergende Da-sein besitzt den Menschen und das so ursprünglich, daß einzig sie einem Menschentum den alle Geschichte erst

begründenden und auszeichnenden Bezug zu einem Seienden im Ganzen als einem solchen gewährt. Nur der ek-sistente Mensch ist geschichtlich. Die >> Natur << hat keine Geschichte.”

Nota85

Weil aber die ek-sistente Freiheit als Wesen der Wahrheit nicht eine Eigenschaft des Menschen ist, sondern der Mensch nur als Eigentum dieser Freiheit ek-sistiert und so geschichtsfähig wird, deshalb kann auch das Unwesen der Wahrheit nicht erst nachträglich dem bloßen Unvermögen und der Nachlässigkeit des Menschen entspringen. Die Unwahrheit muß vielmehr aus dem Wesen der Wahrheit kommen.

Nota86

“Für den Wissende allerdings deutet das >>Un-<< des anfängliches Un-wesens der Wahrheit als der Un-wahrheit in den noch nicht erfahrenen Bereich der Wahrheit des Seins (Nicht nur des Seienden).”

Nota88

“Das Seinlassen des Seienden als eines solchen im Ganzen geschieht aber wesensgerecht erst dann, wenn es zuweilen in seinem anfänglichen Wesen übernommen wird. Dann ist die Ent-schlossenheit zum Geheimnis unterwegs in die Irre als solche. Dann wird die Frage nach dem Wesen der Wahrheit ursprünglicher gefragt. Dann enthüllt sich der Grund der Verflechtung des Wesens der Wahrheit mit der Wahrheit des Wesens. Der Ausblick in das Geheimnis aus der Irre ist das Fragen im Sinne der einzigen Frage, was das Seiende als solches im Ganzen sei. Dieses Fragen denkt die wesentlich beirrende und daher in ihrer Mehrdeutigkeit noch nicht gemeisterte Frage nach dem Sein des Seienden. Das Denken des Seins, dem solches Fragen anfänglich entstammt, begreift sich seit Platon als >>Philosophie<< und erhält, später den Titel >> Metaphysik <<.”

Nota89

“Die entscheidende Frage (Sein und Zeit, 1927) nach dem Sinn, d. h. (S.u.Z.S. 151) nach dem Entwurfbereich, d. h. nach der Offenheit, d. h. nach der Wahrheit des Seins und nicht nur des Seienden, bleibt absichtlich unentfaltet. Das Denken hält sich dem Anschein nach in der Bahn der Metaphysik und vollzieht dennoch in seinen entscheidenden Schritten, die von der Wahrheit als Richtigkeit zur ek-sistenten Freiheit und von dieser zur Wahrheit als Verbergung und Irre führen, einen Wandel des Fragens, der in die Überwindung der MetaPhysik gehört.”

Nota90

“Die Aufreihung schon veröffentlichter Texte (vgl. Nachweise S. 481) möchte etwas von dem Weg merken lassen, der sich dem Denken nur unterwegs andeutet: zeigt und entzieht.”

“Vennutlich ist es ein Weg in *Die Bestimmung der Sache des Denkens*. Die Bestimmung bringt nichts Neues. Denn sie führt vor das Älteste des Alten. Sie verlangt den Aufenthalt in der stets gesuchten Selbigkeit des Selben.”

Nota91

“Die im >>Gleichnis<< genannten Dinge, die außerhalb der Höhle sichtbar werden, sind dagegen das Bild für jenes, worin das eigentlich Seiende des Seienden besteht. Dies ist nach Platon jenes, wodurch das Seiende in seinem >>Aussehen<< sich zeigt. Dieses >>Aussehen<< nimmt Platon nicht als bloßen >>Aspekt<<. Das >>Aussehen<< hat für ihn noch etwas von einem Heraustreten, wodurch jegliches sich >>präsentiert<<. In seinem >>Aussehen<< stehend zeigt sich das Seiende selbst. >>Aussehen<< heißt griechisch εἶδος oder ἰδέα.”

Nota92

“Warum aber muß die Eingewöhnung in den jeweiligen Bezirk stetig und langsam sein? Weil die Umwendung das Menschsein angeht und daher sich im Grunde seines Wesens vollzieht. Das bedeutet: Die maßgebende Haltung, die durch eine Umwendung entspringen soll, muß aus einem das Menschenwesen schon tragenden Bezug in ein festes Verhalten entfaltet werden. Diese Um- und Eingewöhnung des Menschenwesens in den ihm jeweils zugewiesenen Bereich ist das Wesen dessen, was Platon die παιδεία nennt.”

