

José Carlos Michelazzo

O CÍRCULO RESTAURADO

O resgate da experiência da totalidade originária no primeiro Heidegger

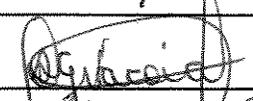
Tese de doutorado apresentada ao Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob a orientação do Prof. Dr. Zeljko Loparic.

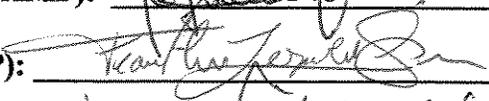
Este exemplar corresponde à redação final da tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em: 06 / Dez / 2004

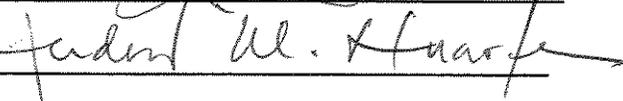
Banca:

Prof. Dr. Zeljko Loparic (UNICAMP): 
(orientador)

Prof. Dr. Marcos Lutz Müller (UNICAMP): 
(membro)

Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Júnior (UNICAMP): 
(membro)

Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva (USP): 
(membro)

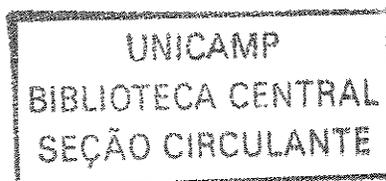
Prof. Dr. André de Macedo Duarte (UFPR): 
(membro)

Prof. Dr. Marcos Nobre (UNICAMP): _____
(suplente)

Prof. Dr. Luiz Benedicto Lacerda Orlandi (UNICAMP): _____
(suplente)

IFCH – UNICAMP

DEZ / 2004



UNIDADE	PC
Nº CHAMADA	716/nicomp
V	EX
TOMBO BC/	61920
PROC.	16-86-05
C	<input type="checkbox"/>
D	<input checked="" type="checkbox"/>
PREÇO	11,00
DATA	10-2-05
Nº CPD	

Bibid: 340713

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

Michelazzo, José Carlos

M582c O círculo restaurado : o resgate da experiência da totalidade originária no primeiro Heidegger / José Carlos Michelazzo. - - Campinas, SP: [s.n.], 2004.

Orientador: Zeljko Loparic.

Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Heidegger, Martin, 1889 -1976. 2. Filosofia alemã. 3. Metafísica. 4. Ontologia - Filosofia. 5. Todo e partes (Filosofia). I. Loparic, Zeljko, 1939- II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

AGRADECIMENTOS

Ao professor doutor Zeljko Loparic que, por seu empenho insistente, nos ensinou a distinguir, no âmbito do pensamento, a problemática verdadeiramente heideggeriana das demais.

Aos professores e intérpretes que, por seu amadurecimento lento no cuidado e no rigor para com o texto filosófico, nos auxiliaram na abordagem e no entendimento das questões mais densas do interrogar de Heidegger.

À CAPES que nos concedeu uma bolsa de estudos emergencial de treze meses, possibilitando-nos um tempo de dedicação mais exclusivo para o cumprimento dos créditos do Programa e do trabalho de pesquisa.

Aos amigos que, na companhia dos quais, sentimos o apoio e o incentivo ao longo de todo o percurso da pesquisa, mas, sobretudo, pelo calor dos nossos encontros que direta ou indiretamente o pensamento de Heidegger possibilitou.

Aos alunos que, apesar de se sentirem limitados em seu entendimento discursivo do pensamento de Heidegger, permanecem, contudo, fiéis àquilo que neles foi despertado – fazendo com que sintamos provocados e estimulados em nosso caminho de docência.

200504321

Para:

Maria Eliza, minha mulher -
por compreender e respeitar os meus arredamentos,
constantes e imperiosos, das coisas do lar.

Thereza (*in memoriam*) e Antonio, meus pais -
distantes do ofício do pensar, próximos do
perseverar naquilo que deve ser alcançado.

Lívia, minha filha -
por entender que a distância também
pertence aos caminhos do coração.

RESUMO

Se o traço fundamental do pensamento de Heidegger é a questão do ser, nela também já está contida uma outra que busca pelo resgate de uma experiência originária da totalidade do real. O esforço central deste trabalho será, portanto, o de fazer aparecer esta comum-pertinência entre “ser e totalidade”, a ponto de podermos afirmar que, em Heidegger, recuperar o sentido do ser é também resgatar para o pensamento ocidental a experiência da totalidade do real numa perspectiva mais primordial que aquela outra, teórica, especulativa, sistêmica, própria dos constructos metafísicos, presentes ao longo da filosofia da tradição.

Neste trabalho, no entanto, essa conexão entre ser e totalidade ficará restrita à primeira etapa do itinerário de pensamento do filósofo e que pertence à primeira formulação que a sua questão do ser recebeu e que é aquela que pergunta pelo caráter “determinante, simples e unificador” do ser em geral, orientando, assim, os seus trabalhos e cursos até 1919 [Cap. 1]. Com a descoberta da “facticidade” (*Faktizität*), Heidegger abre caminho a uma noção mais rigorosa da palavra-guia da *Lebensphilosophie*, “vida”, por meio da qual ele acredita dar continuidade à sua investigação do ser em geral, dirigindo-a para as suas pesquisas do cristianismo primitivo e dos escritos práticos de Aristóteles, como acesso a uma experiência mais originária da vida no seu todo [Cap. 2].

A partir de uma interpretação mais fundamental do caráter ambíguo do ser, presente na palavra grega *a-létheia*, Heidegger desconstruirá, através de sua fenomenologia hermenêutica, a concepção de ser presente na *metaphysica generalis*, para apresentar uma outra, presente na sua ontologia fundamental. Esta desconstrução gera uma passagem entre duas noções de totalidade: da unipolar (teórica), para a bipolar (originária) [Cap. 3]. O mesmo processo de desconstrução acontecerá com a cosmologia e a psicologia, como áreas restantes da *metaphysica specialis*, após a desconstrução da *generalis*, interpretadas como setores independentes de entes subsistentes (mundo e homem), para serem tomados em sua mútua pertinência. Nesta desconstrução, dar-se-á também uma passagem entre duas noções de totalidade: da real (*kósmos*, *animal rationale*) para a possível (ser-no-mundo, *Dasein*) [Cap. 4]. Por fim, procuraremos apresentar três aspectos que resumiriam as diversas perspectivas do tema da totalidade abordadas ao longo do trabalho: o homem em seu caráter de “formador de mundo” (*weltbildend*); o poder-ser do homem enquanto estrutura originária deste seu caráter e; a tarefa da filosofia como “nostalgia do lar” (*Heimweh*/Novalis), enquanto busca da experiência da totalidade, do aberto do mundo [Conclusão].

Palavras-chave: totalidade, ser, ente, metafísica, diferença, mundo, desconstrução.

ABSTRACT

If the fundamental line of Heidegger's thought is the question of Being, in it is so contained another one which searches the rescue of an originary experience of reality in its whole. The main effort of this work, therefore, will be making appear this common-pertinence between "Being and totality", until the point we can say that, in Heidegger, recovering the meaning of Being is also rescuing, to the occidental thought, the experience of totality in a most primordial perspective than the other, theoretical, speculative, systemic, specific of metaphysical constructs, existent within tradition's philosophy.

*In this work, however, this connection between Being and totality will be restricted to the first stage of philosopher's thoughtpath, which belongs to the first formulation his question of Being received, and which asks for the "determinative, simple and unitary" character of Being in general, conducting, thus, his papers and lectures until 1919 [Chap. 1]. With the "facticity" (Faktizität) discovery, Heidegger opens a way to a most rigorous notion of the *Lebenphilosophie's* key-word, "life", with which he believes giving continuity to his investigation of Being in general, guiding it to his researches of primal christianity and the Aritóteles's practical writings as an access to a most originary experience of life in its whole [Chap. 2].*

*Departing from a most fundamental interpretation of ambiguous character of Being existent in the greek word *a-létheia*, Heidegger will deconstruct, through his hermeneutics phenomenology, the conception of Being existent in *metaphysica generalis*, to present another one, existent in his fundamental ontology. This deconstruction generates a passage between two notions of totality: from unipolar (theoretic) to bipolar (originary) [Chap.3]. The same deconstruction process will happen with cosmology and psychology, as remaining *metaphysica specialis* areas, after *generalis* deconstruction, interpreted as independent sectors of subsistent beings (world and man), to be taken in its mutual pertinence. In this deconstruction, will also happen a passage between two notions of totality: from real (*kósmos*, animal rationale) to the possible (being-in-the-world, *Dasein*) [Chap.4]. To finish, we'll present three aspects that would resume the various perspectives of totality's theme approached in this work: the man in his "worldformer" (*weltbildend*) character; the potentiality-for-being of the man as originary structure of this character and; the philosophy's task as "homesickness" (*Heimweh/Novalis*), as a search of totality's experience, of world's opening [Conclusion].*

Key-words: *totality, Being, being, metaphysics, difference, world, deconstruction.*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

1. A volta heideggeriana “às coisas mesmas”	19
2. Delineamento do tema	30
3. Estratégia da abordagem	34
4. Observações finais	39

CAPÍTULO UM

SER E TOTALIDADE NO ÂMBITO DE UMA ONTOLOGIA

TEOLÓGICA	41
1. O impulso inicial do caminho heideggeriano	42
2. Duns Scotus: resgate da metafísica como resgate da experiência da totalidade	47
2.1. Contexto católico e anti-modernista	48
2.2. Neokantismo e fenomenologia e a concepção transcendental-ôntica do objeto	51
2.3. Mestre Eckhart e a mística medieval	53
2.4. Duns Scotus e a doutrina da analogia	56
3. Ruptura com a metafísica da tradição	62

3.1. Elementos geradores da crise	63
3.2. Afastamento do neokantismo e da fenomenologia husserliana	67
3.3. A idéia de desconstrução	69
3.4. A caminho de uma nova concepção de metafísica	71

CAPÍTULO DOIS

SER E TOTALIDADE NO ÂMBITO DE UMA ONTOLOGIA

FÁCTICA.	83
1. A vida fáctica como experiência da totalidade	84
2. O carácter fáctico como acesso rigoroso à noção de vida	87
3. Vida fáctica no cristianismo primitivo	96
4. Vida fáctica nos escritos práticos de Aristóteles	108
5. Vida fáctica como manifestação do carácter apofático do ser	121

CAPÍTULO TRÊS

PASSAGEM ENTRE DUAS NOÇÕES DE TOTALIDADE (I):

DA *METAPHYSICA GENERALIS* PARA A ONTOLOGIA

FUNDAMENTAL.	137
1. O modelo bipolar heideggeriano	139
2. Passagem entre dois paradigmas ontológicos: da ontologia metafísica para a ontologia fundamental	142

3. Da totalidade unipolar (metafísica) para a totalidade bipolar (ontologia fundamental)	150
3.1. <i>Metaphysica generalis</i> : o ente como ente (<i>ón he ón</i>) no âmbito da onto-teologia	153
3.1.1. Duplo traço metafísico: ente geral e Ente supremo	153
3.1.2. O ente no seu todo enquanto totalidade unipolar (teórica)	157
3.2. A construção da ontologia fundamental: o ser como ser (<i>Sein als Sein</i>) no âmbito da diferença ontológica	160
3.2.1. Desteologização da questão do ser.	161
3.2.2. Da distinção “ente geral e Ente supremo” para a diferença “ente e ser”	165
3.2.3. A origem gramatical da diferença: participios nominal e verbal	169
3.2.4. O ente no seu todo enquanto totalidade bipolar (originária)	175
a) o ser é o mais vazio (<i>Leerste</i>) e a superabundância (<i>Überfluss</i>) ...	179
b) o ser é o mais comum (<i>Gemeinste</i>) e o único (<i>Einzige</i>)	181
c) diferença ontológica e totalidade bipolar	183

CAPÍTULO QUATRO

PASSAGEM ENTRE DUAS NOÇÕES DE TOTALIDADE (II):

DA *METAPHYSICA SPECIALIS* PARA A ONTOLOGIA

FUNDAMENTAL 189

1. Conceito de mundo: da cosmologia (<i>kósmos / universum</i>) para a noção de totalidade referencial (ser-no-mundo)	192
---	-----

1.1. A totalidade “ser-no-mundo” enquanto cotidianidade	197
1.2. A totalidade “ser-no-mundo” enquanto existência mítica	201
2. Conceito de homem: da essência real e cindida para a essência possível e unitária (<i>Dasein</i>)	206
2.1. A essência metafísica do homem: o primado do princípio de realidade (<i>Wirklichkeit</i>)	206
2.1.1. As três determinações epocais da metafísica: <i>animal rationale</i> , <i>ens creatum</i> e <i>subjectum</i>	206
2.1.2. Os três pilares de sustentação das determinações epocais: a idéia de substância, de cisão e de <i>commercium</i>	208
2.2. A essência originária do homem: primado do princípio de possibilidade (<i>Möglichkeit</i>)	211
2.2.1. O primado do possível	213
2.2.2. A desconstrução das três determinações epocais	216
2.2.3. A desconstrução da idéia de cisão	221
2.2.4. A desconstrução de idéia de <i>commercium</i>	226
2.3. A totalidade originária do todo estrutural do <i>Dasein</i>	231
2.3.1. A totalidade como angústia no horizonte do cuidado	232
2.3.2. A totalidade como morte no horizonte do cuidado	239
2.3.3. A totalidade como consciência e débito no horizonte do cuidado. . .	245

CONCLUSÃO

O CÍRCULO DA TOTALIDADE A CAMINHO DE SUA

RESTAURAÇÃO 253

1. O homem como formador de mundo 256

2. O projeto do *Dasein* como estrutura originária da formação de mundo 261

3. A busca da totalidade como impulso para se estar em casa 268

BIBLIOGRAFIA

1. Obras de Heidegger 283

1.1. Edição em separado 283

1.2. Edição completa (*Gesamtausgabe*) 286

2. Obras sobre Heidegger 288

3. Outras obras 292

Dahin, zum Sein im Ganzen sind wir in unserem Heimweh getrieben. Unser Sein ist diese Getriebenheit. Wir sind immer schon irgendwie zu diesem Ganzen fortgegangen oder besser unterwegs dazu.

M. Heidegger,
Die Grundbegriffe der Metaphysik.

[Somos impelidos, em nossa nostalgia do lar, para o ser na totalidade. Nosso ser é a determinação deste impulso. Já sempre nos encaminhamos de algum modo para esta totalidade; melhor ainda, estamos sempre a caminho desta totalidade.

M. Heidegger,
Os conceitos fundamentais da metafísica.]

INTRODUÇÃO

Indagar, não responder, era a paixão de Heidegger. A isso que indagava e por que procurava, ele chamou-o ser. (...) O sentido dessa indagação é apenas devolver à vida o mistério que ameaça desaparecer na modernidade¹.

1 – A VOLTA HEIDEGGERIANA “ÀS COISAS MESMAS”

Todo o percurso do caminho do pensamento de Heidegger, por mais de seis décadas, acha-se inteiramente marcado por uma busca das origens, uma volta às origens das coisas. Talvez, por isso, seja ele o discípulo de Husserl que mais tenha levado a máxima da fenomenologia – a conhecida *Zurück zu den Sachen selbst*, “volta às coisas mesmas” –, à sua extrema radicalidade. Se esta volta para o pai da fenomenologia significava fazer da filosofia uma ciência de rigor – isto é, promover uma crítica ao objetivismo e ao psicologismo em que as ciências modernas se degeneraram por meio de um diálogo com Descartes e Kant –, para Heidegger, entretanto, esta volta vai muito além de colocar novamente a filosofia nos trilhos de uma *epistémé* respeitável: ela se dirige para os gregos, para os primórdios do pensamento ocidental. Era como se Heidegger intuisse que a crise em que se encontrava a filosofia desde a segunda metade do século XIX fosse motivada por um problema axial do pensamento – a questão do ser –, e que desde a Antiguidade clássica ainda não tivesse recebido a devida atenção por parte dos grandes pensadores, mas que, todavia, uma tal “negligência” determinara significativamente

¹ R. Safranski, *Heidegger – um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*, p. 17.

todo o desenvolvimento posterior da filosofia, das ciências e do próprio destino do Ocidente. Intuição, no mínimo, estranha – tal como Heidegger nô-la apresenta –, supor que o rumo tomado pelo pensamento ocidental desde os tempos de Platão até os de Nietzsche, que ele denomina de metafísico, tenha se descurado do problema do ser, uma vez que, segundo o parecer corrente, nunca tenha, em todas as épocas, escolas e doutrinas, presentes em sua história, deixado de pensá-lo. No entanto, Heidegger procura esclarecer essa sua estranha perspectiva dizendo que a própria metafísica

(...) suscita e fortalece a aparência de que a questão do ser foi por ela levantada e respondida. Mas a metafísica não responde, em lugar algum, à questão da verdade do ser, porque nem a suscita como questão. Ela não problematiza por que é que somente pensa o ser, enquanto representa o ente enquanto ente.²

A metafísica não pensa o ser porque o privilégio concedido por ela à representação das coisas, sob o horizonte do tempo linear e do espaço geométrico, inviabilizou-lhe experimentar tal acontecimento. Tal privilégio fez com que a metafísica seguisse em duas direções, ensejando assim o aparecimento de duas perspectivas de metafísica. A primeira, a *metaphysica generalis*, que se propõe a apreender “o ente enquanto ente”, isto é, o ente em sua entidade: seja ele interpretado nos seus traços mais gerais, seja ele apreendido enquanto o ente dos entes, o Ente supremo. A segunda, a *metaphysica specialis*, que tem por objeto a busca do conhecimento dos entes, distribuídos em três grandes regiões ontológicas: a região de um ente particular, do ente *Causa sui*, causa de si mesmo (teologia) e do aparecimento da segunda região, a totalidade de coisas criadas (cosmologia), bem como do aparecimento da terceira região que trata do homem (psicologia), dividido entre um corpo temporal e uma alma supratemporal. Toda essa construção, levada a cabo pelas duas metafísicas, a *generalis* e a *specialis*, não sairia então, e em última

² M. Heidegger, *Que é metafísica?*, p. 66.

instância, da esfera de representação do próprio homem que apreenderia o real em sua simples entificação; o ser que a metafísica acredita estar em distinção com o ente é, na verdade, o próprio ente representado por ela em sua generalidade e universalidade. Deste modo, a metafísica não pensa o ser porque não pensa a diferença existente entre ele e o ente, que faz com que este último seja elucidado, transcendido e, desta forma, aberto ao mistério. O esquecimento do ser de que fala Heidegger é, portanto, o esquecimento dessa diferença, ou seja, “o velamento da diferença enquanto tal, pensado a partir da *léthe* (ocultamento), velamento que por sua vez originariamente se subtrai”³.

Assim, essa diferença mais inicial entre ser e ente, que Heidegger quer pensar, não contrapõe o ser e o ente, mas antes “abre” este último na medida em que coloca a sua existência em questão, fazendo, assim, aparecer a duplicidade “ser e ente”, ou seja, o ente em seu ser. Entretanto, para que esta diferença permaneça como tal e não como mera distinção, o ser e o ente devem ser apreendidos em sua mútua referência, na qual ambos estão ao mesmo tempo em uma tensa relação de divergência e convergência, tal como na figura de um arco. De fato, quando nos deparamos com o conjunto do arco, notamos que a relação entre os seus elementos – o rígido (a madeira) e o flexível (a corda) – pertencem a dois componentes opostos. O primeiro é a força de convergência exercida pela corda que, ao ser acionada, faz curvar as duas extremidades da madeira; este é o movimento de pertinência, isto é, a aproximação entre os dois elementos. O outro componente é a força de divergência exercida sobre a corda à medida que a madeira, resistindo ao seu envergamento, obriga as suas extremidades a retornarem à sua posição normal; este é, portanto, o movimento contrário, o da não-pertinência, que provoca o distanciamento entre os dois elementos.

³ M. Heidegger, *Identidade e diferença*, pp. 79-80.

Na metafísica, porém, esta diferença originária, na qual se dá essa relação tensa de convergência-divergência entre o ser e o ente, foi “afrouxada”, melhor, foi “desmontada”, tal como se, tomando novamente a metáfora do arco, a corda e a madeira se desprendessem uma da outra e se tornassem elementos independentes, fazendo com que, deste modo, o arco, como arco, desaparecesse. Assim, *mutatis mutandis*, o que era diferença-referente entre ser e ente tornou-se simples distinção ou oposição entre dois termos definidos previamente pela representação. Portanto, se a metafísica não considera o ser enquanto diferença que ele estabelece com o ente, toda construção metafísica (noção, idéia, conceito) é uma representação que, em última instância, não sai dos limites do homem, ou seja, é um modo de fazer imagens sobre o real a partir de si mesmo, uma maneira de ver pelo único viés da identidade, que apreende o real enquanto auto-referência. Por isso que o “humanismo” (sempre entre aspas) é para Heidegger o caráter que melhor identifica e determina a essência da metafísica, presente já desde a época de sua inauguração.

O início da metafísica que se observa no pensamento de Platão é, ao mesmo tempo, o início do “humanismo”. Esta palavra deve aqui ser pensada de modo essencial, ou seja, em sua acepção mais ampla. “Humanismo” designa, então, o processo – ligado ao início, ao desenvolvimento e ao fim da metafísica –, pelo qual o homem, em perspectivas cada vez diferentes, mas sempre conscientemente, se coloca em um centro do ente, sem ser ainda, ele mesmo, para tanto, o Ente supremo. O “homem” quer dizer aqui: seja a humanidade ou uma de suas culturas, seja o indivíduo ou uma comunidade, seja o povo ou um grupo de povos, trata-se sempre (...) de permitir ao “homem” (...) de libertar as suas possibilidades, de chegar à certeza de sua destinação e de colocar-se a salvo de sua “vida”. Isto que tem lugar como definição dum comportamento “moral”, ou como libertação de uma alma imortal, desenvolvimento de poderes criativos, desabrochamento da Razão, cultura da personalidade, despertar do sentido da comunidade, disciplina ascética ou, enfim, união apropriada de quaisquer desses “humanismos” ou deles todos. Gravita-se, em cada um deles, em torno do homem de uma maneira metafisicamente determinada e sobre órbitas mais ou menos largas.⁴

Esse modo de pensar, que sempre e de diversas maneiras gravita em torno do homem, é o que, para Heidegger, obstaculizou a emergência de um perguntar mais

⁴ M. Heidegger, *La doctrine de Platon sur la vérité*, pp. 160-61.

radical, descentrado do próprio homem, aberto à misteriosa imensidão do real, acolhendo as suas estranhezas e fissuras, reconhecendo o *hiatus* abissal entre céu e terra, entre viver e morrer. O início desse modo de pensar que já não mais reconhece este traço apofático, negativo-privativo, do ser, incrustado no coração do real, parece ser bastante ilustrativo nas palavras de Sócrates, proferidas na véspera de sua morte e recolhidas por Platão em um de seus diálogos:

(...) o homem que realmente consagrou sua vida à filosofia é senhor de legítima convicção no momento da morte, possui esperança de ir encontrar para si, no além, excelentes bens quando estiver morto! (...) sua única ocupação consiste em preparar-se para morrer e em estar morto! Se isso é verdadeiro, bem estranho seria que, assim pensando, durante toda sua vida, que não tendo presente ao espírito senão aquela preocupação, quando a morte vem, venha a irritar-se com a presença daquilo que até então estivera presente no pensamento e de que fizera sua ocupação! (...) E é este o pensamento que nos guia: durante todo o tempo em que tivermos o corpo, e nossa alma estiver misturada com essa coisa má, jamais possuiremos completamente o objeto de nossos desejos. Ora, este objeto é, como dizíamos, a verdade.⁵

Junto à sua certidão de nascimento, a filosofia é concebida como luta encarniçada da alma contra o corpo, da alma contra a vida. O filósofo não pode temer a morte porque acredita que o que morre é o seu lado desprezível: a vida, o corpo. Os amigos da sabedoria devem ser inimigos da vida e do corpo. Eles não devem temer a morte porque aprenderam, ao longo de toda a existência, a recusar tudo o que se relaciona com a vida: as alegrias, os afetos, os prazeres, os amores, os desejos. A repulsa ao corpo é por duplo motivo: por ele estamos conectados tanto à vida quanto à morte. Na época de sua inauguração, a filosofia guarda, portanto, certa proximidade com a religião salvacionista: ambas procuram a vida, a verdade, em outro lugar. Para o filósofo, que nasce com as palavras de Sócrates, a verdade e a sabedoria não se encontram neste mundo, pois a vida e o corpo, enquanto seus

⁵ Platão, “Diálogos: Fédon”, in *Os Pensadores*, pp. 65-67.

representantes máximos, são os perturbadores da ordem, os provocadores de um incurável tumulto.

A filosofia será, então, um modo de ter acesso à sabedoria que obstinadamente é perseguida através desse desprezo do corpo e da vida, dessa recusa da finitude da nossa condição, enfim, dessa forma tensa e elegante de eludir o espanto de nossa transitoriedade. Por isso, o filósofo, o *ánthropos theorikós*, que supõe ter encontrado o caminho do Permanente pode, através do conhecimento da *Idea* e da *Psyché* imortais, acreditar na negação do tempo, na burla da morte e, assim, se pôr a salvo do destino humano, efêmero e mortal.

Esse é o sentido de todas as tentativas de *se estabelecer na vida*. Podia-se pensar que a *gente (das Man)* é apenas todo mundo, mas são também os filósofos. Pois esses, diz a crítica de Heidegger, instalam-se na vida em suas grandes construções, seus mundos de valor e seus mundos-por-detrás metafísicos. Também a filosofia em geral está ocupada removendo o choque da contingência, melhor ainda, em nem o admitir.⁶

É nesse sentido que Heidegger interpreta esse caráter metafísico da filosofia como “humanismo”, ou seja, enquanto domesticação, colonização, pacificação do real; palavras sinônimas no que se refere a um esforço diuturno do pensamento com vistas ao asseguramento e à auto-conservação. Com o “humanismo”, o real é, doravante, “purificado” de todo turvamento e ambigüidade e reduzido a solar luminosidade da Lei: o opaco inefável à claridade da representação, a linguagem mítico-poética ao discurso apofântico, os múltiplos pontos de vista à doutrina, a idiossincrasia à homogeneização, o inesperado ao planejado, o sagrado ao religioso. Tais reduções são crivos que procuram esvaziar um *excessum* do real, moedas com que o pensamento torna factível “negociar” com o incontornável, supondo que a

⁶ R. Safranski, *Heidegger – um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*, p. 204.

realidade pudesse se comunicar numa mesma linguagem humana, tal como uma fonte que pudesse servir apenas como reflexo daquele que a olha.

O pensamento metafísico é, segundo Heidegger, aquele que se edificou sob a égide dessas substituições enfraquecedoras com as quais ele acredita que o real possa ser dobrado, curvado, domesticado. Todo o desenvolvimento ocidental, desde a aurora da Antiguidade até os fins da Modernidade, acha-se, portando, ligado a esse destino: a colonização do ente em sua totalidade. E colonização do ente quer dizer: vontade de domínio do ente. E dominar significa: encontrar a Lei à qual tudo deverá estar, sem apelação, submetido, com vistas a suprimir toda indeterminação e ambigüidade do ente. Daí a ferocidade em subjugar todo o múltiplo particular ao princípio geral e universal, toda a natureza aos mandatos do espírito, a fim de nos sentirmos senhores de tudo aquilo que nossa representação possa abarcar. Nesse sentido, o Ocidente torna-se sinônimo de ocisão (*occidere*), ou seja, a civilização que “decide” destruir a dimensão apofática do ser, o seu incontornável traço não-humano. Ele é incapaz de reconhecer o estrangeiro, o diferente, o exterior; seu único modo de reconhecimento só se dá pelo viés da identidade, recusando, assim, toda a constitutiva e originária alteridade do real.

É compreensível que essa marcha de domesticação do real, levada a cabo pelo pensamento metafísico, chegue, segundo Heidegger, ao início da Modernidade a duas grandes reduções: o homem é convertido em sujeito e o mundo é convertido em imagem⁷. Homem e mundo têm suas essências profundamente mudadas.

O homem é o *subjectum* num sentido específico. O nome e o conceito de “sujeito” tendem doravante nesta nova significação a tornar o nome próprio e o termo essencial para designar o homem. Isto aqui quer dizer: todo ente extra-humano torna-se objeto para este

⁷ M. Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, in *Sendas perdidas*, pp. 78-79.

sujeito.⁸ [isto significa que] (...) só aquilo que se converte em objeto “é”, pode ser tomado por existente.⁹

Que é isso, imagem do mundo? (...) Que significa aqui imagem? (...) imagem do mundo seria algo assim como um quadro da totalidade do existente (...) [colocado] diante de nós como sistema em tudo que lhe pertence e coexiste nele. (...) Quando o mundo passa a ser imagem, o existente em bloco se desloca como aquilo que se instala no homem. Por conseguinte, imagem do mundo, entendida essencialmente, não significa uma imagem do mundo, senão o mundo compreendido como imagem. (...) A totalidade do existente se toma agora de maneira que ele começa a ser e só é, se é colocado pelo homem que representa e elabora.¹⁰

Com essa mudança da essência de homem e de mundo, enquanto absolutamente auto-referentes ao *Cogito*, a metafísica, segundo Heidegger, prepara-se para a etapa de seu acabamento, ou seja, como expressão de suas extremas possibilidades. Acelerada, no século XVIII, pelo início do capitalismo e pela Revolução Industrial, o mundo que se abre à Modernidade tardia é inteiramente pautado por uma razão técnica e instrumental, no interior do qual aparecem dois de seus fenômenos mais significativos. O primeiro é o da fungibilidade, isto é, refere-se ao desgaste e à descartabilidade total do ente. O segundo, é o da fragmentação do saber (*ad infinitum*) fomentada pela incessante proliferação e especialização de linguagens tecno-científicas. Fungibilidade e fragmentação são os dois grandes pilares que sustentam o maquinismo cada vez mais agigantado da produção e consumo.

A fungibilidade, enquanto o grau extremo de obsolescência das coisas que nos empurram para consumir mais coisas, é, na verdade, o lado visível de um projeto cujo lado oculto é o da perda de sentido de nossa existência. A utilidade e a novidade, geradas em velocidades cada vez mais vertiginosas, são estratégias que procuram substituir o sentido das coisas que nos cercam na tentativa de dar à

⁸ M. Heidegger, “Le nihilisme européen”, in *Nietzsche*, v. II, p.136.

⁹ IDEM, “La época de la imagem del mundo”, in *Sendas perdidas*, p. 77.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 79-80.

existência algum tipo de regulação simbólica. A fragmentação, por outro lado, faz aparecer, em nossa época, uma espécie de neo-alexandrinismo, diante do qual qualquer tentativa de interdisciplinaridade dos saberes tem se mostrado impotente. Procura-se um centro na tentativa de uma visão unitária do todo, mas esse centro é o próprio sujeito epistêmico, detentor da vontade de domínio, criador de mais teorias, de mais modelos, de mais sistemas – numa palavra, fabricante de mais fragmentação.

O resultado é visível: um niilismo planetário. O aparecimento de uma sociedade amorfa que transita, sem cessar, da euforia para a depressão; uma mescla de resignação, cinismo e perplexidade, associada a pautas globais de crescimento econômico. Daí a saturação e a plenitude exaustiva do vazio que nunca se recuperam. Até velhos temas de outras épocas e civilizações – cultura oriental, mitos, espíritos, duendes, ritos religiosos – são ressuscitados com renovada virulência, prontamente empacotados para o consumo imediato. Desta forma, nada escapa nem se perde desta boca voraz e recicladora que, no entanto, não ultrapassa o velho modelo de relação objetificada com as coisas, tomando-as como entes simplesmente dados (*Vorhandenes*); só o fundo indisponível, o caráter negativo-privativo do ser, permanece inacessível, impensado.

Para Heidegger, toda a história do pensamento metafísico se dá sob esse horizonte desse esquecimento do ser (*Seinsvergessenheit*), em um esforço de conquistar para o homem uma espécie de um “humanismo” superior, uma vez que, por meio deste, aquele pudesse alcançar o asseguramento de sua existência e o controle de seu destino contra a riqueza caleidoscópica e perigosa da manifestabilidade do real. Mas no extremo deste caminho “humanista”, no entanto, na modernidade tardia, esse “humanismo” superior parece haver, paradoxalmente, desumanizado o homem. Na época da plena autonomia da razão e da apoteose da subjetividade, a modernidade caminha entre o infatigável empenho de suas conquistas e o inesgotável mercado de suas novidades. Tentativas extremas, para não

dizer desesperadas, do projeto metafísico humanizar o vazio. Damo-nos conta, então, de que, com este empenho secular do pensamento metafísico – que guiou o destino do mundo ocidental, nascido deste golpe de força para impor um sentido unívoco à realidade –, o céu ficou inteiramente claro, ao menos ao nível da representação, mas, por outro lado, perdemos a noite e as estrelas se foram, ou seja, apesar de toda esta claridade, paradoxalmente, o nosso mundo obscureceu e o homem perdeu o sentido. Tais fenômenos empobrecedores e aniquiladores de nossa morada ocidental não sobrevieram, no entender de Heidegger, de nenhuma fatalidade ou de algum castigo divino vindos do além, mas das entranhas do próprio pensar metafísico, isto é, de sua impossibilidade constitutiva de experimentar o totalmente outro do ente – o ser.

É neste horizonte que se inscreve, no âmbito do pensamento de Heidegger, o seu conhecido tema da destruição (*Destruktion*) ou da desconstrução (*Abbau*) da velha ontologia metafísica que enrijeceu a tradição do pensamento ocidental. Tal endurecimento faz com que o pensamento só veja o ser onde há luz, no que é visível, naquilo que a representação apreende; daí estar, desde o seu início, hipnotizado por seus próprios ídolos, uma vez que eles nos impedem de conceber o ser enquanto ausência, ocultamento, retração (*léthe*). A impossibilidade da metafísica, para Heidegger, portanto, não é a de pensar o ente, mas a de pensar o nada que se traduz para nós na experiência de nossa transitoriedade, presente nas disposições afetivas básicas (*Grundstimmungen*) de nosso existir como a angústia e a morte, enquanto traços da alteridade e da finitude do ser.

Hoje, com a publicação de sua obra completa (*Gesamtausgabe*), sabemos que o projeto de desconstrução da metafísica está presente ao longo de todo o caminho de pensamento de Heidegger, desde o seu escrito de habilitação sobre Duns Scotus (1915-16), passando por *Ser e tempo* e adentrando até os seus escritos da maturidade, nos anos 60. Tal projeto de desconstrução – que aqui neste trabalho, por razões de tempo para a pesquisa e para o tratamento do grande volume de dados coletados, ficará restrito à primeira etapa de sua trajetória que vai de 1907 até o final dos anos

20 – determinou profundamente a natureza da volta heideggeriana “às coisas mesmas”, que é a de fazer com que o pensamento tenha um outro acesso à questão do sentido ser, enquanto diferença com o ente e que permaneceu, para nós ocidentais, inteiramente impensada.

A partir dessa nova perspectiva, iniciada por Heidegger, é preciso fazer com que a metafísica, tornando-se consciente de si mesma, possa dismantelar esse seu olhar que sempre interpretou o ser nos moldes dos entes subsistentes, objetivados, em meio aos quais encontrava-se também o próprio ente humano, transformado-se, assim, numa ontologia cujo objetivo não era senão a construção de um sistema de relações formais entre os entes tomados em sua generalidade. O caminho para isso – especialmente na primeira fase de seu caminho de pensamento, foco central de nosso trabalho –, será dirigir o olhar para a essência do existir humano, para o *Dasein*, como o lugar da manifestação desse novo sentido do ser. Esse olhar será dado pela fenomenologia, não mais, porém, por aquela de seu mestre, a da ciência de rigor, mas uma fenomenologia hermenêutica que procurará interpretar esse *Dasein* a partir de seu existir fáctico. Todavia, para apreender esse existir como fenômeno fáctico, ou seja, como um acontecimento que continuamente brota de si mesmo, é preciso renunciar a todos aqueles conceitos e imagens metafísicos que ensejaram, ao longo da tradição, um ver e um saber representativo do ser para dar lugar a um compreender o ser a partir de uma experiência direta daquilo que nós mesmos somos.

Neste sentido, pensar não é primordialmente um ver nem um saber, mas, antes, um caminhar arriscado na borda do abismo porque nunca se desvencilha do perigoso fardo ontológico de nosso *Dasein*. Por conseguinte, o representar urbanizado do saber filosófico, teológico ou científico – adstrito exclusivamente à multiplicidade dos entes simplesmente dados – é, em última instância, segundo Heidegger, uma elegante e astuciosa maneira de se esquivar de pensar. Como consequência, pensar é arriscar-se e a *humanitas* e a *libertas* do homem não se define, como sempre acreditou a metafísica, pelo seu esforço de “humanizar” o real, mas, justamente o

contrário, em aceitar e assumir esse risco originário e constitutivo do real, do interior do qual brotam as condições ontológicas de nossa existência.

2 – DELINEAMENTO DO TEMA

A questão da totalidade não é um tema exclusivo de Heidegger, muito ao contrário, ela é uma forte necessidade da filosofia, presente ao longo de toda a sua tradição metafísica. O filósofo, por assim dizer, é uma espécie de “caçador” de totalidades, aquele que procura apreender o todo do real por meio de um constructo teórico. Como na construção de uma pirâmide, seu trabalho consiste em encontrar o vértice dessa pirâmide (*arché, fundamentum incocussum*), ao qual chegará por meio da análise. A posse deste vértice lhe dará a chave para interpretar toda a base da pirâmide, pela qual está condicionado o vértice, retirando, por derivação, todos os possíveis resultados e conseqüências, enquanto possíveis “dependências” de seu edifício teórico. Este, por sua vez, se apresenta nas modalidades de doutrinas, sistemas, modelos, que são construções de totalidades que procuram representar – apreender, resolver, explicar, no interior de sua edificação – o maior número de problemas referentes a uma determinada região do real ou ao ente em seu todo.

A crítica central de Heidegger às construções teóricas é a de que a totalidade do ente, a totalização do real, é irrepresentável e inapreensível. Dada a sua condição de finitude, o pensamento nunca pode encontrar uma síntese final e viver no meio do ente é situar-se no meio do todo, mas isso não quer dizer, no entender do filósofo, que tenhamos apreendido tematicamente este todo, representando-o na forma de um constructo totalizador. Tal façanha, no entanto, só é conseguida pela metafísica porque esta desconsidera, desde o seu início, a diferença instalada no coração do real, tomando-o, por conseguinte, nos limites de sua simples identidade, isto é, naquela perspectiva que é redutível à representação e à *ratio* humanas, ou ainda, apreendendo o real apenas e na medida que ele seja capaz de refletir o rosto humano. Neste

sentido, as totalidades metafísicas não passariam, então, de “uma maneira de recobrir o ente com uma construção humana, de capturar o ente dentro do humano”¹¹. Portanto, toda a lógica da representação não sairia, também, da órbita das projeções humanas por estar inexoravelmente referida ao homem. Por isso, “toda a representação do ente em sua totalidade, toda interpretação do mundo, é, de fato, inevitável humanização”¹². Este é o sentido da afirmação de Heidegger, vista anteriormente, ou seja, de que o traço central da metafísica é o “humanismo” enquanto aquele processo que faz do *ánthropos* um *kéntron*, e isto significa sede de supremacia do sujeito que funda e favorece – a partir de uma concepção representativa, instrumental e objetivista – uma relação de domínio sobre o real; a expressão da vontade de uma unidade “humanizadora”, de um *Unum* que não admite nenhum *Alter*. Isso impede a esta mesma filosofia a possibilidade de experimentar o caráter apofático e abissal do ser.

Podemos, assim, afirmar que todo o esforço do projeto heideggeriano será o de pensar o ser como aquela dimensão do real esquecida em nossa existência ocidental, cuja ausência não deve tanto ao fato de nossa língua não ter palavras adequadas para expressá-lo, mas por ele já não mais pertencer à nossa experiência de pensamento. A este restou apenas uma parte, uma de suas possibilidades, presente na herança metafísica, que é a de determinar, de conceituar as coisas do real, tomando-as como simples entes subsistentes (*Vorhandenes*). Esta outra parte esquecida de nossa experiência Heidegger dirá, em um outro escrito tardio de 1973, que já pertencera à experiência dos gregos, numa época anterior ao pensamento socrático, em que o ser (*phýsis*) era apreendido no horizonte da verdade originária, tal como foi recolhida por Parmênides em seu Poema (*Peri Phýseos* - frag. I, 28), denominando-a de *aletheías eukykléos*, que na tradução de Heidegger significa: o “desvelamento que

¹¹ M. Heidegger, “L’ Éternel retour du même”, in *Nietzsche*, v. I, p. 280.

¹² *Ibid.*

‘bem abraça’ (*Wohlumfangende*), que ‘convenientemente circunda’ (*schicklich Umkreisende*) o ente (*das eón*)¹³. Deste modo, a verdade do ser, tal como surgiu no horizonte do pensamento grego inicial, é o movimento de des-ocultar o ente – abraçando-o, circundando-o e envolvendo-o de modo conveniente –, sempre na totalidade das duas perspectivas da diferença ontológica: a luminosa, que o clareia e o apresenta, e a obscura, que o retrai e o oculta.

Portanto, a concepção de totalidade, à qual o pensamento de Heidegger quer ter acesso, tema central deste trabalho, é de uma natureza diferente à da metafísica, pois ela está voltada não somente à dimensão iluminada do ente no seu todo, mas também para a sua diferença, naquilo que o transcende e o ultrapassa em direção ao seu ser. Trata-se daquele modo de pensar que reconhece e acolhe o caráter finito e privativo do real: o fático, o histórico, o incontornável, o inesperado, o inefável, o indeterminado, o sem-fundamento, o estranho, o inaudito, o monstruoso, o misterioso. Este caráter do real não pode ser apreendido pela solar totalidade presente nas construções metafísicas, pela absoluta impossibilidade de reduzi-las ao conceito e à representação. Para poder incorporar essa dimensão estranha e oculta do real, segundo Heidegger, o homem terá, então, que des-antropologizar o seu pensamento, uma vez que não lhe compete – a partir de sua essência mais originária – justificar racionalmente a sua existência, nem torná-la “razoável”, nem mesmo subordinar a existência do ente em sua totalidade à sua representação subjetiva.

¹³ M. Heidegger, “Seminar in Zähringen”, in *Seminare*, GA 15, p. 396; trad. ital., p. 175 (lig. modif.). Neste seminário, Heidegger faz uma “precisa retificação” (*notwendige Berichtigung*) em sua anterior interpretação desta palavra de Parmênides (*eukykléos*), apresentada em sua conferência de 1964 – “O fim da filosofia e a tarefa do pensamento” (*Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*) –, na qual a havia traduzido por “bem redondo” (*Wohlgerundet*), dizendo que tal expressão se refere muito mais à qualidade de uma coisa. Todavia, diz Heidegger, “como o desvelamento não é nada coisal (*das Entbergung nichts Dingliches ist*)”, é mais adequado traduzi-la pelas expressões acima: o que “bem abraça”, o que “convenientemente circunda”. *Ibidem*.

Deste modo, o homem terá que abandonar o seu “trono” colocado por ele mesmo no centro do ente, abrindo mão de ser o colonizador do real, pois o que existe não é de sua propriedade, nem a sua segurança e sua felicidade devam depender da usura e manipulação dos entes, uma vez que a experiência do mundo, no seu sentido primordial, é um presente (*Geschenk*) que não depende, em última instância, da ação humana.

Todavia, os caminhos de Heidegger para recuperar essa totalidade originária para o pensamento ocidental são interrompidos e cheios de desvios que o próprio filósofo assim os reconhece ao chamá-los de *Holzwege*, caminhos da floresta. Entretanto, tanto na primeira como na segunda etapa do seu caminho interrogante, apesar dos diferentes matizes, a sua noção de totalidade está sob o mesmo horizonte da palavra-guia grega, cuja dupla polaridade – iluminar-desvelar (*alétheia*), obscurecer-ocultar (*léthe*) – é reunida por Heidegger em um único círculo, fazendo com que uma pertença à outra, uma seja a condição da outra, num esforço para resgatar o movimento da verdade do ser que bem abraça, que convenientemente circunda a originária inteireza do ente em sua totalidade. Esta, diferentemente daquela outra, a da metafísica teórica, especulativa, é aquela capaz de devolver para o pensamento a experiência (não a representação) de uma unidade, de um laço que entretece as coisas pertencentes aos dois âmbitos do real (o visível e o invisível), recuperando, assim, essa coesão primordial – sua indissolúvel, maravilhosa e perigosa comum-pertinência (*Zusammengehörigkeit*) – de tudo o que existe, apreendida em sua indeterminação originária.

Esta será, portanto, a tese que perseguiremos ao longo de todo este trabalho, ou seja, a de mostrar que o pensamento do ser que Heidegger quer iniciar, especialmente aquele tentado por ele na primeira etapa de sua trajetória, pode ser interpretado como uma tentativa sempre renovada de resgatar para nós ocidentais – que habitamos a época dos fenômenos do niilismo, da fungibilidade e da fragmentação de nossa modernidade tardia – a experiência de uma totalidade

primordial, inicialmente esquecida e depois gradativamente aniquilada ao longo de toda a tradição metafísica.

3 – ESTRATÉGIA DA ABORDAGEM

O tema deverá ser articulado através da elaboração de quatro capítulos seguidos de uma conclusão. Apresentamos, a seguir, a idéia de um plano que orientará o desenvolvimento do trabalho.

O *primeiro capítulo* se proporá, então, a apresentar os primeiros passos do itinerário de pensamento de Heidegger, entre os anos de 1907 e 1919, procurando caracterizar a maneira pela qual sua questão do ser e sua conseqüente noção de totalidade acham-se imbricadas desde seu encontro inicial com Aristóteles, por meio do livro de Brentano em 1907. Em seguida, abordaremos como esta conexão de “ser e totalidade” incorpora-se ao seu projeto de resgate da metafísica, presente no seu *Habilitationsschrift* – “A doutrina das categorias e do significado de Duns Scotus” (*Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*), escrito em 1915-16. Neste trabalho, destacaremos o esforço de Heidegger em buscar um ideal de filosofia calcado na época medieval que, nestes anos, significava para ele o modelo de harmonia entre a vida – verdadeiramente “viva”, tal como era expressa pela mística, especialmente a de Mestre Eckhart – e o pensamento, tal como se apresentava na escolástica, especialmente no pensamento escotista. Este modelo ideal de convivência entre vida e pensamento, Heidegger quer transportar para o cenário filosófico do início do século XX com a ajuda do neokantismo e da fenomenologia e ainda atualizado por meio do pensamento cristão católico como parte do movimento de renovação do neo-escolasticismo levado a cabo pela Igreja no final do século XIX. Posteriormente, mostraremos que com os acontecimentos desencadeados pela Primeira Grande Guerra (1914-18) o itinerário do pensamento de Heidegger, por volta de 1919, ganha a sua primeira viravolta (*Kehre*) que provoca o seu afastamento

dos antigos mestres, Rickert e Husserl, dando início, assim, ao seu conhecido tema da desconstrução da ontologia da tradição. Isto não significa, contudo, um abandono *in totum* do projeto anterior, mas, antes, uma depuração de suas intuições mais pessoais que, a partir da guerra, ganharam mais força e que seguem, agora, por um caminho próprio e nucleadas em torno da palavra-guia “vida”. Com esta, e com a ajuda da fenomenologia reinterpretada, Heidegger procura, nos anos de 1919-20, fazer exercícios de analogia (dando, assim, continuidade ao seu trabalho sobre Duns Scotus) entre as dimensões transcendental (*a priori*) e ôntica (fenomênica), presentes na idéia de vida, em uma tentativa de superar a clássica cisão entre os âmbitos sensível–supra-sensível, assim como se exercita também na inversão desconstruidora entre a vida religiosa (caráter ôntico) e a vida em geral (caráter ontológico).

O *segundo capítulo* pretende mostrar que este ponto de partida do pensamento de Heidegger, que gira em torno da palavra “vida”, não aparece do nada, mas, antes, de sua aproximação com *Lebensphilosophie* de Dilthey. Todavia, a idéia de “vida”, tal como Heidegger quer apreendê-la, não é mais o termo-chave desta corrente, nem significa uma espécie de “passaporte” por meio do qual o jovem Heidegger ingressaria em um movimento profundamente elástico e eclético que, apesar de estar presente no cenário da filosofia desde o início do século XX, só ganharia expressividade após o término da Primeira Grande Guerra. Sua participação, ao contrário, é crítica e seu interesse é apreender esse fenômeno (*das Leben*) pelo único viés que ele acredita ser capaz de conduzi-lo ao coração da sua problemática do ser: a vida no seu caráter fático. Esta será, portanto, a sua palavra-guia – presente nas expressões *faktisches Leben*, *faktische Lebenserfahrung*, *Faktizität* – que servirá de fio condutor para os seus cursos de 1919 até o aparecimento de *Ser e tempo* (1927). Por meio dela, Heidegger se empenhará em apreender aquele “fato originário” (*Ur-Faktum*) no qual a vida, enquanto fenômeno, recebe a sua origem. Em seguida, ainda, apresentaremos como o filósofo, com a ajuda dos trabalhos de Lutero, de Kierkegaard e ainda da fenomenologia de Husserl, serve-se desta palavra-guia para

realizar suas pesquisas tanto do cristianismo primitivo (tempo kairológico de Paulo e análise das *tentationes* de Agostinho), quanto dos escritos práticos de Aristóteles (presentes nos conceitos de *alétheia praktiké*, *kínesis*, *phrónesis*, *stéresis*, etc.). Nas duas áreas, o objetivo de Heidegger é sempre o mesmo: recolher descrições da vida fáctica como modelo ôntico para a sua ontologia da facticidade. Por fim, voltar-nos-emos para o conceito de facticidade para dizer que ele não brota dele mesmo, mas está ancorado no próprio caráter apofático do ser enquanto expressão da temporalidade, no horizonte da verdade originária que engendra no ser o movimento de seu desvelamento e de seu ocultamento. Este caráter apofático do ser é o que sustenta outras tantas e importantes noções heideggerianas, tais como a de finitude e a de negatividade, assim como a de transcendência, de temporalidade, de fundamento, de verdade, de mistério. Todas estas noções, sob o âmbito da *faktisches Leben*, constituiria, então, na interpretação do filósofo, as ferramentas de acesso ao ser em geral e indeterminado, reunidor e aglutinador, presente em sua questão inicial, e que só se realizaria, em última instância, mediante a inclusão do não, do não-ser, do nada, *tout court*, da dimensão apofática à problemática do ser. Por conseguinte, Heidegger estaria apresentando para o pensamento um modo de experimentar a totalidade do real num modo ainda mais originário do que aquele outro, teórico, especulativo, apreendido pela tradição metafísica.

O *terceiro capítulo* procurará apresentar os resultados mais expressivos da investigação heideggeriana do traço determinante e unificador do ser em geral. Esses resultados – que aparecem em *Ser e tempo* (1927) e em outras obras do mesmo período – são oriundos dos cursos ministrados desde o início dos anos 20 e expressam um grande esforço de Heidegger para desconstruir a antiga ontologia da tradição metafísica e, ao mesmo tempo, se exercitar em uma outra, mais originária, que ele denomina de *Fundamentalontologie*. Dentre esses resultados, focalizaremos aquele que julgamos estar mais próximo do tema de nosso trabalho, qual seja, o da passagem paradigmática entre dois conceitos de totalidade: o da metafísica para o da

ontologia fundamental. Entretanto, para uma melhor exposição dessa passagem paradigmática, optamos por apresentá-la em dois capítulos, nos quais procuraremos sustentar a tese de que a passagem entre as duas ontologias é também a passagem entre duas noções de totalidade. Aqui, neste terceiro capítulo, esta passagem acontecerá, no entanto, entre a *metaphysica generalis* e a ontologia fundamental. Inicialmente, o foco se concentrará na desconstrução desta metafísica que investiga, tal como o nome diz, o ente em geral ou o “ente como ente” (*ón he ón*) no âmbito da onto-teologia (ente geral e Ente supremo). Esta região suprema do ente é base da interpretação da noção metafísica de totalidade, chamada por nós de totalidade unipolar, isto é, aquele pólo único e mais elevado em que o pensamento teórico ou especulativo encontra a sua síntese última. Posteriormente, será apresentada, mantendo uma certa simetria na composição dos tópicos, a construção da ontologia fundamental que, no entender de Heidegger, não mais visaria o ente como ente, mas “o ser como ser” (*Sein als Sein*) no âmbito da diferença ontológica. Nesta construção, focalizaremos quatro aspectos: 1) o esforço de Heidegger para reduzir o campo da filosofia, desteologizando a questão dos ser; 2) enraizar a distinção onto-teológica “ente geral e Ente supremo” na diferença ontológica “ente e ser”; 3) mostrar a origem gramatical desta diferença (particípios nominal e verbal) para, finalmente, 4) apresentar o caráter bipolar da noção heideggeriana de totalidade como consequência dessa interpretação do ser, apreendida como diferença.

O *quarto capítulo* dará prosseguimento ao tratamento dos resultados do final dos anos 20, nucleados em torno da questão da passagem entre duas noções de totalidade. Agora, porém, o foco está orientado para a desconstrução que Heidegger faz da *metaphysica specialis*, ou melhor, o que dela restou – as ontologias regionais da cosmologia e da psicologia –, uma vez que a da teologia natural já foi abordada ao tratarmos da desconstrução do traço onto-teológico da *metaphysica generalis* (capítulo anterior). Cosmologia e psicologia – enquanto discursos que representam setores independentes de entes simplesmente dados (natureza e homem) – serão,

agora, desconstruídas em prol de uma estrutura unitária e co-pertinente de mundo e homem. Desta maneira, a cosmologia, por um lado, deixa de ser interpretada como a totalidade de entes subsistentes (*kósmos* e *universum*) para ser apreendida como totalidade referencial de homem-mundo (ser-no-mundo). Da mesma forma, a psicologia, por outro, é desconstruída: a) nas suas determinações metafísicas epocais da sua essência – *animal rationale*, *ens creatum* e *subjectum* –, regidas pelo primado do princípio de realidade (*Wirklichkeit*); b) na sua clássica cisão entre os âmbitos sensível e supra-sensível, e c) na sua idéia de *commercium* entre estes âmbitos. No vazio deixado pela desconstrução destas três determinações, Heidegger apresenta por meio de sua noção de *Dasein* – e aqui, também, mantendo certa simetria entre os tópicos – uma essência mais originária do homem, colocando-a sob o primado do princípio de possibilidade (*Möglichkeit*). O homem como *Dasein* é interpretado dentro de uma estrutura unitária e total que rompe, conseqüentemente, com as idéias seculares de dualismo e de *commercium*, incrustadas no conceito de homem ao longo de toda a tradição metafísica. Uma vez abordada a passagem paradigmática do conceito de totalidade entre essas diversas determinações da essência do homem, será apresentada a exegese feita em *Sein und Zeit*, com a qual Heidegger procura mostrar a sua concepção de totalidade do todo estrutural do *Dasein*, mediante o tratamento dos fenômenos da angústia, da morte, do chamado da consciência e do débito – todos eles sob os horizontes do cuidado e da temporalidade.

O conjunto dos capítulos desembocará numa *conclusão*. Não temos aqui a intenção de tomar esta palavra no seu sentido estrito, isto é, apresentar conclusões plenas e acabadas do tema que nos propomos a desenvolver. Procuraremos, na verdade, ressaltar os aspectos que melhor resumam os quatro capítulos em torno da conexão “ser e totalidade”. Dentre estes aspectos apresentaremos três: o homem como formador de mundo, enquanto é capaz de antecipar, de modo experiencial, uma totalidade na qual ele mesmo se inclui; o poder-ser do homem, enquanto estrutura originária deste seu caráter de formador de mundo; e a tarefa da filosofia

como uma nostalgia do lar, enquanto uma perene busca pelo ente em seu todo, pela experiência da totalidade.

4 – OBSERVAÇÕES FINAIS

Oportuno seja, talvez, reservar uma palavra para apresentar e justificar a escolha das obras de Heidegger que farão parte de nossa pesquisa. De modo geral, serão consultadas as obras de maior peso, aquelas que mais de perto expressam os traços centrais de seu pensamento e que, ao mesmo tempo, tenham uma relação mais estreita com o tema de nossa pesquisa. Faremos uso das traduções em português, francês, inglês, italiano e espanhol. Todas elas, porém, serão acompanhadas pelo original alemão (tanto nas edições em separado, quanto na *Gesamtausgabe*), e especialmente confrontadas nas situações em que elas venham a se mostrar pouco claras ou, então, a apresentar uma acentuada disparidade de interpretação.

Apesar de nosso trabalho ficar circunscrito primordialmente à primeira etapa do pensamento de Heidegger – o que, evidentemente, significa um maior uso de suas obras ligadas a este período –, estaremos, contudo, em várias ocasiões, também utilizando obras pertencentes à sua segunda etapa. Mesmo sabendo que o nosso tema em questão, o da totalidade, tenha sido, nesta etapa posterior, tratado pelo filósofo em uma diferente chave de interpretação, o uso desses seus escritos mais maduros estaria sendo sempre motivado, segundo o nosso juízo, nas situações em que os temas, as questões e os conceitos abordados necessitarem de maior clareza, concisão ou complementação.

Ainda uma última palavra também seja necessária para esclarecer que as interpretações, articulações, recortes e composições do pensamento de Heidegger, presentes neste trabalho, são de exclusiva responsabilidade do autor, cabendo-lhe inteiramente, portanto, os possíveis desacertos.

CAPÍTULO UM

SER E TOTALIDADE NO ÂMBITO DE UMA ONTOLOGIA TEOLÓGICA

Ao iniciar *Ser e Tempo*, trazendo como epígrafe uma passagem de Platão (Sofista 244a) – na qual o filósofo grego diz se sentir perplexo pelo fato de que a expressão “ente”, com a qual se julgava familiarizado, está, na verdade, muito longe de ser algo claro –, Heidegger vai dizer que, em nossos tempos, não só aquela expressão não foi esclarecida, como até mesmo a perplexidade, presente ainda nos tempos de Platão, desapareceu¹.

Paradoxalmente, ainda hoje, quase oito décadas após o seu aparecimento, esquece-se que este estranho e inacabado tratado gira em torno desta mesma questão, uma vez que para aí os interessados e até mesmo os estudiosos de Heidegger se dirigem, via de regra, para procurarem, de modo quase exclusivo, uma nova antropologia ou orientação sobre a existência humana. Heidegger sabe que essa falta de clareza e mesmo o esquecimento dessa questão do ser, tanto nos tempos de Platão, quanto nos nossos, não tem nada de descuido ou de negligência, mas, é devido, antes, à própria questão, ao seu traço óbvio, impedindo-nos de problematizá-la, por ela nos parecer algo dispensável ou ainda extremamente abstrato. Todavia, será justamente este traço óbvio, a chave que abrirá toda uma nova perspectiva para a questão do ser. Sua investigação, contudo, não se dará no plano teórico e abstrato da especulação metafísica, cujo objeto encontra-se sempre firmemente circunscrito na

¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, p. 1; trad. esp. p. 10.

representação e regido por regras da linguagem discursiva e apofântica. Mas isso, em Heidegger, não significa uma perda, mas, ao contrário, um ganho, pois uma tal investigação possibilitaria a única via que nos permitiria aproximar desse caráter óbvio da questão e que só se mostra, como tal, por estarmos envolvidos com o objeto de nossa investigação – que, a rigor, não é propriamente um objeto, no sentido clássico de estar a nossa frente, separado de nós –, uma vez que ele, ao mesmo tempo, nos constitui. Pensar o ser, nesta perspectiva, só é possível dentro de um entendimento prévio de seu sentido, no interior do qual sempre já nos movemos e pelo qual os entes são reunidos e “costurados” num todo de compreensão.

De onde surge, todavia, este novo registro de Heidegger sobre a questão do ser? Neste capítulo de entrada, procuraremos desenvolver os primeiros passos da trajetória de pensamento do filósofo que cobre o período de 1907 a 1919, começando pelo impulso inicial, mediante o qual se sente chamado para o caminho da ontologia; depois o seu *Habilitationsschrift* sobre Duns Scotus, em que procura uma síntese entre pensamento medieval (escolástica e mística) e pensamento moderno (neokantismo e fenomenologia) e; finalmente, os acontecimentos que provocaram uma mudança de rota no seu caminho de pensamento e que redundaram numa ruptura com a metafísica da tradição.

1 – O IMPULSO INICIAL DO CAMINHO HEIDEGGERIANO

Em Heidegger, o impulso inicial de sua vocação para a ontologia está já presente desde 1907 quando, com a idade de dezoito anos e aluno do ginásio Bertold em Freiburg, recebe de presente o livro de Franz Brentano – *Sobre o sentido múltiplo do ente em Aristóteles* (1862) – por meio do qual Heidegger se sente tocado por uma questão que o próprio Estagirita deixou indeterminada. Se o ser se diz com muitos

sentidos (*tò ón legethai pollachós*), indaga Heidegger, “qual é, então, a determinação penetrante, simples, unificadora do ser que permite todos os seus múltiplos sentidos? (...) O que significa, pois, ser?”² Por que e em que medida o ser se mostra nas quatro modalidades que Aristóteles propõe sem, contudo, fundamentá-las: o ser como essência e como acidente, o ser como possibilidade e realidade, o ser como verdadeiro e falso e o ser como esquema de categorias? Qual é o sentido do ser subjacente nestas quatro determinações?

Essas questões ligadas ao significado basal e unificador da polissemia do ser reabre uma antiga questão que Aristóteles havia levantado e, ao mesmo tempo, supostamente respondido com a sua doutrina da substância (*ousía*), por meio da qual o ente enquanto ente (*tò ón he ón*) está sempre presente naquelas quatro determinações do ente. A questão que Heidegger levanta, entretanto, vai mais fundo no problema e coloca o seu foco num lugar ainda anterior à *ousía* aristotélica: “em que medida o ser do ente se desdobra nos quatro modos que Aristóteles somente constatou, deixando indeterminada a sua proveniência comum?”³. Nesta pergunta, Heidegger deixa claro que com a *ousía* Aristóteles apreendeu o ser que se mostra nas quatro modalidades de manifestação do ente enquanto ente, mas o ser determinante, unitário, unificador, a origem comum donde provêm tais modalidades, ficou sem resposta⁴.

Todavia, nesta pergunta de Heidegger – o que significa ser? – persiste algo de insólito. Por um lado, separado do ente ele não pode ser determinado e isso aparece

² “Welches ist die alle mannigfachen Bedeutungen durchherrschende einfache, einheitliche Bestimmung von Sein? (...) Was heisst denn Sein?”, in W. J. Richardson, *Heidegger – through phenomenology to thought*, preface (Vorwort) by M. Heidegger, p. XI.

³ *Ibidem*.

⁴ Como veremos mais adiante, este Aristóteles do impulso inicial do pensamento de Heidegger é bem diferente daquele dos anos 20 que foi fundamental na formulação pós-metafísica da sua questão do ser que se dará por meio da desconstrução da neo-escolástica aristotélica com a ajuda dos escritos de Kierkegaard e de Lutero.

em toda tentativa de apreendê-lo diretamente como objeto, cujo resultado oscila sempre entre algo evidente por si mesmo e algo indefinível, mas, por outro, ele é sempre compreendido em nossos pensamentos e em nossa linguagem cotidianos.

Portanto, é justamente essa compreensão indeterminada do ser – que Heidegger chamará de sentido do ser (*Sinn von Sein*) – que foi sempre omitida pelo pensamento da tradição dado esse caráter de óbvio que a desobrigou da necessidade de interrogá-la. Deste modo, por estar a questão do ser escondida por trás de uma falsa evidência, retraiu-se a aporia ainda presente na época de Platão; sem aporia, desapareceu o espanto e, como consequência, a questão do ser caiu no esquecimento.

Contudo, essa pergunta pelo sentido do ser não pode ser, para Heidegger, um ponto de partida tradicional de uma busca que alimentaria a expectativa de aportar em algum lugar, em alguma finalização; é a própria indeterminação do sentido do ser que guia essa pergunta de forma contínua e persistente.

Contínua e persistente, há nessa pergunta uma singular solidariedade com o objeto temático, que também a coloca sob o ângulo da inquisição mobilizada por seu intermédio. Quer isso dizer que a questão mesma, solidária ao objeto, é sustentada por aquilo a que o seu perguntar se dirige, o *ser* e a pergunta que o tematiza formando os fios inseparáveis, porém, distintos, de uma única trama inquisitiva. Estamos, portanto, diante e dentro de uma pergunta auto-reflexiva, pela qual nós mesmos estamos compreendidos.⁵

Podemos notar, por conseguinte, que desde os primeiros passos do seu caminho, Heidegger já mostra interesse por esse traço basal, remoto, anterior às múltiplas manifestações entitativas, por meio das quais se mostra o ser em geral (*Sein überhaupt*) e descobrirá, ao longo dessa primeira etapa até *Ser e Tempo*, que investigar esse ser só será possível por meio do seu sentido, palavra chave que nos inclui nessa investigação. Mas sentido aqui, entretanto, é sempre uma compreensão

⁵ B. Nunes, *Passagem para o poético*, p. 44.

indeterminada, pré-ontológica, ainda não tematizada, do ser desse ente que somos nós mesmos, numa espécie de círculo de unidade e de totalidade, por meio do qual perguntar pelo sentido do ser e colocar a nós mesmos em questão façam parte de uma mesma experiência, de uma “única trama inquisitiva”. Assim, nesta nova perspectiva iniciada por Heidegger, investigar o sentido do ser em geral e ter acesso à experiência da totalidade originária do real são o mesmo, fazem parte de um único acontecimento. Todavia, estamos no início do seu caminho de pensamento e muitos anos deverão ainda se passar para que o jovem Heidegger ganhe alguma clareza sobre a originalidade e complexidade desses problemas. Neste ínterim, ele segue seus estudos acadêmicos na proximidade do neokantismo e da fenomenologia, onde acontecem encontros decisivos com a poesia e a filosofia. Em 1972, Heidegger ainda se lembra das experiências que marcaram esse seu início de pensamento:

No ano de 1908 entrei em contato com a poesia de Hölderlin através de um pequeno volume restaurado, ainda hoje preservado. (...) No ano de 1909 iniciei meu estudo de teologia na Universidade de Freiburg i. Br. que era alternado, nos anos seguintes, com o de filosofia, o de ciências da natureza e do espírito. Desde 1909 tentei me introduzir livremente, sem uma orientação correta, nas “Investigações Lógicas” de Husserl. Através de seminários de exercícios com Rickert conheci os escritos de Emil Lask e, intermediado entre ambos, tentava eu ouvir os pensadores gregos.⁶

Também teríamos de falar do profundo interesse do jovem Heidegger em relação ao misticismo medieval, especialmente Mestre Eckhart, despertado, talvez, pelo curso de Joseph Sauer, do qual participou no semestre de inverno de 1910-11. Este professor era o editor do jornal católico *Literarische Rundschau für das katholische Deutschland*, no qual Heidegger publicou alguns de seus artigos.

A influência de Eckhart aparece no seu escrito de habilitação sobre Duns Scotus, em cuja conclusão Heidegger explicita, em nota, o desejo de futuramente

⁶ M. Heidegger, *Frühe Schriften*, GA I, p. 56.

apresentar um trabalho sobre o problema da verdade, presente na mística eckhartiana (*Eckhartsche Mystik*)⁷. Uma das manifestações da sua profunda ligação para com o *mysterium tremendum* da mística – presente nesta época, mas que ao longo de seu itinerário de pensamento nunca deixará de nutrir – é o último verso de seu poema “Passeio noturno sobre o Reichenau” (*Abendgang auf der Reichenau*): “... no deserto cinzento de uma grande simplicidade” (... *in der grauen Wüste einer grossen Einfalt*), uma referência explícita à metáfora eckhartiana da aridez desértica da divina Deidade (*gottliche Gottheit*)⁸.

É também nessa época que Heidegger entra em contato com pensadores e poetas que lhe imprimirão uma profunda marca, tanto na primeira, quanto na segunda etapa de seu caminho de pensamento. Também em 1972 ele relembra que

O que era provocado entre os agitados anos de 1910 e 1914, não se deixa expressar devidamente, mas pode apenas ser sugerida através por uma pequena e seleta enumeração: a segunda edição, significativamente aumentada, da ‘Vontade de Poder’ de Nietzsche; a tradução das obras de Kierkegaard e Dostoiewski, (...) a poesia de Rilke e os poemas de Trakl; o conjunto dos escritos de Dilthey.⁹

⁷ M. Heidegger, *Frühe Schriften*, GA 1, p. 402, nota 2.

⁸ IDEM, *Aus der Erfahrung des Denkens*, GA 13, p.7. O poema foi escrito no verão de 1916 na abadia de Reichenau, ilha do lago de Constança – por ocasião de alguns dias de folga do soldado Heidegger de suas atividades no serviço de controle do correio de Freiburg durante a Primeira Grande Guerra e em companhia de sua noiva, Elfride Petri, e sua amiga, Gertrud Mondorf, – e publicado em *Das Bodenseebuch*, em 1917. Na íntegra o poema diz: “Um clarão prateado avança lago a dentro / para as margens escuras ao longe / e nos jardins, cansados da jornada estival, / umedecidos pelo crepúsculo, / cai, qual palavra discreta de amor, / a noite. E do velho telhado da torre / por entre as cumeeiras banhadas pelo luar / divaga ainda um último trinar. O que o luminoso dia de verão criou em mim / poussa qual fruto maduro. Das eternidades / uma encomenda, acima de todo entender, / para mim no deserto cinzento / de uma grande simplicidade.” Cf. J. A. MacDowell, *A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger...*, p. 89 (trad. lig. modif.).

⁹ IDEM, *Frühe Schriften*, GA 1, p. 56.

O que atraía Heidegger para essas leituras, às quais podemos ainda acrescentar Novalis e Schlegel, presentes na conclusão de seu trabalho de habilitação, bem como românticos alemães? O que propriamente lhe provocavam estas leituras nestes anos agitados? Tudo indica que se trata daquela dimensão que será a marca de seu pensamento – presente não só nos seus trabalhos juvenis, tal como o de Duns Scotus, que veremos a seguir, mas ao longo de seu itinerário até os seus escritos da maturidade – ou seja, o caráter da experiência viva, concreta, histórica, da vida contra o “‘cinza-cinza’ da filosofia (*‘Grau in Grau’ der Philosophie*)”¹⁰, presente tanto na lógica pura quanto no pensamento teológico-especulativo. Um desses exemplos de experiência viva Heidegger vai encontrar no modo medieval de vida que será objeto de investigação do seu trabalho de habilitação intitulado de *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (A doutrina das categorias e do significado de Duns Scotus), do qual falaremos a seguir.

2 – DUNS SCOTUS: RESGATE DA METAFÍSICA COMO RESGATE DA EXPERIÊNCIA DA TOTALIDADE

Este é o primeiro trabalho de peso do jovem Heidegger, escrito entre 1915-16, que, mesmo que tenha sido elaborado sob o horizonte das correntes filosóficas de maior expressão da época, serve de marco inaugural propriamente dito do seu caminho, cujos ecos serão ouvidos em seus trabalhos posteriores até *Ser e Tempo*¹¹.

¹⁰ M. Heidegger, *Frühe Schriften*, GA 1, p. 203.

¹¹ Cabe lembrar, tal como ficou provado pouco tempo depois com Martin Grabmann – no seu livro intitulado *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*. Band I, München, 1926, pp.120ss –, que a autoria da obra em que Heidegger baseia a sua investigação não é, na verdade, de Duns Scotus, falecido em 1308, mas de um outro franciscano medieval chamado Tomás de Erfurt, que viveu mais para o final do século XIV, cerca de 1376. Segundo especialistas, este fato em nada invalida o trabalho de Heidegger que apenas na segunda parte do seu trabalho se apoia no *De modis significandi* de autoria deste último, ao passo que a primeira está inteiramente calcada em citações de obras consideradas autênticas do *corpus scoticum*. Cf. J. A. MacDowell, *op. cit.*, p. 27, nota 69.

Para abordarmos este trabalho, desenvolveremos os seguintes tópicos: o contexto católico e anti-modernista; o neokantismo, a fenomenologia e a concepção transcendental-ôntica do objeto; Mestre Eckhart e a mística medieval e; Duns Scotus e a doutrina da analogia.

2.1 – CONTEXTO CATÓLICO E ANTI-MODERNISTA

Este trabalho pretende ser uma contribuição ao movimento de renovação do neo-escolasticismo, presente nos círculos acadêmicos católicos alemães desde o início do século XX, no interior dos quais está Carl Braig, professor de teologia dogmática de Heidegger, entre 1909 e 1911, anos em que era estudante de teologia na Universidade de Freiburg. Trata-se de uma cruzada anti-modernista que pareceu ter influenciado bastante o jovem Heidegger, tal como atesta os seus escritos em jornais católicos, como o que escreve no *Allgemeine Rundschau*, em agosto de 1910, para participar das homenagens de inauguração do monumento dedicado ao conhecido pregador agostiniano do início do século XVIII, Abraham a Sankta Clara:

Se nossa época de cultura puramente superficial, amiga de mudanças rápidas, pudesse projetar o futuro voltando mais o olhar para o passado! Essa fúria de inovar que derruba os fundamentos, essa louca negligência do conteúdo espiritual profundo da vida e da arte, essa concepção moderna da vida orientada para a rápida sucessão dos prazeres do momento, o ocasional e sufocante abafamento em que toda espécie de arte contemporânea se move, estes são aspectos que apontam para a decadência, um triste abandono da saúde e do valor ultramundano da vida.¹²

O seu trabalho sobre Duns Scotus se proporia, então, a uma espécie de apropriação de um modelo ideal de vida, o medieval, atualizado por meio do pensamento cristão atual e de conceitos da filosofia moderna como o neokantismo e

¹² M. Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*, GA 13, p. 3; trad. bras. in: Victor Farias, *Heidegger e o nazismo – moral e política*, pp. 63-64, (lig. modif.).

a fenomenologia. Por meio desta – guiado especialmente por seu lema: *Zu den Sachen selbst* –, Heidegger acreditava que poderia aproximar os autores do “mundo vivido”, presente em suas leituras de estudante, do método rigoroso da pesquisa filosófica. É a esse caráter do vivido, pensava o filósofo, que toda filosofia deve estar vinculada, onde o trabalho verdadeiramente criador em torno dos problemas investigados só pode acontecer “(...) a partir de intensa vivência pessoal (*aus dem starken persönlichen Erlebnis*)”¹³, de forma que toda concepção filosófica fosse sempre interpretada como “...uma tomada de posição pessoal do filósofo em questão (*eine persönliche Stellungnahme des betreffenden Philosophen*)”¹⁴.

Ora, é isso que faz Heidegger se interessar pelos escritos da Idade Média – que ele apreende na “literatura mística, moral-teológica e ascética da escolástica medieval”¹⁵ –, por eles se mostrarem como um exemplo de harmonia entre a vida vivida (mística) e filosofia (escolástica), que ele não vê mais no pensamento moderno. Neste, ao contrário, reina uma desarmonia, cujo pensamento perdeu sua força junto ao âmbito do supra-sensível (filosofia), ficando muito próximo da realidade sensível, fragmentado numa multiplicidade infindável de ciências e conhecimentos técnicos empregados no manejo das atividades práticas dos negócios humanos, sobrando, deste modo, pouco ou nenhum espaço para a transcendência da vida vivida, distendida numa “amplitude fugaz e vazia (*inhaltliche flüchtige Breite*). Nesta atitude de vida superficial e dispersa, as possibilidades de uma crescente insegurança e completa desorientação são extremamente grandes, mais até, são sem limites (...).”¹⁶

¹³ M. Heidegger, *Frühe Schriften*, GA 1, p. 191.