Nota93

“Wer sich auf das Unterwegs zum Aufenthalt im Ältesten des Alten einläßt, wird sich der Notwendigkeit fügen, später anders verstanden zu werden, als er sich selbst zu verstehen meinte.”

Nota94

“Der Weg in diesen Aufenthalt verwehrt es, ihm wie etwas Vorliegendes zu beschreiben. Dem, der versucht, auf ihn zu gelangen, hilft nur die unablässige Mühe, das zu erörtern (an seinem Ort zu finden), was das Wort >>sein<< einst als zu Denkendes enthüllt hat, was es einst vielleicht als Gedachtes verhüllen wird.”

Nota96

“Die ἰδέα ist das reine Scheinen im Sinne der Rede >>die Sonne scheint<<. Die >> Idee << läßt nicht erst noch ein Anderes (hinter ihr) >> erscheinen<<, sie selbst ist das Scheinende, dem einzig am Scheinen seiner selbst liegt. Die ἰδέα ist das Scheinsame. Das Wesen der Idee liegt in der Schein- und Sichtbarkeit. Diese vorbringt die Anwesenheit, nämlich die Anwesenheit dessen, was je ein Seiendes ist. Im Was-sein des Seienden west dieses jeweils an. Anwesenheit aber ist überhaupt das Wesen des Seins. Deshalb hat für Platon das Sein das eigentliche Wesen im Was-sein. Noch die spätere Namengebung verrät, daß die quidditas das wahrhafte esse, die essentia, ist und nicht die existentia. Was die Idee hierbei in die Sicht bringt und so zu sehen gibt, ist für das auf sie gerichtete Blicken das Unverborgene dessen, als was sie erscheint. So wird das Unverborgene zum voraus und einzig begriffen als das im Vernehmen der ἰδέα Vernommene, als das im Erkennen (γινώσκειν) Erkannte (γινωσχόμενον). Das νοεῖν und der νοῦς (die Vernehmung) erhalten erst in dieser Wendung bei Platon den Wesensbezug auf die >>Idee<<. Die Einrichtung in dieses Sichrichten auf die Ideen bestimmt das Wesen der Vernehmung und in

der Folge dann das Wesen der >>Vernunft<<.”

Nota97

“Und das Höchste im Bereich des Übersinnlichen ist jene Idee, die als Idee aller Ideen die Ursache für den Bestand und das Erscheinen alles Seienden bleibt. Weil diese >>Idee<< in solcher Weise für alles die Ursache ist, deshalb ist sie auch >> die Idee <<, die >> das Gute << heißt. Diese höchste und erste Ursache wird von Platon und entsprechend von Aristoteles τὸ θεῖον das Göttliche genannt. Seit der Auslegung des Seins als ἰδέα ist das Denken auf das Sein des Seienden metaphysisch, und die Metaphysik ist theologisch.”

Nota98

“Dieser Auslegung des Seienden zufolge ist die Anwesenheit nicht mehr wie im Anfang des abendländischen Denkens der Aufgang des Verborgenen in die Unverborgenheit, wobei dies selbst als die Entbergung den Grundzug der Anwesenheit ausmacht. Platon begreift die Anwesenheit (οὐσία) als ἰδέα. Diese untersteht jedoch nicht der Unverborgenheit, indem sie das Unverborgene, ihm dienend, zum Erscheinen bringt. Vielmehr bestimmt umgekehrt das Scheinen (Sichzeigen), was innerhalb seines Wesens und im einzigen Rückbezug auf es selbst dann noch Unverborgenheit heißen darf. Die ἰδέα ist nicht ein dar stellender Vordergrund der ἀλήθεια, sondern der sie ermöglichende Grund.”

Nota100

“Der Beginn der Metaphysik im Denken Platons ist zugleich der Beginn des >> Humanismus <<. Dieses Wort sei hier wesentlich und deshalb in der weitesten Bedeutung gedacht. Hiernach meint >> Humanismus << den mit dem Beginn, mit der Entfaltung und mit dem Ende der Metaphysik zusammengeschlossenen Vorgang, daß der Mensch nach je verschiedenen Hinsichten, jedesmal aber wesentlich in eine Mitte des Seienden rückt, ohne deshalb schon das höchste Seiende zu sein. >>Der Mensch<<, das bedeutet hier bald ein Menschentum oder die Menschheit, bald den Einzelnen oder eine Gemeinschaft, bald das Volk oder eine Völkergruppe. Immer gilt es, im Bereich eines festgemachten metaphysischen Grundgefüges des Seienden den von hier aus bestimmten >>Menschen<<, das animal rationale, zur Befreiung seiner Möglichkeiten und in die Gewißheit seiner Bestimmung und in Sicherung seines >> Lebens << zu bringen”

Nota101

“Indes gründet diese Notwendigkeit in der Möglichkeit, daß geschichtlicher Überlieferung noch ein freier Spielraum für ihren Anspruch gewährt bleibt. Es kann auch sein, daß Geschichte und Überlieferung auf die gleichförmige Speicherung von Informationen eingeebnet und als diese für die unumgängliche Planung nutzbar gemacht werden, die eine gesteuerte Menschheit benötigt.