¹⁴ *Ibid.*, p. 196.

¹⁵ *Ibid.*, p. 205.

¹⁶ *Ibid.*, p. 409; trad. franc., p. 230 (lig. modif.).

Neste escrito sobre Duns Scotus observamos Heidegger contrapor dois horizontes de pensamento, o moderno e o medieval, procurando fazer uma síntese por meio de uma espécie de dupla desconstrução¹⁷. Por um lado, ele quer reconduzir o pensamento moderno a um modo mais originário de harmonia e convivência, tal como acontece, na sua opinião, com a escolástica e a mística que, longe de constituírem duas tendências divergentes,

(...) se co-pertencem essencialmente no interior da concepção de mundo medieval. [De tal forma que] os dois pares de opostos: racionalismo-irracionalismo e escolástica-mística não se correspondem. E onde uma tal equiparação é tentada, sustenta-se sobre uma extrema racionalização da filosofia. Filosofia, enquanto construção racionalista, desligada da vida, é *impotente (machtlos)*; mística, enquanto vivência irracional, é *sem objetivo (ziellos)*.¹⁸

Mas, por outro lado, Heidegger não quer ser ingênuo de desconsiderar as contribuições do pensamento moderno, especialmente as da filosofia transcendental. Neste sentido, seu propósito era trazer este pensamento medieval harmonioso para os dias de hoje para que, com sua atualização ou modernização, pudesse ser melhor compreendido e incorporado pelo nosso *Zeitgeist*, uma vez que lhe faltaria uma noção tematizada do sujeito como um princípio sintetizador da consciência. E isso se dá, segundo Heidegger, porque “o homem medieval não é próximo de si mesmo no sentido moderno (*im modernen Sinne*) – ele se vê sempre posicionado no interior da tensão metafísica; a transcendência o impede de assumir uma atitude meramente humana diante do todo da realidade (*der Gesamtwirklichkeit*)”¹⁹. A síntese almejada por Heidegger entre pensamento medieval e pensamento moderno seria realizada,

¹⁷ Embora este procedimento de Heidegger de promover a desmontagem do traço teórico e especulativo, como elemento constitutivo da metafísica – reconduzindo o pensamento ao seu modo mais originário de ser, levado pelos ventos da redução propostos pela iniciante fenomenologia – já esteja presente neste trabalho, todavia o surgimento dos termos “destruição” (*Destruktion*) e “desconstrução” (*Abbau*), enquanto palavras-guia de seu pensamento, acontecerá apenas por volta de 1919. Mais à frente (tópico 3.3 deste capítulo) nos ocuparemos desta questão.

¹⁸ M. Heidegger, *Frühe Schriften*, p. 410; trad. franc., p. 231 (lig. modif.).

¹⁹ *Ibid.*, p. 199; trad. franc., p. 30 (lig. modif.).

portanto, por meio da desconstrução do caráter limitador de um, reconstruindo-o com o auxílio das qualidades do outro. Vejamos, a seguir, como esta síntese é tentada.

2.2 – NEOKANTISMO E FENOMENOLOGIA E A CONCEPÇÃO TRANSCENDENTAL-ÔNTICA DO OBJETO

Estaria fora dos propósitos deste trabalho uma exposição completa das questões que Heidegger desenvolve no seu *Habilitationsschrift*; ao invés, procuraremos nos concentrar naquelas que se relacionam mais de perto com o nosso tema da totalidade. Com a investigação da doutrina das categorias e do significado do *Doctor subtilis*, o jovem Heidegger pretende dar um passo adiante à sua problemática ontológica despertada nos tempos de estudante no ginásio Bertold, ou seja, retomar o problema capital da metafísica que é o da unidade do ser na pluralidade de suas significações. “A filosofia”, dirá ele na conclusão deste seu trabalho, “não pode carecer por muito tempo de sua ótica autêntica, a metafísica”²⁰.

Todavia, esta metafísica que Heidegger quer resgatar em sua ótica autêntica já não era mais aquela da tradição que sempre interpretou o real de modo cindido entre sensível (temporal) e supra-sensível (intemporal) e que ensejou todas as formas de dualismo presentes ao longo de sua história: imanência e transcendência, existência e essência, realismo e idealismo, materialismo e espiritualismo, anti-racionalismo e racionalismo. O caminho para a recuperação de uma perspectiva mais originária da metafísica dar-se-á, então, através da doutrina das categorias situada para além desse dualismo clássico.

A metafísica, em seus inícios, sempre consistiu numa doutrina do ser que ela concebeu como princípio unificador das categorias, estas tomadas “enquanto

²⁰ M. Heidegger, *Frühe Schriften*, p. 406; trad. franc., p. 227.

elementos e meios de interpretação do sentido do experienciável (*als Elemente und Mittel der Sinndeutung der Erlebbareren*)²¹, ou seja, elas são consideradas como os modos de ser mais fundamentais de apreensão do ente em sua totalidade. Todavia, na modernidade elas não passam de grandezas puramente lógicas, na medida em que foram reduzidas à “meras funções do pensar (*auf blosse Denkfunktionen*)”²², com o intuito de estruturar o conteúdo tanto do mundo empírico, existente fora da consciência, quanto o conteúdo das vivências internas de um sujeito transcendental.

Heidegger acredita que uma doutrina das categorias não deve ser reduzida apenas àquela dimensão pensada por nós, mas numa perspectiva mais ampla, isto é, orientada para uma “concepção ‘transcendental-ôntica’ do conceito de objeto (*‘transzendental-ontischen’ Fassung des Gegenstandsbegriffes*)”²³ e isso significaria, então, que as categorias deveriam ser entendidas como estruturas *a priori* (caráter transcendental) da realidade singular e empírica (caráter ôntico), superando, assim, a idéia tradicional de que o ser só pode ser apreendido *a posteriori*, enquanto pensado por nós, num processo de indução que parte dos dados particulares até atingir a sua interpretação mais geral.

Ora, pensar numa doutrina das categorias a partir de uma concepção transcendental-ôntica nada mais é que aplicar o “conceito de intencionalidade” de Husserl, mediante o qual todo dualismo calcado nos moldes de uma consciência interna e um objeto externo é superado, uma vez que “objeto e objetividade, enquanto tais, só têm sentido *para* um sujeito (*Gegenstand und Gegenstandlichkeit haben nur Sinn als solche für ein Subjekt*)”²⁴. Agora, porém, no lugar de dados, estão os fenômenos – presentes na compreensão pré-teórica do mundo –

²¹ M. Heidegger, *Frühe Schriften*, p. 400; trad. franc., p. 222 (lig. modif.).

²² *Ibid.*, p. 403; trad. franc., p. 225 (lig. modif.).

²³ *Ibid.*, p. 407; trad. franc., p. 227 (lig. modif.).

²⁴ *Ibid.*, p. 403; trad. franc., p. 224 (lig. modif.).

interpretados como atos intencionais da consciência, portadores de sentido. Portanto, apreender o ser enquanto princípio unificador das categorias nesta perspectiva “transcendental-ôntica” era o mesmo que apreender o ente em sua totalidade, tal como ele se apresenta originalmente na experiência vivida, anterior à sua tematização teórica, especulativa ou científica. Por isso, diz Heidegger, é

(...) um erro de princípio e fatídico da filosofia, enquanto “concepção de mundo”, quando ela se contenta em soletrar a realidade e não, tal como é sua mais autêntica vocação, a ter em vista, para além dum resumo sempre provisório e englobante da totalidade do saber, uma *irrupção* (*Durchbruch*) na verdadeira realidade e na verdade real.²⁵

Ao grifar a palavra irrupção (*Durchbruch*), Heidegger dá já uma indicação de que o terceiro aspecto de sua síntese – somado aos dois anteriores: neokantismo e fenomenologia – realizar-se-á por meio de uma das palavras-guia de Mestre Eckhart²⁶.

2.3 – MESTRE ECKHART E A MÍSTICA MEDIEVAL

No contexto do pensamento do místico medieval, irrupção é a palavra empregada para descrever o modo como se dá a *unio mystica* em duas versões. A primeira, a cristã, é aquela em que Deus (*Gott*), Uno e Trino, brota na alma humana por meio do nascimento do *Logos* (o filho, enquanto a segunda pessoa da Trindade).

²⁵ M. Heidegger, *Frühe Schriften*, p. 406; trad. franc., p. 227 (lig. modif.).

²⁶ A palavra *Durchbruch* é de difícil tradução. Ela é formada pelo advérbio *durch* (completamente, inteiramente) e o substantivo *Bruch* (quebra, fratura, ruptura). Os ingleses a traduzem por *breakthrough* (brecha, ruptura) e os franceses por *percée* (abertura, passagem). Ela poderia, então, conter os significados de uma completa ruptura, perfuração, abertura, transbordamento, penetração, irrupção. Escolhemos o último por nos parecer veicular um sentido não só de abertura ou brecha, mas também o de brotar, surgir, romper, de modo intenso, repentino e impetuoso, tal como sugerem as duas idéias contidas na palavra alemã. Este entendimento encontra apoio numa tradução brasileira de textos do Mestre Eckhart: *O livro da divina consolação e outros textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 195.

A segunda, a neoplatônica, é mais originária e precede a interpretação cristã e é aquela em que a Deidade (*Gottheit*) – o *mysterium tremendum*, o Uno ou a Mente divina interpretada como pura simplicidade, como fundo abismático, oculto e misterioso ou, ainda, como terra desértica que transcende todos os nomes – brota no fundo da alma (*Grund der Seele*).

A Mente divina teria dois movimentos. O primeiro, o centrífugo, é aquele que parte da unidade para a multiplicidade, seguindo a corrente de efluxo, de emanção e diferenciação, tanto para as pessoas da Trindade, quanto para as coisas criadas que, além daquelas presentes na natureza, englobariam também os sinais, as imagens, os símbolos, presentes de maneira singular para cada intelecto humano (*haecceitas*). O mundo seria, então, como um livro de palavras mágicas escritas pela mão invisível de Deus ou uma espécie de espelho em que a infinidade de imagens (multiplicidade), presente no seu interior, não fosse senão o reflexo da face oculta de Deus (unidade). Em todo fundo da alma há sempre, ainda que de forma oculta e latente, o traço desta Mente divina que Eckhart chama de centelha (*Fünklein*), como encarnação da grande Luz, do *Logos* encarnado.

A vida em geral e a vida do homem, neste sentido, nasceria deste simples e gratuito brotar incessante, desta potência de estar constantemente em obra e, como tal, teria seu princípio em si mesmo e, por isso, seria “sem porquê”, ou seja, sem um fundamento externo a esse processo, exterior a si mesmo. Neste sentido, interroga Eckhart:

Se perguntássemos à vida durante mil anos: “por que tu vives?” e se ela pudesse responder, diria apenas: “eu vivo por viver!”. Isso provém de que a vida vive de seu próprio fundo; é por isso que ela vive sem um porquê; ela se vive somente nela mesma.²⁷

²⁷ Maître Eckhart, *Oeuvres de Maître Eckhart – sermons, traités*, p. 84.

Mas há também um segundo movimento da Mente divina, o centrípeto, no qual a corrente segue o sentido do influxo e isso significa que as criaturas e a alma do homem têm uma participação nesse processo de singularização, sendo co-autoras e co-atualizadoras de um tornar-se cada vez mais o que se é. Mas para que se dê um tal acontecimento há a necessidade de uma disposição do homem – denominada por Eckhart de *Gelassenheit*, o deixar-ser, a serenidade – que, por sua vez, congrega em si mesmo dois movimentos: um negativo, o despreendimento (*Abgeschiedenheit*) da alma em relação a todas as criaturas, ou seja, deixar os entes irem, partirem (*lassen-gehen*) e; outro positivo, a entrega, o abandono (*Hingabe*) da alma à corrente divina, ou seja, deixar, permitir, que a segunda venha ao encontro da primeira (*lassen-kommen*). O homem, neste sentido, só poderia ser si mesmo, em seu mais alto grau, livrando-se do apego das coisas como condição de entrar em contato com a Corrente divina que o impeliria ao seu ser mais singular (*hecceitas*); assim, diz Eckhart, “(...) estar vazio de toda a criatura é estar cheio de Deus e estar cheio de toda criatura é estar vazio de Deus”²⁸.

A Vida divina, portanto, se apresenta como esse processo de superabundância que vai desde o abismo da Deidade (unidade), passa pela emanção diferenciadora do *Logos* e chega até a realização dos acontecimentos nas criaturas e no cotidiano do homem (multiplicidade). A alma despreendida, diz Eckhart, mesmo nas suas atividades mais simples do cotidiano deve ser sempre capaz de pressentir a presença desta unidade divina. Há, então, um fio invisível que liga oração e trabalho, abismo e superfície, recolhimento e diversão, eternidade e ponteiros do relógio, de tal forma que “(...) quem traz Deus verdadeiramente consigo, o traz em todos os lugares, na rua e no meio da multidão, tão bem quanto se estivesse numa igreja ou no deserto ou em seu quarto. (...) nada pode distrair esta pessoa, nem dispersá-la”²⁹. Deste modo, o

²⁸ Mestre Eckhart, *O livro da divina consolação e outros textos seletos*, p. 152.

²⁹ *Ibid.*, pp. 105-106.

fundo (sem fundo) da alma e o abismo da Deidade se encontram, pertencem a uma mesma totalidade, pois aí “(...) o fundo de Deus é meu fundo e meu fundo, o fundo de Deus”³⁰.

Aqui, uma pergunta se interpõe: será que a síntese almejada por Heidegger entre os dois pólos do pensamento moderno (neokantismo e fenomenologia) e pensamento medieval estaria restrita a uma simples apropriação do misticismo medieval, cujas breves indicações acabamos de apresentar, guiados que fomos pela *Durchbruch eckhartiana*? A resposta é negativa, pois Heidegger não está interessado numa mera transposição do pensamento de Eckhart para construir a sua síntese, mas apropriar-se dele por meio de um expoente do pensamento escolástico, Duns Scotus, mais especificamente através de sua doutrina da analogia.

2.4 – DUNS SCOTUS E A DOUTRINA DA ANALOGIA

O que mais atrai Heidegger para a escolástica medieval é a sua psicologia, a sua doutrina do conhecimento que nada tem de semelhante com a idéia de introspecção subjetiva, presente no pensamento moderno; trata-se, antes, de um entendimento ontológico do homem que subordina o conhecimento ao ser. O aspecto fundamental que sustenta esta psicologia “é a experiência do homem medieval de pertencer a uma ordem imutável que tem sido estabelecida independentemente dele”³¹.

Daí a sua entrega e abandono incondicionais do conhecimento ao ser e nenhuma forma de vida medieval expressa isso de modo mais exemplar do que a atitude da mística e da ascética. Nesta *absolute Hingabe*, absoluta entrega, entende Heidegger, está ancorada uma atitude de subordinação tanto da vontade à vida

³⁰ Maître Eckhart, *Oeuvres de Maître Eckhart – sermons, tratés*, p. 84.

³¹ John D. Caputo, *The mystical element in Heidegger's thought*, p. 147.

divina, praticada pelo místico em um nível heróico, quanto do conhecimento ao ser, a equivalente atitude especulativa praticada pelo pensador escolástico.

Ambas as atitudes refletem ao que nos referimos anteriormente, isto é, ao traço harmônico entre vida e pensamento, piedade e conhecimento, ascese e epistemologia, enquanto expressão daquilo que atraía tanto Heidegger para os medievais, ou seja, o elemento vivo da experiência da vida concreta, histórica. Entretanto, para deixar mais explícita esta conexão entre mística e escolástica, precisamos dar também algumas indicações, à maneira do misticismo eckhartiano, da doutrina medieval da analogia apresentada por Heidegger no seu *Habilitationsschrift*.

Para o homem medieval, diz Heidegger, tanto o mundo natural e sensível quanto o sobrenatural e supra-sensível, com todas as suas relações mútuas, são concebidos sob uma ordem, cuja articulação é comandada por meio da analogia³². Esta pode ser compreendida de duas formas. Uma primeira, mais elementar, é aquela que é aplicada a diversos domínios da realidade, guardando entre si uma certa igualdade, mas também uma certa distinção. Heidegger dá um exemplo por meio das palavras *principium* e *causa*. Tais palavras têm entre si qualquer coisa de comum, embora tenham seu uso aplicado a domínios diferentes: a primeira (*principium*), no âmbito da lógica, para significar “fundamento (*Grund*)”; a segunda (*causa*), no domínio da realidade concreta, para significar “coisa originária (*Ursache*)”. Por esta proximidade de significados, elas podem até ser intercambiáveis, sendo possível, então, a palavra princípio ter um uso analógico tanto para fundamento, quanto para causa³³.

Uma segunda forma de analogia, no entanto, é aquela na qual os elementos que formam a analogia se encontram “numa determinada relação de comum-pertinência

³² M. Heidegger, *Frühe Schriften*, GA 1, p. 255; trad. franc., p. 80 (lig. modif.).

³³ *Ibid.*, p. 256; trad. franc., p. 81 (lig. modif.).

(*in einer bestimmten Beziehung der Zusammengehörigkeit*)”³⁴. Aqui, os elementos analógicos, os *analogata* – diferentemente da anterior que primam pela proximidade, pela semelhança –, não são nem totalmente diferentes, nem totalmente idênticos. Os traços constitutivos desta analogia, diz Heidegger, são:

(...) uma certa identidade de significação e, contudo, uma diferença de acordo com o âmbito de aplicação. Nessa identidade de significação – nessa unidade de ponto de vista, em que pode ser apreendido um homogêneo que se encontra em todos os *analogata* –, está o elemento da analogia que funda a ordem. Na medida em que “o comum” é descoberto como distinto nos diferentes âmbitos, fica também conservada na analogia a multiplicidade. [... Assim, aí,] homogeneidade e heterogeneidade estão entrelaçados de uma maneira singular. Apesar de uma certa unidade de ponto de vista, mantém-se a multiplicidade; esta, por seu lado, é tal que não exclui a identidade da relação. Resulta, assim, uma peculiar unidade na multiplicidade e uma multiplicidade na unidade (*eine eigentümliche Einheit in der Mannigfaltigkeit und eine Mannigfaltigkeit in der Einheit*).³⁵

É nesta segunda forma da analogia – em que identidade e diferença estão numa relação de co-pertença, onde o caráter homogêneo é aquele que reúne, aglutina os elementos múltiplos, dando-lhes um centro, uma ordem, uma totalidade; e, ainda, onde o caráter heterogêneo que, apesar deste domínio comum, se conserva ao preservar a singularidade de cada membro da multiplicidade – que, na opinião de Heidegger, o homem medieval entende o caráter *metaphysicum* do pensamento que engloba e entrelaça o mundo sensível e o mundo supra-sensível num todo analógico.

E é, portanto, por essa doutrina da analogia, presente na escolástica escotista, que Heidegger vai se apropriar da mística de Eckhart com o propósito de desenvolver a sua questão da unidade do ser na multiplicidade de seus significados. Assim, na ontologia de Scotus, *mutatis mutandis*, Deus, o absoluto, é ser que, enquanto princípio criativo e ativo, comunica ser às coisas criadas. Ele é “a mônada (*monas*)” que contém a “fonte da multiplicidade (*Quelle der Vielheit*) em relação à

³⁴ M. Heidegger, *Frühe Schriften*, GA 1, p. 257; trad. franc., *ibid.*

³⁵ *Ibid.*, trad. franc., pp. 81-82 (lig. modif.).

forma e à essencialidade dos objetos constituídos (*ausmachenden Gegenstände*)³⁶. O ser é uma atribuição específica de Deus e apenas de forma derivada o ser é comunicado às coisas criadas. A multiplicidade dos objetos criados pelo ser se produz por divisão “*per sui comunicabilitatem*”³⁷. Assim, “criador e criatura, embora ambos sejam reais (caráter homogêneo), o são, contudo, de modo diferente (caráter heterogêneo)”³⁸; em outras palavras, o ser de Deus e o ser das coisas criadas não são unívocos, isto é, idênticos, nem equívocos, isto é, diferentes – mas análogos, ou seja, se assemelham, mas em diferentes graus.

Esta estrutura analógica do pensamento escolástico – que estabelece uma ordem para o mundo sensível e supra-sensível, hierarquizando-os em diversos graus de ser; de um lado, o movimento de reunião, de homogeneização (unidade) e, de outro, o movimento de dispersão, de heterogeneização (multiplicidade) – nos remete à noção do nascimento do *Logos* de Eckhart. Esta, tal como vimos anteriormente, possui também dois pólos analógicos: a grande luz da Vida divina (unidade) e a centelha da alma (multiplicidade). Nesta noção também há dois movimentos analógicos: o de efluxo, de emanção, do abismo da Deidade para a vida em geral, e para o âmbito do histórico – os indivíduos (*haecceitas*) em seu cotidiano, as concepções de mundo (*Weltanschauungen*), as épocas (*Zeitalter*), os acontecimentos (*Ereignisse*) em geral, sejam políticos, artísticos ou religiosos³⁹ –; como o movimento contrário, o de influxo, que requisita o despreendimento

³⁶ M. Heidegger, *Frühe Schriften*, GA 1, p. 258; trad. franc., p. 82 (lig. modif.).

³⁷ *Ibidem*; *ibidem*.

³⁸ *Ibid.*, p. 260; trad. franc., p. 84 (lig. modif.).

³⁹ *Ereignis*, apesar de ser uma importante palavra da segunda etapa do pensamento de Heidegger, a partir dos anos 30 – que ele emprega para significar, de modo exclusivo, o acontecer epocal, historial (*geschichtlich*), da História do ser –, ela, contudo, já é empregada neste período num sentido bastante amplo para significar todos os acontecimentos, desde o aparecimento de épocas da história, quanto aqueles da vida cotidiana.

(*Abgeschiedenheit*) e a entrega (*Hingabe*) da alma em seu acesso à misteriosa fonte da Deidade. Neste sentido, diz Heidegger:

A transcendência não significa nenhum distanciamento radical em que o sujeito se perderia; ela se constitui, ao contrário, numa relação de vida edificada sobre a correlatividade que, como tal, não é petrificada numa direção em sentido único, mas, antes, comparável ao vai-e-vem da fluida torrente da vivência (*fliessenden Strom des Erlebens*) que junta individualidades espirituais numa afinidade eletiva (...) A posição de valor não gravita, pois, exclusivamente, em direção ao transcendente, mas, antes, é igualmente refletida daquela plenitude e absolutidade para repousar no indivíduo.⁴⁰

Portanto, a noção de transcendência, nesta perspectiva analógica do pensamento medieval, sai do esquema clássico de “mão única” – do sensível (*aístheton*) ao supra-sensível (*noetón*) – para incorporar o sentido inverso. Assim, transcendência é tanto o movimento do influxo (*Einfluss*) ou do afluir (*das Einströmen*) da pluralidade das coisas e dos indivíduos para a unidade da torrente da plenitude (*Strommung der Fülle*), quanto o movimento contrário do efluxo (*Ausfluss*) ou do emanar (*das Auströmen*) da plenitude para a diferenciação. Ora, é esta noção mais completa de transcendência de influxo e efluxo, expressa neste “vai-e-vem da fluida torrente” (*hin- und zurück-fliessenden Strom*), que faz com que o pensamento medieval seja, para Heidegger, tão atraente, na medida em que ela lhe permite fazer uma analogia entre o “modo medieval de vida e pensamento” e “experiência em geral”. O primeiro, expresso tanto pela mística (Eckhart) – efluxo da Vida divina que nasce do abismo da Deidade para o nascimento do *Logos* no fundo da alma e o conseqüente influxo presente na atitude da absoluta entrega da alma no seu retorno à Deidade –, quanto pela escolástica (Scotus) – efluxo como processo de diferenciação analógica da mônada, com os seus diversos graus hierárquicos de ser presente nas criaturas, e o conseqüente influxo, expresso no mergulho do pensamento no material noemático por meio de categorias ontológicas, como forma de acesso ao absoluto, a

⁴⁰ M. Heidegger, *Frühe Schriften*, GA 1, p. 409; trad. franc., pp. 229-230 (lig. modif.).

Deus. O segundo elemento da analogia, a “experiência em geral”, é a tentativa de Heidegger de trazer este modo medieval de vida e pensamento para a sua problemática ontológica da unidade do ser na multiplicidade dos seus significados. A experiência em geral – que inclui esta comum-pertinência entre viver e pensar – seria, então, para Heidegger, esse nexo de um todo analógico de identidade-na-diferença, desde as atividades mais triviais do cotidiano concreto até as mais refinadas reflexões do espírito atraído pelo absoluto misterioso.

Este é o projeto de Heidegger para esta etapa de seu itinerário de pensamento: vida e filosofia no horizonte do mistério – o viver a multiplicidade dos afazeres e cuidados do cotidiano prático, recolhido numa totalidade que dê a cada uma das experiências em geral e a cada uma das coisas do mundo natural, um centro, uma ordem, sob o contínuo zelo e vigilância da genuína perspectiva do pensar metafísico; uma espécie de ontologia teológica com “retoques” de neokantismo e de fenomenologia. É sob esta tensão do vai-e-vem da dupla transcendência, emanção e entrega, em que se dá a comum-pertinência entre os dois pólos do real – Deus e mundo, universal e singular, eternidade e tempo –, que Heidegger quer alicerçar o seu projeto de resgatar a metafísica. Tensão esta que se encontra “afrouxada” tanto na identidade monística, sem diferença, própria da *Weltanschauung* cosmológica dos gregos, quanto no pensamento da absoluta diferença heterológica, sem identidade, presente no subjetivismo moderno. A metafísica de Heidegger seria, portanto, nem monismo, nem dualismo, mas um analogismo místico-filosófico, sustentado pela “tensa” identidade-na-diferença. Tal projeto de metafísica seria, então, encabeçado pelo conhecido dito de Novalis que Heidegger coloca como epígrafe da Conclusão de seu *Habilitationsschrift*: “procuramos por toda a parte o Incondicionado e encontramos sempre apenas coisas”⁴¹. E a filosofia seria este difícil ofício da procura

⁴¹ “Wir suchen überall das Unbedingte und finden immer nur Dinge”. M. Heidegger, *Frühe Schriften*, GA I, p. 399.

incessante pela totalidade incondicionada, como forma de reunir o que, em nossa vida prática, está sempre do nosso lado em grande profusão – a multiplicidade das coisas. Todavia, a relação que podemos ter com as coisas é sempre mediatizada por um sentido enquanto interpretação histórica daquela procura. Não encontramos o Incondicionado, ele mesmo; nem as coisas, elas mesmas. Precisamos, contudo, do Incondicionado para guiar a experiência da nossa procura como condição para encontrarmos as coisas, sempre intermediadas pelo sentido interpretado historicamente.

Entretanto, este ideal filosófico de Heidegger sofrerá um profundo abalo com a sua experiência da guerra. Seu esforço de resgatar a metafísica continuará, mas não será mais a metafísica da tradição. Será preciso romper com esta para que uma outra, mais genuína, possa brotar.

3 – RUPTURA COM A METAFÍSICA DA TRADIÇÃO

Este projeto de filosofia do jovem Heidegger – que almejava recuperar “o espírito vivo (*der lebendige Geist*)” de uma época medieval teocêntrica e cristã, enquanto uma “verdadeira concepção de mundo (*wahre Weltanschauung*)”⁴², atualizada pelo pensamento católico e com a ajuda do pensamento moderno –, em contato com a experiência da Primeira Grande Guerra, irá sofrer uma profunda crise.

Uma das principais conseqüências deste acontecimento será o desmoronamento, para Heidegger, das estruturas então vigentes na filosofia sobre as quais o seu projeto se apoiava, ou seja, o neokantismo rickertiano e a fenomenologia husserliana, dando, assim, início ao seu conhecido tema da desconstrução da metafísica. Todavia, o que neste projeto lhe é mais próprio, isto é, o que é fruto das

⁴² M. Heidegger, *Frühe Schriften*, GA 1, pp. 407-408.

genuínas intuições do filósofo, ficarão mais fortes e seguirão por um caminho mais pessoal em direção a uma nova concepção de metafísica.

3.1 – ELEMENTOS GERADORES DA CRISE

Heidegger testemunhou – servindo como soldado da estação meteorológica, na unidade de Wurtemberg, em Berlin-Charlottenburg – as últimas etapas da guerra, quando no verão de 1918 os exércitos alemães faziam suas derradeiras investidas contra o avanço vitorioso dos ingleses e dos franceses. Como toda a sua geração, também testemunhou a crueldade da carnificina e o saldo terrível de mortes, traumas e prejuízos de toda ordem. Os milhares de soldados que, então, depunham suas armas eram mais parecidos com farrapos ou fantasmas humanos, marcados irremediavelmente pela experiência brutal da guerra vivida nas trincheiras – frio, lama, fome, sujeira –, imobilizados por meses diante do arame farpado e das metralhadoras do inimigo. Acrescente-se a isso as decepções da derrota, mas, sobretudo, o sentimento de traição quando até poucos meses antes do seu desenlace havia grande expectativa em toda a Alemanha de que ela seria a grande vencedora, face aos boatos das tropas vitoriosas de Ludendorff às portas de Paris. Daí o murmúrio generalizado entre soldados e civis de que a nação havia sido “apunhalada pelas costas” e de que a guerra não havia sido perdida, mas “entregue” ao inimigo pelos políticos e pelos generais.

Para o jovem Heidegger, todo esse banho de sangue, em que mergulhou o seu país e demais nações da Europa, tinha uma interpretação bastante clara: era o agonizar do mundo moderno, calcado no brilho das conquistas das ciências da natureza e da tecnologia que proporcionavam bem estar e conforto à vida, fazendo brotar no coração dos europeus a crença de que tais conquistas eram a base de sustentação da ordem política, econômica e social e, como consequência, a fé

inquestionável no progresso. Por trás de todo esse brilho, pensava Heidegger, o espírito do Ocidente estava profundamente enfermo. A guerra queimou tudo, mas foi ele, o espírito dos ocidentais, que, em última instância, a guerra destruiu. Por isso que a reação de Heidegger, diante do cenário pavoroso de uma Europa em decomposição, não é a de um abatimento paralisante ou, como da maioria dos alemães, de desorientação e de desespero. Na verdade, esse cenário parece reforçar, em Heidegger, a convicção de que a guerra, apesar de deixar a vida incerta, fez apenas o que devia fazer: expor para os europeus o seu espírito agonizante e destruí-lo. No dia 7 de novembro de 1918, quatro dias antes dos representantes do novo governo alemão assinarem o armistício em Rethondes, na França, Heidegger escreve à colega de estudos de sua mulher, Elfride, e também amiga sua, Elizabeth Blochmann:

Como a vida se organizará após este fim que tinha que vir e que é nossa única salvação, tudo isso é bem incerto. O que é seguro e inabalável é a exigência que se dirige aos homens verdadeiramente espirituais de não fraquejar, justamente agora, mas, ao contrário, de assumir resolutamente o papel de guias e de educar o povo à sinceridade e a uma autêntica avaliação dos legítimos bens da existência. Tenho, na verdade, uma alegria de viver, mesmo que tenha que contar com algumas privações e certas renúncias; estetas, porém, interiormente pobres e homens que se contando entre os melhores “espíritos” – e que não têm feito até o presente senão brincarem com o espírito, como outros o fazem com dinheiro ou prazer –, irão agora desmoronar e naufragar, desamparados, no desespero; nada de seguro e de diretrizes preciosas se poderá esperar deles.⁴³

Mas a segunda convicção de Heidegger, a mais importante, é a certeza de seu próprio caminho de pensamento, ou seja, a de estar entre aqueles que estão dispostos a não fraquejar na busca do *lebendiger Geist*, o “espírito vivo”, que guiará e educará o povo para a sinceridade e para os autênticos bens da existência, devolvendo-lhe, assim, tal como sente vibrar em si mesmo, a alegria de viver.

⁴³ M. Heidegger, *Correspondence avec Karl Jaspers suivi de correspondance avec Elizabeth Blochmann*, p. 212.

Após o término da guerra, a trincheira particular de Heidegger será, então, aquela do combate incessante contra o academicismo reinante na filosofia, à qual ele imputa considerável responsabilidade pelo colapso espiritual do Ocidente. Na opinião de Heidegger, os seus representantes, ao invés de guardarem o espírito da sabedoria herdada desde os gregos, brincaram com ele na medida em que se mantiveram numa atitude puramente teórica, distanciada da vida concreta e perdida nas alturas da especulação, instrumentados por uma lógica vazia e um diletante jogo de conceitos à busca de conhecimentos e valores abstratos e universais, em nome de uma pseudo-objetividade. Seis meses depois, em 1º de maio de 1919, escreve novamente Heidegger à sua amiga:

A nova vida que queremos ou, antes, que pode germinar em nós, renunciou a ser universal, isto é, inautêntica e superficial – (...) [para] participar do original, não o artifício das construções, mas a intuição total, tal como ela se impõe com evidência.⁴⁴

Essa vida, que Heidegger quer, não é, portanto, uma vida escravizada pelo culto artificioso da razão universal, guiada por um saber teórico desenraizado e fragmentado em uma multiplicidade de disciplinas fechadas em si mesmas, mas um saber que se mostra como intuição ao interrogar apaixonado do ente em sua totalidade, cuja evidência brota das entranhas da vida concreta e histórica. E é para este saber que o caminho de pensamento de Heidegger se volta e com o qual a Academia deveria, verdadeiramente, se interessar e se responsabilizar⁴⁵.

⁴⁴ M. Heidegger, *Correspondence avec Karl Jaspers suivi de correspondance avec Elizabeth Blochmann*, p. 216.

⁴⁵ Esta questão da responsabilidade da universidade tanto no que se refere ao colapso, quanto no resgate das questões do espírito do povo, é tão presente em Heidegger que um dos cursos que ministra no ano seguinte ao término da guerra, verão de 1919, é “Sobre a essência da universidade e do estudo acadêmico (*Über Wesen der Universität und des akademischen Studiums*)”, recolhido hoje em *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56/57. Esta questão será também a mesma que o motivará, como se sabe, a se vincular ao partido nazista em 1933, guiado, por assim dizer, por essa missão da filosofia de salvaguardar o espírito do povo. Portanto, poderíamos dizer que o seu discurso de posse do reitorado de 27 de maio de 1933 – “A auto-afirmação da universidade alemã

Tais experiências e intuições são os ingredientes básicos que preparam uma profunda metamorfose de seu pensamento e que alguns especialistas a consideram a sua primeira *Kehre*, de tal forma que a outra, a do início dos anos 30, “tenha sido possível por uma espécie de retorno ao, e repetição de, seu pensamento juvenil”⁴⁶. Um dos primeiros acontecimentos dessa primeira viravolta de seu pensamento que podemos testemunhar é a sua carta de 9 de janeiro de 1919 para Engelbert Krebs, o padre e amigo que havia celebrado seu casamento dois anos antes (1917), comunicando-lhe o seu rompimento com o mundo católico, justificando-se que, atualmente, “(...) o ‘sistema’ do catolicismo tem me tornado problemático e inaceitável, ainda que não seja assim o cristianismo nem a metafísica, entendendo esta última numa nova acepção”⁴⁷.

Com esta declaração, Heidegger põe fim ao seu ideal de uma filosofia enquanto “verdadeira concepção de mundo”, atualizada pelo pensamento católico com a ajuda do pensamento moderno e, conseqüentemente, a sua carreira no serviço de pesquisa e ensino da filosofia cristã-escolástica e da metafísica aristotélico-escolástica.

A seguir, apontaremos ainda para dois outros importantes acontecimentos que desenvolveremos nos próximos dois tópicos: o primeiro, diz respeito ao afastamento de Heidegger dos antigos mestres, Rickert e Husserl; o segundo, como conseqüência do anterior, é o aparecimento de um vigoroso traço de seu pensamento – que sofrerá mudanças, mas jamais será abandonado –, o conhecido tema da destruição (*Destruktion*) ou da desconstrução (*Abbau*) da metafísica.

(*Die Selbstbehauptung der Deutschen Universität*)” – seria que uma espécie de reedição dessas suas lições de 1919, apenas que refletindo, evidentemente, um Heidegger mais amadurecido pela experiência de *Sein und Zeit* e, dadas as circunstâncias do início dos anos 30, voltadas especialmente para a universidade alemã, isto é, à missão que caberia, especificamente, à Academia germânica.

⁴⁶ J. van Buren, “Heidegger’s early Freiburg courses – 1915-1923”, in *Research in Phenomenology*, v. XXIII, 1993, p. 134.

⁴⁷ Hugo Ott, *Martin Heidegger – en camino hacia su biografía*, p. 118.

3.2 – AFASTAMENTO DO NEOKANTISMO E DA FENOMENOLOGIA HUSSERLIANA

Trata-se de pôr em causa as posições do neokantismo e da fenomenologia, em seu apogeu no período pré-guerra, por parecerem ser excessivamente teóricas e, assim, terem perdido toda a relação com as questões de vida ou morte, presentes na Alemanha do pós-guerra, de tal forma que teriam se tornado incapazes de apreender o sentido autêntico da vida. Em seu lugar surge um interesse crescente pela *Lebensphilosophie* de Dilthey, mediante a qual se sente desafiado a promover a aproximação entre a filosofia e aquele caráter essencial da condição humana que foi abandonado pela tradição: a vida em sua dimensão concreta.