Ob dann auch das Denken im Informationsgetriebe verebbt oder ob ihm ein Unter-Gang in den Schutz durch seine ihm selbst verborgenen Herkunft bestimmt ist, bleibt die Frage.”

Nota102

“Aber das Auszeichnende des Menschen beruht darin, daß er als das denkende Wesen,

offen dem Sein, vor dieses gestellt ist, auf das Sein bezogen bleibt und ihm so entspricht. Der Mensch ist eigentlich dieser Bezug der Entsprechung, und er ist nur dies. <<Nur>> - dies meint keine Beschränkung, sondern ein Übermaß. Im Menschen waltet ein Gehören zum Sein, welches Gehören auf das Sein hört, weil es diesem übereignet ist. Und das Sein? Denken wir das Sein nach seinem anfänglichen Sinne als Anwesen. Das Sein west den Menschen weder beiläufig noch ausnahmsweise an. Sein west und währt nur, indem es durch seinen Anspruch den Menschen an-geht. Denn erst der Mensch, offen für das Sein, läßt dieses als Anwesen ankommen."

Nota103

"Die Lehre der Metaphysik stellt die Identität als einen Grundzug im Sein vor. Jetzt zeigt sich: Sein gehört mit dem Denken in eine Identität, deren Wesen aus jenem Zusammengehörenlassen stammt, das wir das Ereignis nennen. Das Wesen der Identität ist ein Eigentum des Er-eignisses."

Nota104

"Das Er-eignis ist der in sich schwingende Bereich, durch den Mensch und Sein einander in ihrem Wesen erreichen, ihr Wesendes gewinnen, indem sie jene Bestimmungen verlieren die ihnen die Metaphysik geliehen hat."

Nota105

"Die Sprung ist die jähe Einfahrt in den Bereich, aus dem her Mensch und Sein einander je schon in ihrem Wesen erreicht haben, weil beide aus einer Zureichung einander übereignet sind. Die Einfahrt in den Bereich dieser Übereignung stimmt und be-stimmt erst die Erfahrung des Denkens."

Nota106

"Das *Zusammengehören* von Mensch und Sein in der Weise der wechselseitigen Herausforderung bringt uns bestürzend näher, daß und wie der Mensch dem Sein vereignet, das Sein aber dem Menschenwesen zugeeignet ist. Im Ge-Stell waltet ein seltsames Vereignen und Zueignen. Es gilt, dieses Eignen, worin Mensch und Sein einander ge-eignet sind, schlicht zu erfahren, d. h. einzukehren in das, was wir das *Ereignis* nennen."

Nota108

"Das Ereignis als Er-eignis denken, heißt, am Bau dieses in sich schwingenden Bereiches bauen. Das Bauzeug zu diesem in sich schwebenden Bau empfängt das Denken aus der Sprache. Denn die Sprache ist die zarteste, aber auch die anfälligste, alles verhaltende Schwingung im schwebenden Bau des Ereignisses. Insofern unser Wesen in die Sprache vereignet ist, wohnen wir im Ereignis."

Nota109

"Das Denken, schlicht gesagt, ist das Denken des Seins. Der Genitiv sagt ein Zwiefaches. Das Denken ist des Seins, insofern das Denken, vom Sein ereignet, dem Sein gehört. Das Denken ist zugleich Denken des Seins, insofern das Denken, dem Sein gehörend, auf das Sein hört. Als das hörend dem Sein Gehörende ist das Denken, was es nach seiner Wesensherkunft ist. Das Denken ist - dies sagt: das Sein hat sich je geschicklich seines

Wesens angenommenem. Sich einer >>Sache<< oder einer >>Person<< in ihrem Wesen annehmen, das heißt: sie lieben: sie mögen. Dieses Mögen bedeutet, ursprünglicher gedacht: das Wesen schenken. Solches Mögen ist das eigentliche Wesen des Vermögens, das nicht nur dieses oder jenes leisten, sondern etwas in seiner Herkunft >>wesen<<, das heißt sein lassen kann."

Nota110

"Der Mensch ist vielmehr vom Sein selbst in die Wahrheit des Seins >>geworfen<<, daß er, dergestalt ek-sistierend, die Wahrheit des Seins hüte, damit im Lichte des Seins das Seiende als das Seiende, das es ist, erscheine. Ob es und wie es erscheint, ob und wie der Gott und die Götter, die Geschichte und die Natur in die Lichtung des Seins hereinkommen, an- und abwesen, entscheidet nicht der Mensch. Die Ankunft des Seienden beruht im Geschick des Seins. Für den Menschen aber bleibt die Frage, ob er in das Schickliche seines Wesens findet, das diesem Geschick ob er in entspricht; denn diesem gemäß hat er als der Ek-sistierende die Wahrheit des Seins zu hüten. Der Mensch ist der Hirt des Seins."

Nota111

"In >>S. u. Z. << (S. 212) ist mit Absicht und Vorsicht gesagt: il y a l'Être: >>es gibt<< das Sein. Das il y a übersetzt das >>es gibt<< ungenau. Denn das >>es<<, was hier >>gibt<<, ist das Sein selbst. Das >>gibt<< nennt jedoch das gebende, seine Wahrheit gewährende Wesen des Seins. Das Sichgeben ins Offene mit diesem selbst ist das Sein selber."

Nota113

Aber ist nicht in >>S. u. Z.<< (S. 212), wo das >>es gibt<< zur Sprache kommt, gesagt: >>Nur solange Dasein ist, gibt es Sein<<? Allerdings. Das bedeutet: nur solange die Lichtung des Seins sich ereignet, übereignet sich Sein dem Menschen. Daß aber das Da, die Lichtung als Wahrheit des Seins selbst, sich ereignet, ist die Schickung des Seins selbst. Dieses ist das Geschick der Lichtung.

Nota114

"In Wahrheit können wir dann nicht einmal sagen, >>das Sein<< und >>der Mensch<< >>seien<< das Selbe in dem Sinne, daß sie zusammengehören; denn so sagend, lassen wir immer noch beide für sich sein."

Nota116

"Wie verhält sich jedoch, gesetzt daß wir überhaupt geradehin so fragen dürfen, das Sein zur Ek-sistenz? Das Sein selber ist das Verhältnis, insofern Es die Ek-sistenz in ihrem existenzialen, das heißt ekstatischen Wesen an sich hält und zu sich versammelt als die Ortschaft der Wahrheit des Seins inmitten des Seienden."

Nota117

"Die Technik ist in ihrem Wesen ein seinsgeschichtliches Geschick der in der Vergessenheit ruhenden Wahrheit des Seins. Sie geht nämlich nicht nur im Namen auf die τέχνη der Griechen zurück, sondern sie stammt wesensgeschichtlich aus der τέκχνη als einer Weise des ἀλεθεύειν, das heißt des Offenbarmachens des Seienden. Als eine Gestalt

der Wahrheit gründet die Technik in der Geschichte der Metaphysik. Diese selbst ist eine ausgezeichnete und die bisher allein übersehbare Phase der Geschichte des Seins."

Nota118

"In der Phase des vollendeten Nihilismus sieht es so aus, als gäbe es dergleichen wie *Sein des Seienden* nicht, als sei es mit dem Sein nichts (im Sinne des nichtigen Nichts). Sein bleibt in einer seltsamen Weise aus. Es verbirgt sich. Es hält sich in einer Verborgenheit, die sich selber verbirgt. In solchem Verbergen beruht jedoch das griechisch erfahrene Wesen der Vergessenheit. Sie ist am Ende, d. h. aus dem Beginn ihres Wesens her nichts Negatives, sondern als Ver-bergung vermutlich ein Bergen, das noch Unentborgenes verwahrt."

Nota119

"Der neue Titel soll anzeigen, daß die Besinnung auf das Wesen des Nihilismus aus einer Erörterung des Seins als Sein her stammt."

Nota122

"Der geschichtliche Hinweis auf die Zusammengehörigkeit von Gestalt, *ιδέα* und Sein möchte Ihr Werk nicht historisch verrechnen, sondern anzeigen, *daß es in der Metaphysik beheimatet bleibt*. Dieser gemäß ist alles Seiende, das veränderliche und bewegte, mobile und mobilisierte von einem >>ruhenden Sein << her vorgestellt, dies auch dort noch, wo, wie bei Hegel und Nietzsche, das >>Sein<< (die Wirklichkeit des Wirklichen) als reines Werden und absolute Bewegtheit gedacht wird."

Nota123

"Die Quelle der Sinngebung, die im Vorhinein präsente und so alles prägende Macht, ist die Gestalt als Gestalt eines *Menschentums*: >>Die Gestalt des Arbeiters<<. Die Gestalt ruht im Wesensgefüge eines Menschentums, das als Subiectum allem Seienden zugrundeliegt."