Era imperioso, portanto, para Heidegger, destruir o fascínio pelo teórico seja na perspectiva de uma consciência ideal (o *eidōs* de Husserl), seja na perspectiva de uma consciência geral (o *Bewusstsein überhaupt* de Rickert), por estarem, cada uma à sua maneira, afastadas do mundo histórico; só assim, pois, seria inaugurado um outro acesso à primazia da experiência. Tais posições teóricas, pensava o jovem Heidegger, são incapazes de se aproximar da experiência da vida, enquanto existência. Pensado deste modo, o sentido da vida “não pode ser autenticamente apreendido numa perspectiva teórica”⁴⁸. Tanto o neokantismo quanto a fenomenologia tinham dado grande contribuição à pesquisa acadêmica antes da guerra. Mesmo que pesassem entre si diferenças doutrinárias, compartilhavam, todavia, do ideal de uma filosofia científica que abandonaria sempre mais o âmbito instável do fenomênico para se instalar numa consciência transcendental, fonte de todo *a priori* que qualquer teoria que se quer rigorosa tem que alcançar como fundamento. Como conciliar, no entanto, o *a priori* absoluto com o histórico?

⁴⁸ M. Heidegger, “Anmerkungen zu Karl Jaspers Psychologie der Weltanschauungen”, in *Wegmarken*, GA 9, p. 29; trad. ingl. “Comments on Karl Jaspers's Psychology of Worldviews”, in *Pathmarks*, p. 25.

Admitir uma tal possibilidade, isto é, manejar as normas estáveis do pensamento lógico-discursivo num mundo de fatos historicamente cambiantes, era o mesmo que abrir uma brecha perigosa para o relativismo, numa palavra, era “sinônimo de não-cientificidade”⁴⁹.

Como, porém, realizar o acesso à primazia da experiência concreta, histórica? Um caminho possível seria seguir Dilthey que criticava a clássica cisão da filosofia entre experiência de fato e construção ideal. Com a sua palavra guia “vida”, que reúne tanto o âmbito filosófico quanto o contexto histórico e psicológico concretos em um todo indissociável, Dilthey preparava e antecipava um dos principais temas de Heidegger dos anos 20, que seria um dos pilares de sustentação de *Ser e Tempo: a faktisches Leben*, que veremos mais adiante. Entretanto, a sua “filosofia da vida” era uma reunião de motivos biológicos, psicológicos e históricos, incapaz de servir de ponto de partida para pensar a questão da vida em seus fundamentos.

Resta a Heidegger realizar um caminho próprio para superar o que havia de vago e impreciso na *Lebensphilosophie* e, deste modo, ter acesso a um conceito originário de vida. Este caminho será o método fenomenológico. Se havia algo de importante na fenomenologia que deveria ser preservado, pensava Heidegger, não era mais o ideal de seu mestre, transformando-a numa *Philosophie als strenge Wissenschaft*, mas o seu método, por meio do qual lhe seria permitido fazer a redução fenomenológica não mais a um sujeito transcendental, mas à vida concreta, “em carne e osso” como diria Husserl. A fenomenologia de Heidegger será, então, uma reinterpretação daquela criada pelo seu fundador, na medida em que ela possibilitará o acesso a uma nova ontologia enquanto interpretação da vida concreta, uma hermenêutica da facticidade. Antes, porém, de nos dedicarmos aos problemas do programa de Heidegger dos anos 20, faremos referência ao segundo

⁴⁹ Z. Loparic, *Heidegger* (texto inédito), p. 28.

acontecimento como consequência da primeira viravolta de seu pensamento: o tema da desconstrução.

3.3 – A IDÉIA DE DESCONSTRUÇÃO

Não é simples coincidência que a noção heideggeriana de destruição (*Destruktion*) ou da desconstrução (*Abbau*) da velha ontologia, presente na tradição metafísica, surja na mesma ocasião em que a vida política, social e cultural da Alemanha, conhece uma profunda transformação após a derrota militar da Primeira Grande Guerra. Esta noção ajusta-se perfeitamente ao cenário de uma nação inteiramente distante de sua realidade anterior ao conflito. Os sofrimentos da guerra – a humilhação da derrota, o caos político, econômico e social – provocaram, na juventude intelectual alemã, um afastamento generalizado das antigas referências filosóficas que pareciam ter perdido toda e qualquer relação com a urgência e a agudeza dos problemas desse novo e difícil panorama.

O distanciamento de Heidegger da doutrina dos antigos mestres, portanto, no apogeu antes da guerra, não deve ser interpretado como uma simples mudança na preferência pessoal, mas, antes, porque eles já não mais apoiavam o seu esforço, tal como dissemos anteriormente, pelo resgate do *lebendiger Geist*, do “espírito vivo”, que pudesse devolver o rumo não só para a sua nação destruída, mas para toda uma vida espiritual do Ocidente. Este esforço que tem pressa – que persegue “algo” desconhecido e incerto, mas que não pode ser colocado em marcha exigindo sucesso e garantias, senão, o contrário, incertezas e riscos – é revelado no trecho de uma carta de Heidegger a Karl Lowith em 1920:

Em vez de se entregar à necessidade de se cultivar como se tivesse recebido a ordem de “salvar a cultura”, deveria numa desagregação e numa redução radicais, numa destruição, convencer-se firmemente da “única coisa” necessária sem perder tempo com a tagarelice e

com a agitação dos homens inteligentes e empreendedores (...) A minha vontade, ao menos, visa outra coisa e isto não é muito: vivendo numa situação de revolução de fato, eu persigo o que sinto “necessário”, sem me inquietar em saber se disso resultará uma “cultura” ou se a minha investigação precipitar-se-á na ruína.⁵⁰

Esse é o contexto do aparecimento deste importante tema de Heidegger expresso pela palavra-guia “desconstrução” (*Abbau*). Todavia, ela não deve ser entendida em seu mero sentido negativo, ou seja, como pura e simples rejeição da tradição, mas como uma luta contra o fascínio pelo teórico, contra a obsessão pela generalização, contra a idolatria pela objetividade. Heidegger não tem outra ambição senão a de “quebrar esta falsa segurança dum pensamento absorvido na contemplação de seus próprios traços”⁵¹. Só assim o pensamento poderá abrir espaço não apenas para acolher a vida em sua ampla totalidade que contemple a sua dimensão histórica, concreta, vivida – sempre expulsa do pensamento metafísico sob pretexto do perigo de “contágio” do relativismo e do ceticismo –, mas ir além disso, ou seja, dar a esta vida a primazia, um lugar privilegiado para todos os pontos de partida da reflexão filosófica.

Com essa noção de *Abbau* era possível, para Heidegger, promover uma espécie de inversão desconstruidora: não mais submeter a experiência concreta da vida ao aparato normativo, objetificador e teórico do pensamento, mas o contrário, os critérios normativos e teóricos é que seriam derivados da experiência originária da vida, enquanto totalidade concreta e temporal, uma vez que esta (vida) seria, na opinião do filósofo, a fonte primordial de descobertas filosóficas fundamentais geradoras daqueles (critérios). Pensada desta forma, a desconstrução, na verdade, não destruiria, antes, reedificaria a partir do regresso a uma experiência mais originária do ser que tinha caído no esquecimento.

⁵⁰ K. Lowith, “As implicações políticas da filosofia da existência de Heidegger”, in *Le Temps modernes*, 2, 1946, pp. 343-360, *apud* J. A. Barash, *Heidegger e o seu século ...*, p. 23.

⁵¹ J-P. Resweber, *O pensamento de Heidegger*, p. 70.

Destruir e construir constituem, portanto, duas faces de um mesmo acontecimento: é refazendo os caminhos batidos da filosofia da tradição que se encontrarão os caminhos perdidos ou esquecidos do pensamento; é pondo em questão a metafísica, mostrando a rigidez e a estreiteza de suas construções que se apresentarão novas saídas para suas antigas questões; é desprezando as certezas dos princípios, ditos inquestionáveis da antiga ontologia, que serão exploradas e reveladas possibilidades inusitadas até então ocultas, insuspeitadas. Trata-se, por conseguinte, de desfazer camadas de cobertura, de sedimentação, endurecidas por séculos de uso comum e inquestionável ao longo da tradição.

Todos esses acontecimentos – a experiência da guerra, o afastamento dos antigos mestres e seu projeto de desconstrução da metafísica – permitem a Heidegger retomar, agora, o seu caminho de pensamento em uma perspectiva mais pessoal. Nem tudo, porém, do seu caminho empreendido até aqui ficaria para trás. Tal como na carta de Heidegger a Krebs, o cristianismo continua sendo alvo de interesse de sua investigação e, mais especialmente, a metafísica que ele quer apreender em uma nova concepção.

3.4 – A CAMINHO DE UMA NOVA CONCEPÇÃO DE METAFÍSICA

No final da guerra, as leituras de Heidegger continuam ainda voltadas para os místicos medievais (Tereza d'Avila, Bernardo de Claraval, Francisco de Assis, Thomas de Kempis) e misticismo paulino. Sente, também, grande interesse pelo filósofo romântico e teólogo protestante Friedrich Schleiermacher, apresentando, em 2 de agosto de 1917 para um círculo privado, o tema “Sobre o problema do religioso em Schleiermacher”, baseado no segundo de seus “Discursos sobre a religião” (*Reden über die Religion* – 1799). Para Heidegger, Schleiermacher – enquanto um “destes

homens românticos, cujo romantismo não tem feito deles menos iminentes que homens filosóficos”⁵² –, foi aquele que descobriu o cristianismo primitivo (*Urchristentum*) como aquela religião que floresceu nos primeiros três séculos de nossa era e que encarnava a verdadeira essência do religioso, distinta da metafísica, moral e doutrina teológica que incorporou posteriormente. Para o teólogo, a experiência religiosa é autônoma em relação a estas áreas, uma vez que a essência do religioso repousa na imediata intuição do infinito, enquanto manifestação histórica presente nas irrepetíveis particularidades finitas do mundo e, mais especificamente, na auto-consciência desta experiência, denominada por ele de “sentimento de dependência” (*Gefühl der Abhängigkeit*) do infinito.

Com isso, Heidegger descobre, então, um aliado – e, posteriormente, mais outros dois, Kierkegaard e Lutero, que veremos mais adiante – para o seu próximo projeto: sobre a mística eckhartiana, prometido na Conclusão de seu trabalho sobre Duns Scotus. Este projeto de Heidegger é fortalecido quando descobre que estes três teólogos têm também uma profunda ligação com a mística medieval por verem nela o espírito remanescente do cristianismo primitivo, ou seja, aquele “elemento vivo” da vida tão investigado por ele. Kierkegaard e Lutero, por outro lado, são os que se insurgem contra a escolástica medieval aristotélica por ser um elemento de infiltração estranho a esse espírito da *Urchristentum*. Deste modo, os cursos logo após o término de guerra, entre 1919 e 1921, perseguem este novo projeto de Heidegger – o de empreender uma “fenomenologia da religião” –, procurando reunir mística medieval, desconstrução da escolástica medieval, cristianismo primitivo e fenomenologia⁵³. Estes cursos, especialmente os do início deste período (1919),

⁵² M. Heidegger, *Correspondence...*, p. 211.

⁵³ Os cursos são: “Semestre de necessidade de guerra” (*Kriegnotsemester*) – “A idéia de filosofia e o problema da concepção de mundo” (*Die Idee der Philosophie und das Weltanschauung*), semestre de verão de 1919 (SV1919); o já referido anteriormente – “Sobre a essência da universidade e do estudo acadêmico” (*Über Wesen der Universität und des akademischen*

perseguem ainda o modelo da *via negativa* e da *unio mystica* – que faz o movimento de retorno do mundo para o *mysterium tremendum* da vida Divina (*Gotttheit*) – agora em conexão com os escritos de Schleiermacher. Kierkegaard e Lutero ficarão mais para o final deste período (1921). Encontramos este modelo de modo bem explícito, ainda que por meio das notas do curso não ministrado – “Fundamentos filosóficos da mística medieval” –, que pretendia tratar tanto dos místicos medievais quanto de estudiosos da experiência religiosa e da religião em geral: Mestre Eckhart (questões acerca do despreendimento e da entrega); Schleiermacher (“Sobre a essência da religião” e “A fé cristã”); Rudolf Otto (trabalho preparatório para a recensão de *Das Heilige*, irracionalidade e *a priori* religioso); Bernardo de Claraval (sermões sobre o “Cântico dos cânticos”); Santa Teresa (“Castelo interior”); além das posições teóricas de Kant e Hegel sobre a religião.

O propósito, aqui, de Heidegger é o de dar continuidade ao exercício de analogia iniciado no seu trabalho sobre Duns Scotus entre a dimensão ôntica, regional, do ser, presente no elemento vivo da experiência religiosa (que se mostra na mística medieval) e a dimensão ontológica, geral, do ser, presente na experiência em seu sentido amplo (apreendida metodicamente pela fenomenologia). Para Heidegger, esta outra concepção de metafísica, como alvo de sua investigação, deve continuar a perseguir – ainda que por meio de uma interpretação mais pessoal, tanto da mística quanto da fenomenologia – aquele modelo de unidade “transcendental-

Studiums), (SV1919) e ainda “Fenomenologia e filosofia transcendental do valor” (*Phänomenologie und das tranzendente Wertphilosophie*), (SV1919), reunidos em “Sobre a determinação da filosofia” (*Zur Bestimmung der Philosophie*), GA 56/57. Depois, “Problemas fundamentais de fenomenologia” (*Grundprobleme der Phänomenologie*), semestre de inverno de 1919-20 (SI1919), GA 58. Em seguida, “Fenomenologia da intuição e da expressão” (*Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*), (SV1920), GA 59. Por último, os cursos: “Fundamentos filosóficos da mística medieval” (*Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*), (SI1919-20), apenas notas de um curso não proferido e substituído pelo GA 58, acima; “Introdução à fenomenologia da religião” (*Einleitung in die Phänomenologie der Religion*), (SI1920-21) e “Agostinho e o neoplatonismo” (*Augustinus und der Neuplatonismus*), SV1921, reunidos em “Fenomenologia da vida religiosa” (*Phänomenologie des religiösen Lebens*), GA 60.

ôntico” de seu trabalho anterior, ou seja, ele não abre mão do esforço que o pensamento deve empreender para a superar a clássica cisão dos âmbitos “sensível – supra-sensível”.

Assim, a dimensão ôntica, regional, do ser, a *unio mystica eckhartiana* – que se realiza por meio do despreendimento (*Abgeschiedenheit*) das criaturas e da entrega (*Hingabe*) ao indiferente e desértico nada da Deidade – é contraposta à dimensão ontológica, geral, do ser, levada a cabo pela fenomenologia, interpretada por Heidegger “como ciência originária pré-teorética (*als vortheoretische Urwissenschaft*)”⁵⁴. Esta ciência procuraria, então, *mutatis mutandis*, tanto o afastamento metodológico da liberdade degradada, presente na atitude natural da vida cotidiana, quanto o caminho de regresso ao pré-mundano algo originário. Mas o que significa este “algo” (*Etwas*)? Este “algo”, diz Heidegger,

(...) que eu experiencio e que experiencio como indeterminado, indefinido, é experienciado na indeterminação de um determinado contexto de significação – [por exemplo] um “inexplicável” ruído (*Geräusch*) no quarto [em que penso]: “isto não é algo correto”, “isto é algo suspeito” – [...Este] pré-teórico algo conduz à mais elevada, potencial e plena estranheza da vida (*Unheimlichkeit des Lebens*) e, na verdade, ao seu obscuro, mas sempre vivo, contexto de espera, sem que precisamente se apresente a mínima explicitação de um algum tipo particular de mundo e de experiência – (o “algo” no *mysterium tremendum*).⁵⁵

⁵⁴ M. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56/57, p. 63.

⁵⁵ M. Heidegger, *Grundprobleme der Philosophie*, GA 58, pp. 106-107. Vemos aqui Heidegger próximo das descrições fenomenológicas da experiência religiosa apresentadas por Rudolf Otto no seu *Das Heilige*, vindo à lume em 1917 e provocando um enorme impacto nos meios teológicos alemães e, posteriormente, europeus, para o qual Heidegger preparava uma recensão – a pedido do próprio Husserl que admitira em carta a um amigo que o teólogo havia feito uma aplicação magistral do método fenomenológico ao religioso –, mas que não passou de notas de seu curso não ministrado de “Fundamentos filosóficos da mística medieval” (SI1919-20), substituído pelo *Grundprobleme der Philosophie*, donde retiramos a citação acima. Otto, ao descrever o caráter *tremendum* do mistério, refere-se a ele como o “terror ‘demoníaco’” (“*dämonische*” *Scheu*), cuja primeira manifestação ao nível físico são “o calafrio (percorrendo) os membros” (*eiskalt durch die Glieder*) e a “pele arrepiada nas costas” (*Gänsehaut über den Rücken*), e ao nível emocional se mostra como “sentimento do ‘estranho’” (*Gefühl für das “Unheimliche”*) – tudo isso é muito próximo das expressões usadas aqui por Heidegger para expor, numa seqüência crescente, o seu conceito de “algo” (*Etwas*), que vai do ruído até o mistério: “inexplicável ruído”, “algo suspeito”, “estranheza da vida” e “*mysterium tremendum*”.

Este “algo”, porém, que Heidegger quer explicitar e que se conecta com o mistério, não serve apenas para descrever uma experiência regional, ou seja, não fala exclusivamente da vivência religiosa. Este “algo” também faz parte da experiência em geral – melhor, ele é o “experienciável em geral (*Erlebbares überhaupt*)”⁵⁶, enquanto constitui o “essencial pré-mundano (*wesenhaft Vorweltlich*)”⁵⁷ –, e como tal conduz à plena estranheza de toda e qualquer vida, no interior da qual ele sempre se apresenta por meio de seu obscuro, mas sempre vivo contexto de espera que se traduz numa dupla perspectiva: ele significa tanto um “puro (e vazio) ‘algo’ no sentido do ‘ainda-não’”(“*noch-nicht*”)⁵⁸, mas, ao mesmo tempo, dotado de “um caráter inquietante, ameaçador” (*einen drohenden, beängstigenden Charakter*)⁵⁹.

Ora, esta contraposição analógica – entre vida mística e vida fenomenológica –, assim como Heidegger apresenta, não nos parece contemplar apenas uma certa proporcionalidade estrutural entre os âmbitos regional e geral do ser, mas muito mais uma espécie de “sinédoque”, na medida em que a “parte” (experiência mística/ôntica) é tomada de modo exemplar e numa extensão tal, que ela acaba por se tornar a referência para o “todo” (experiência em geral/ontológica). Em outras palavras, o modelo parcial da *unio mystica* – que se realiza pelo movimento do influxo (totalidade) da vida Divina e a conseqüente entrega (*Hingabe*) da alma ao *mysterium tremendum*, bem como pelo movimento do efluxo (multiplicidade) gerador e diferenciador dos acontecimentos (*Ereignisse*) e da individuação (*hecceitas*) – passa a ser o modelo para toda experiência em geral.

Cf. R. Otto, *Das Heilige – über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, pp. 16-18; trad. franc., pp. 31-33 (lig. modif.).

⁵⁶ M. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56/57, p. 115.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ M. Heidegger, *Grundprobleme der Philosophie*, GA 58, p. 125.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 217.

Aqui, parece-nos caber uma importante questão: será que isto que Heidegger fez não passou de uma mera transposição do modelo regional, presente na experiência mística, para o modelo geral do ser, presente na experiência em sentido amplo? No que ele se apóia para fazer esta contraposição analógica? Para podermos responder estas questões precisamos entender, antes, duas importantes palavras do método fenomenológico, tal como Heidegger as interpreta: “o que” (*Was*) e “o como” (*Wie*).

Em linhas gerais, “o que” e “o como” são dois modos de apreensão de sentido, nascidos a partir da noção de intencionalidade do método fenomenológico e mediante os quais a coisa, o fenômeno, aparece. Estes dois modos de apreensão, segundo Heidegger, determinam quatro perspectivas de sentido, presentes nos atos intencionais. O “o que” (*Was*), determina o sentido de conteúdo (*Gehaltssinn*), revelando o que está contido na experiência como resposta à pergunta: o que é isto? (*Was ist das?*). Ao passo que o “como” (*Wie*) determina as outras três perspectivas de sentido, como resposta à pergunta “como é isto?” (*Wie ist das?*): o “sentido de relação” (*Bezugssinn*), isto é, a maneira como o conteúdo intencional é interpretado e, como consequência, como se dá a vinculação entre a consciência e o objeto; o “sentido de realização” (*Vollzugssinn*), em que se evidencia como a experiência acontece, isto é, como é desempenhada, executada; e, finalmente, o “sentido de temporalização” (*Zeitigungssinn*), no qual é explicitado como a experiência é relacionada e realizada no tempo histórico.

Diferentemente de Husserl, Heidegger dá primazia ao “como” dos atos intencionais por acreditar que esta perspectiva coloca em evidência a estrutura – de relação, de realização e de temporalização – mediante a qual se apresentam as conexões originárias, e no interior das quais acontece o experienciar do fenômeno. Esta prioridade, em Heidegger, explica-se pelo seu empenho em enfraquecer o “o

que” contra o perigo do primado da postura teórica em isolar o conteúdo da experiência de seus contextos originários (apreendendo-o como mera presença subsistente para um observador). Esse deslocamento do *Was* para o *Wie* nos traz uma visão neutra da experiência, uma vez que não podemos decidir sobre “o que” ela é, mas, por outro lado, segundo Heidegger, ao nos dar “o como” ela é, nos permite chegar ao único acesso à experiência histórica, pré-teórica, pré-reflexiva⁶⁰. Vejamos, agora, a maneira como estes “o que” e “como”, com os seus quatro sentidos intencionais, se comportam nesta contraposição analógica realizada por Heidegger entre o ôntico (experiência mística) e ontológico (experiência em geral).

No primeiro, no “sentido de conteúdo” (*Was*), o movimento do influxo que conduz à unidade ou à totalidade indiferenciada da vida Divina (experiência mística) é contraposto no movimento de regresso ao ser ou ao “algo originário”, indiferenciado, pré-teórico, pré-mundano (experiência em geral). No segundo, no “sentido de relação” (*Wie*), o entendimento de que a alma só é ela mesma na medida em que procura se desprender (*abgeschieden*) das criaturas e a se entregar (*hingaben*) à corrente da vida Divina (experiência mística) é contraposto à interpretação de que precisamos nos desprender (*abgeschieden*) da atitude superficial de nosso cotidiano que restringe a nossa liberdade, para podermos nos entregar (*hingaben*) ao caminho metodológico que nos conduz à fonte originária da vida pré-reflexiva, ao “algo” indeterminado (experiência em geral).

No terceiro e no quarto, nos “sentidos de realização e de temporalização” (*Wie*), o movimento de emanção da vida Divina, que conduz à diferenciação, é o que provoca o aparecimento e a atualização, no tempo, das criaturas, dos indivíduos e dos acontecimentos gerais da vida prática: o trabalho, a oração, o descanso (experiência mística) é contraposto ao desenrolar histórico dos acontecimentos

⁶⁰ Cf. M. Westphal, “Heidegger’s ‘Theologische’ Jugendschriften”, in: *Research in Phenomenology*, vol. XXVII, 1997, pp. 251 ss.

(*Ereignisse*) da vida em geral, sejam eles os do espírito (religião, arte, ciência), sejam os da vida prática (políticos, econômicos, culturais), ou os da vida cotidiana (profissionais, familiares, pessoais), todos eles brotando do “algo” originário, obscuro, mas cheio de vida, que se apresenta por meio do contexto de espera do “ainda não” (*noch-nicht*) futuro e que sempre traz em seu bojo o caráter inquietante e ameaçador (experiência em geral).

Com a exposição das quatro contraposições analógicas – que apresentamos com o intuito de responder a questão sobre se o que Heidegger faz, na sua tentativa de apreender uma nova ontologia, é uma mera transposição do modelo ôntico da mística para o modelo ontológico da experiência em geral –, acabamos por nos dar conta de que a conexão entre as duas experiências, a mística e a em geral, não se refere, na verdade, nem a uma analogia de proporcionalidade entre as duas estruturas, nem a uma sinédoque em que a parte (experiência mística) passa a ser modelo exemplar para o todo (experiência em geral), mas a uma inversão desconstruidora. O que é isto em Heidegger?

Trata-se de reconduzir a experiência regional do ser (ôntica/vida mística) a um solo mais originário, isto é, à experiência geral do ser (ontológica/vida no sentido amplo), para mostrar que a segunda é mais primordial que a primeira e, por consequência, esta nasce daquela e não vice-versa. Em outras palavras, a *vita mystica*, antes de ser *unio cum Deo* que segue uma *via negativa*, ela é “vida”, o que significa que a sua experiência brota de um plexo de vivências da vida em geral, concreta, histórica. Isso significa que a *vita mystica* só pode falar de um *mysterium* no sentido religioso porque antes ele já está presente nesta vida em geral, nisto que Heidegger nomeia de “algo” originário (*Ur-Etwas*), do interior do qual ele pode sempre se manifestar de múltiplas maneiras, seja por intermédio de seu obscuro caráter do *tremendum* (o inquietante, o espantoso, o horroroso), seja por intermédio

de seu luminoso caráter do *fascinans* (o maravilhoso, o prodigioso, o embriagador). Assim, a desconstrução heideggeriana chega ao seu termo através da inversão: a experiência regional do ser (âmbito do religioso) – antes tomada como modelo ôntico –, passa, então, a ser interpretada como derivada da experiência do ser no seu sentido amplo (âmbito geral) que, agora, passa a ser apreendida como modelo originário. Dito de outra maneira: o modelo do ser em geral torna-se o paradigma, a matriz, o molde, de todas as demais experiências regionais do ser.

Na verdade, a diferença entre os dois âmbitos de vivências, no entender de Heidegger, está adstrito ao seu “sentido de conteúdo” (*Gehaltssinn*), diferente para cada região: vida religiosa (fé, Deus), vida artística (belo, obra), vida científica (conhecimento, pesquisa), vida profissional (emprego, salário), etc. Todos estes sentidos de conteúdo regional, no entanto, brotam, em última instância, do sentido geral do ser, do “algo” originário (*Ur-Etwas*), que se apresenta por intermédio do seu “ainda não” (“*noch nicht*”) futural, pré-mundano, indeterminado, misterioso. Isso parece ser coerente se considerarmos a posição de Heidegger, vista anteriormente, de que o conteúdo da experiência (*Was*) para ser tomado enquanto fenômeno – ou seja, enquanto um acontecimento vivido e não uma mera representação teórica ou especulativa –, tem que ser apreendido de dentro dos contextos vivenciais originários, isto é, no horizonte dos três sentidos intencionais do “como” (*Wie*) – de relação, de realização e de temporalização –, o que nos permite depreender, por conseguinte, que os conteúdos dos âmbitos regionais do religioso, do artístico, do científico, do profissional, só serão verdadeiramente “vivos” se eles forem tomados no âmbito geral da vida.

Em suma, todos esses exercícios de analogia – levados a cabo por Heidegger com o intuito de aprimorar o seu modelo “transcendental-ôntico” que procura ultrapassar a clássica cisão “sensível–supra-sensível” –, mais os exercícios de

inversão desconstruidora entre os âmbitos regional (ôntico) e geral (ontológico) do ser, são passos dados pelo filósofo, entre 1919 e 1920, em direção à consolidação de uma nova concepção da metafísica, alicerçada sobre o primado da vida concreta, histórica.

AO FINAL da exposição deste primeiro capítulo, acreditamos ter mostrado que a questão do “ser e totalidade” acham-se imbricadas, em Heidegger, desde o início de seu caminho de pensamento, marcado pelo seu encontro com Aristóteles em 1907, posteriormente pelo seu projeto de síntese entre pensamento medieval e moderno, pretendido no seu trabalho de habilitação sobre Duns Scotus, procurando um diálogo entre as correntes da escolástica e da mística medievais com o neokantismo rickertiano e com a fenomenologia husserliana. Com o episódio da guerra, a sua questão do ser ganha um cunho mais pessoal que marca o início tanto de seu afastamento destas duas correntes filosóficas modernas, quanto do surgimento de seu tema da desconstrução da metafísica da tradição.

Em todos esses passos de Heidegger em direção ao problema do ser – que, apesar de serem estimulados por poderosas intuições, eles, contudo, caminham ainda sob o horizonte do pensamento da tradição, uma espécie de “ontologia teológica” –, procuramos nos empenhar para tornar visível o esforço de seu projeto, qual seja, o de pensar o ser em geral a partir de uma interpretação ontológica da vida, em seu caráter concreto. Tal esforço heideggeriano, cujas tentativas desajeitadas e imprecisas vêm desde a sua leitura de Brentano, não visaria outra coisa senão apontar para a existência de uma outra parte esquecida da nossa experiência de pensamento – encoberta pela indeterminação do *Sein überhaupt*, latente na questão aristotélica –, que nos abriria o acesso a uma realidade mais sutil e originária.

Agora, às portas dos anos 20, mais seguro de seu próprio caminho – porque

instrumentado com uma fenomenologia reinterpretada e guiado pela leitura de teólogos protestantes, especialmente Lutero e Kierkegaard, e ainda desfrutando da proximidade pessoal de Husserl –, Heidegger iniciará a sua pesquisa experimental de sua nova ontologia inicialmente no cristianismo primitivo e, posteriormente, nos textos práticos de Aristóteles. Esta próxima etapa, que cobre o período de 1920 à 1927, anos em que é professor em Freiburg e em Marburg, sua interpretação da questão do ser, enquanto traço geral das múltiplas manifestações dos entes em sua totalidade, é nucleada em torno da palavra condutora “vida” em sua dimensão concreta, histórica, que ele denominará, doravante, de “vida fáctica” (*faktisches Leben*).

Mas o que é, propriamente, a vida? Ou melhor: “o que” (*Was*) é isto, a vida no seu caráter de fenômeno, apreendida do “como” (*Wie*) de seus contextos originários? Estas indagações farão com que Heidegger se aproxime do movimento da *Lebensphilosophie* de Dilthey que havia aparecido antes da guerra, mas que só irá ganhar expressividade após o seu término. Todavia, essa aproximação dar-se-á apenas tangencialmente, pois o seu pensamento seguirá uma senda própria, uma vez que a *Lebens*, a vida que Heidegger quer apreender, tem uma motivação toda própria em duas perspectivas: ela deve se tornar a base de uma nova ontologia e, ao mesmo tempo, ser interpretada a partir de seu caráter fáctico. É o que veremos no próximo capítulo.

CAPÍTULO DOIS

SER E TOTALIDADE NO ÂMBITO DE UMA ONTOLOGIA FÁCTICA

Desde quando Heidegger assumiu em Freiburg o posto de professor assistente de Husserl (1919), por quase uma década ele ministra as suas *Vorlesungen* em cujos títulos, via de regra, está presente a palavra “fenomenologia”. Todavia, a fenomenologia que Heidegger quer seguir, tal como nos referimos anteriormente, não é mais aquela de seu mestre que segue a via do eu transcendental e absoluto. Heidegger afasta o método fenomenológico do idealismo para aproximá-lo da vida fática, isto é, ele não deve mais partir da intuição (*Anschauung*), no sentido de uma apreensão contemplativa dos objetos, mas do compreender (*Verstehen*) enquanto um acesso direto à vida em sua dimensão concreta, histórica.

Para Heidegger, a vida em sua realidade histórica escapa ao conhecimento transcendental, tal como Husserl entende, por reduzi-la à condição de objeto, cuja origem é sempre, em última instância, o sujeito que o representa. Um tal procedimento está assentado sobre o pressuposto de que a dimensão histórica e fática pode ser excluída da constituição eidética que se encontra na consciência que, por sua vez, acha-se sustentada por um fundamento a-histórico absoluto. Assim, esse processo metodológico, que quer ocupar-se exclusivamente das essências, desenraizado da experiência da vida, esquece as suas próprias suposições. É verdade que Husserl fala de vida, mas a vida de um “eu puro”, nunca a vida imediata, a vida do mundo. Esta vida real, concreta, tal como Heidegger a pensa, não pode ser captada por uma intuição eidética, mas sim por uma aproximação compreensiva.

Será, portanto, nesta direção que Heidegger consolidará o seu projeto de resgatar a metafísica, isto é, interpretando a fenomenologia na perspectiva de uma ontologia da vida, em seu caráter fático. Neste capítulo, em consonância ao nosso tema, estaremos abordando os passos na conquista desta nova ontologia que o levará até *Ser e tempo*, seguindo os seguintes tópicos: vida fática como experiência da totalidade; caráter fático como acesso rigoroso à noção de vida; vida fática no cristianismo primitivo; vida fática nos escritos práticos de Aristóteles e o fático como manifestação do caráter apofático do ser.

1 – VIDA FÁTICA COMO EXPERIÊNCIA DA TOTALIDADE

“Vida fática” (*faktisches Leben*) será, portanto, expressão-guia de Heidegger a partir de 1919 e, ao mesmo tempo, o divisor de águas que distanciará, daí por diante, o seu pensamento do de Husserl. Se a fenomenologia de Husserl é um esforço para ver objetividades – ou seja, reconduzir objetos à consciência pura –, a vida, como tal, no entender de Heidegger, desaparece.

Para apreender essa vida real, Heidegger substituirá a fenomenologia “transcendental”, por uma fenomenologia “hermenêutica”. Esta palavra, no entanto, não deve, segundo Heidegger, ser entendida de modo corrente, ou seja, como um interpretar os fenômenos a partir de modelos teóricos tomados *a priori*, mas tomar os tais fenômenos como as próprias mensagens de maneira que elas possam fazer aparecer a coisa mesma. O programa de Heidegger dedicado à fenomenologia será, por conseguinte, praticar uma “hermenêutica da facticidade” num esforço de compreender a vida concreta como fenômeno, tal como preconiza a fenomenologia, isto é, tal como se mostra por si mesmo, deixando-o aparecer em sua essência, em seu ser.

Mas por que “vida”? Por que compreender a vida se a questão-guia de Heidegger, tal como temos acompanhado desde o início de seu pensamento, é a do

“ser”? Há, na verdade, mais que simples coincidência entre os temas da *faktisches Leben* em Heidegger e, por exemplo, o da “vida como totalidade” (*Leben als Ganzheit*) em Jaspers, ambos pertencentes ao mesmo período do início dos anos 20 do século passado. Trata-se, na verdade, da corrente filosófica que nasceu na mesma época da fenomenologia, mas que ganhou força no período do pós Primeira Guerra – a *Lebensphilosophie*.

Vida tornara-se um conceito central como antes haviam sido *ser*, *natureza*, *Deus* ou *eu*, e também um conceito combativo dirigido contra dois *fronts*. De um lado, contra o novo idealismo do *como-se*, cultivado pelos neokantianos nas cátedras alemãs, mas também contra as convenções morais burguesas. *Vida* contrapunha-se aos valores eternos laboriosamente deduzidos ou apenas manipulados sem pensar. De outro lado, o lema da *vida* se dirigia contra o materialismo sem alma, herança, pois, do século 19, que chegava ao fim. (...)

Com os filósofos da vida o conceito *vida* se torna tão vasto e elástico que tudo cabe dentro dele: alma, espírito, natureza, ser, dinamicidade, criatividade. A filosofia da vida repete o protesto do Sturm und Drang contra o racionalismo do século 18. Naquela ocasião o grito de combate era *natureza*. Agora o conceito de *vida* tem a mesma função. *Vida* é plenitude de formas, riqueza de invenções, um oceano de possibilidades, tão imprevisível e aventureiro que nem precisamos mais do transcendente. No aquém temos transcendência bastante. (...)

Antes de 1900 a juventude burguesa queria parecer velha. Juventude era desvantagem para a carreira. (...) Agora, *vida* é o desenfreado e o explosivo, e com isso o juvenil. (...) A filosofia da vida compreende-se como uma filosofia da vida no sentido do genitivo subjetivo: ela não filosofa sobre a vida, mas é a própria vida que filosofa nela. Como filosofia, ela quer ser um órgão dessa vida; quer intensificá-la, abrir-lhe novas formas e figuras.¹

Heidegger compartilha dessa efervescência e nunca deixou de reconhecer a influência de Dilthey em seu pensamento. Em seu comentário crítico dirigido a Jaspers escreve:

(...) a problemática da filosofia atual está predominantemente centrada na temática da “vida” (*Leben*) como “fenômeno originário” (*Urphänomen*). (...) A múltipla e tão acentuada, ainda que não seguramente compreensível orientação da existência à imediata realidade da vida, ao enriquecimento da vida, à promoção da vida, à intensificação da vida; tornada habitual e bem cuidada num discurso da vida, num sentimento da vida, numa vivência e vivenciar – são sintomas de uma determinada situação espiritual.²

¹ R. Safranski, *Heidegger – um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*, pp. 77-78.

² M. Heidegger, “Anmerkungen zu Karl Jaspers ‘Psychologie der Weltanschauungen’” (1919-1921), in *Wegmarken*, GA 9, pp. 14-15; trad. ingl., pp. 12-13 (lig. modif). Este comentário crítico, que

Uma das principais suposições para Heidegger ter utilizado esse período de dois anos para a realização das *Anotações* – bastante extenso para um texto de 44 páginas, quando na mesma época o filósofo ministrou seis cursos recolhidos hoje em 4 volumes das obras completas (GA 56/57 ao GA 60) – é a de que ele não tinha ainda uma posição firmada sobre o tema em questão. Ele estava se exercitando em sua fenomenologia hermenêutica. É provável, então, que o interesse de Heidegger no trabalho de Jaspers tenha sido motivado pelo fato dele ser naquela época, talvez, o mais importante a tratar da vida e da existência de forma imediata, concreta, ao qual, anos mais tarde, seguirá em relevância o seu – *Ser e tempo*.