Nota124

"Darum fragen wir jetzt gemäß, ob >>das Sein<< etwas für sich ist und ob es außerdem und bisweilen auch sich den Menschen zuwendet. Vermutlich ist die Zuwendung selber, aber noch verhüllterweise, Jenes, was wir verlegen genug und unbestimmt >>das Sein<< nennen. Allein geschieht solche Zuwendung nicht auch noch und in einer seltsamen Weise unter der Herrschaft des Nihilismus, nämlich in der Weise, daß >>das Sein<< sich abwendet und sich in die Absenz entzieht?"

Nota125

"Achten wir darauf, dann erfahren wir die bestürzende Notwendigkeit: statt den Nihilismus überwinden zu wollen, müssen wir versuchen, erst in sein Wesen einzukehren. Die Einkehr in sein Wesen ist der erste Schritt, durch den wir den Nihilismus hinter uns lassen. Der Weg dieser Einkehr hat die Richtung und Art einer Rückkehr. Sie meint freilich nicht ein Rückwärts zu abgelebten Zeiten, um diese versuchsweise in einer gekünstelten Form aufzufrischen. Das Zurück nennt hier die Richtung auf jene Ortschaft (die Seinsvergessenheit), aus der schon die Metaphysik ihre Herkunft empfing und behält."

Nota126

“>>DerMensch ist der Platzhalter des Nichts. << Der Satz sagt: der Mensch hält dem ganz Anderen zum Seienden den Ort frei, so daß es in dessen Offenheit dergleichen wie Anwesen (Sein) geben kann., Dieses Nichts, das nicht das Seiende ist und das es gleichwohl gibt, ist nichts Nichtiges. Es gehört zum Anwesen. Sein und Nichts gibt es nicht nebeneinander. Eines verwendet sich für das Andere in einer Verwandtschaft, deren Wesensfülle wir noch kaum bedacht haben. (...) Das Sein >>ist<< so wenig wie das Nichts. Aber *Es -gibt beide*”

Nota127

“Wie das Sein, so müßte auch das Nichts geschrieben und d.h. gedacht werden. Darin liegt: zum Nichts gehört, nicht als Zugabe nur, das gedenkende Menschenwesen. Wenn daher im Nihilismus das Nichts auf eine besondere Weise zur Herrschaft gelangt, dann ist der Mensch nicht nur vom Nihilismus betroffen, sondern wesenhaft an ihm beteiligt. Dann steht aber auch der ganze menschliche >>Bestand<< nicht irgendwo diesseits der Linie, um sie zu überqueren und jenseits ihrer sich beim Sein anzusiedeln. Das Menschenwesen gehört selber zum Wesen des Nihilismus und somit zur Phase seiner Vollendung. Der Mensch macht als jenes in das Sein gebrauchte Wesen die Zone des Seins und d.h. zugleich des Nichts mit aus”

Nota128

“Freilich lassen Zuwendung und Abwendung des Seins, wenn wir genügend auf sie achten, sich nie vorstellen, gleich als ob sie nur dann und wann und für Augenblicke auf den Menschen träfen. Das Menschenwesen beruht vielmehr darauf, daß es jeweils so oder so in der Zuwendung und Abwendung währt und wohnt.”

Nota129

“Darum muß das Denken und Dichten dorthin zurück, wo es in gewisser Weise immer schon gewesen ist und gleichwohl noch nie baute. Wir können jedoch nur durch ein Bauen das Wohnen in jener Ortschaft bereiten. Solches Bauen darf kaum schon auf die Errichtung des Hauses für den Gott und der Wohnstätten für die Sterblichen sinnen. Es muß sich begnügen, am *Weg* zu bauen, der in die Ortschaft der Verwindung der Metaphysik zurückführt und dadurch das Geschickliche einer Überwindung des Nihilismus durchwandern läßt.”

Nota130

“Ohne das Sein, dessen abgründiges, aber noch unentfaltetes Wesen uns das Nichts in der wesenhaften Angst zuschickt, bliebe alles Seiende in der Seinlosigkeit. Allein, auch diese ist als die Seinsverlassenheit wiederum nicht ein nichtiges Nichts, wenn anders zur Wahrheit des Seins gehört, daß das Sein niest ohne das Seiende, daß niemals ein Seiendes ist ohne das Sein”

Nota131

“Auflage 1943: In der Wahrheit des Seins west das Seyn qua Wesen der Differenz; dieses

Seyn qua Seyn ist vor der Differenz das Ereignis und deshalb *ohne* Seiendes.”