Nesse sentido, Jaspers, com sua obra, adianta muitos problemas e perspectivas sobre a questão da vida interpretada como existência enquanto antecipação prévia do homem até a totalidade. Esta, por sua vez, aparece caracterizada pelas “situações-limite” (*Grenzsituationen*). O propósito que Heidegger parece pretender alcançar com as *Anotações* é o de fazer certa correção da rota seguida por Jaspers, demasiado lógica para o acesso à existência, oferecendo a sua que segue uma fenomenologia do compreender, uma hermenêutica ontológica da existência. Na verdade, o que parece ficar claro é a intenção de Heidegger em fazer uso da *Psychologie der Weltanschauungen* “como uma ocasião de reflexão sistemática para repensar a ontologia, na linha da apropriação de Kierkegaard por Jaspers”³.

Uma vez exposta qual fenomenologia que Heidegger quer seguir e os motivos que o levam a adotar a questão da vida como viés de pesquisa para a sua questão do

daqui por diante chamaremos de *Anotações*, ocupou intermitentemente a Heidegger por um período aproximado de dois anos (1919-21). Sua publicação, no entanto, veio a aparecer em 1973 em *Karl Jaspers in der Diskussion*, editado por H. Saner, München, pp. 70-100 e, posteriormente, em 1974, nas *Gesamtausgabe*, vol. 9. Por sua abrangência, que cobre dois anos de estudos e reflexões de Heidegger, seguiremos este texto de perto, por ele servir tanto para mostrar a sua visão crítica da *Lebensphilosophie*, quanto para apresentar as etapas da construção do seu conceito de facticidade.

³ J. van Buren, “Heidegger’s early Freiburg courses – 1915-1923”, in *Research in Phenomenology*, v. XXIII, 1993, p. 144.

ser, apresentaremos, a seguir, acompanhando ainda as suas *Anotações*, o desenvolvimento do seu conceito de facticidade enquanto o único acesso rigoroso, no seu entender, a esse fenômeno (*das Leben*), numa perspectiva de uma totalidade experiencial.

2 – CARÁTER FÁCTICO COMO ACESSO RIGOROSO À NOÇÃO DE VIDA

Apesar de Heidegger compartilhar da atmosfera de efervescência da *Lebensphilosophie*, de nela reconhecer tendências positivas, dada a influência do elevado nível das intuições de Dilthey que ele próprio parecia desconhecer, ele alimenta profundas suspeitas quanto ao seu traço elástico onde parece conviver um certo psicologismo, biologismo, vitalismo, assim como esse cunho aventureesco que se vê descomprometido com o rigor do conceito, mas sobretudo com o fundamento daquilo que se afirma. Heidegger não se deixa levar por essa onda. Em seus escritos de formação, ele lutou ao lado do mestre Husserl em prol de uma *allgemeine Gültigkeit* da lógica contra os avanços do psicologismo e neste momento estava ele empenhado em encontrar a pedra de toque para um novo fundamento da ontologia.

Por isso, Heidegger comenta suas principais suspeitas em relação à filosofia da vida. Ela deixa se conduzir por uma atitude acrítica e advoga um sincretismo ambivalente que é cego para as diferenças entre questões e problemas sobre os quais se debruça⁴. Também não compartilha da apreensão da vida em sua imediatidade pura e simples, guiada por uma certa fenomenologia descritiva que procura ser conduzida por um caráter classificatório das experiências cotidianas concretas.

⁴ Cf. J. van Buren, "Heidegger's early Freiburg courses – 1915-1923", in *Research in Phenomenology*, v. XXIII, 1993, p. 4; trad., p. 4.

Heidegger diz que esta atitude também pode ser facilmente presa de uma certa cegueira, uma vez que ela desconhece a sua base motivacional que dirige o seu olhar que faz distinções e classificações⁵.

Se a vida não pode ser apreendida pelos modelos teóricos, nem por uma fenomenologia eidética ou mesmo descritiva, qual seria, então, o caminho de acesso até ela? Heidegger acredita ter encontrado esse acesso à vida com o seu tema da *Faktizität*, uma vez que pode conciliar tanto proximidade com a vida real, histórica, e, ao mesmo tempo, seguir um caminho filosófico rigoroso⁶. A palavra não é nova nos meios acadêmicos, mas sempre interpretada de modo corrente, enquanto *Tatsächlichkeit*, um saber sobre os feitos em geral que possui o caráter de ser factual, real, efetivo, a partir do conhecimento teórico. A palavra de Heidegger, facticidade, quer evitar justamente isso, uma vez que o factual, o real e o efetivo da vida são mascarados pelo conhecimento teórico. Tais atributos da vida só aparecerão, segundo Heidegger, quando o “factum” da facticidade for interpretado como o caráter básico de ser da vida. Deste modo, facticidade diz respeito àquele fato onde a vida, enquanto fenômeno, recebe a sua origem (*Ursprung*).

Este é o aspecto atraente e até mesmo revolucionário que a Filosofia da vida não consegue ver e que constitui uma volta radical heideggeriana “às coisas mesmas” – um regresso a este “fato originário” (*Ur-Faktum*), a este “algo originário” (*Ur-Etwas*), a esta “questão originária” (*Ur-Sache*) da vida, ou seja, o seu caráter “fático” –, acessível, apenas, por um compreender. Todas essas expressões,

⁵ J. van Buren, “Heidegger’s early Freiburg courses – 1915-1923”, in *Research in Phenomenology*, v. XXIII, 1993.

⁶ A palavra *Faktizität*, pelo que se conhece até o momento, começa a ter o seu uso técnico por Heidegger nas lições de *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919-20) – GA 58, empregando a expressão *faktische Lebenserfahrung* que manterá a sua marca obrigatória em todos os seus cursos até *Ser e Tempo*. Cf. J. L. R. Molinero, *Anticipación de la ontología de “Ser y Tiempo” en los primeros escritos de Heidegger como docente*, (texto inédito), p. 7.

enquanto sinônimas de sua palavra guia, facticidade, falam de seu novo projeto, isto é, o da busca de uma nova origem, de um novo fundamento para a questão “vida”.

Qual é essa nova origem? De onde Heidegger retira esse novo fundamento? Podemos dizer que à época das *Anotações*, o propósito filosófico de Heidegger é o estudo das “vivências do mundo circundante” (*Umwelterlebnisse*) com o intuito de pôr a descoberto, a partir de uma fenomenologia hermenêutica, a realidade básica da vida apreendida como vivência (*Erlebnis*), por meio da qual acreditaria superar aquela ambigüidade e ausência de um posicionamento rigoroso do termo “vida”, colocando-o, assim, no centro de uma problemática radical da existência. Mas, para tanto, Heidegger precisava desconstruir toda a perspectiva teórica da compreensão da vida – vida ligada a um eu, a um sujeito ou a uma consciência pura ou empírica –, passando a se orientar por uma interpretação da “vida enquanto um vivenciar, um experimentar” (*Lebens als Erleben, als Erfahren*) não teórico, não objetivável. Em outras palavras, tratava de apreender a vida enquanto compreensão de si mesma, a partir de sua facticidade, de suas vivências do mundo circundante (*Umwelterlebnisse*).

Ora, com essa ruptura para com toda aceção teórica do termo “vida”, era o mesmo, para Heidegger, que inaugurar um novo ponto de partida da filosofia: a vida em seu caráter fático. Para falar desse caráter fático e circunscrever de um modo metafórico o seu traço concreto, inalienavelmente histórico, Heidegger já se exercita, então, nos primeiros trocadilhos com o vocábulo *Dasein*, fundamental em *Ser e Tempo*, com o qual ele reúne numa só palavra os conceitos de vida, de existência, de homem – todos sob o traço da facticidade. Viver é “ser-aí” (*Dasein*), é ser o âmbito concreto da experiência que surge continuamente do caráter fático da vida, de forma que não é o homem que constata seu viver fático em um mundo, mas o contrário, é a própria facticidade que possibilita ao homem o vivenciar e o experimentar em um mundo.

Ao que tudo indica, comenta Heidegger em suas *Anotações*, Jaspers – com a sua palavra guia “vida como totalidade” (*Leben als Ganzheit*) –, mesmo querendo fazer psicologia, apreendeu o fenômeno da existência e seu trabalho foi mais longe que muitos outros de seu tempo porque se libertou de uma consciência geral e de critérios absolutos. Todavia, critica-o quando ele qualifica a sua palavra guia de “infinita” que ele apreende como unidade de processos mentais e biológicos e que faz com que ele se coloque diante do fenômeno da vida numa atitude de “mera observação” (*bloßer Betrachtung*)⁷. Com sua “vida como totalidade”, Jaspers, no entender de Heidegger, havia intuído o fenômeno da vida e se ele não tivesse se orientado teoricamente, e sim facticamente, teria descoberto que “a vida é o domínio, a realidade fundamental, aquilo que engloba com unidade (*das einheitlich Umschließende*) e em cujo seio todos os fenômenos são integrados”⁸. Jaspers teria evitado cair na armadilha dos preconceitos abstratos – que ao invés de apreender o que é investigado, acaba por mascará-lo –, caso tivesse se orientado facticamente por sua própria intuição condutora ou, numa outra importante palavra de Heidegger desta época, por sua própria “pré-apreensão” (*Vorgriff*). Esta palavra, segundo ele, é o que guia o método do investigador a partir de suas próprias pressuposições, orientando-o no que diz respeito ao fenômeno a apreender e na focalização das regiões onde ele se produz. Mas essas pré-apreensões nunca nascem de uma esfera interior e independente das circunstâncias fácticas, mas estão, em última instância, ligadas a um sentido prévio da existência que está sempre presente na abordagem do si mesmo e do mundo.

Para Heidegger, portanto, o sentido pleno de um fenômeno só poderá ser apreendido a partir do seu caráter intencional que, por sua vez, é derivado de um contexto estrutural de relações que varia em cada caso de acordo com os níveis e

⁷ M. Heidegger, *Anmerkungen ...*, p. 18; trad. ingl., p. 15.

⁸ *Ibid.*, p. 19; trad. ingl., p. 17 (lig. modif.).

direções das experiências envolvidas⁹. Se Jaspers, ao invés de ter tomado o caminho da tradição, tivesse apreendido o contexto estrutural de sua intuição do fenômeno da vida, de cujo contexto emergira a sua *Vorgriff*, “vida como totalidade”, ele, Heidegger sugere, poderia ter sido capaz de dizer o seguinte:

A vida como um todo é uma idéia central e condutora para mim e eu apenas preciso olhar em torno para ver que esta vida está, de um modo ou de outro, aí para mim para onde eu vou. Este uniforme e inquebrantável todo, esta última harmonia, que transcende toda a oposição, engloba toda vida e está livre de toda fragmentação e destruição – isto é o que guia a minha experiência. Eu vejo todos os particulares em sua luz, toda genuína iluminação vem dele e distingue de antemão o fundamental domínio de sentido, sobre o qual tudo encontro e vem a ser determinado e compreendido como algo que desenvolve, interrompe e faz ir adiante na vida e, eventualmente, submergindo na ruína. Este todo providencia-me a essencial articulação daqueles objetos que eu tenho tentado observar e classificar em meu trabalho.¹⁰

A origem donde esta possível pré-apreensão de Jaspers emerge é o que constitui, no entendimento de Heidegger, a experiência fundamental da sua *Leben als Ganzheit* que ele já possuía bem antes do tratamento teórico dado por ele à sua questão. Jaspers intuiu esta vida “aí” numa proximidade tal que nunca podemos dela nos separar, de um tal modo que, a um só tempo, temos tanto a sua posse quanto ela nos possui, no sentido de um “todo abarcador” (*umfassende Ganze*)¹¹. Olhando para a descrição da pré-apreensão de Jaspers, Heidegger assevera, nota-se que esta vida que reúne tudo num todo abarcador pode ser, na verdade, o próprio “(eu) ‘sou’” [*(ich) “bin”*]¹². Todavia, esta expressão “eu sou” não pode ser entendida numa maneira teórica de um eu como algo localizado numa determinada região ou como uma individuação de um universal, mas em um sentido genuíno, como a própria

⁹ M. Heidegger, *Anmerkungen ...*, p. 22; trad. ingl., p. 19. Este “contexto estrutural de relações” é aquele que, tal como vimos anteriormente, é explicitado pelo “como” (*Wie*) dos atos intencionais. Cf. Capítulo 1, tópico 3.4, p. 76.

¹⁰ *Ibid.*, p. 23; trad. ingl., p. 20.

¹¹ *Ibid.*, p. 24; trad. ingl., p. 20.

¹² *Ibid.*, p. 29; trad. ingl., p. 25.

realização do “sou”, como “um modo de ser do eu” (*eine Seinsweise des ich*)¹³. Reinterpretada a pré-apreensão jaspersiana dessa maneira – através da desconstrução de sua base teórica de sustentação, para fazer aparecer uma outra, fáctica e originária, presente na expressão “eu sou” –, a questão mostra, para Heidegger, uma chave inteiramente nova para compreender o sentido da existência¹⁴. Mas essas conexões só são possíveis, no entanto, a partir da noção da *faktische Lebenserfahrung* – onde o termo “vida”, então, deixou para trás toda a biologia, o “eu” nada tem de puro ou transcendental e a “existência” nada mais conserva da mera subsistência –, por meio da qual pode ser apontada a estrutura relacional de vivências, onde fica apreendido o tríplice todo significativo da nossa “experiência [que se dá] num mundo circundante, num mundo com os outros e num mundo do si mesmo” (*in umweltlicher, mitweltlicher und auch selbstweltlicher Erfahrung*)¹⁵. Só aí, então, “vida como totalidade”, “eu sou” e “sentido da existência” dizem o mesmo, referem-se a uma única e mesma experiência básica. Contudo, Heidegger volta a insistir, para que se dê um tal acontecimento, a questão da facticidade é decisiva, pois é ela que fornece tanto o “o que” (*Was*), enquanto sentido do conteúdo, assim também o “como” (*Wie*), enquanto sentidos de relação, de realização e de temporalização deste primordial experienciar da vida, do eu e da existência. Mas para que este experienciar possa ser protegido contra todo perigo de teorização, deve ser tomado a partir do tríplice mundo de relações, portanto de um modo sempre situado, envolvido, contextualizado e que Heidegger denomina de “preocupado” (*bekümmert*). Por isso, para Heidegger, o *Was* nunca pode ser desligado do *Wie*, pois caso isto se dê, apresentar-se-ia a condição necessária a toda teorização. Heidegger admite que tal possibilidade é a base de toda explicação especulativa, assim como de toda

¹³ M. Heidegger, *Anmerkungen ...*, p. 29; trad. ingl., p. 25.

¹⁴ Notamos já neste texto (1919-1921), vez por outra, Heidegger modulando sua palavra condutora: da (diltheyniana) “vida” para a (kierkegaardiana) “existência”.

¹⁵ M. Heidegger, *Anmerkungen...*, p. 30; trad. ingl., p. 26.

observação “objetiva” da ciência, mas, com este desligar, o “eu sou” é removido dessa *Grunderfahrung* da vida e do meu genuíno “ter a mim mesmo”. Todavia, este ter-me a mim mesmo é sempre plurívoco, pois ele se mostra de diferentes maneiras (*verschiedener Weise*) e essa diversidade deve ser interpretada como oriunda dos diferentes contextos que integram a estrutura de relações, presente na experiência fáctica da vida. Entretanto, em todos esses contextos fácticos, nos quais é experimentado um polissêmico “mim mesmo”, trata-se sempre da minha mesma vida, da minha mesma existência, do meu mesmo si.

Aqui, Heidegger se encontra novamente com a questão inicial de seu pensamento que, tal como vimos anteriormente, foi apreendida a partir da questão aristotélica que afirma que o ser se diz de diferentes maneiras (*tò ón legethai pollachós*), deixando, porém, indeterminado o seu sentido geral que reúne essas diferentes maneiras de ser¹⁶. Essas aproximações entre vida, existência e si mesmo, nascidos do contexto fáctico, concreto, histórico, são, para Heidegger, a ocasião para mostrar que o acesso a esse ser indeterminado, o ser em geral (*Sein überhaupt*) – e que constitui um modo do ser mais originário que aquele outro da tradição que o interpreta como simples presença constante –, só será possível através do seu sentido que é, em última instância, o seu caráter reunidor e aglutinador dos contextos fácticos, e que nos possibilita a experiência da totalidade e unidade do real, seja ela entendida como vida, como existência ou como si mesmo.

Isso explica, segundo Heidegger, o caráter paradoxal a que nos referimos anteriormente sobre a impossibilidade de apreensão do ser diretamente como objeto (e que o pensamento da tradição sempre o interpretou como o mais universal e indefinível), mas que, por outro lado, ele está sempre presente no traço pré-reflexivo

¹⁶ Cf. o Capítulo 1, tópico 1, p. 43.

da vida cotidiana (que a tradição sempre o tomou por óbvio, evidente em si mesmo)¹⁷.

Com isso, Heidegger encontra um novo fundamento para a questão da vida para além dos diversos pontos de partida regionais da *Lebensphilosophie*, assim como também para a questão do ser. Todavia, como vimos, não se trata de dois problemas, mas dos dois lados de um mesmo problema, de tal modo que nunca poderemos perguntar pelo sentido do ser sem colocarmos nós mesmos em questão¹⁸. No entanto, esse caminho de acesso ao novo fundamento da vida e ao novo sentido do ser só foi possível na perspectiva da *faktische Lebenserfahrung* enquanto experiência da totalidade que reúne, em torno do seu sentido, o ser a vida, o ser da existência e o ser do homem em um único e mesmo todo.

Esta perspectiva, aberta por Heidegger, significa um passo novo e, ao mesmo tempo, estranho, porque ele segue na “contra mão” da tradição filosófica. Desde os tempos de Platão a dimensão sensível do real (*aísthesis*) nunca teve um genuíno interesse para a filosofia; servia apenas de porta de entrada para procurar por trás da profusão caótica dos fenômenos a sua dimensão supra-sensível (*noetón*), lugar da verdadeira morada do ser. Neste sentido, todo filósofo, ao longo da tradição, sempre reproduziu o mesmo itinerário idealizado por Platão e realizado na figura do escravo de sua alegoria da caverna: dar as costas ao fundo escuro de seu interior – onde não há verdade, só opinião – para conquistar a sua liberdade seguindo o caminho da *epistémé* que o conduzirá até a saída da caverna, onde, finalmente, dar-se-á o seu encontro com a luz permanente do ser.

O caráter novo do passo de Heidegger foi o de olhar de forma direta e imediata para a condição originária em que a existência nos é entregue, isto é, para o seu traço

¹⁷ Cf. o Capítulo 1, tópico 1, p. 44.

¹⁸ *Ibid.*, p. 45.

fático, e se atentarmos para ela nos daremos conta de que, na verdade, nunca saímos dessa condição. O caminho da *epistême* é uma possibilidade, mas deverá sempre ser interpretado como um atalho derivado, artificioso, por meio do qual nos afastamos do originário. A possibilidade de descobrir um novo acesso ao ser no meio dessa profusão de fenômenos pode ser mais instável, mais inseguro, mais enganoso, mas, no entender de Heidegger, também mais franco e verdadeiro do que buscarmos segurança e consolo – para a dor da transitoriedade dessa nossa condição básica do *omnia transit* – por meio das piruetas sofisticadas (*Spitzfindigkeiten*) das construções metafísicas. Poder encontrar o ser na proximidade do desassossego da vida e do mundo é, para Heidegger, em última instância, criar a possibilidade de “reintegração de posse” de nossa condição mais originária, da “verdade que convenientemente nos circunda” (*aletheías eukykléos*), isto é, de resgatar para o pensamento justamente aquela dimensão do real esquecida da tradição filosófica, apesar de, no âmbito da existência pré-ontológica, jamais termos dela nos afastado. A possibilidade desse novo caminho para o ser, segundo Heidegger, só poderá acontecer a partir desse novo espanto.

Este será, então, o programa de Heidegger que cobrirá o período de 1919 até 1927, cujos cursos e trabalhos que realizou podem ser considerados como etapas da elaboração de *Sein und Zeit*. O esforço central desse caminho terá duas frentes: de um lado, a desconstrução da metafísica, abalando a velha ontologia cristalizada pela tradição; de outro, o empenho na construção de uma outra, erigida a partir de uma hermenêutica da facticidade da vida. Portanto, as *Vorlesungen* de Heidegger a partir de 1920, tanto as de Freiburg quanto as de Marburg, se ocuparão destas duas frentes, desconstrução e construção, enquanto exercícios de aplicação de sua nova ontologia, por meio de uma reinterpretação dirigida também em duas frentes: a do cristianismo primitivo e a dos escritos práticos de Aristóteles.

3 – A VIDA FÁCTICA NO CRISTIANISMO PRIMITIVO

Antes de entrarmos neste novo projeto de Heidegger, façamos uma pequena recordação do fio condutor do seu pensamento que seguimos até aqui. Desde o início de seu pensamento, seu norte investigativo é a busca do sentido do ser em geral (*Sein überhaupt*), anterior às suas manifestações entitativas, que ele identifica com o elemento vivo da vida e que ele encontra de maneira exemplar no seu trabalho de Duns Scotus, na harmonia existente entre mística e escolástica medievais. Depois da guerra, ele entra em contato com Schleiermacher – que separa, como vimos, religião no seu sentido mais originário, próxima da mística medieval, e teologia, presente na escolástica aristotélica, próxima da metafísica e da moral¹⁹ – com quem descobre o cristianismo primitivo, por meio do qual recebe novos estímulos para dar continuidade à sua investigação do elemento vivo da vida, ao mesmo tempo em que dá cumprimento à sua promessa sobre a mística eckhartiana, expressa na Conclusão do seu Duns Scotus.

É assim, então, que no semestre de verão de 1919-20, Heidegger anuncia o curso “Fundamentos filosóficos da mística medieval”. Entretanto, ele não acontece e, apesar de Heidegger ter justificado o seu cancelamento por falta de tempo para a sua preparação, nota-se que o verdadeiro motivo, talvez, estivesse ligado mais ao fato do seu pensamento haver sofrido uma ligeira mudança de rota ao entrar em contato com os escritos de Lutero e Kierkegaard. Estes, tanto quanto Schleiermacher, também haviam descoberto a *Urchristentum* por meio da mística medieval e eram críticos ferozes da escolástica medieval e da teologia por haverem distorcido a experiência originária da vida cristã inicial, porque “contaminadas” pela metafísica grega. Foi preciso, então, Heidegger esperar por mais um semestre para que um projeto mais

¹⁹ Cf. o Capítulo 1, tópico 3.4, p. 72.

amadurecido sobre fenomenologia da religião pudesse ser proferido²⁰. Portanto, todos esses cursos – sobre a mística de Mestre Eckhart, prometido no trabalho de Duns Scotus; sobre os fundamentos filosóficos da mística medieval; sobre a fenomenologia da religião e Agostinho e o neoplatonismo – fazem parte deste fio condutor que quisemos recuperar enquanto passos de consolidação deste projeto que, sob o horizonte do religioso, Heidegger se exercita numa nova ontologia por meio do método fenomenológico.

Mas o que há, poderíamos perguntar, de distintivo neste projeto de Heidegger sobre a fenomenologia do religioso, a partir de 1919, que faz com que ele mude de postura em relação à escolástica medieval e à teologia? A resposta está no fato do filósofo, agora, não mais reconhecer o pensamento medieval como o ideal de harmonia entre vida e reflexão, ficando no lugar o seu empenho em circunscrever e salvar o elemento vivo da vida, presente tanto na mística medieval quanto no protocristianismo, de influências estranhas que neles se infiltraram. O aparecimento da patrística e *a fortiori* da escolástica seriam, em última instância, no entender de Heidegger, a consolidação destas influências. No seu curso substituto do semestre de inverno de 1919-20, Heidegger diz que aquela experiência inicial da vida cristã dos primeiros três séculos de nossa era “(...) foi deformada (*verbildet*) e enterrada (*verschüttet*) por meio da antiga ciência no interior do cristianismo”²¹. Felizmente, diz Heidegger, sempre tem aparecido vozes e movimentos nascidos de dentro do próprio cristianismo que procuraram resgatar essa experiência inaugural cristã, desvencilhando-a dessas influências estranhas da antiga ciência. Tais vozes, diz ele, “(...) impõem-se em poderosas erupções (*gewaltigen Eruptionen*)”, tal como é manifestado “(...) em Agostinho, em Lutero, em Kierkegaard” e é “apenas daqui [do

²⁰ Tal como já expusemos anteriormente, trata-se dos cursos: *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (1920-21) e *Augustinus und der Neuplatonismus* (1921), reunidos hoje no volume *Phänomenologie des religiösen Lebens* (1920-21), GA 60.

²¹ M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 58, p. 205.

protocristianismo] que a mística medieval pode ser compreendida”²². Para essas vozes, resgatar esse elemento vivo da vida, presente no cristianismo inicial, era, segundo Heidegger, o mesmo que lutar “contra a antiga ciência, a de Aristóteles acima de todas”, que na virada para o segundo milênio deveria se tornar “(...) o filósofo do cristianismo oficial (*offiziellen Christentums*)”, fazendo com que “(...) as experiências internas e a nova atitude de vida (do cristianismo primitivo) fossem forçadas (a se adaptar) às formas de expressão da antiga ciência”²³.

É para essa impregnação aristotélica da escolástica que se dirige, especialmente, “religiosa e teologicamente o contra-ataque de Lutero (*der Gegenstoss Luthers*)”²⁴, um desses lutadores mais ferrenhos contra a *theologia gloriae*, nome que dava a esse conhecimento emprestado da metafísica grega que quer ver Deus como o *summum ens*, a Causa primeira, envolto em glória, poder, esplendor e majestade. Nesta teologia, diz Heidegger, Lutero via nada além que uma especulação quietista, ocular e estética, carregada de presunção e soberba que, em última instância, escondia o seu desejo de poder e domínio. A esta teologia, Lutero contrapõe a *theologia crucis* que fala de um Deus oculto no sofrimento da cruz, sobre o qual nenhum conhecimento pode exercer qualquer forma de apreensão teórica ou objetificação conceitual, restando apenas uma fé vigilante e inquieta que, sem segurança alguma, é capaz de “(...) se entregar à influência de coisas que não vemos”²⁵. Por isso, dirá Heidegger nas notas do curso não ministrado sobre mística

²² M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 58, p. 205.

²³ *Ibid.*, p. 61.

²⁴ M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles – Einführung in die Phänomenologische Forschung*, GA 61, p. 7.

²⁵ M. Heidegger, “Théologie et Philosophie”, in Ernst Cassirer et Martin Heidegger, *Débat sur le kantisme et la philosophie*, p. 107. Esta interpretação de Lutero sobre a fé, que nesta conferência Heidegger cita-o textualmente, é, por sua vez, ancorada na epístola de Paulo aos Hebreus (11, 1).

medieval, em consonância à *theologia crucis* de Lutero: “(...) eu não preciso de rastro algum de filosofia da religião enquanto *homem religioso*”²⁶.

É neste horizonte luterano de disputa contra a escolástica aristotélica, que inclui a de Kierkegaard também, que Heidegger se propõe a fazer a investigação do fenômeno originário do religioso. Na verdade, mais do que os aspectos críticos ou negativos, o seu interesse está muito mais sintonizado com as análises positivas da vida cristã inicial destes teólogos (mistério, tempo kairológico, *parousía*, queda), enquanto elas lhe servem de matriz ôntica para o seu modelo ontológico, presentes na experiência em geral da vida fáctica. Esta tomada de posição de Heidegger, assumindo a vida cristã inicial como matriz, repousa na sua interpretação de que “o paradigma histórico mais profundo para este processo, digno de nota – (isto é, o) da transferência do centro de gravidade (*Schwerpunktes*) da vida fáctica e do mundo da vida para o mundo do si mesmo e para o mundo das experiências interiores –, nos é dado com o nascimento da cristandade (*die Entstehung des Christentums*)”²⁷.

Este será, portanto, o foco de sua fenomenologia da religião, ou seja, mostrar como a vida fáctica, a vida vivida no mundo concreto, histórico, é transferida, na cristandade primitiva, para experiências vivas no interior do si mesmo, em profundo contraste com visão contemplativa e naturalista da antiga ciência dos gregos. Neste sentido, o propósito de Heidegger será, então, a destruição da conceptualidade grega do pensamento teológico tradicional, que teria penetrado na historicidade do mundo da vida religiosa do cristianismo primitivo, com o intuito de apreender as experiências originárias distorcidas por noções, categorias, conceitos, de um modo de pensar estranho a estas experiências.

²⁶ “(...) ich brauche keine Spur von Religionsphilosophie als *religiöser Mensch*”. Cf. M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60, p. 309.

²⁷ M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 58, p. 61.

O Deus do paradigma escolástico, que aparece para a teologia especulativa como *summum ens*, deverá, então, ser desconstruído em prol de uma experiência mais fundamental de Deus, presente no Novo Testamento como *Deus absconditus*, que é acessível apenas para uma fé inquieta e em alerta dentro do tempo kairológico. Mas Heidegger não quer apenas desconstruir a teologia escolástica, reconduzindo-a a uma experiência mais originária, oculta para ela mesma, presente, porém, na vida cristã inicial; ele pretende também promover aquela inversão desconstruidora, vista anteriormente, por meio da qual ele poderia mostrar que, por trás desta experiência no âmbito do religioso (ôntica, cristã), existe uma outra mais ampla pertencente à condição humana (ontológica, geral)²⁸.

O caminho para isso será o de – por meio da fenomenologia enquanto indicação formal – interpretar esta *faktisches Leben*, enquanto fé inquieta e em alerta, que Heidegger apreende nas epístolas paulinas, procurando separar, de um lado, o conteúdo especificamente cristão e, de outro, as condições de possibilidade gerais da experiência concreta, imediata e histórica. Com isso, Heidegger estaria, então, desconstruindo o sentido religioso da experiência (conteúdo ôntico), para apreender em seu lugar um sentido ainda mais originário, isto é, o *a priori* da própria existência (conteúdo ontológico). Deste modo, Heidegger apresenta as contraposições analógicas: por trás da fé inquieta do cristão (ôntico) encontra-se algo mais primordial que é a dimensão fáctica da vida, tal como ela é realmente vivida, que engloba os traços de questionabilidade, finitude, preocupação e sua conseqüente busca de segurança que se mostra tanto no plano da vida cotidiana (*tentationes*), quanto no da reflexão filosófica (teorias, sistemas), à qual é denominada por Heidegger de “tendência para o asseguramento” (*Sicherungstendenz*)²⁹ (ontológico);

²⁸ Cf. o Capítulo 1, tópico 3.4, pp. 78-79.

²⁹ M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60, § 9, p. 45 ss.

e, ainda, por trás do *Deus absconditus* da kairologia paulina (ôntico) está a dimensão não objetivável do ocultamento do “algo” originário (*Ur-Etwas*) que pertence à historicidade do ser (ontológico).

Nesse sentido, a fenomenologia da vida religiosa, que Heidegger quer praticar, é muito mais um deixar o fenômeno da religião aparecer por ele mesmo, sem um conteúdo confessional (*Was*), apenas num certo “como” (*Wie*) de suas conexões originárias. O que, na verdade, ele quer mostrar é que “o fenômeno da religião não é a religião. Ele começa a aparecer quando a religião é vista como vida fáctica no coração do si mesmo”³⁰ e quando a vivência religiosa significa o mesmo que “unidade interior da vida” (*innere Einheit des Lebens*)³¹. Esse foi o motivo pelo qual a escolástica, no seu entender, armou-se tanto da metafísica teórico-naturalista de Aristóteles, pois o seu intuito era fazer uma “forte pressão – com o conseqüente esquecimento da religião por força de teologia e de dogmas –, contra a ‘imediatidade da vida religiosa’” (*Unmittelbarkeit des religiösen Lebens*)³². Este caráter fáctico do fenômeno da religião é também apontado em Agostinho quando ele, nas suas *Confessiones*, fala de *cura*, *tentatio* e *molestia*³³. Todavia, o bispo de Hipona cai sob a influência do neoplatonismo ao usar recursos e conceitos gregos, inteiramente estrangeiros à compreensão fáctica da *Urchristentum*, ao falar da nossa possível “fruição de Deus” (*fruitio Dei*)³⁴.

³⁰ F. Fédier, “Heidegger: Édition Intégrale, tome 60 – Phénoménologie de la vie religieuse”, in *Heidegger Studies*, vol. 13, 1997, p. 158.

³¹ M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60, p. 322.

³² *Ibid*, p. 314.

³³ *Cura* como estar preocupado (*Bekümmertsein* - § 12); *tentatio* como *concupiscentia carnis* (§ 13), como *concupiscentia oculorum* (§ 14) e como *ambitio saeculi* (§ 15); *molestia* como o peso e o perigo do ter-se-a-si-mesmo (*die Beschweris und die Gefährdung des Sichselbsthabens* - § 17b). Cf. M. Heidegger, “Augustinus und der neuplatonismus”, in *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60.

³⁴ “*Beatus est quippe qui fruitur summo bono*”, *ibid*, Anhang II, p. 271. Aqui vemos Agostinho estabelecendo juízo de valor ao apreender um Deus como *bonum* e tomando-o como *summum*. A

Todavia, o elemento central da *faktische Lebenserfahrung* é sua articulação com a questão do tempo que Heidegger associa ao caráter histórico e que ele apreende, de maneira exemplar, no modo de viver dos primeiros cristãos³⁵. Todo modo de experienciar fático e concreto da vida é histórico e, enquanto tal, vive no tempo, compreende-se como temporalidade. Viver facticamente é ser temporal e isto não significa ser simplesmente passageiro, mas “fazer a experiência do tempo. Viver a temporalidade, enquanto tal, é viver a partir da exigência de ‘saber’ como o tempo se dá àquele que vive segundo ele”³⁶. Heidegger vai buscar um exemplo desse modo de viver na Primeira Epístola de Paulo aos Coríntios (7, 29-32), quando o apóstolo diz aos cristãos, em tom exortativo: “o tempo é curto” (*kairòs synestalménos*), fazendo o seguinte comentário:

Resta apenas pouco tempo, o cristão vive neste “resta apenas”, o que faz crescer a sua aflição. Uma temporalidade assim restritiva é constitutiva da religiosidade cristã: um “apenas”; não resta tempo algum para adiar. Os cristãos devem ser de um modo tal que aqueles que têm esposa, vivam como se não a tivessem, etc. *Tò schema tou kósmou*: a forma do mundo passa (...).³⁷

O viver fático, histórico, portanto, é viver o temporal tomado em sua dimensão kairológica, ou seja, é estar pressionado pela perspectiva de que não temos todo o tempo que desejaríamos para as nossas obrigações e realizações, nem temos tempo bastante para um adiar contínuo de nossas indesejáveis escolhas, pois o “*kairós* está no fio da navalha, na decisão”³⁸. Esse caráter inadiável e intransferível

este *positum* sobre Deus e seu atributo supremo, oriundo da onto-teologia grega, “se une um quietismo que escapa da vida fática e busca a Deus como ‘sossego’ (segundo as palavras agostinianas: ‘*Inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*’). Cf. O. Pöggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, p. 42.

³⁵ “Die faktische Lebenserfahrung ist historisch. Die christliche Religiosität lebt die Zeitlichkeit als solche”. Cf. M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60, § 19, p. 80.

³⁶ F. Fédiér, “Heidegger: Édition Intégrale, tome 60 – Phénoménologie de la vie religieuse”, in *Heidegger Studies*, vol. 13, 1997, p. 154.

³⁷ M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60, § 31, pp. 119-120.

³⁸ O. Pöggeler, *op. cit.*, p. 39.

da temporalidade originária é o que impede de tomá-la objetivamente, seja na forma do relógio do cotidiano, seja na forma das construções teóricas especulativas ou científicas, no interior da qual temos sempre a garantia do seu domínio e cálculo.

Neste sentido, o tempo primordial, dentro do qual acontece o histórico de nossa vida fáctica, é-nos indisponível e se mostra continuamente por meio de seu caráter de imprevisibilidade e subitaneidade, fazendo com que seja constitutivo da vida a presença de um traço ameaçador, nascido do futuro, por aquilo que há de vir, por aquilo que nos espera (*Ereignis*). Este traço futural ameaçador do “ainda-não” (*noch-nicht*) é, também, interpretado por Heidegger nos dois níveis analógicos: por trás da aflição gerada pelo pouco tempo necessário à realização das obras espirituais, exigidas pelo dever cristão, está a *parousia* (ôntico/cristão); por trás da aflição advinda pelo tempo restrito em suas realizações do ter que ser (*zu sein haben*), presente na vida do homem, está a morte (ontológico/ existencial). Para Heidegger, tanto na perspectiva religiosa, quanto na perspectiva ontológica, a *faktische Lebenserfahrung* é a maneira como a vida, brotando de sua própria origem, é-nos entregue³⁹.

O que este projeto da “Fenomenologia da Religião” ensejou foi, portanto, o grande interesse de Heidegger em construir uma teologia fenomenológica regional do paliocristianismo a partir de uma ontologia fenomenológica geral do ser, ou seja, uma reforma da teologia pressuporia uma reforma ontológica. Dito em outras palavras, a desconstrução da certeza da fé contemplativa da *theologia gloriae*, e a sua recondução para uma fé mais primordial, vigilante e inquieta da *theologia crucis*, só seria possível pela ocorrência de um movimento similar no interior da própria filosofia que deixaria de ser uma ontologia “gloriae”, afastando-se do modo de apropriação do ser e da experiência em geral pela via teórica e especulativa, para no

³⁹ Não há como negar ouvir aqui o eco eckhartiano do “sem porquê” (*ohne warum*), do gratuito brotar incessante da vida que vive de seu próprio fundo – cf. o Capítulo 1, tópico 2.3, p. 54.

seu lugar fazer emergir uma outra, mais originária, a ontologia “cruis” que inclui a historicidade do ser, a “cruz” do traço ameaçador do “ainda-não” futural e da angústia diante da morte presentes na vida fáctica.