Nota132

“Der klare Mut zur wesenhaften Angst verbürgt die geheimnisvolle Möglichkeit der Erfahrung des Seins. Denn nahe bei der wesenhaften Angst als dem Schrecken des Abgrundes wohnt die Scheu. Sie lichtet und umhegt jene Ortschaft des Menschenwesens, innerhalb deren er heimisch bleibt im Bleibenden.”

Nota133

“Das anfängliche Denken (4) ist der Widerhall der Gunst des Seins, in der sich das Einzige lichtet und sich ereignen läßt: daß Seiendes ist. Dieser Widerhall ist die menschliche Antwort auf das Wort der lautlosen Stimme des Seins. Die Antwort des Denkens (6) ist der Ursprung des menschlichen Wortes, welches Wort erst die Sprache als die Verlautung des Wortes in die Wörter entstehen läßt. Wäre nicht zuzeiten ein verborgenes Denken (7) im Wesensgrunde des geschichtlichen Menschen, dann vermöchte er nie das Danken (8), gesetzt daß in allem Bedenken und in jedem Bedanken(9) doch ein Denken sein muß, das anfänglich die Wahrheit des Seins denkt.”

(4) 4. Auflage (1943): >>Das ursprüngliche Danken...<<.

(6) 4. Auflage (1943): >>Die sprachlose Antwort des Denkens im Opfer...<<

(7) 4. Auflage (1943): >>Danken<<

(8) 4. Auflage (1943): >>Denken<<.

(9) 4. Auflage (1943): >>Andenken<<.

Nota133

“Das Denken, dessen Gedanken nicht nur nicht rechnen, sondern überhaupt aus dem Anderen des Seienden bestimmt sind, heiße das wesentliche Denken. Statt mit dem Seienden auf das Seiende zu rechnen, verschwendet es sich im Sein für die Wahrheit des Seins”

Nota136

“Die Sprache ist das Haus des Seins. In ihrer Behausung wohnt der Mensch. Die Denken- den und Dichtenden sind die Wächter dieser Behausung. Ihr Wachen ist das Vollbringen der Offenbarkeit des Seins, insofern sie diese durch ihr Sagen zur Sprache bringen und in der Sprache aufbewahren. Das Denken wird nicht erst dadurch zur Aktion, daß von ihm eine Wirkung ausgeht oder daß es angewendet wird. Das Denken handelt, indem es denkt. Dieses Handeln ist vermutlich das einfachste und zugleich das höchste, weil es den Bezug des Seins zum Menschen angeht. Alles Wirken aber beruht im Sein und geht auf das Seiende aus. Das Denken dagegen läßt sich vom Sein in den Anspruch nehmen, um die Wahrheit des Seins zu sagen. Das Denken vollbringt dieses Lassen.”

Nota138

“Die Frage >>Was ist Metaphysik?<< fragt über die Metaphysik hinaus. Sie entspringt einem Denken, das schon in die Überwindung der Metaphysik eingegangen ist. Zum Wesen

solcher Übergänge gehört es, daß sie in gewissen Grenzen noch die Sprache dessen sprechen müssen, was sie überwinden helfen."

Nota139

"Jeder Humanismus gründet entweder in einer Metaphysik oder er macht sich selbst zum Grund einer solchen. Jede Bestimmung des Wesens des Menschen, die schon die Auslegung des Seienden ohne die Frage der Wahrheit des Seins voraussetzt, sei es mit Wissen, sei es ohne Wissen, ist metaphysisch. Darum zeigt sich, und zwar im Hinblick auf die Art, wie das Wesen des Menschen bestimmt wird, das Eigentümliche aller Metaphysik darin, daß sie >>humanistisch<< ist."

Nota 140

"Der neuerdings viel und reichlich spät beredete Sprachverfall ist jedoch nicht der Grund, sondern bereits eine Folge des Vorgangs, daß die Sprache unter der Herrschaft der neuzeitlichen Metaphysik der Subjektivität fast unaufhaltsam aus ihrem Element herausfällt"

Nota142

"Daß>>Sein<< - das ist nicht Gott und nicht ein Weltgrund. Das Sein ist wesenhaft weiter denn alles Seiende und ist gleichwohl dem Menschen näher als jedes Seiende, sei dies ein Fels, ein Tier, ein Kunstwerk, eine Maschine, sei es ein Engel oder Gott. Das Sein ist das Nächste. Doch die Nähe bleibt dem Menschen am fernsten."