Desta maneira, Heidegger estaria auferindo dois resultados: uma nova linguagem teológica e uma nova linguagem ontológica conjugadas sob o mesmo horizonte da fenomenologia – ou seja, o fenomenólogo seria também um teólogo e este, também, um ontólogo –, de tal forma que em seus cursos de filosofia se pudesse falar sobre teologia e nos de religião se pudesse falar sobre filosofia. Essa espécie de “círculo hermenêutico” de desconstrução entre filosofia e teologia levaria Heidegger a conquistar o seu grande objetivo, que era o de decretar tanto o fim da teologia (especulativa), quanto o da filosofia (antiga, medieval e moderna), baseadas na tradição metafísica⁴⁰.

Entretanto, por volta de 1921, Heidegger inicia seu distanciamento em relação a este projeto, talvez pela impossibilidade de tratar de uma teologia fenomenológica regional sem antes pensar numa ontologia fenomenológica geral do ser que lhe fornecesse as novas bases ou, então, por influência dos escritos de Franz Overbeck, surgidos no final do século XIX⁴¹. Trata-se do ceticismo cristão que apareceu no seu ensaio de 1873, “Sobre a cristianidade de nossa teologia atual” (*Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*), que procura estabelecer uma distinção

⁴⁰ Com a gradativa publicação destas *Vorlesungen*, anteriores a *Ser e tempo*, nos volumes da obra completa (*Gesamtausgabe*), podemos observar que dois conhecidos temas do segundo Heidegger, vindos a lume a partir dos anos 60 – nomeadamente, “o fim da filosofia” (*das Ende der Philosophie*) e “o novo início” (*der neue Anfang*) – já estavam, na verdade, presentes no início dos anos 20, mostrando que, apesar dos diferentes horizontes de interpretação, este tema da superação da metafísica para dar novo ponto de partida à filosofia sempre foi uma preocupação constante do seu caminho de pensamento.

⁴¹ Entre os comentadores que apontam para estes dois motivos para o afastamento de Heidegger de seu projeto da fenomenologia da religião estão J. van Buren, *op. cit.*, p. 145 e J. Hart e J. Maraldo, *The Piety of Thinking*, pp. 112 ss.

entre “cristianidade” (*Christlichkeit*) e “cristianismo” (*Christentum*)⁴². Overbeck afirma que a tentativa do cristianismo, desde o início da patrística, em fazer da teologia uma ciência foi um grave erro. Neste sentido, fazer da fé um conhecimento seguro teria sido uma traição da teologia para com a cristianidade provocando, conseqüentemente, o desaparecimento da originária pureza da fé. Para Overbeck, há uma distinção importante entre conhecimento e fé que a teologia, na sua pretensão de ser ciência, ignora, pois no afã de fazer contínuas aproximações da mensagem evangélica às diversas escolas filosóficas, adaptando-a às diferentes épocas históricas, tem arruinado inteiramente o sentido mais originário da religião cristã, a sua cristianidade.

Uma distinção semelhante a esta é assumida por Heidegger em dois trabalhos pertencentes à segunda etapa de seu pensamento. Um deles, o de 1943, é aquele em que Heidegger mostra que a distinção que ele reconhece entre cristianismo e vida cristã dos primeiros séculos não é, contudo, feita pelo amigo de Overbeck, Nietzsche, que pensa o cristianismo como um bloco único, coeso e que ele o liga com a sua questão do niilismo. Assim, diz Heidegger, Nietzsche

(...) não entende por cristianismo a vida cristã que existiu um dia, durante um curto lapso de tempo, um pouco antes da redação dos Evangelhos e a propaganda missionária de São Paulo. Para Nietzsche, o cristianismo é a manifestação histórica, secular e política da Igreja e seu apetite de poder, no quadro da formação da humanidade ocidental e de sua civilização moderna. O cristianismo, neste sentido, e a vida cristã da fé evangélica não são a mesma coisa. Uma vida não cristã pode muito bem aderir ao cristianismo e dele se servir como fator de poder e vice-versa, uma vida cristã não tem, obrigatoriamente, necessidade do cristianismo. Por conseguinte, um diálogo com o cristianismo não é, em absoluto, uma luta

⁴² Procuramos uma tradução aproximada das três palavras alemãs: as duas primeiras são mais comuns e polares: *Christentum*, por “cristianismo”, para se referir ao caráter formal da vida cristã presente nos traços eclesial, jurídico, teológico e doutrinário, e *Christlichkeit*, por “cristianidade”, para referir ao que é qualificativo do ser cristão (*christlich*); a terceira, menos comum, *Christenheit*, por “cristandade”, para se referir ao advento do acontecimento cristão na História ocidental. Estas escolhas encontram apoio no francês que as traduzem respectivamente por “christianisme”, “christianité” e “chrétienté”. Cf. Martin Heidegger, “Théologie et Philosophie”, in Ernst Cassirer et Martin Heidegger, *Débat sur le kantisme et la philosophie*, p. 106.

com o que é cristão, assim como uma crítica da teologia não equivale a uma crítica da fé (...).⁴³

Deste modo, este ceticismo de Overbeck, que se apresenta por meio desta distinção da vida cristã, e da qual Heidegger se apropria, refere-se muito mais à postura do investigador, cuja dúvida diz respeito à seriedade do trabalho, do que propriamente uma simples negação no seu sentido clássico. Contrariamente à de Nietzsche, que sempre confrontou o cristianismo como um todo, a atitude cética de Overbeck teria sido capaz de confrontar, na verdade, dois tipos de vida cristã, um inicial e outro civilizatório, tirando conseqüências desse próprio confronto. Aqui, portanto, sua atitude cética diz respeito unicamente às pretensões da teologia em buscar conhecimento seguro nos moldes da ciência – e não no sentido da fé. E é a esta busca de conhecimento seguro da teologia que Heidegger vai também criticar, em seu outro texto de 1935, dizendo que tal pretensão só é possível porque ela não consegue levar verdadeiramente a sério a afirmação do apóstolo Paulo contida na sua primeira carta aos Coríntios (1:20): “Não reduziu Deus à loucura a sabedoria deste mundo?” Sem dúvida, diz Heidegger,

(...) há uma elaboração de pensamento que investiga a experiência cristã do mundo, isto é, a fé. Essa é, então, teologia. Somente tempos que já não acreditam bastante na verdadeira grandeza da tarefa da teologia, podem chegar à opinião degradante de que uma teologia refrescada pela filosofia poderá ganhar alguma coisa ou mesmo ser substituída e moldada ao sabor das necessidades do tempo. A filosofia é para a fé, originariamente cristã, uma loucura.⁴⁴

Ao que tudo indica, a distinção entre cristianismo e cristianidade e o ceticismo, quanto à pretensão da teologia em se orientar por um conhecimento seguro, coloca a posição de Heidegger e a de Overbeck numa inegável proximidade. No caso de Heidegger esta distinção é bastante clara: a “cristianidade”, tal como ela apareceu no

⁴³ M. Heidegger, *Chemins que ne mènent nulle part*, p. 181.

⁴⁴ M. Heidegger, *Introdução à metafísica*, p. 38.

cristianismo primitivo, foi o modelo ôntico por meio do qual ele se exercita em sua nova ontologia da factidade; ao passo que o “cristianismo” assim como a teologia são aliados na construção da religião, do pensamento e da cultura ocidentais e como tais, na opinião de Heidegger, foram sustentados pelo pensamento metafísico da antiga ciência dos gregos⁴⁵.

Esta exposição dos possíveis motivos do afastamento de Heidegger de seu projeto de uma fenomenologia da religião, bem como das suas relações com a teologia, pareceu-nos importante para mostrar que a partir de 1921 ele se volta inteiramente para a pesquisa filosófica e ele sabe que, para uma tal empresa, precisa suspender toda e qualquer crença, até mesmo o discurso religioso como exercício fenomenológico, como exigência *sine qua non* para este outro ofício. Isso parece tornar mais compreensível a sua nova “confissão” – a do “ateísmo de princípio”, que

⁴⁵ Não há como negar, todavia, que, no tocante à teologia, o pensamento de Heidegger permaneceu sempre ambíguo. No início dos anos 20, ele parece se afastar “oficialmente” do projeto da construção de uma fenomenologia da religião, por sua inviabilidade científica, em prol da construção de uma ontologia geral que deve suspender qualquer crença religiosa. Mas na sua conferência de Tübingen – *Fenomenologia e teologia*, em 1927 – ele diz que “a teologia, enquanto ciência positiva, está fundamentalmente mais próxima da química e das matemáticas do que da filosofia” e o ente que lhe é dado para ser investigado “(...) é o cristianismo (...)”. Cf. “Théologie et Philosophie”, *op. cit.*, pp. 103 e 105. Entretanto, no final da conferência de Freiburg, quase 30 anos depois – *O problema de um pensamento e de uma linguagem não-objetivantes na teologia atual*, em 1964 – ao falar “sobre a questão de saber se a teologia pode ainda ser uma ciência”, Heidegger afirma que “segundo toda probabilidade, não lhe é permitido ser uma ciência”. Cf. *Ibid.* p. 130. O curioso, porém – e o que deixa ainda mais acentuada a ambigüidade de Heidegger para com esta questão –, é que à época de 1927, ele já não sustentava em círculos privados aquela tese de sua conferência, ou seja, a de que a teologia era uma ciência, tal como afirmou, pouco tempo depois, à sua amiga Elisabeth Blochmann, em 1928: “Eu tenho estado pessoalmente convencido de que a teologia não é uma ciência. (...) Ela (a conferência de 1927) continua para mim, ao mesmo tempo, um documento da época de Marburg (...) e é por isso que meu trabalho em Marburg foi sempre conscientemente bilateral – tanto de ajuda como fonte de inquietude (...)”. Cf. M. Heidegger, *Correspondance avec Elisabeth Blochmann*, pp. 231-32. Nesta mesma carta, Heidegger ainda comenta à amiga que por ele não ter podido apresentar certas questões naquela conferência, ele continua decidido a não publicá-la, apesar de estar tudo pronto para a sua impressão. Com isso, podemos concluir que o fato determinante para esta conferência (1927), juntamente com a outra (1964), ter vindo a lume apenas em 1970, foi porque em todos esses anos Heidegger não havia ainda conseguido, para si mesmo, uma posição firme e clara em relação à teologia.

veremos mais à frente –, que ele passa a assumir em seus cursos seguintes⁴⁶. E é sobre a continuidade da investigação da vida fáctica que estaremos acompanhando Heidegger em nosso próximo tópico, voltado, porém, inteiramente para os escritos práticos de Aristóteles.

4 – VIDA FÁCTICA NOS ESCRITOS PRÁTICOS DE ARISTÓTELES

É assim que – por volta do semestre de inverno de 1921-22, ainda em Freiburg, e, dois anos depois, a partir do semestre de inverno de 1923-24, quando inicia seus cursos em Marburg –, Heidegger entra em contato com o terceiro pólo de influência em seu pensamento (além do da cristandade e do da fenomenologia): o seu encontro com Aristóteles que, evidentemente, tal como veremos a seguir, foi bastante diferente daquele outro acontecido nos tempos de estudante do ginásio, por meio da obra de Brentano (1907).

Agora, uma vez abandonado o projeto anterior de iniciar uma nova ontologia que requeria a dimensão da fé (horizonte paulino-agostiniano), Heidegger se volta inteiramente para a ontologia aristotélica, num intenso engajamento com as obras do Estagirita. Tal engajamento é expresso na maneira com que ele aborda, em suas *Vorlesungen*, esses textos clássicos, ou seja, não se restringe a uma simples leitura acompanhada de pequenos comentários, mas de um diálogo profundo com eles com o intuito de fazer aparecer, do próprio Aristóteles, qual o seu entendimento sobre o que é filosofia e sobre a natureza dos conceitos filosóficos.

Nessas lições ele procura reconstituir o fio condutor entre a recepção cristã medieval e a recepção moderna tardia de Aristóteles que tem na fenomenologia de

⁴⁶ Cf. o Capítulo 3, tópico 3.2.1, pp. 161-62.

Husserl o seu ponto culminante⁴⁷. Para Heidegger, o ponto de contato entre as duas recepções é o conceito de intencionalidade da fenomenologia que nasce com o conceito medieval de *intentio* e que traz em seu bojo a idéia de que, no domínio prático, o pensamento é sempre guiado por uma finalidade, por uma intenção (aspiração, desejo, vontade) que o liga a um objeto. Este conceito é novamente retomado no século XIX por Adolf Trendelenburg (1802-1872), adversário de Hegel e Herbart, que se liga a Aristóteles e Platão para construir a sua “concepção orgânica do mundo”, apreendida a partir da idéia de unificação entre o pensamento e o ser e viabilizada pelas noções de movimento e de finalidade/intenção.

Em seguida, este conceito é passado para o seu aluno Brentano (1838-1917) que o interpreta como característica dos fenômenos psíquicos que podem ser classificados segundo os diversos tipos de intencionalidade, por meio dos quais eles se vinculam ao objeto: na representação é presente ou ausente; no juízo, afirmado ou negado e no sentimento, amado ou rejeitado; todos eles seriam, então, atos intencionais. Finalmente, este conceito é interpretado por seu aluno Husserl de uma forma mais abrangente, ou seja, a intencionalidade deixa de estar ligada de forma exclusiva aos fenômenos psíquicos para definir a própria relação do sujeito com o objeto como função precípua da consciência em geral. Assim, a intencionalidade passa a ser a pedra fundamental de uma nova ciência, a fenomenologia, que poderia, a partir de então, almejar um modo de conhecimento mais rigoroso que o da tradição filosófica, porque seu objeto teria que ser necessariamente apreendido no interior das experiências vividas enquanto expressão dos atos intencionais da consciência.

Em 1921 Heidegger faz, então, a importante descoberta de que a noção de intencionalidade é, na verdade, uma espécie de “retorno” ao conceito de *alétheia* de

⁴⁷ M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (1921-22), GA 61, pp. 8-9.

Aristóteles, tomado numa perspectiva originária enquanto desvelamento (*Entbergung*), presente especialmente em seus escritos práticos (*De anima* e *Ética a Nicômaco*-Livro VI). Em 1963, ele ainda se lembra desse importante acontecimento para o seu itinerário de pensamento quando pressentiu que “o que para a fenomenologia dos atos conscientes se realiza como o auto-mostrar-se dos fenômenos, é pensado mais originariamente por Aristóteles e por todo o pensamento e existência dos gregos como *alétheia*, como o desvelamento do que se pre-senta, seu desocultamento e seu mostrar-se”⁴⁸. Com esta descoberta, Heidegger acaba também por entender que não foi um simples acaso o conceito de *intentio* ter surgido na escolástica aristotélica, e se existe um “parentesco” entre esta palavra medieval e aquela de Aristóteles, *praktikós*, o círculo de toda uma tradição, no entender de Heidegger, fechar-se-ia, colocando os extremos históricos, pensamento antigo e pensamento moderno tardio, numa proximidade tal que, ao nos propormos aprofundar o conceito de intencionalidade de Husserl, seria o mesmo que ir a fundo na investigação dos conceitos práticos de Aristóteles.

E é o que Heidegger toma para si como tarefa de seu novo projeto que cobre o período de 1921 até o aparecimento de *Sein und Zeit*, em 1927, em cujos cursos, leituras, seminários e ensaios se propõe a apresentar os resultados de suas pesquisas que, a seguir, passaremos a enumerar alguns deles. Uma longa análise preparatória das conhecidas categorias aristotélicas do ser com o propósito de mostrar como elas nascem do interior da vida fáctica⁴⁹; um ensaio redigido por motivos profissionais e enviado a Paul Natorp para se candidatar à cátedra de Marburg no verão de 1923, contendo uma extensa introdução ao pensamento de Aristóteles a partir de suas pesquisas fenomenológicas, uma espécie de grande resumo que desenvolverá nos

⁴⁸ M. Heidegger, *Meu caminho para a fenomenologia*, pp. 104-105.

⁴⁹ M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (1921-22), GA 61.

cursos posteriores⁵⁰; e a tradução de palavras chaves de tratados aristotélicos como o da *Metafísica* e o da *Física*⁵¹.

Heidegger também apresenta as insuficiências da ontologia clássica e, ao mesmo tempo, se exercita numa outra mais originária, nascida a partir da hermenêutica da facticidade, com os seguintes resultados: apresentação de uma posição unitária que reuniria três perspectivas – o ponto de partida desta hermenêutica, o objeto da investigação e a explicitação da facticidade; auto- interpretação da facticidade, ou seja, mostrar o *Dasein* ao próprio *Dasein*; conexão intrínseca entre facticidade e existência, ou seja, o ser da vida fáctica se caracteriza no “como” do poder-ser do si mesmo (*Dasein*), cujo “aí” (*Da*) é a própria existência⁵². Ainda temos a conferência na *Kant-Gesellschaft* de Colônia, a convite de Max Scheler, em que procura especialmente apresentar as suas interpretações do Livro VI da *Ética a Nicômaco*⁵³, assim como o curso em que mostra as suas análises do conceito de verdade em Husserl e Aristóteles⁵⁴. Entretanto, para esta empreitada, Heidegger não está sozinho, tal como ele mesmo admite no prefácio de seu curso de 1923: “companheiros (*Begleiter*) na procura eram o jovem Lutero e o modelo (*Vorbild*) Aristóteles a quem aquele odiava. Kierkegaard dava impulsos e Husserl colocou-me os olhos”⁵⁵. Instrumentado pelos textos críticos de Lutero e Kierkegaard sobre o aristotelismo escolástico e sobre o próprio Aristóteles e com a ajuda da fenomenologia, Heidegger procura, na verdade, ter duas atitudes básicas na sua

⁵⁰ M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, outono de 1922.

⁵¹ IDEM, *Phänomenologische Intepretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* (1922), GA 62.

⁵² IDEM, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* (1923), GA 63.

⁵³ IDEM, *Wahrheit und Dasein nach Aristoteles – Interpretationen von Buch VI Nikomacheia Ethika* – (proferida em Dez/1924) – a ser publicada em *Vörtrage*, GA 80.

⁵⁴ IDEM, *Logik. Die Frage nach Wahrheit* (1925-26), GA 21.

⁵⁵ IDEM, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* (1923), GA 63, *Vorwort*, p. 5.

pesquisa de Aristóteles: uma de desconstrução, a outra de aproveitamento, das quais nos ocuparemos a seguir. A primeira é aquela que procura dar continuidade ao seu projeto de desconstrução da metafísica, presente especialmente nos escritos teóricos de Aristóteles, ou seja, dismantelar o traço do “simplesmente dado” (*Vorhandenheit*), presente nas categorias do ser, especialmente da *ousía*, que Heidegger interpreta como “presença constante”, mostrando que ela está na base de suas idéias sobre “teoria” (*theoria*), causa (*aitia*), tempo (*chronos*), Deus (*theós*), etc. Esse caráter natural, por trás dessas palavras guias, entende Heidegger, está absolutamente distante do caráter vivo, temporal e histórico do ser, tal como ele se apresenta na vida fáctica. E é para este caráter natural do ser, tomado como um ente simplesmente dado, que a desconstrução deve ser dirigida, e “desconstrução significa aqui: regresso à filosofia grega, a Aristóteles, para ver como um originário determinado (*ein bestimmtes Ursprüngliches*) chega ao declínio e ao encobrimento e para ver que (ainda) estamos neste declínio”⁵⁶.

É assim que Heidegger, com a ajuda de Kierkegaard – a quem reconhece que nestes temas relativos à singularidade da condição humana “fortes impulsos (*starke Anstösse*) (...) vieram do trabalho de Kierkegaard” –, procura apreender a idéia de um ser humano (*Menschsein*) singular que brota de forma exclusiva da experiência fáctica da vida. Tal experiência mostra que o caráter essencial do homem é o de “ser em um mundo” (*Sein in einer Welt*) e em cuja cotidianidade (*Alltäglichkeit*) suas vivências são superficiais – envoltas no “falatório (*Gerede*), na publicidade (*Offentlichkeit*), na mediania (*Durchschnittlichkeit*), no ‘a gente’ (*das ‘Man’*)”⁵⁷ –, mascarando, assim, o seu ser mais próprio. Tudo isso, no entender de Heidegger, fica muito distante do ser humano tal como o conceito aristotélico de homem – *zoon lógon échon* e a sua tradução latina em *animal rationale* – procura apreender por

⁵⁶ M. Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* (1923), GA 63, *Vorwort*, p. 76.

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 30-32.

meio de seu traço universal, no interior do qual, e aí o filósofo fala por meio das palavras de Kierkegaard, “(...) um ser humano significa: pertencer, enquanto exemplar, a uma raça (*Geschlecht*) dotada de razão, de modo que a raça, a espécie (*Art*), seja superior ao indivíduo ou que haja apenas exemplos e não indivíduos”⁵⁸.

Também em Kierkegaard, Heidegger encontra um aliado para a sua interpretação que vai contra o primado do “o que” (*Was*) do sentido de conteúdo (*Gehaltssinn*), que favorece uma ontologia do ente, para enfatizar o “como” do sentido de relação (*Bezugssinn*) dos atos intencionais da consciência⁵⁹. Para Kierkegaard, Heidegger cita-o novamente, “o princípio genuíno (*Wie*) é, existencial e filosoficamente, alcançado apenas na experiência básica da paixão (*Gründerfahrung der Leidenschaft*)”⁶⁰, ao passo que o mero princípio, o princípio do pensamento teórico, especulativo (*Was*) “(...) chega de fora, ‘sem paixão’, na reflexão (...) ‘Em princípio’ pode-se ser e ter tudo”⁶¹. Com esta reflexão, continua Kierkegaard, “(...) não é passível de produzir qualquer movimento. É o salto perpétuo (apaixonado) na vida que explica o movimento”⁶² e é justamente “na paixão que toda a existência humana acha a sua unidade”⁶³.

Esta deveria ser, portanto, segundo Heidegger, a verdadeira atitude de uma “filosofia enquanto ‘vivência’” (*Philosophie als ‘Erlebnis’*)⁶⁴, e isso significa que a filosofia só pode ter diante de si a coisa (*Sache*) digna de ser posta em questão (*Fragewürdig*) (*Was*) se este perguntar estiver enraizado num solo vivencial “apaixonado” do mundo concreto, ou seja, se este perguntar nascer da inquietude e

⁵⁸ M. Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* (1923), GA 63, *Vorwort*, p. 108.

⁵⁹ Cf. o Capítulo 1, tópico 3.4, p. 76.

⁶⁰ M. Heidegger, *Phänomenologische...*, GA 61, p. 24.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² Soren Kierkegaard, *Temor e tremor*, p. 35, nota 2.

⁶³ *Ibid.*, p. 61.

⁶⁴ M. Heidegger, *Phänomenologische...*, GA 61, p. 35.

do espanto originários – que nunca são neutros, nem nunca chegam de fora – da existência fáctica (*Wie*). Infelizmente, diz Heidegger, “esta ‘paixão’ real (*wirkliche*), enquanto o único caminho do filosofar, há muito não se conhece mais”⁶⁵. O que, na verdade, acabou se consolidando na tradição foi a herança do primado do *Was* sobre o *Wie*, presente desde a interpretação aristotélica do ser como *ousía* que tem “o significado efetivo de família (*Hausstandes*), de propriedade (*Besitzstandes*), do que (é) ambientalmente disponível para o uso”⁶⁶. O que fica de mais importante, portanto, nesta noção de *ousía*, para o pensamento grego e para toda a herança posterior, é o caráter entitativo de nossa relação com o ser, ou seja, o de estarmos cercados de coisas que estão aí em sua “presença constante”, sejam elas os pertences de uma família, as construções da cidade-estado, ou as estrelas do cosmos – todos eles apreendidos em sua manifestação e visibilidade permanentes. Daí ser próxima desta noção a idéia de “*theoria*”, que significa a ação de observar, de ver uma festa, tal como o “*theorós*”, o espectador, observava contemplativamente o pôr do sol ou atentamente a uma disputa nos jogos olímpicos. O ser de ambos os casos está aí, ele é o que permanece na “pura presença” (*ousía*) destes acontecimentos e é no olhar daquele que o observa como pura presença que ele encontra a sua verdadeira morada (*theoria*).

Todavia, esta atitude de desconstrução dos termos chaves dos escritos teóricos de Aristóteles não é a única atitude de Heidegger. Tal como dissemos anteriormente, a sua outra atitude, a de aproveitamento, difere bastante daquela de seus “companheiros de procura” – Lutero e Kierkegaard, essencialmente críticos –, uma vez que descobre nos escritos práticos do Estagirita um pensamento diferente, mais próximo do caráter fáctico da vida. Ao contrário da atitude de desconstrução, o propósito aqui de Heidegger é fazer uso do modelo ôntico das análises aristotélicas

⁶⁵ M. Heidegger, *Phänomenologische...*, GA 61, p. 37.

⁶⁶ IDEM, *Anzeige ...*, p. 253.

da vida moral, presente nos conceitos práticos como *alétheia*, *phrónesis*, *kínesis*, *praxis*, *kairós*, *stéresis*, etc, como categorias de sua nova ontologia fenomenológica. Tal pensamento diferente que, por sinal, o próprio Aristóteles reconhece, ao entender que o que diferencia o *nous theoretikós* do *nous praktikós* é, em suma, que o último é sempre dirigido para um fim, uma vez que “(...) todo aquele que produz alguma coisa o faz com um fim em vista”⁶⁷. Ora, este *nous* interessado e orientado para a obtenção de um determinado fim no âmbito da práxis humana é o que Aristóteles chama de “movimento” (*kínesis*) e é justamente este que produz a transição entre a possibilidade (*potentia*) e a atualidade (*acto*).

Heidegger descobre, então, que precisa jogar os escritos práticos de Aristóteles contra os seus próprios escritos teóricos. Em outras palavras, as duas atitudes de Heidegger acabam por ficar interligadas, uma vez que o aproveitamento dos escritos práticos passa a ser usado como ponto de referência para o qual devem ser reconduzidos os conceitos-chave de seus escritos teóricos no seu processo de desconstrução, pois aqueles, segundo Heidegger, são mais fundamentais e originários, porque mais próximos da experiência fáctica da vida. Ora, o próprio Aristóteles, segundo Heidegger, já faz este exercício de desconstrução em sua *Ética a Nicômaco* em pelo menos duas ocasiões. A primeira, ao destruir a idéia de “bem” (*agathón*) de Platão quando diz que “(...) como a palavra ‘bem’ tem tantos sentidos quantos ‘ser’ (...) está claro que o bem não pode ser algo único e universalmente presente, pois se assim fosse não poderia ser predicado em todas as categorias, mas somente numa”⁶⁸. A segunda, quando afirma que na filosofia prática não se deve começar nas alturas, mas “(...) pelas coisas que nos são conhecidas, *a nós*. (...) Porquanto, o fato é o ponto de partida e se for suficientemente claro para o ouvinte,

⁶⁷ Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, Livro VI, 1139b, 1-5, p. 142.

⁶⁸ *Ibid.*, Livro I, 1096a, 20-30, p. 53.

não há necessidade de explicar porque que é assim”⁶⁹. Por conseguinte, das múltiplas relações vivenciais (*Wie*) ligadas ao “fato”, pensa Heidegger, é que brotaria, então, todo genuíno conteúdo do conhecimento (*Was*), mas que, por sua vez, também deverá voltar para estas vivências fácticas para melhor explicitá-las, fazendo com que este conhecimento esteja, desta maneira, permanentemente preso a um círculo de interpretação (círculo hermenêutico), uma vez que ele “nasce de uma tal facticidade e para esta facticidade retorna (...)”⁷⁰.

Há ainda em Aristóteles duas “virtudes dianoéticas” (*dianoetischen Tugenden*) como “modos de dispor da possibilidade de realização da genuína guarda do ser (*Seinsverwahrung*)”⁷¹. Uma é a sabedoria (*sophía*), a outra, a prudência (*phrónesis*). Ambas pertencem ao intelecto (*nous*), ambas também, poderíamos afirmar, são um modo de sabedoria, apenas que *sophía* é a expressão do intelecto voltado para uma sabedoria filosófica (*nous theoretikós*), enquanto que a *phrónesis* para uma sabedoria prática (*nous praktikós*). Estes dois tipos de virtude estão também vinculados a dois modos de interpretação do ser. *Sophía* é aquele modo de apreensão do ser que se dá ao puro olhar, na forma de uma “compreensão visualizadora” (*hinsehendes Verstehen*), de um “puro perceber” (*reines Vernehmen*), por meio da qual “contemplamos as coisas cujas causas determinantes são invariáveis”⁷². Este modo de compreensão e percepção teóricos da *sophía* engendra também, por consequência, um tipo de postura similar da parte de quem o exerce, na sua relação com o mundo, que poderia ser traduzido por um “lidar observador” (*hinsehendes Umgang*) – isto é, um modo de lidar com as coisas por meio do olhar distante e controlador – e, finalmente, um tipo de produção de sabedoria: a ciência (*epistéme*).

⁶⁹ Aristóteles, Livro I, 1095b, 1-10, p. 51.

⁷⁰ M. Heidegger, *Phänomenologische...*, GA 61, p. 115.

⁷¹ IDEM, *Anzeige...*, p. 255.

⁷² Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, Livro VI, 1139a, 1-5, p. 141.

Por outro lado, *phrónesis* é o modo de interpretar o ser que está mais presente nas atividades e negócios humanos que segue a vigência do tempo, dotado de presença provisória, alteridade e historicidade. Este ser, porém, é aquele que se dá a um olhar cuidadoso que o apreende na forma de uma “circunspecção solícita” (*fürsorgende Umsicht*), engendrando também um tipo de postura similar, um “lidar solícito” (*fürsorgender Umgang*), assim como uma outra sabedoria: ligado ao trato da vida humana (*menschliches Leben*)⁷³. Heidegger entende que este conceito prático de Aristóteles, *phrónesis*, é muito próximo do seu conceito de facticidade e é esta virtude da sabedoria prática do Estagirita que conduziria o “como” (*Wie*) do lidar da vida humana para a guarda de seu próprio ser; “este lidar é a *praxis*” (*dieser Umgang ist die praxis*)⁷⁴. *Praxis* aqui, contudo, não tem o sentido de um mero lidar ativo ou produtivo do entendimento corrente, mas, antes, é o “como” do lidar que, enquanto tal, é o próprio agir, nas suas diversas modulações do cuidar dos, do evitar os, do consentir nos, do decidir os acontecimentos da existência. Neste sentido, a *phrónesis* possui, então, o caráter de ordem, de mando, que Heidegger denomina de “epitáctico” (*epitaktisch*), uma vez que na relação intencional (*Wie*) ela nunca apresenta o ente de forma geral ou neutra, mas sempre num vínculo de cuidado, de interesse, de preocupação, reservando, assim, para cada acontecimento o seu tempo propício (*kairós*). Cada acontecimento seria, então, apreendido no “relance dos olhos” (*Augen-blick*) circunspectos, no interior do qual “(...) o para que (*Wozu*), o até que ponto (*Inwieweit*) e o porque (*Warum*)”⁷⁵ de cada um deles fica inteiramente esclarecido e decidido.

⁷³ M. Heidegger, *Anzeige...*, p. 255.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 259.

⁷⁵ *Ibidem*.

Em sua *Ética*, Aristóteles também diz que os dois tipos de *nous* tem uma obra em comum e “a obra de ambas as partes intelectuais é a verdade”⁷⁶. Todavia, esta verdade – descaracterizada na tradição com a sua tradução pura e simples por *veritas* – deve ser pensada de maneira grega através uma interpretação originária da palavra *alétheia*. Esta palavra é formada pelo radical *lath*, onde domina a idéia de velamento, tal como mostra o verbo *lanthánein*, permanecer escondido, e do prefixo “*á*” privativo. *A-létheia* significa, pois, literalmente, des-velamento, des-ocultamento (*Un-verborgenheit*). Em sua origem, diz Heidegger num texto escrito em 1940, “verdade quer dizer: o que foi arrancado de uma ocultação. A verdade é este arrancamento, sempre na forma de um desvelamento”⁷⁷. O próprio Aristóteles, diz Heidegger, vê este caráter de ocultamento do ser presente nas coisas como “positivo, e não é nenhum acaso que o sentido de ‘verdade’ seja caracterizado – não só gramaticalmente, tal como o é para os gregos, – (de modo) privativo”⁷⁸.

Entretanto, apesar de ambos os intelectos terem a verdade como meta, eles a interpretam, contudo, de maneira distinta, o que nos permitiria pensar que – tal como as duas virtudes anteriores, *sophía* e *phrónesis* – existiriam também duas perspectivas de verdade: a *alétheia theoretiké* e a *alétheia praktiké*. A primeira, seria aquela perseguida pela *sophía*, guiada pelo intelecto contemplativo, cujo objetivo seria apreender nas coisas “a verdade e a falsidade”⁷⁹. Esta verdade, portanto, é aquela que se dá na proposição por meio da concordância (*homoiósis*) ou da adequação entre o intelecto e a coisa (*adaequatio intellectus et rei*). Esta perspectiva teórica – “criada a partir do ‘juízo’ explicativo”⁸⁰, que prima por um “apoderar-se da

⁷⁶ Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, Livro VI, 1139b, 10-20, p. 142.

⁷⁷ M. Heidegger, *La doctrina de Platon sur la verité*, p. 143.

⁷⁸ IDEM, *Anzeige...*, p. 257.

⁷⁹ Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, Livro VI, 1139a, 25-30, p. 142.

⁸⁰ M. Heidegger, *Anzeige...*, p. 256.

verdade” (*sich der Wahrheit bemächtigen*)⁸¹ – foi a que mais prosperou, para não dizer que foi a única a ser verdadeiramente reconhecida em toda a tradição metafísica. Isto mostra, com efeito, o quanto que para nós modernos, a verdade não possui uma determinação ontológica, mas, muito antes, lógica, o que significa que ela não se encontra no ser, ele mesmo, mas apenas nas proposições ou nos juízos que nós enunciamos sobre as coisas. Por isso, ela nunca é um “desvelamento”, mas antes de tudo uma concordância ou adequação entre os dois termos da proposição.

A segunda perspectiva, a *alétheia praktiké*, é aquela que, para Heidegger, é a mais originária porque o seu lugar de manifestação, *par excellence*, não é mais o juízo ou a proposição, mas as vivências intencionais que apreendem ontologicamente “(...) o ente enquanto desocultado (*unverhülltes*)”⁸². Em contraste com a anterior, a *alétheia praktiké* é o alvo da *phrónesis*, a virtude da sabedoria prática que, como tal, “(...) não é outra coisa senão o pleno momento da vida fáctica a cada vez desocultado no ‘como’ do lidar, em sua prontidão decidida, (...) no interior de uma relação de cuidado fáctico para com o mundo que vem ao encontro”⁸³.

Portanto, é somente no interior da vida prática – em que ente no seu todo se revela no “como” intencional da *phrónesis* em sua lida cotidiana para com a existência fáctica, sob o horizonte do tempo kairológico – que, na opinião de Heidegger, poderá aparecer a experiência do “adequado”, do “conveniente”, do “apropriado” (*hikanós*). Esta noção da sabedoria prática, que é a base da *phrónesis*, Aristóteles a encontra no “(...) meio-termo (*mesótes*) entre o excesso (*hyperbolê*) e a falta (*elleípsis*) [...isto é] o que não é demasiado nem demasiadamente pouco”⁸⁴. Neste sentido, diz Aristóteles, ser um cultivador deste saber prático do meio-termo é

⁸¹ M. Heidegger, *Anzeige...*, p. 256.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ *Ibid.*, p. 259.

⁸⁴ Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, Livro II, 1106a, 25-30, p. 72.

ser capaz tomar decisões “(...) na ocasião apropriada, com referência aos objetos apropriados, para com as pessoas apropriadas, pelo motivo e da maneira conveniente; nisso consistem o meio-termo e a excelência característicos da virtude (*phrónesis*)”⁸⁵. Em seu curso de 1921-22, Heidegger cita esta noção aristotélica de meio-termo:

(...) é possível errar de muitos modos (pois o mal pertence à classe do ilimitado e o bem à do limitado, como supuseram os pitagóricos), mas só há um modo de acertar. Por isso, o primeiro é fácil e o segundo é difícil – fácil errar a mira, difícil atingir o alvo. Pelas mesmas razões, o excesso e a falta são característicos do vício, e a mediania da virtude.⁸⁶

Estas noções aristotélicas de sabedoria prática, Heidegger usa como base para os seus conceitos de “conveniente” (*das Gebührendes*), de “hiperbólico” (*hyperbolisch*), de “elíptico” (*elliptisch*), de “fácil” (*das Leichte*), de “difícil” (*das Schwierige*), como algumas das categorias fundamentais, entre outras, interpretadas enquanto os diversos “comos” do sentido de relação (*Bezugssinn*), presentes na vida fática⁸⁷.

Ainda nesse contexto da *alétheia praktiké*, Heidegger assevera que o lidar de *phrónesis* não diz respeito apenas aos entes desvelados no seu “já” (“*schon*”), mas também aos que “ainda-não” (“*noch-nicht*”) foram desvelados. Neste “ainda-não” Heidegger apreende outro importante termo de Aristóteles, *stéresis*, que interpreta, para além do seu sentido corrente de “privação”, como possibilidade futural que provoca o movimento (*kínesis*) até a sua atualidade. Portanto, os entes “ainda-não” desvelados e os “já” desvelados não estão colocados, segundo Heidegger, numa relação de mera oposição, mas de co-pertença, possibilitados por esta duplicidade

⁸⁵ Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, Livro II, 1106b, 20-25, p. 73.

⁸⁶ M. Heidegger, *Phänomenologische...*, GA 61, p. 108; trad. bras., Aristóteles, *op. cit.*, 25-35, p. 73.

⁸⁷ *Ibid.*, pp. 108-110.

originária contida na palavra *a-létheia*. Em outras palavras, “o ‘ainda-não’ e o ‘já’ são para ser compreendidos em sua unidade”⁸⁸.