Nota143

"Das sagt: der Mensch ist als der ek-sistierende Gegenwurf des Seins insofern mehr denn das animal rationale, als er gerade weniger ist im Verhältnis zum Menschen, der sich aus der Subjektivität begreift. Der Mensch ist nicht der Herr des Seienden. Der Mensch ist der Hirt des Seins. (...) Der Mensch ist in seinem seinsgeschichtlichen Wesen das Seiende, dessen Sein als Ek-sistenz darin besteht, daß es in der Nähe des Seins wohnt. Der Mensch ist der Nachbar des Seins"

Nota144

"Weil in all dem Genannten überall gegen das gesprochen wird, was der Menschheit als hoch und heilig gilt, lehrt diese Philosophie einen verantwortungslosen und zerstörerischen >>Nihilismus<<. Denn was ist >>logischer< als dies, daß, wer so überall das wahrhaft Seiende leugnet, sich auf die Seite des Nichtseienden stellt und damit das bloße Nichts als den Sinn der Wirklichkeit predigt?"

Nota145

"Alles Werten ist, auch wo es positiv wertet, eine Subjektivierung. Es läßt das Seiende nicht: sein, sondern das Werten läßt das Seiende lediglich als das Objekt seines Tuns - gelten. (...) Gegen die Werte denken, heißt daher nicht, für die Wertlosigkeit und Nichtigkeit des Seienden die Trommel rühren, sondern bedeutet: gegen die Subjektivierung des Seienden zum bloßen Objekt die Lichtung der Wahrheit des Seins vor das Denken bringen."

Nota146

“Indem das Denken dergestalt die Wahrheit des Seins sagt, hat es sich dem anvertraut, was wesentlicher ist als alle Werte und jegliches Seiende. Das Denken überwindet die Metaphysik nicht, indem es sie, noch höher hinaufsteigend, übersteigt und irgendwohin aufhebt, sondern indem es zurücksteigt in die Nähe des Nächsten. Der Abstieg ist, zumal dort, wo der Mensch sich in die Subjektivität verstiegen hat, schwieriger und gefährlicher als der Aufstieg.”

Nota 147

“Das Sein ist die Hut, die den Menschen in seinem ek-sistenten Wesen dergestalt zu ihrer Wahrheit behütet, daß sie die Ek-sistenz in der Sprache behaut. Darum ist die Sprache zumal das Haus des Seins und die Behausung des Menschenwesens.”

Nota152

“Die Antwort lautet: dieses Denken ist weder theoretisch noch praktisch. Es ereignet sich vor dieser Unterscheidung. Dieses Denken ist, insofern es ist, das Andenken an das Sein und nichts außerdem. (...) Solches Denken hat kein Ergebnis. Es hat keine Wirkung. Es genügt seinem Wesen, indem es ist. Aber es ist, indem es seine Sache sagt. Der Sache des Denkens gehört je geschichtlich nur eine, die ihrer Sachheit gemäße Sage. Deren sachhaltige Verbindlichkeit ist wesentlich höher als die Gültigkeit der Wissenschaften, weil sie freier ist. Denn sie läßt das Sein – sein.”

Nota153

“Das in seinem Bezirk, dem der Gegenstände, zwingende Wissen der Wissenschaft hat die Dinge als Dinge schon vernichtet, längst bevor die Atombombe explodierte. Deren Explosion ist nur die gröbste aller groben Bestätigungen der langher schon geschehenen Vernichtung des Dinges: dessen, daß das Ding als Ding nichtig bleibt. Die Dingheit des Dinges bleibt verborgen, vergessen.”

Nota154

“Die Art, wie du bist und ich bin, die Weise, nach der wir Menschen auf der Erde *sind*, ist das Buan, das Wohnen., Mensch sein heißt: als Sterblicher auf der Erde sein, heißt: wohnen.”

Nota155

“Freien bedeutet eigentlich schonen. Das Schonen selbst besteht nicht nur darin, daß wir dem Geschonten nichts antun. Das eigentliche Schonen ist etwas *Positives* und geschieht dann, wenn wir etwas zum voraus in seinem Wesen belassen, wenn wir etwas eigens in sein Wesen zurückbergen, es entsprechend dem Wort freien: einfrieden. Wohnen, zum Frieden gebracht sein, heißt: eingefriedet bleiben in das Frye, d. h. in das Freie, das jegliches in sein Wesen schont. *Der Grundzug des Wohnens ist dieses Schonen.*”

Nota156

“Der Tod ist der Schrein des Nichts, dessen nämlich, was in aller Hinsicht niemals etwas bloß Seiendes ist, was aber gleichwohl west, sogar als das Geheimnis des Seins selbst. Der Tod birgt als der Schrein des Nichts das Wesende des Seins in sich. Der Tod ist als der Schrein des Nichts das Gebirg des Seins. Die Sterblichen nennen wir jetzt die Sterblichen - nicht, weil ihr irdisches Leben endet, sondern weil sie den Tod als Tod vermögen. Die Sterblichen sind, die sie sind, als die Sterblichen, wesend im Gebirg des Seins. Sie sind das wesende Verhältnis zum Sein als Sein.”

Nota157

“(…)der Aufenthalt bei den Dingen ist die einzige Weise, wie sich der vierfältige Aufenthalt im Geviert jeweils einheitlich vollbringt. Das Wohnen schon das Geviert, indem es dessen Wesen in die Dinge bringt.”

Nota159

“Doch Verweilen ist jetzt nicht mehr das bloße Beharren eines Vorhandenen. Verweilen ereignet. Es bringt die Vier in das Lichte ihres Eigenen. Aus dessen Einfalt sind sie einander zugetraut. In diesem Zueinander enig, sind sie unverborgten. (...) Das Ding dingt. Das Dingen versammelt”

Nota160

“Ausgießen aus dem Krug ist schenken. Im Schenken des Gusses west das Fassen des Gefäßes. Das Fassen bedarf der Leere als des Fassenden. Das Wesen der fassenden Leere ist in das Schenken versammelt.”

Nota161

“Das ins Freie bindende Spiegeln ist das Spiel, das jedes der Vier jedem zutraut aus dem faltenden Halt der Vereignung. Keines der Vier versteift sich auf sein gesondertes Besonderes. Jedes der Vier ist innerhalb ihrer Vereignung vielmehr zu einem Eigenen enteignet. Dieses enteignende Vereignen ist das Spiegel-Spiel des Gevierts. Aus ihm ist die Einfalt der Vier getraut.

Wir nennen das ereignende Spiegel-Spiel der Einfalt von Erde und Himmel, Göttlichen und Sterblichen die Welt. Welt west, indem sie weltet. Dies sagt: das Welten von Welt ist weder durch anderes erklärbar noch aus anderem ergründbar.”

Nota162

“Die Vierung west als das ereignende Spiegel-Spiel der einfältig einander Zugetrauten. Die Vierung west als das Welten von Welt. Das Spiegel-Spiel von Welt ist der Reigen des Ereignens.”

Nota163

“Wann und wie kommen Dinge als Dinge? Sie kommen nicht *durch* die Machenschaft des Menschen. Sie kommen aber auch nicht ohne die Wachsamkeit der Sterblichen. Der erste Schritt zu solcher Wachsamkeit ist der Schritt zurück aus dem nur vorstellenden, d. h. erklärenden Denken in das andenkende Denken.”

Nota164

“Denn im Er-eynis spricht die Möglichkeit an, daß es das bloße Walten des Ge-Stells in ein anfänglicheres Ereignen verwindet. Eine solche Verwindung des Ge-Stells aus dem Er-eynis in dieses brächte die ereignishafte, also niemals vom Menschen allein machbare, Zurücknahme der technischen Welt aus ihrer Herrschaft zur Dienstschaft innerhalb des Bereiches, durch den der Mensch eigentlicher in das Er-eynis reicht.”

VII- Bibliografia

Heidegger, M. *Was ist Metaphysik?*-1929, in: *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Francoforte do Reno, 1996 (WiM)

- _____ *Vom Wesen des Grundes*-1929 in: *Wegmarken*. op. cit. (WdGr)
- _____ *Vom Wesen der Wahrheit* –1930 in: *Wegmarken* op. cit.(WdW)
- _____ *Platos Lehre der Wahrheit* – 1930 in: *Wegmarken* op. cit.(PLW)
- _____ *Nachwort zu >>Was ist Metaphysik?<< -1943* in: *Wegmarken* op. cit.(WiMN)
- _____ *Brief über den >>Humanismos<<-1946* in: *Wegmarken* op. cit.(BH)
- _____ *Eileitung zu >>Was ist Metaphysik?<< in: Wegmarken* op. cit.(WiME)
- _____ *Zur Seinsfrag* –1955 in: *Wegmarken* op. cit.(SF)
- _____ *Kants These über das Sein* –1961 in: *Wegmarken* op. cit(KTS).

- _____ *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Vittorio Klostermann, Francoforte do Reno, 1997.(GprPh)
- _____ *Der Satz der Identität* in: *Identität und Differenz* , Neske, Stuttgart, 1999.(SI)

- _____ *Bauen Wonhen Denken* in: *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Stuttgart, 1997.(BWD)
- _____ *Das Ding* in *Vorträge und Aufsätze*, op.cit. (dD)

- _____ Loparick, Zejko. *Ética e Finitude*, Educ, São Paulo, 1995 (EF)

- _____ Nunes, Benedito. *Passagem Para o Poético*, Editora Ática, São Paulo, 1992. (PpP)