Assim, a *alétheia praktiké* é o que ilumina a *phónesis* nesse jogo que sempre permeia a vida fáctica entre o que “já” é e o que “ainda-não” é, entre o possível e o atual, entre a presença e a não-presença. Heidegger descobre, então, que, como Lutero e Kierkegaard, a palavra *stéresis* de Aristóteles é muito próxima do *Deus absconditus* de Paulo, assim como do *mysterium tremendum* dos místicos medievais. Descobre, então, que *stéresis*, *abscondere*, *mysterium* são tantas outras palavras que traduzem o núcleo central e originário de *alétheia*, a *léthe*, como aquela dimensão apofática do ser que sustenta e fundamenta o caráter fáctico da vida.

5 – VIDA FÁCTICA COMO MANIFESTAÇÃO DO CARÁTER APOFÁTICO DO SER

Ao longo de todo este capítulo, buscamos acentuar a importância da descoberta heideggeriana ligada ao seu conceito de facticidade, que procurou aplicar em suas pesquisas do cristianismo primitivo e dos escritos práticos de Aristóteles, o que lhe permitiu colocar, com a ajuda da fenomenologia, a ontologia sob um novo horizonte, o que significa colocar a questão do ser diante de uma nova perspectiva de pensamento.

Essa atração que a dimensão concreta, histórica e temporal da existência, sempre exerceu sobre Heidegger – desde o seu impulso inicial para a filosofia e o seu tratamento conceitual dada a ela a partir do início dos anos 20 e o seu emprego intensivo até *Sein und Zeit* – pode ter sofrido modificações, incluindo até mesmo o

⁸⁸ M. Heidegger, *Anzeige...*, p. 259.

afastamento da palavra-guia *Faktizität*, na medida em que o conceito ganhou maior radicalidade na segunda etapa de seu itinerário de pensamento, a partir dos anos 30, mas nunca foi abandonada até os seus últimos escritos. O que estaria, então, por trás desta atração do filósofo pela dimensão concreta da vida, interpretada como facticidade?

Esta pergunta nos faz pensar que, apesar de sua importância e fecundidade, a “experiência fáctica da vida”, expressa no conceito de facticidade, na verdade não nasce de si mesma, não é o seu próprio fundamento, mas a explicitação de um traço fundamental do próprio ser, o seu caráter apofático, nomeado por Heidegger através das palavras finitude (*Endlichkeit*) e negatividade (*Negativität*), ou ainda nas variações desta última: nulidade ou nadidade (*Nichtigkeit*). Sobre este caráter apofático do ser, que se manifesta por meio destas palavras, é do que nos ocuparemos neste tópico. Antes, porém, façamos uma breve recordação do horizonte no qual nasce esta singular compreensão da facticidade para retomarmos o nosso fio condutor.

A especificidade da intuição de Heidegger em relação a este conceito nasce do seu ponto de partida do seu projeto de fundar uma nova ontologia, interpretada como uma hermenêutica da facticidade, ou seja, abrir uma nova perspectiva para o pensamento do ser a partir da experiência fáctica da vida, do caráter essencialmente temporal e histórico da existência humana. O que isto significa? Significa que o *Dasein*, desde o seu início, encontra-se lançado (*geworfen*) na tríplice instância do mundo (*Um-, Mit- e Selbstwelt*), no interior do qual ele “é” sempre a partir do seu envolvimento “com as possibilidades ‘mundanas’ (realizáveis no mundo) com as quais se enredou ou cresceu”⁸⁹. A existência lhe foi transmitida, entregue (*überantwortet*) e isto “não” foi uma escolha sua, assim como ele também “não”

⁸⁹ Z. Loparic, *Ética e finitude*, p. 18.

pode romper, com o simples ato de sua vontade, os liames que o prendem a esta condição de ser enredado nas possibilidades circunscritas no mundo que o ligam ao seu passado, engajam ao seu presente e condicionam o seu futuro. As possibilidades do *Dasein* são, então e paradoxalmente, circunscritas por essas impossibilidades expressas por esses “nãos” que determinam a sua condição ontológica. Eis aqui, para Heidegger, a origem mais principal das noções de finitude e de negatividade que falam da impotência originária do *Dasein* lançado. Impotência, entretanto, não significa aqui uma espécie de desgraça ou fatalidade advinda de fora sobre ele, mas, antes, o essencial caráter apofático do ser, inscrito fundamentalmente no coração do *Dasein*. Tais noções, portanto, não nascem num pensamento que procura representá-las por meio de conceitos especulativos entre o ser e o não-ser, mas a partir desse fundo de negatividade constitutivo do próprio ser do *Dasein*.

É esse fundo que orienta o discurso heideggeriano numa perspectiva bem diferente daquele outro, o proposicional, da metafísica. Longe de cair em um relativismo, tal discurso permite que toda afirmação (*katáphasis*), quanto toda negação (*apóphasis*) aí colocadas, sejam sempre apreendidas numa relação de pertença mútua, nunca como simples distinção ou oposição. E é somente neste contexto de recíproco-pertencer entre “ser e nada”, portanto, que afirmações de difícil compreensão de Heidegger, como aquelas pronunciadas na sua aula inaugural de 1929 em Freiburg – tais como: “o nada não é um conceito oposto ao ente, mas pertence originariamente à essência mesma do ser”⁹⁰, ou “esta disposição de humor [angústia] apela ao homem em sua essência para que aprenda a experimentar o ser no nada”⁹¹; ou ainda “o nada enquanto o outro do ente é o véu do ser”⁹² – podem ser entendidas.

⁹⁰ M. Heidegger, *Que é metafísica?*, p. 35.

⁹¹ *Ibid.*, p. 52.

⁹² *Ibid.*, p. 58.

Qual seria, então, a base desse “não”, desse fundo de “negatividade”, enquanto caráter essencial do ser e constitutivo do *Dasein*? Heidegger responde:

(...) o não, ou seja, a essência do não, a negatividade, só podem ser interpretados a partir da essência do tempo e que somente a partir deste pode ser elucidada a possibilidade de modificação, por exemplo, da presença (*Anwesenheit*) em ausência (*Abwesenheit*).⁹³

Portanto, o fato do *Dasein* estar inextricavelmente, como dizíamos há pouco, enredado nas possibilidades “mundanas” que o ligam ao seu passado, presente e futuro, faz com que as noções de finitude e de negatividade heideggerianas estejam, em última instância, em conexão com idéia fundamental do movimento (*kínēsis*) presente no tempo originário, a temporalidade (*Zeitlichkeit*), no interior do qual o que “é” (presença) e o que “não é” (ausência) se mostram em seu acontecer.

É esta temporalidade, por conseguinte, que faz com que a negatividade não seja apenas o pólo oposto ao da positividade, mas a fonte mesma de todo aparecer e esconder, de toda presença e ausência. É a temporalidade que permite que a negatividade não se caracterize como uma simples modificação de seu oposto, mas, muito antes, a própria possibilidade de todo modificar, de todo ultrapassar. E aqui se encontra, então, a origem, o “*trans*”, da transcendência, uma outra importante noção heideggeriana.

Transcendência significa ultrapassagem. Transcendente (transcendendo) é aquilo que realiza a ultrapassagem, que se demora no ultrapassar (...) que pode ser compreendida como uma “relação” que se estende “de” algo “para” algo.⁹⁴

Este permanente modificar em que se dá o seu constante transcender “de algo para algo” só pode se realizar sob o horizonte da negatividade, ou seja, para que

⁹³ M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, p. 443; trad. franc. p. 374 (lig. modif.).

⁹⁴ IDEM, “Vom Wesen des Grundes”, in *Wegmarken*, GA 9, p. 137, trad. bras., p. 41.

novas possibilidades mundanas do *Dasein* possam vir ao seu encontro é preciso que certas outras possibilidades devam ser abandonadas. Daí que, para Heidegger, “a transcendência é, (...) ao mesmo tempo, aquilo que excede e que priva”⁹⁵; em outras palavras, toda transcendência, toda ultrapassagem, não é realizada senão sob a forma de uma privação, uma vez que estando suspenso “dentro do nada, o ser-aí já sempre está além do ente em sua totalidade”⁹⁶.

Deste modo, o *Dasein* é, para Heidegger, essencialmente histórico, temporal; ele é temporalidade e sob este aspecto originário ele “é”, ou seja, ele habita este fundo de negatividade que expõe radicalmente a finitude de sua condição ontológica. “*Ek-sistir*” é ser “*ex-tendido*”, isto é, estar continuamente *trans*-cendendo em suas possibilidades mundanas, limitadas entre dois acontecimentos polares fundamentais: o seu nascer e o seu morrer. O habitar sob este horizonte de finitude e de negatividade do *Dasein* significa, então, o seu pertencer circular a este “entre-dois” (*Zwischen*) que nasce de sua temporalidade, ou seja, o futuro é a antecipação do seu fim (morte), o passado é a dependência inelutável em relação às condições primitivas do seu ser-lançado (nascimento) e o presente é um agir que responde tanto à atração do seu futuro, quanto às constrições do seu passado. Por isso que ser *Dasein* é *ek-sistir* *ex-tensivamente* no tempo originário circular, no interior do qual ele verdadeiramente “é”, ou seja, “essência” (*west*), e não no tempo derivado e linear dos relógios e dos calendários, onde, tal como acontece com os entes subsistentes, simplesmente “passa-se” (*vergeht man*). Todavia, é preciso deixar bem claro a questão – e Heidegger nunca deixa de lembrá-la – de que assim como o *Dasein* não dá a si mesmo um enredamento previsível e controlado de suas possibilidades mundanas, assim também ele “não se dá a si mesmo a temporalidade originária que possibilita, em primeira instância, as possibilidades que ele projeta. (...) A

⁹⁵ M. Heidegger, “Vom Wesen des Grundes”, in *Wegmarken*, GA 9, p. 67.

⁹⁶ IDEM, *Que é metafísica?*, p. 35.

desposseção (com isso) é evidente”⁹⁷. Isso significa, portanto, que o *Dasein* não produz, nem domina, nem é o mestre do tempo, o que quer dizer, em última instância, que, diferentemente do *subjectum* cartesiano, ele não detém a possibilidade de auto-posseção, ou seja, ele não é dono de si mesmo. Eis aqui a interpretação fundamental da finitude constitutiva do *Dasein* que Heidegger afirmará numa frase lapidar, proferida no semestre de inverno de 1927-28 em seu curso sobre Kant: “mais originário do que o homem, é a finitude do *Dasein* nele”⁹⁸.

Essa temporalidade originária, portanto – enquanto horizonte de todo acontecer finito do ser –, é o que promoveria, então, o aparecimento destes traços apofáticos do real, apreendidos sob diversos nomes e distribuídos em diversas regiões ou perspectivas: o *mysterium tremendum* (da mística), o *Deus absconditus* (do cristianismo de Paulo, Agostinho e Lutero), a *stéresis* (da vida prática em Aristóteles) e, ainda, a finitude, a negatividade, o não-ser, o ainda-não futuro (da ontologia da facticidade heideggeriana). Ora, este tempo originário que sustenta este caráter privativo do ser acabaria por inaugurar um novo fundamento ontológico da existência humana. Isto significa que o *Dasein* – a partir da sua condição de lançado, entregue à existência, não sendo o mestre do seu tempo, nem dono de si mesmo – “nunca pode superar o fato de que seu projetar (*ek-sistir*) carece fundamento. Desse ponto de vista, ele é o fundamento nulo (*nichtig*), que pode apenas assumir a sua nulidade ou nadidade (*Nichtigkeit*)”⁹⁹. Como consequência, este caráter privativo do ser estaria também inaugurando um novo fundamento para a filosofia. Este, então, não seria mais aquele da tradição metafísica que afirma que todo o real está sob o horizonte do “princípio de razão suficiente”, expresso na clássica afirmação de Leibniz em seu tratado *Theoria motus abstracti* de 1671, no qual afirma: “nada é sem

⁹⁷ M. Haar, *Heidegger e a essência do homem*, p. 20.

⁹⁸ M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 190.

⁹⁹ Z. Loparic, *Ética e finitude.*, p. 18.

razão” (*Nihil est sine ratione*)¹⁰⁰. Todavia, este novo fundamento é, na verdade, um fundamento “sem fundo” (*Abgrund*), um fundamento que paradoxalmente inclui o “não-fundamento”, na medida em que incorpora o caráter apofático do ser. Com isso, “pela primeira vez na história da filosofia ocidental, o pensamento do não-ser (...) passa a determinar o horizonte do pensamento do ser (...)”¹⁰¹.

Mas para que esse caráter apofático do ser, presente nos traços de finitude e negatividade que o *Dasein* experiencia em seu próprio modo essencial de existir, possa ser verdadeiramente apreendido, é preciso atentar para que ele não seja interpretado por um *nihil constitutum*, ou seja, enquanto possa ser tomado por algum princípio ou por alguma característica objetificante, nem por um *nihil negativum*, enquanto um simples nada, uma mera negação, mas, segundo Heidegger, a partir da perspectiva grega. Entre os gregos, como se sabe, a idéia de “finito” se liga à idéia de “perfeito”. Conseqüentemente, o infinito, como negação do finito, traz a idéia do imperfeito, por ser a negação do perfeito. Desse modo, aquilo que tem limite (*péras*) e fim (*télos*) de-limita, de-fine o seu ser contra a indeterminação do seu não-ser. Assim, o limite apresenta, dá, libera, aquilo que uma coisa é. Para o grego, portanto, o limite não tem esse traço de simples negação; ser e finito vão juntos.

Heidegger, por conseguinte, assume esta noção grega de finito vinculada à idéia de perfeição, como a base de seus conceitos de finitude e negatividade do ser, interpretando-os não tanto pelo seu caráter de negação, mas pelo positivo, enquanto possibilidade, tal como ele afirmaria na sua conferência de 1951, “Construir, Habitar, Pensar” (*Bauen Wohnen Denken*): “o limite não é isto onde qualquer coisa termina, mas antes, como os gregos o haviam observado, isto a partir do qual qualquer coisa inicia seu ser (*sein Wesen beginnt*)”¹⁰². Ou como afirmaria ainda, dez anos mais

¹⁰⁰ Cf. M. Heidegger, *Le principe de raison*, pp. 97-98.

¹⁰¹ Z. Loparic, *Ética e finitude*, p. 18.

¹⁰² M. Heidegger, *Essais et Conférences*, p. 183.

tarde, no suplemento de seu ensaio de 1935, “A origem da obra de arte” (*Der Ursprung des Kunstwerkes*), escrito em 1961: “o limite, no sentido grego não restringe, antes traz somente ao aparecer (...) O limite liberta para o desvelamento; é pelo seu contorno, na luz grega, que a montanha persiste no seu erguer-se e repousar”¹⁰³. Ora, o limite e a finitude, assim compreendidos, significam, então, a condição onde o ser de qualquer coisa começa a se manifestar e não, como se interpreta comumente, onde o ser de qualquer coisa começa a se ocultar, ou seja, limite em um entendimento puramente negativo. Entretanto, esta perspectiva positiva com que Heidegger apreende os traços de finitude e de negatividade do ser, mais que uma simples assunção da perspectiva grega, nasce, em última instância, de sua interpretação essencial da palavra grega *alétheia*, descoberta, tal como vimos no tópico anterior, em suas pesquisas fenomenológicas de Aristóteles. Vistos a partir de sua determinação ontológica, “ser e verdade”, então, iriam juntos, pertenceriam à mesma origem. Em ambos, todo manifestar e todo aparecer é possibilitado, inexoravelmente, por uma recusa, por um ocultamento: o ser (*Wesen*), pelo não-ser (*Un-wesen*); a verdade (*alétheia*) pela não-verdade (*léthe*). O ser como modos do aparecimento de sua verdade; esta, como modo de manifestação do ser. Um é com o outro; um é condição do outro.

Por isso, Heidegger procura realçar este lado positivo da finitude do ser ligada à não-verdade dizendo, num texto de 1940 referido anteriormente, que é necessário, primeiramente, “(...) uma apreciação disto que a essência ‘privativa’ da *alétheia* contém de positivo. Este conteúdo positivo deve ser, em primeiro lugar, apreendido como o traço fundamental do ser, ele mesmo”¹⁰⁴. Deste modo, a “(...) positividade é construída pela negatividade, à medida que a finitude da compreensão dá acesso ao ser. (...) [Assim como] a *alétheia* é a privação do velamento. Mas essa privação, vista

¹⁰³ M. Heidegger, *A origem da obra de arte*, p. 70.

¹⁰⁴ IDEM, *La doctrina de Platon sur la verité*, p. 163.

a partir do velamento, é afirmação do velamento enquanto possibilidade do desvelamento”¹⁰⁵. É neste contexto que se poderia, talvez, apreciar melhor aquele comentário que Heidegger faz à sua amiga Elizabeth Blochmann, em outubro de 1926, dizendo: “a coruja de Minerva, diz Hegel em algum lugar, não faz seu vôo senão quando a noite cai. Tudo o que é positivo ergue-se a partir da obscuridade do nada”¹⁰⁶. Em outras palavras, o positivo para a coruja (as possibilidades de apanhar o alimento) só se manifesta quando surge o privativo (o velamento da luz), ou seja, “a positividade do nada e da finitude (*lêthe*) reside precisamente no fato de o ser somente assim poder ser experimentado em sua manifestação (*alêtheia*)”¹⁰⁷.

Esses traços de negatividade e finitude – presentes nos aspectos de recusa, reserva e obscuridade, enquanto expressão do caráter apofático tanto do ser quanto da verdade, e apreendidos em sua determinação ontológica originária – permitem a Heidegger se aproximar ainda de uma outra importante noção: a de mistério (*Geheimnis*). Talvez aqui, também, possamos ter reunido condições mais adequadas para afirmar que todos esses desdobramentos de temas apofáticos ligados ao ser – seguindo o fio condutor das palavras-guia que temos estado acompanhando até aqui: *mysterium tremendum*, “algo” originário, “ainda-não” futural, *Deus absconditus*, *alêtheia*, *stéresis*, “finitude”, “negatividade”, “não-ser” – sejam resultados dessa sua intuição, à qual se dedicou com uma ascese monástica, quase “obsessiva”. Esta intuição de Heidegger é o caráter profundo, inefável, abismal, do ocultamento do ser que o acompanha desde seu trabalho de Duns Scotus (1915-16) e que banha inteiramente o horizonte de seu pensamento, não só desta primeira, mas também da segunda etapa de seu itinerário.

¹⁰⁵ E. Stein, *Compreensão e finitude – estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*, p. 124.

¹⁰⁶ M. Heidegger, *Correspondence...*, p. 219.

¹⁰⁷ E. Stein, *op. cit.*, p. 123.

O tema do mistério em Heidegger, assim como será o tema do sagrado no segundo Heidegger, não é restrito ao âmbito do religioso, seja ele o mundo da fé cristã ou da experiência mística. Ele quer reivindicar que o mistério pertence à experiência em geral apreendida no horizonte da vida fáctica, isto é, aqui em nossa vida concreta, cotidiana, terrena, seja em nossa vida política ou social, acadêmica ou religiosa, pessoal ou profissional. Nesta vida fáctica, o mistério é a região mais recuada do pensamento do ser, o que significa, então, para Heidegger, que ele é “a região originária da filosofia” e, como tal, ele “não é (...) nada místico (isto é, apreensível apenas religiosamente)”¹⁰⁸. Isso nos faz pensar que o mistério, assim como os demais temas apofáticos, poderia ensejar, então, uma espécie de ontologia negativa, uma “parente” próxima da teologia negativa, isto é, uma ontologia que se instituiria em torno de um discurso calcado sobre os atributos negativos do ser. Apesar de haver motivos ou ícones que nos permitam ser tentados a admitir esta perspectiva, veremos, contudo, que ela não passa de aparência porque, em Heidegger, como veremos a seguir, o mistério, enquanto o âmbito privativo e velado do ser, não está voltado para um inacessível “além” transcendente metafísico, mas para um “aquém”, em contínua sintonia com o desvelamento dos entes que permeiam o nosso cotidiano. Deste modo, ao contrário de uma conexão com a idéia de obscuridade, o mistério estaria, então, vinculado muito mais à claridade.

Antes, porém, de entrarmos diretamente na interpretação do mistério feita por Heidegger, iniciaremos falando de como este tema é colocado pela tradição metafísica. De um modo geral, pensa-se que não há como se referir a esta questão sem cair em contradição, pois, afinal, não é contraditório querer conhecer aquilo que

¹⁰⁸ M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919-20), GA 58, p. 203. Com isso vemos Heidegger ir na “contra-mão” de um entendimento corrente do pensamento religioso, até mesmo de um fenomenólogo da religião como Rudolf Otto que diz que o “mistério” (*mysterium tremendum*), o “sagrado” (*das Heilige*), o “numinoso” (*das Nominose*), entre outras, são categorias exclusivas do âmbito do religioso. Cf. *Das Heilige – über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, pp. 5-37; trad. franc. pp. 20-44.

ostensivamente recusa a todo conhecimento? Ou ainda, querer tornar manifesto aquilo que se oculta não é, pois, aniquilá-lo por este mesmo ato que crê apreendê-lo?

Apesar da inquestionável pertinência destas perguntas, elas ainda se situam, no entender de Heidegger, no âmbito lógico da metafísica no interior do qual, como vimos, ser e não-ser, verdade e não-verdade, colocam-se numa relação de simples oposição; assim, seguindo a mesma perspectiva, o mistério também estaria em simples oposição ao que é conhecido. Se, por outro lado, apreendermos a questão do mistério sob o horizonte ontológico originário, tal como foi realizado anteriormente com as questões do ser e da verdade, tomando-as em sua comum-pertinência, nos daremos conta, então, que uma outra perspectiva nos é aberta. Em um de seus cursos sobre Hölderlin ministrado no semestre de inverno de 1934-35, Heidegger afirma:

O escondido e o velado se mostram ser um modo próprio do ser manifesto. O mistério não é uma barreira situada para além da verdade, mas é, ele mesmo, a mais alta forma de verdade; pois para deixar o mistério ser verdadeiramente o que ele é – a salvaguarda que reserva o ser autêntico –, é preciso que o mistério seja como tal manifesto. Um mistério no qual a potência de velamento não é conhecida, não é, na verdade, mistério. Mais alto é o saber do velamento, mais autêntica é a palavra que o diz como tal e mais intacta permanece sua potência de reserva.¹⁰⁹

Uma tal interpretação do mistério está, contudo, muito distante daquela veiculada pelo pensamento corrente, do interior do qual nascem aquelas questões que falam da impossibilidade de falar do mistério sem cair em contradição. A partir destas palavras de Heidegger pode-se até falar em conhecimento do mistério desde que por conhecimento não mais tomemos por simples dissipação ou transparência de seu conteúdo escondido, trazendo-o à luz do entendimento, tal como acontece em toda forma de elucidação.

¹⁰⁹ M. Heidegger, *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*, GA 39, p. 119; trad. franc, p. 234 (lig. modif.).

Ao contrário, conhecer o mistério, nesta perspectiva, é acolhê-lo nele mesmo, como mistério, e quanto mais esse conhecimento for acolhedor disso que nele se retrai, maior é a sua abertura e proximidade para com ele, uma vez que “não é desvelando-o e analisando-o que nós o saberemos, mas unicamente velando-o como mistério”¹¹⁰. Conhecer o mistério é, portanto, guardá-lo. Mas este verbo não significa aqui escondê-lo, impedir que alguém se aproxime dele, mas, ao contrário, mostrá-lo, tentar dizê-lo, fazê-lo se manifestar, como mistério.

Neste sentido, então, “(...) o mistério é sempre manifesto. Ele é manifesto porque o fato de se recusar, de se retirar, de se subtrair, é, a cada vez, estar numa relação essencial com isso que se recusa ou se subtrai, com isso que se retira”¹¹¹. O mistério, portanto, visto a partir desta perspectiva, deixa de ser o simplesmente obscuro como sinônimo de obtuso ou confuso, para ganhar uma obscuridade originária. Esta, no entanto, diz Heidegger,

(...) nada tem a ver com a espessa escuridão, enquanto a completa e simples ausência de luz. A obscuridade é antes o secreto mistério do que é luz. A obscuridade guarda o que é luz em sua presença; o que é luz pertence a ela. A obscuridade, portanto, tem sua própria claridade e pureza.¹¹²

Aqui nos damos conta de que a própria luz, no interior da qual as coisas ganham presença, faz parte desta obscuridade originária, à medida que ela mesma pode ser o que há de mais misterioso. Esta obscuridade, à qual pertence o próprio claro, é o que conduz e protege, a partir de sua retração, todo aparecer e todo visível. Assim, o misterioso, em última instância – ao contrário do distante e do que simplesmente se recusa –, acaba por se mostrar, então, como o próximo e o generoso; ele não é o que nega, mas o que dá; ele não é o que fecha, mas o que abre.

¹¹⁰ M. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, GA 4, p. 24; trad. franc. p. 29.

¹¹¹ J-L Chrétien, "La réserve de l'être", in *Cahier de L'Herne*, p. 236.

¹¹² M. Heidegger, "Principles of thinking" (*Grundsätze des Denkens*), in Hart e Maraldo, *The piety of thinking*, p. 56.

Esse modo de pensar insistente e recorrente, próprio do discurso heideggeriano, força-nos a dissociar a noção de mistério, neste sentido originário, daquele outro da representação corrente que o associa ao tenebroso, complicado, impenetrável, que o distancia de nós por uma série infindável de véus e obstáculos que o torna inacessível. Longe de todo hermetismo e esoterismo, a noção de mistério em Heidegger, vai, paradoxalmente, em direção ao que é mais simples, ao que é mais luminoso.

Deste modo, poderíamos dizer que o caráter apofático do ser, tal como Heidegger o interpreta, pretende, em última instância, ser um esforço supremo e continuado de erigir um pensamento privativo-negativo que rompa com toda e qualquer forma de objetificação ou simples dadidade do ser. Um esforço que procuraria, portanto, se sustentar num discurso que falasse da presença do ser, paradoxalmente, porém, enquanto apenas apontasse para a sua ausência: uma espécie de “*a-ousiologia*” (falta de substância), de “*léthelogia*” (primado do ocultamento) ou ainda de “*mysteriologia*” (prioridade do cerramento).

Se este discurso pode ser chamado ainda de fenomenologia, enquanto um mostrar-se por si mesmo, ele o será também uma espécie de *a-fenomenologia*, onde a luz, no interior do qual todo fenômeno pode se mostrar, deve estar em sintonia com a ausência de luz, ou melhor, o mostrar recebe sua luminosidade daquilo que fica retido na obscuridade. Talvez esse discurso fosse, então, uma fenomenologia: do invisível que excede toda a aparência, da ausência que excede toda a presença, de uma *parousía* que nunca chega plenamente ao presente, de um *kairós* do que nunca está inteiramente no tempo, de uma práxis que nunca se esgota nos afazeres cotidianos. Enfim, uma fenomenologia em que cada coisa que “é afirmada” (*katáphasis*) aponta sempre para o âmbito para além dela mesma, em direção ao qual ela “é negada” (*apóphasis*).

AO FINALIZAR este segundo capítulo, procuramos focalizar os passos dados por Heidegger no seu empenho de erigir uma nova ontologia alicerçada sobre o seu importante conceito de *Faktizität*. Com este, o filósofo acredita ter em mãos um poderoso instrumento de acesso rigoroso à noção de “vida”, por meio da qual ele faz suas pesquisas fenomenológicas, inicialmente no cristianismo primitivo e depois nos escritos práticos de Aristóteles, mediante as quais ele se exercita nesta sua ontologia da facticidade. Por fim, procuramos mostrar que este conceito de facticidade não nasce dele mesmo, mas da temporalidade originária que é a base do caráter apofático de sua interpretação do ser e que enseja importantes noções heideggerianas como as de finitude, de negatividade, assim como as de transcendência, de fundamento, de verdade e de mistério.

Mas este capítulo é central também – e esta é a razão para termos feito os desdobramentos que acreditamos necessários destas noções nucleadas pelo seu conceito de facticidade –, porque a tese que este trabalho procura defender é a de que com a inclusão do não, do nada, do caráter de finitude e de negatividade ao problema do ser, Heidegger apresenta um caminho de acesso, até então não experimentado pela tradição, para pensar o *Sein überhaupt*. Este, como vimos, possui o caráter unificador, reunidor e prévio às manifestações entitativas do ser e que se mostra apenas na existência fáctica, isto é, na forma experiencial com que o *Dasein* apreende o ente em seu todo. Um tal pensamento do ser é, ao mesmo tempo, o que apreende uma noção de totalidade, do ente no seu todo, ainda mais originária que aquela da tradição, esquecida para nós ocidentais desde a aurora do pensamento metafísico.

Este será, portanto, o coroamento da primeira etapa do projeto heideggeriano, ou seja, o de iniciar um modo de pensar que recupere e inclua esse caráter fáctico do ser, esquecido pela tradição metafísica. Este projeto, que veremos no próximo capítulo, será aquele que desconstruirá, então, o edifício metafísico – vigente desde os tempos da antiguidade clássica grega até os da modernidade tardia –, calcado na

idéia de uma totalidade teórica, presente na constituição onto-teológica da *metaphysica generalis*, para no seu lugar apreender uma outra ainda mais primordial, livre de toda a pretensão de absoluto. Esta será chamada por Heidegger de *Fundamentalontologie* que brotará de uma outra origem, ou seja, da estranha comum-pertinência entre *Sein und Zeit*.

CAPÍTULO TRÊS

PASSAGEM ENTRE DUAS NOÇÕES DE TOTALIDADE (I): DA *METAPHYSICA GENERALIS* PARA A ONTOLOGIA FUNDAMENTAL

Com a descoberta da facticidade enquanto manifestação do caráter apofático do ser, Heidegger inaugura um novo acesso à experiência da totalidade do real, cujos resultados aparecem em *Ser e Tempo*, em 1927. Este tratado inacabado representa, então, o coroamento da primeira etapa de seu pensamento, que teve como fio condutor a pergunta pelo sentido determinante e unificador do *Sein überhaupt*, mediante o qual Heidegger intentava dar um novo ponto de partida para a filosofia. De fato, fazer filosofia a partir dessa nova chave – isto é, pensar o ser no horizonte do tempo finito, da existência fáctica, concreta, histórica –, será diferente daquela feita pelo pensamento representativo. Aqui, a perspectiva dominante é a teórica, ou seja, aquela que privilegia, tal como vimos anteriormente, o “o que” (*Was*) do modo de apreensão do real, através do qual se intenta, na terminologia fenomenológica, o sentido do conteúdo (*Gehaltssinn*) dos atos intencionais, em um horizonte supratemporal¹.

Todavia, a perspectiva inauguradora de Heidegger terá de abandonar a “segurança” dessa ótica que representa o real colocando-o à nossa frente, a uma certa distância, pois o *Sein überhaupt*, no qual o ente é tomado em sua totalidade, só poderá ser apreendido se o pensamento não se afastar da imediatidade da existência,

¹ Cf. o Capítulo 1, tópico 3.4, p. 76.

isto é, não sair do nível de sua facticidade e historicidade que nunca se desligam de uma práxis cotidiana, nem do seu teor pré-ontológico, no qual se dá a rede de sentido prévio que acompanha todo o compreender que guia tal cotidiano. Deste modo, o propósito aqui perseguido é “o como” (*Wie*) da apreensão que se mostra, tal como vimos, na forma do sentido de relação (*Bezugssinn*), no sentido de realização (*Vollzugssinn*) bem como no sentido de temporalização (*Zeitgungssinn*) dos atos intencionais, no horizonte do tempo finito².

Desta forma, diferentemente do modo teórico de apreensão, o real não está aí à nossa frente “esperando” por nossa representação, mas, ao contrário, ele tende para o encoberto, para o disfarce e a dissimulação ou, então, inteiramente encoberto ou dissimulado. E uma vez que esse modo de pensar não se guia mais por uma verdade resguardada por meio de leis da argumentação lógico-formais, ele caminha em meio a uma grande ambigüidade, em que toda pretensão de clareza apofântica deve ser abandonada, uma vez que os conteúdos do “como” das apreensões intencionais do método nunca poderão ser esgotados nas proposições.

Neste capítulo procuraremos, então, focalizar *Ser e Tempo* e trabalhos do mesmo período como aquelas obras que reúnem todas as experiências de pensamento tentadas por Heidegger desde o período pós Primeira Grande Guerra até o final dos anos 20 e em cujo seio enseja o projeto de dar um novo ponto de partida para o pensamento. Para tanto, Heidegger construirá e se guiará por um modelo bipolar que reflita esse caráter fático e imediato, constitutivo da existência, por meio do qual ele renovará o problema do ser, promovendo, assim, uma mudança de paradigma no âmbito da filosofia e uma conseqüente passagem entre dois tipos de apreensão de totalidade: da unipolar (metafísica) para a bipolar (ontologia fundamental).

² Cf. o Capítulo 1, tópico 3.4, p. 76.

1 – O MODELO BIPOLAR HEIDEGGERIANO

É comum notar nos escritos de Heidegger – tanto da primeira quanto da segunda etapa de seu itinerário de pensamento – o uso quase exaustivo de termos que formam entre si pares polares, mediante os quais é articulado um modo de pensar que caminha pendularmente entre um pólo e outro, de forma que cada um desses movimentos polares não exclua o outro, mas, ao contrário, mantenha com o oposto uma tensão permanente. Entre os pares polares mais comuns podemos citar: “pensado / impensado”, “mostrar / ocultar”, “lembrar / esquecer”, “verdade / não-verdade”.

Tais polarizações, que se articulam no pensamento do filósofo, são ressonâncias advindas desde o seu trabalho sobre Duns Scotus, no seu esforço, tal como vimos, de superar a forma cindida de apreensão metafísica do real, “sensível–supra-sensível”, por meio da doutrina da analogia escotista como um caminho de acesso a um todo analógico de identidade-na-diferença³. Todavia, a maior das ressonâncias adveio, inegavelmente, do impacto decisivo que a palavra grega *alétheia* exerceu sobre Heidegger na sua pesquisa de Aristóteles, no início dos anos 20, nascida de sua interpretação etimológica – *a-létheia* –, que lhe mostra a carga ambivalente que sempre joga com os dois pólos: desvelamento (*alétheia*) e velamento (*léthe*). Heidegger entende que é assim que a verdade, no seu sentido ontológico mais originário, se mostra na existência fáctica, temporal, finita⁴.

Com isso, aprendemos que a questão da ambigüidade do pensamento heideggeriano não é propriamente uma característica negativa no sentido de deficiência, imprecisão, incerteza ou indecisão, “nem nasce de algum secreto amor

³ Cf. o Capítulo 1, tópico 2.4, p. 61.

⁴ Cf. o Capítulo 2, tópico 4, pp. 109-10 e 118.

ao crepuscular e nebuloso”⁵, mas refere-se, antes, a um traço constitutivo do próprio modo de ser do homem. Ambigüidade e ambivalência são, portanto, palavras que mostram que o existir humano oscila, pendular e constantemente, entre *duas* posições: o fato que “é” (ente/*alétheia*) e o fato de que é sempre ultrapassagem do que “é” (ser/*léthe*). Deste modo, um pensamento que queira apreender essa oscilação, tem que necessariamente ser, tal como a existência, am-*bi*-güo e am-*bi*-valente. É nesse modo pensar, portanto, fundado nesse ininterrupto movimento entre dois pólos, no interior do qual são reunidos três acontecimentos em sua perspectiva originária – existência, ser e verdade –, que se encontra a base da matriz do pensamento de Heidegger, denominado, por vezes, de “binômio, modelo binário ou modelo bipolar”⁶.

A intuição deste modelo é tão poderosa que Heidegger apreende o ofício da filosofia como um acontecimento que se dá neste espaço criado pela tensão da bipolaridade que “ente-ser” e “desvelamento-velamento” mantém entre si. Tensão esta que produz, a um só tempo, separação e pertinência, garantindo, assim, entre os dois pólos contrários, uma vinculação que os reúne numa unidade e totalidade. Em outras palavras, o que se “desvela” e o que se “oculta” (da *alétheia*), o que “é” e o que “não é” (do *Sein überhaupt*), são, para Heidegger, *di-ferentes*, ou seja, mantém entre si uma tensa relação de diferença: estão em pólos opostos (sem estarem cindidos entre si) e, ao mesmo tempo, se pertencem (sem se identificarem).

⁵ E. Stein, “Introdução ao método fenomenológico heideggeriano”, in M. Heidegger, *Sobre a Essência do Fundamento* (e outros), p. 23. Neste tópico faremos uso também de outros trabalhos de Stein, além deste, tais como *A questão do método na filosofia* e *Seis estudos sobre Ser e Tempo*, assim como o Capítulo II da minha dissertação de mestrado – *Do um como princípio ao dois como unidade: Heidegger e a reconstrução ontológica do real*, publicada pela Editora Annablume, São Paulo, 1999, p. 65 ss – no qual faço uma exposição mais detalhada do modelo bipolar heideggeriano.

⁶ E. Stein, *A questão do método na filosofia - um estudo do modelo heideggeriano*, p. 125.

Este modelo bipolar, próprio da existência fáctica, é a expressão da ambigüidade das relações que o homem concreto, histórico, estabelece com o ser. Não é preciso ser filósofo para o homem relacionar-se com o ser. O homem comum, mediano, também o faz. Aqui vemos Heidegger desconstruindo a alegoria da caverna de Platão, na qual apenas aqueles que trilhassem o caminho da *epistême* teriam o acesso ao ser. Para Heidegger os homens da *doxa* também estão no ser, relacionam-se com o sentido do ser, uma vez que dele possuem o que ele denomina de compreensão pré-ontológica. Esta condição, todavia, não dá a eles uma compreensão transparente, temática, ontológica, do ser. E isto se dá por dois motivos. Primeiro porque o próprio ser, tal como vimos anteriormente, tende ao encobrimento e ao disfarce; em outras palavras, o ser, contrariamente ao que pensa Platão, habita também o escuro do fundo da caverna, e não apreendê-lo, portanto, não se deve tanto à negligência dos homens quanto a este seu caráter dissimulador constitutivo. O segundo motivo refere-se ao fato de que, apesar de os homens se relacionarem com o ser, eles o fazem apenas e paradoxalmente enquanto o evitam, em uma espécie de fuga de si mesmos, uma vez que são incapazes de suportar a estrutura finita e nadificadora constitutiva da existência. Deste modo, ao encobrir para si mesmos as suas possibilidades mais próprias da existência, os homens impedem uma relação, uma compreensão mais originária do ser. O resultado desses dois modos, dessa dupla dificuldade de acesso ao ser, pode ser traduzido na maneira com que os homens lidam com os entes ou o seu apego a eles, tomados na existência cotidiana em sua mera presentidade subsistente (*Vorhandenes*).

Esta relação do homem com o ser – ambígua, dissimulada, encobridora, que vela o ser e faz aparecer apenas o ente e cuja estrutura o modelo bipolar heideggeriano procura explicitar – não está presente apenas na analítica de *Ser e Tempo*, mas também na História do ser interpretada como metafísica, tema este pertencente ao horizonte da segunda etapa de seu pensamento, em cujos períodos epocais o velamento gradativo do ser chega ao seu completo esquecimento na

modernidade. Tanto em *Sein und Zeit*, quanto na História do ser, o empenho de Heidegger é o de dismantelar essa perspectiva parcial da metafísica, na qual – tal como os homens aderentes aos entes em seu cotidiano superficial – ela também se vê conectada apenas em favor da articulação dos entes que obstrui esse caráter ambíguo e dissimulador, presente na relação do homem com o ser. Ao incorporar esse traço fático e temporal da existência, Heidegger provoca, então, uma mudança paradigmática entre duas perspectivas ontológicas.

2 – PASSAGEM ENTRE DOIS PARADIGMAS ONTOLÓGICOS: DA ONTOLOGIA METAFÍSICA PARA A ONTOLOGIA FUNDAMENTAL

Quando em sua aula inaugural de 1929, *Was ist Metaphysik?*, Heidegger afirma que a metafísica, apesar das aparências em contrário, não só não responde como nem mesmo suscita a questão do ser, pelo fato de ela pensar o ser apenas enquanto representa o ente como ente⁷, isso parece nos impor uma pergunta: o que sustentaria esta posição da metafísica que acredita estar investigando o ser, mas que, na verdade, apenas representa o ente enquanto ente?

A resposta para Heidegger está no fato de o ser, via de regra, ter sido interpretado como essência permanente fora do fluxo do movimento e da mudança dos entes. Ora, tomar o ser em sua invariabilidade é situá-lo em apenas uma das possibilidades do tempo, é apreendê-lo como presença constante (*ousía*), “isto é, a partir de um determinado modo do tempo, o do ‘presente’”⁸. Assim, cristalizou-se a concepção de ser como uma entidade dotada de uma presentidade eterna, objetivada no seu constante “aí fora” diante dos nossos olhos enquanto pura subsistência (*Vorhandenheit*) para ser vista, observada, contemplada, teorizada, calculada. Essa

⁷ Cf. a Introdução deste trabalho, p. 20.

⁸ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, p. 35; trad. bras., parte I, p. 55.

concepção do ser só pode ser desenvolvida por não se levar em consideração um horizonte mais abrangente do tempo, isto é,

(...) sem compreender a função ontológica do tempo e sem penetrar no fundamento de possibilidade dessa função. Ao contrário: o próprio tempo é considerado como um ente entre os outros, buscando-se apreender a estrutura do seu ser no horizonte de uma compreensão do ser orientada, implícita e ingenuamente, pelo próprio tempo.⁹

Heidegger pretende destruir esta injusta supremacia do presente às custas de outras dimensões do tempo; só assim a existência poderia ser incluída em sua totalidade fáctica. Trata-se, em outras palavras, de romper “com a ditadura da ‘palavrinha de relação’, o ‘é’, por duas razões: porque interpreta o ser a partir da enunciação e porque mantém a prepotência do presente”¹⁰. E é esta prepotência do presente, como fruto de uma interpretação parcial e ingênua do tempo, que faz com que o conceito de ser da metafísica esteja preso, como vimos, a uma contradição interna: de um lado, é o conceito mais universal e indefinível e, de outro, paradoxalmente, é evidente por si mesmo para o espírito¹¹.

O ser, cujo sentido Heidegger quer compreender, é aquele que sai do puro infinitivo para ser modulado no tempo. Este, por sua vez, sai do seu único modo apreendido pela metafísica, isto é, o presente objetivado, para ser interpretado, como vimos, a partir do carácter fáctico da existência que se dá numa perspectiva histórica, isto é, tomado sempre no seu traço kairológico: como instante, imprevisibilidade e subitaneidade¹². Deste modo, o sentido do ser deixa de ser apreendido em um presente invariável, que se mostra ao puro olhar, para ser tomado como uma presença vivida a partir do tempo fáctico, finito, histórico. Ser e tempo, um só pode

⁹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, p. 35; trad. bras., parte I, p. 55.

¹⁰ M. Olasagasti, *Introducción a Heidegger*, p. 167.

¹¹ Cf. Capítulo 1, tópico 1, p. 44 e Capítulo 2, tópico 2, pp. 93-94.

¹² Cf. Capítulo 2, tópico 3, pp. 102-03 ss.

ser compreendido pelo outro, ou seja, o ser só se mostra no horizonte do tempo fático; este, por sua vez, é o fundamento da manifestação e compreensão do ser. Ambos formam o mesmo.

Um tal modo de pensar, que coloca “ser e tempo” – dois conceitos metafísicos distintos – na maior vizinhança, funda uma nova ontologia e, conseqüentemente, inaugura um novo conceito de totalidade. Esta ontologia, entretanto, será chamada de fundamental para nomear um modo mais fundante de apreender o ser, isto é, na sua dobra (*Zwiefalt*) com o tempo. Ela deverá também substituir todas as ontologias particulares que servem de fundamento ou pontos de partida tanto para as ciências do espírito (história, sociologia, psicologia) como para as ciências da natureza (cosmologia, física, biologia). Todas elas, calcadas na tradição, tomam o ser das coisas desligado de um tempo originário: o primeiro como simples presença, o segundo como pura objetividade.

O tempo originário, como fundamento apreendido a partir da existência fática, torna-se, para Heidegger, o único caminho de acesso à sua questão do ser em geral – o *Sein überhaupt*, o problema da unidade do ser que antecede à multiplicidade de seus sentidos –, que o acompanha desde o impulso inicial de seu caminho. A analítica do *Dasein* será para Heidegger, portanto, o meio para viabilizar esse acesso ao ser e, ao mesmo tempo, para se exercitar nessa nova interpretação de totalidade que reúne em um mesmo movimento ser e tempo, isto é, um ser temporal ou um tempo que é o horizonte de manifestação do ser. A *Daseinsanalytik* se converteria, então, numa *Fundamentalontologie*, ou seja, numa ontologia que busca um outro fundamento, o tempo originário, anterior a todas as outras. A ontologia fundamental, portanto,

se destinaria a operar a redução de todo conhecimento ontológico – da ontologia dos gregos à metafísica moderna, passando pela filosofia escolástica e, inclusive, da investigação dos entes que não têm a forma do *Dasein* –, à condição temporal ou histórica de sua possibilidade.¹³

¹³ B. Nunes, *Passagem para o poético*, p. 153.

Um tal projeto de redução operado pela ontologia fundamental só se realizaria por meio de uma fenomenologia hermenêutica que tomasse o próprio *Dasein* em seu caráter fáctico. Tal aproximação metodológica, no entanto, teria que romper com um dizer discursivo, expresso por meio de um estatuto gnosiológico, explicativo – base de todo conhecimento historicamente constituído das ontologias da tradição –, para deixar-se guiar por uma interpretação da existência em sua imediatidade fáctica, ou seja, em sua súbita e precária contingência, de tal forma que compreender (*Verstehen*) já não é mais sinônimo de conhecer, mas uma maneira de ser.

Ora, isso significa que a compreensão deixa de ser objeto primordial de uma epistemologia da interpretação para ser tomada “como existencial” (*als Existenzial*), isto é, como um caráter fundamental do *Dasein*. Deste modo, ser *Dasein* é sempre poder compreender, mas “o que se pode na compreensão, enquanto existencial, não é uma coisa, mas o ser”¹⁴. Mas o que significa, nesta ontologia da compreensão, poder-ser? Heidegger responde esta questão no início do § 32 de *Ser e tempo* dizendo que o compreender do *Dasein* é o mesmo que se abrir para os seus possíveis, ou seja, “o *Dasein*, enquanto compreensão, projeta seu ser em direção a possibilidades”¹⁵. Este projetar, no entanto, não deve ser tomado em um sentido arbitrário, voluntarioso, orientado para quaisquer possibilidades, mas, antes, para aquelas que, no compreender originário, o *Dasein* interpretou como as mais próprias de seu poder-ser. Assim, diz Heidegger, tomada como existencial, a “compreensão é o ser desse poder-ser”¹⁶.

Esta ontologia fundamental, alicerçada sobre a compreensão enquanto existencial, e levada a cabo por meio de uma fenomenologia, interpretada como

¹⁴ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, § 31, pp. 190-91; trad. bras., parte I, p. 198.

¹⁵ “Das *Dasein* entwirft als *Verstehen* sein Sein auf Möglichkeiten”. *Ibid.*, GA 2, § 32, p. 197; trad. bras., parte I, p. 204 (lig. modif.).

¹⁶ “*Verstehen* ist das Sein solchen Seinskönnens”. *Ibid.*, GA 2, § 31, p. 191; trad. bras., parte I, p. 199 (lig. modif.).

hermenêutica da facticidade, faz aparecer um novo movimento no interior do pensamento que descreve uma nova metáfora que se expressa por meio de uma figura geométrica: o círculo¹⁷. O círculo hermenêutico descreveria, então, o círculo da compreensão, no interior do qual “*Dasein* e ser” se mostram enredados numa totalidade de comum-pertinência, engendrada por um movimento circular que faz com que o primeiro só possa interpretar o segundo porque já possui uma compreensão prévia do seu sentido. É preciso, todavia, diz Heidegger, não tomar esse movimento circular vinculado à idéia de um *circulus vitiosus* que, no âmbito da lógica e da epistemologia, é incapaz de produzir resultados positivos de conhecimento¹⁸, uma vez que esse círculo da compreensão – sempre anterior e mais originário que a idéia de conhecimento discursivo do pensamento representativo, sempre posterior e derivado – “tem suas raízes na constituição existencial do *Dasein*”¹⁹.

Ora, pensar a questão do ser não mais na chave da ontologia da tradição metafísica, mas a partir de uma ontologia fundamental, fundada no tempo originário, que enreda o próprio homem num círculo de interpretação, introduz no pensamento elementos radicalmente novos que gera uma grande conseqüência: uma mudança de paradigma. Uma tal empresa tem o poder de provocar um acontecimento ímpar na filosofia, pois rompe com a única perspectiva que a orientou, desde os tempos de Platão até os de Nietzsche, o pensamento metafísico, introduzindo no seu interior

¹⁷ Aqui novamente surge a mesma metáfora enredando “pensamento e ser” em um círculo da compreensão. Anteriormente já apontamos para esta metáfora ao nos referirmos à *a-letheias* parmenidiana que enreda “desvelamento e velamento” num movimento que Heidegger traduz por desvelamento que “bem ‘abraça’”, que “convenientemente circunda” (*eukykléos*). Cf. nossa Introdução, pp. 31-32.

¹⁸ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, § 32, p. 202; trad. bras., parte I, p. 209.

¹⁹ *Ibid.*, GA 2, § 32, p. 204; trad. bras., parte I, p. 210. Mais à frente, no Capítulo 4, tópico 2.2.4, p. 226ss, forneceremos mais informações a respeito dessa conexão entre “compreensão e conhecimento”.

uma nova leitura da tradição: de suas mesmas questões, de seus antigos problemas.
Assim,

(...) no lugar da consciência põe-se uma hermenêutica do *Dasein*; no lugar da transparência põe-se a inelutabilidade do ser histórico; (...) no lugar do ideal do pensamento puro da teoria tradicional, a idéia de uma práxis que antecipa toda divisão entre teoria e práxis e faz do conhecimento um modo derivado da constituição ontológica do *Dasein*.²⁰

Com essa mudança de paradigma, a estrutura da metafísica, consolidada ao longo de toda a sua tradição, sofre um poderoso abalo. Batizada por Aristóteles de filosofia primeira (*próte philosophía*), a metafísica tinha por incumbência a busca do conhecimento do ente como ente (*ón he ón*), em dois níveis: o do ente em sua universalidade, isto é, nos seus traços mais gerais (*ón kathólou*), e o da região suprema (*timiótaton génos*)²¹.

Com a interpretação cristã do mundo, a partir da Idade Média, a totalidade do real é dividida entre o ente divino, criador (*Ens creator*), e as criaturas, os entes criados (*ens creatum*). Dos entes criados, o homem ocupa um lugar privilegiado, uma vez que ele é o único dotado de uma alma imortal e destinado à salvação eterna.

Desta maneira, a totalidade dos entes, conforme a consciência cristã do mundo e da existência, subdivide-se em Deus, Natureza e Homem, regiões a que se destinam a Teologia, cujo objeto é o *summum ens*, a Cosmologia e a Psicologia, que juntas formam a disciplina chamada de *metaphysica specialis*. Em contrapartida, a *metaphysica generalis* (ontologia), tem por objeto o ente em geral (*ens commune*)²².

²⁰ E. Stein, *Seis Estudos sobre Ser e Tempo*, p. 28.

²¹ M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 15ss.

²² *Ibid.*, p.16.

O abalo desta estrutura pode ser interpretado por uma espécie de “encurtamento hermenêutico”²³. Por essa expressão entende-se a liquidação das filosofias primeiras, presentes nos dois conteúdos da metafísica – *generalis* e *specialis* –, que alicerçou o discurso filosófico da Antiguidade, da Idade Média e da Idade Moderna.

Assim, com o surgimento da ontologia fundamental, este discurso que sempre se orientou metafisicamente – as idéias de Deus, de leis e verdades “divinas e eternas” tomadas como fundamento do mundo (teologia natural); as idéias sobre a origem e evolução do mundo (cosmos, matéria, animais, plantas, etc.), suas leis e verdades naturais (mundo natural); e, finalmente, as idéias sobre o *commercium* entre o corpo e a alma, entre o sujeito e o objeto, assim como todas as teorias da representação e da consciência calcadas neste tipo de relação, incluindo o seu pleno desenvolvimento levado a cabo pelo idealismo especulativo (psicologia) –, sofre uma redução, uma exclusão, ou ainda na linguagem heideggeriana, uma desconstrução (*Abbau*) de seus fundamentos, seja ele teológico, cosmológico ou psicológico.

Com uma restrição de tamanha magnitude do discurso ontológico tradicional, um novo ponto de partida é dado à filosofia: toda e qualquer investigação ou afirmação deverá, doravante, partir de uma única origem, isto é, do espaço binário onde nasce o círculo hermenêutico da pré-compreensão da existência fáctica. Deste lugar deve nascer a ontologia fundamental, considerada por Heidegger como o ponto de partida mais amplo e geral, anterior a todas as outras ontologias particulares. Ela deverá contemplar, portanto, o caráter unitário do *Sein überhaupt*, antes de suas determinações entitativas, possibilitando ao pensamento um novo conceito de totalidade. Deste modo, o projeto de Heidegger de construir uma ontologia fundamental visaria, em última instância,

²³ A expressão é de E. Stein, *Seis Estudos sobre Ser e Tempo*, pp. 9, 28, 32 e 67. Paul Ricoeur emprega também uma expressão parecida, chamando de “via curta” a hermenêutica de Heidegger que coloca a questão do “compreender não mais como um modo de conhecimento, mas como um modo de ser”. Cf. *O conflito das Interpretações - ensaios de hermenêutica*, p. 9.

(...) recuperar a orientação para uma totalidade não metafísica, através de uma hermenêutica abrangente que fosse capaz de pensar não apenas a racionalidade da ciência exata, mas das ciências humanas, enfim, as esferas cognitiva, normativa e expressiva – a ciência, a moral e a arte. (...) A filosofia hermenêutica de Heidegger deveria ser capaz de pensar as esferas individuais da experiência e do saber, em direção a um centro “especulativo”. Mas de tal modo que estas esferas individuais que sempre se transformam historicamente, sempre se desenvolvessem em direção a um centro (...) Seria esta a sua maneira de, mesmo aceitando o fim dos princípios epocais, não cair numa anarquia e fragmentação (...).²⁴

Somente a partir de um tal centro poderia a filosofia recuperar o seu verdadeiro ofício, evitando, assim, estilhaçar-se na profusão de suas próprias disciplinas ou dissolver-se no trabalho subalterno de justificação epistemológica das ciências particulares. Esta totalidade não-metafísica, este centro, teria que nascer, contudo, da imediatidade da existência, de dentro das condições em que ela nos é entregue. Como, entretanto, se efetivará ou de que modo tornar-se-á visível um tal pensamento que se propõe orientar-se segundo esse novo ponto de partida proposto pela ontologia fundamental?

A resposta está no caminho empreendido por *Sein und Zeit* (1927) e obras da mesma época que constituem o lado tangível desse novo modo de pensar que se exercita desde o início dos anos 20. Evidentemente, não teremos aqui o propósito de expor todas as formas de totalidade não-metafísica que aparecem especialmente na obra; um tal empreendimento, por sua magnitude, estaria fora dos limites deste trabalho. O que proporemos, ao invés, no tópico seguinte será apresentar a desconstrução da metafísica levada a cabo no final dos anos 20, com o intuito de colocar em evidência a passagem entre duas perspectivas paradigmáticas do conceito de totalidade: daquela originada da metafísica, em seu caráter representativo,

²⁴ E. Stein, *Seis Estudos sobre Ser e Tempo*, pp. 71-72.

unipolar, para aquela que Heidegger quer iniciar através da ontologia fundamental, em seu caráter hermenêutico, bipolar²⁵.

3 – DA TOTALIDADE UNIPOLAR (metafísica) PARA A TOTALIDADE BIPOLAR (ontologia fundamental)

Antes de iniciarmos este tópico, talvez seja oportuno precisarmos um pouco mais as conexões entre os conceitos de desconstrução da metafísica e da essência de homem – em face deles, vez por outra, dependendo do contexto em que eles aparecem nas obras de Heidegger, apresentarem uma certa modulação de sentido o que, por via de regra, gera surpresas e mal-entendidos – por meio da seguinte questão: sobre que base Heidegger se apóia para realizar uma desconstrução tão poderosa da metafísica a que nos referimos antes?

Para responder a questão não podemos nos esquecer, tal como vimos anteriormente²⁶, que o propósito de Heidegger desde o início dos anos 20 era a construção de uma nova ontologia que pudesse provocar uma virada paradigmática na filosofia; um tal empreendimento, no entanto, “não se pode fazer de fora, porque não existe um fora da filosofia”²⁷. Em outras palavras, Heidegger não pretendia fazer uma simples reforma da antiga ontologia ou adicionar-lhe adereços novos e que para tanto fosse necessário apenas destruir partes ou estruturas periféricas, realizadas de fora, isto é, de forma teórica ou especulativa, tal como um projeto arquitetônico se aproxima de seu objeto, um antigo edifício, por exemplo, visando a sua restauração.

²⁵ Por isso, gostaríamos de ressaltar que as nossas referências a *Sein und Zeit* estarão primordialmente subordinadas a esta questão de fundo, isto é, a da passagem paradigmática entre dois conceitos de totalidade, tema de nosso trabalho, realizada por Heidegger pelo viés da desconstrução da *metaphysica generalis* (neste Capítulo) e da *metaphysica specialis* (no próximo Capítulo).

²⁶ Cf. nosso Capítulo 2, tópico 3, pp. 103-04.

²⁷ E. Stein, *Diferença e metafísica – ensaios sobre a desconstrução*, p. 50.

Quando se trata de reforma, portanto, tanto a de uma ontologia, quanto a de um edifício, a atitude básica é sempre a de não se pretender mudar o essencial, mas justamente o contrário, a de conservá-lo.

Todavia, ao fazermos essa analogia entre “ontologia e edifício” – como forma de ilustrar o esforço de Heidegger não para conservar, mas para mudar o essencial da antiga ontologia e, especialmente, de dentro dela mesma e não de fora –, parece-nos conduzir a uma compreensão desta palavra chave “desconstrução” numa perspectiva inteiramente negativa que nos faz lembrar a forma de uma implosão de um edifício antigo, ou seja, algo que é destruído inteiramente a partir de seu próprio interior. Mas isso é simples aparência, porque, voltamos a insistir, não é esse o sentido dos termos *Abbau* ou de *Destruktion* heideggerianos, uma vez que eles não guardam nenhum sentido de aniquilação, mas, sobretudo, porque o que Heidegger busca de “essencial” e de “dentro” em sua desconstrução da ontologia tem origem numa postura toda outra que aquela motivada por um secreto desejo pelo ruinoso²⁸. Ela surge, na verdade, da posição que ele assume diante do homem, nascida, tal como vimos, de uma nova compreensão de sua essência, interpretada como existência fáctica, finita. Neste sentido, a desconstrução da ontologia metafísica é, tão somente, a desmontagem de uma ontologia que não é fiel à essência de seu próprio nome, presente no seu prefixo grego “*metá*”, que é a de *trans*-por, *trans*-cender, *ultra*-passar os entes. Ora, todos estes prefixos que veiculam o sentido de transitividade são justamente os que, segundo Heidegger, revelam essa nova essência do homem que ele assume como sua posição interpretativa.

Com isso, chegamos a compreender que uma ontologia que queira ser fundamental deve, então, ser aquela que emergirá “de dentro” destas condições nas quais a existência nos é dada, isto é, a partir do caráter transitivo da essência do

²⁸ Cf. nosso Capítulo 1, tópico 3.3, p. 70.

homem. Ora, logo descobrimos também, não sem uma certa surpresa, que a essência do homem é ser metafísico, não no sentido tradicional de que ele seja um ente dotado de uma razão especulativa, nem que ele tenha uma alma que pertença a um outro mundo, mas porque, nesse sentido da transitividade originária, a “metafísica é a manifestação essencial do ser humano”²⁹.

A resposta, portanto, para a pergunta que nos guiou até aqui é a de que a base sobre a qual Heidegger se apóia para realizar uma desconstrução tão poderosa da metafísica é a sua profunda convicção de que a ontologia da tradição nunca foi verdadeiramente metafísica no seu sentido originário, e isto porque ela nunca foi a expressão da essência do homem, uma vez que não nasceu de dentro das condições fácticas, finitas, temporais, de sua existência. E é sobre essa base que o filósofo se sente legitimado a promover a redução do campo da filosofia, promovendo a desconstrução da metafísica, tanto a *generalis*, quanto a *specialis*. E é para essa desconstrução que dirigimos o nosso trabalho, mas sempre a partir da perspectiva da passagem paradigmática entre dois conceitos de totalidade: da unipolar (ontologia metafísica) para a bipolar (ontologia fundamental). Por uma questão de melhor tratamento e distribuição das informações nos ocuparemos neste capítulo apenas com a desconstrução da *metaphysica generalis*, deixando para o próximo a desconstrução da *metaphysica specialis*. Nosso foco aqui será, então, mostrar como se dá a desconstrução da ontologia da tradição que investiga o “ente como ente” (*ón he ón*), e concebe a noção de totalidade numa perspectiva unipolar (tópico 3.1), para no seu lugar ser construída a ontologia fundamental que quer pensar o “ser como ser” (*Sein als Sein*), inaugurando uma outra noção de totalidade, a bipolar (tópico 3.2).

²⁹ E. Stein, *Diferença e metafísica – ensaios sobre a desconstrução*, pp. 50-51.

3.1 – METAPHYSICA GENERALIS: O ENTE ENQUANTO ENTE (*ón he ón*) NO ÂMBITO DA ONTO-TEOLOGIA

Não é correto dizer, no entender de Heidegger, que a metafísica nunca investigou o ser. Ora, se nos convenceremos disso que o filósofo nos assevera, como entender, então, o sentido de sua palavra-chave, *Seinsvergessenheit*, o esquecimento do ser levado a cabo pela metafísica? Heidegger responde dizendo, tal como vimos anteriormente, que a metafísica investigou o ser, mas sempre e apenas na perspectiva do ente³⁰. O ser para a metafísica, portanto, só pode ser investigado entitativamente por meio de seu duplo traço: o ente geral e o Ente supremo (tópico 3.1.1) que, por sua vez, enseja a idéia de totalidade como síntese última, suprema (unipolar), própria das sínteses teóricas e especulativas (tópico 3.1.2).

3.1.1 – DUPLO TRAÇO METAFÍSICO: ENTE GERAL E ENTE SUPREMO

Se a metafísica, tal como Heidegger afirma, se caracteriza por pensar o ser enquanto representa o ente como ente, perguntamos: qual é este ente que é o verdadeiro objeto da investigação da metafísica? Este ente, segundo Heidegger, é aquele que – no horizonte da cisão que acompanha a metafísica desde a sua fundação em Platão – pertence ao domínio do supra-sensível, o âmbito mais importante, uma vez que, no entender da metafísica, é aquele que é mais real, mais até, o único verdadeiramente real, ficando para o domínio do sensível aquela parte do real relegada a um nível subalterno, à medida que foi sempre por ela interpretada como simples aparecer dos fenômenos, isto é, cópia, imitação do ente supra-sensível. O âmbito do supra-sensível, portanto, é o lugar onde habitam os entes propriamente. E por assim serem admitidos pela metafísica, eles exercem o papel de figura exemplar, matriz, modelo, paradigma, ponto de partida, marco referencial, para todos os entes menores, finitos e imperfeitos da realidade sensível.

³⁰ Cf. nossa Introdução, p. 20.

Todavia, a metafísica, diz Heidegger, pensa o ser enquanto representa a entidade de duas maneiras: “de um lado, a totalidade do ente enquanto tal, no sentido dos traços mais gerais (*ón kathólou, koinón*)”³¹, isto é, diz respeito àquelas idéias que detêm as noções ou os conceitos mais amplos e genéricos sobre a entidade do ente e, “de outro, porém, e ao mesmo tempo, a totalidade enquanto tal no sentido do ente supremo e por isso divino (*ón akrotaton, theion*)”³², ou seja, refere-se, neste caso, apenas a uma única idéia, a idéia das idéias, o ente dos entes, isto é, o protótipo, o primeiro, o Ente supremo. Essas duas interpretações da entidade do ente fazem com que a metafísica, de acordo com a sua essência, seja “onto-teológica”³³. Ora, isto significa que ela é, por um lado, sob o seu traço ontológico, a ciência do ente enquanto ente que procura apreender os seus predicados mais gerais, assim como investigar o ente em geral, procurando determinar a sua essência. Por outro lado, a metafísica, sob o seu traço teológico, é a ciência do que há de mais elevado no ente, isto é, do Ente supremo e, portanto, divino.

Em um primeiro momento, podemos ter, talvez, a impressão de que esses dois traços da metafísica têm objetos distintos ou pesquisam diferentes áreas. Para Heidegger, entretanto, isso não passa de simples aparência, pois eles não existem senão em relação um com o outro. Na verdade, “a ontologia é teologia, assim como a teologia é ontologia”³⁴. Neste “é” repousa não uma simples identidade, de forma que uma pudesse ser tomada pela outra, mas um mesmo projeto animado pelo mesmo interesse: a busca do fundamento, da razão. A ontologia e a teologia indagam, cada uma à sua maneira, o fundo, o fundamento do ente. A primeira, na perspectiva de um explorar, de um sondar (*das Ergründen*) os atributos mais gerais do ente, visando

³¹ M. Heidegger, *Que é Metafísica*, p. 76.

³² *Ibidem*.

³³ *Ibid.*, p. 77

³⁴ H. Birault, “Philosophie et théologie: Heidegger et Pascal”, in *Cahiers de L'Herne*, 1983, p. 534.

apreender as “camadas” mais profundas de sua essência. A segunda, na perspectiva de um dar fundo, fundar, alicerçar (*das Begründen*) o ente, apresentar uma razão, assegurar uma base fundadora e um fundamento supremo ao ente. Desta forma, a metafísica pensa o ser do ente

tanto na unidade exploradora do mais geral, quer dizer, do que em toda parte é in-diferente, como na unidade fundante da totalidade, quer dizer, do supremo acima de tudo. Assim é previamente pensado o ser do ente como o fundamento fundante. Por isso, toda a metafísica é, basicamente, desde o fundamento, o fundar que presta contas do fundamento; que lhe presta contas e finalmente lhe exige contas.³⁵

Deste modo, a metafísica é, a partir de cada um de seus dois traços constitutivos, fundamental e fundadora à medida que sua busca se dirige tanto para o fundo comum das coisas em sua totalidade (ontologia), quanto para o fundamento supremo que sustenta este fundo comum dos entes em sua totalidade (teologia). Este fundamento supremo dos entes recebeu, ao longo da tradição metafísica, uma multiplicidade de nomes: *Ens Causa sui*, *Summum Ens*, *Prima Causa* ou *Prima aut Ultima Ratio*, *Ens Realissimum et Increateum*, *Nunc Stans* ou *Aeternum*. Tais traços da metafísica são, na verdade, para Heidegger, “logias” – lógica dos entes (*Onto-Logik*) e lógica do Ente supremo/Deus (*Theo-Logik*) – “à medida que exploram o ente enquanto tal e o fundam no todo”³⁶. Essa duplicidade essencial da metafísica também não é nada accidental ou contingente, nem mesmo é confirmada pelo fato da “metafísica grega ter sido assumida mais tarde, pela teologia eclesial do cristianismo e ter sido por ela transformada”³⁷, nem mesmo ainda é consolidada por ensinar o

³⁵ M. Heidegger, *Identidade e diferença*, p. 86.

³⁶ *Ibid.*, p. 87.

³⁷ IDEM, *Que é Metafísica*, p. 77.

caráter essencial do pensamento moderno, enquanto “pensamento puro da matemática”³⁸.

Para Heidegger, Deus não entra na filosofia porque a teologia cristã se apoderou da filosofia grega para reformular o testemunho da fé, dando-lhe, assim, uma dimensão teológica da qual ela teria sido desprovida. Na verdade, “Deus somente pode penetrar na filosofia, na medida em que ela, a partir de si, segundo sua essência, exige e determina que e como Deus nela entra”³⁹. Do mesmo modo, o pensamento puro matemático também não entra na filosofia e nas ciências modernas porque um Galileu ou um Descartes assim o decidiram com o propósito de darem a todo o saber de sua época um fundamento mais sólido do que aquele oriundo dos tempos medievais, calcado unicamente nas fontes da Revelação, presentes nas Sagradas Escrituras e na tradição de Igreja. Heidegger também aqui entende que o pensamento puro matemático só pode entrar para a filosofia moderna porque, antes, esta mesma filosofia desde o seu início, enquanto traz em seu bojo o caráter onto-teológico, “visa o ente na sua totalidade e porque toca, ao mesmo tempo, no mais profundo – o ser do ente enquanto tal – deve sondar o seu fundamento (...) até atingir um ponto sólido”⁴⁰. Longe de querer justificar o caráter onto-teológico da metafísica por meio dos desdobramentos históricos da sua tradição, tal como faz o entendimento corrente, Heidegger entende que a “metafísica ocidental desde o seu começo nos gregos e ainda não ligada a estes nomes, é, simultaneamente, ontologia e teologia”⁴¹.

Após havermos caracterizado a interpretação heideggeriana do caráter onto-teológico da metafísica, encaminhamo-nos, a seguir, para o tema de nosso trabalho

³⁸ M. Heidegger, *Introdução à Metafísica*, p. 212.

³⁹ IDEM, *Identidade e Diferença*, p. 84.

⁴⁰ IDEM, *Que é uma Coisa?*, p. 101.

⁴¹ IDEM, *Identidade e Diferença*, p. 83.

por meio da seguinte questão: qual o conceito de totalidade presente na metafísica, construída a partir desta sua dupla perspectiva, a ontológica e a teológica?

3.1.2 – O ENTE NO SEU TODO ENQUANTO TOTALIDADE UNIPOLAR (teórica)

O acesso à totalidade do real, tal como vimos anteriormente, é realizado na medida em que a metafísica pensa onto-teologicamente o ente como ente, isto é, quando ela procura representar o ente em seus traços mais gerais e em seu traço supremo. Ora, isso significa que a apreensão da totalidade do real só será possível se a metafísica conseguir estabelecer no pensamento as duas formas de fundação do ente, vistas anteriormente: a primeira, levada a cabo pela ontologia, busca um fundar provisório por meio de um de um explorar, de um sondar (*das Ergründen*) os atributos mais gerais do ente (*ón kathólou, koinón*). A segunda, realizada pela teologia, procura uma base cabal e definitiva à medida que seu empenho se dá na perspectiva de um fundar, alicerçar (*das Begründen*) o ente, oferecendo-lhe um fundamento supremo (*ón akrotaton, theion*).

Este empenho da metafísica em dar uma base fundamental (ontologia) e fundadora (teologia) ao ente, como a condição necessária para o seu acesso à totalidade do real, pode ser ilustrado por aquela imagem da pirâmide que empregamos anteriormente⁴². Na sua primeira etapa, realizada por meio da análise, a busca se caracteriza por um sondar dos traços mais gerais do ente (ontologia), mas sempre orientada para a conquista do vértice da pirâmide. A posse deste significa que a busca, então, alcançou o *arché*, o *fundamentum incocussum*, o pólo único, extremo, supremo, do âmbito do supra-sensível (teologia) que lhe dará a chave para interpretar toda a base da pirâmide, onde se encontra o âmbito dos entes da realidade temporal, sensível, extraindo, assim, por derivação, todos os resultados e as conseqüências cabíveis desse processo.

⁴² Cf. nossa Introdução, p. 30.

Desta forma, o pensamento metafísico acredita apreender a totalidade do ente, na medida em que esta é conseguida a partir da fundação unipolar, levada a cabo pelo âmbito privilegiado do “um” supra-sensível (ente geral e Ente supremo), que alicerça o âmbito subalterno do “múltiplo” sensível (natureza, mundo empírico). Dividido entre fundante e fundado, o edifício metafísico encontra, assim, sua síntese teórica, sua totalidade especulativa.

Para Heidegger, todavia, “nós nunca podemos compreender a totalidade do ente em si”⁴³; isso só é possível apenas enquanto se dá no nível da representação metafísica, o que significa ser capaz de colocar diante de si uma imagem contemplativa dessa totalidade, com o intuito de apreendê-la como um ente, “justamente como uma coisa simplesmente dada em um lugar qualquer”⁴⁴. Por outro lado, diz Heidegger, o fato de nunca apreendermos a totalidade do ente em si não quer dizer que não tenhamos acesso à totalidade do ente, uma vez que sempre já “nos encontramos postados em meio ao ente de algum modo desvelado em sua totalidade”⁴⁵. Deste modo, descobrimos que

(...) está fora de dúvida que subsiste uma diferença essencial entre o compreender a totalidade do ente em si e o encontrar-se em meio ao ente em sua totalidade. Aquilo é fundamentalmente impossível. Isto, no entanto, acontece constantemente em nossa existência.⁴⁶

Com isso, descobrimos também que este conceito de totalidade unipolar, na medida em que é sustentada por um fundamento supra-temporal, é motivada por uma incansável procura por um mundo, por um todo – presente em seus constructos teóricos –, dotado de estabilidade e de constância. Neste sentido, poderíamos afirmar que toda obra metafísica é um projeto linear, fechado, previsível, na medida em que

⁴³ M. Heidegger, *Que é metafísica*, p. 29.

⁴⁴ IDEM, *Nietzsche – metafísica e niilismo*, GA 67, p. 91.

⁴⁵ IDEM, *Que é metafísica*, p. 29.

⁴⁶ *Ibidem*.

(...) o ponto de partida é de certo modo absoluto, o que permite a produção de um observador imparcial dos passos que a consciência realiza através das figuras que se sucedem, e a introdução de uma teleologia que como resultado já está, no entanto, no começo.⁴⁷

Por isso, o pensar metafísico, a exemplo de todo construtor, tem a sua atenção inteiramente voltada para o fundamento de sua obra, trabalhar para que ele seja fundamental (ontologia) e fundador (teologia). Estas duas adjetivações do fundamento – fundamental e fundador – dizem respeito a uma postura central da metafísica, isto é, à sua incansável procura pelo “Permanente”. Somente assim, sobre uma base sólida, é que as construções metafísicas – que se apresentam nas diversas modalidades de teorias, leis, sistemas, doutrinas – ganharão a validade e a estabilidade almejadas. Esse desejo de durabilidade da obra é, muito antes de qualquer vaidade pessoal de seu construtor, um traço constitutivo desse paradigma, que tem por modelo do que é durável a idéia de eternidade: permanecer sempre igual ao que é, para além do tempo finito. Ora, isto era o que Platão e Aristóteles entendiam por *tò theion* – o Deus, o Ente supremo.

Toda construção metafísica pretende, por conseguinte, alcançar uma espécie de *sophía* superior como expressão de uma interpretação da totalidade do ente. Para Heidegger, esta *sophía*, “ao contrário daquela que acontece lá no interior da caverna, é caracterizada pelo desejo de ultrapassar as coisas imediatamente presentes para encontrar um ponto de apoio no Permanente”⁴⁸. Cultivar uma proximidade e uma amizade (*philia*) junto a esta *sophía* situada fora da caverna seria, então, a tarefa de uma *philo-sophía*. Deste modo, a filosofia ocidental, segundo a sua origem, não é,

⁴⁷ E. Stein, *Seis Estudos sobre "Ser e Tempo"*, p. 46.

⁴⁸ M. Heidegger, “La Doctrine de Platon sur la Vérité”, in *Questions II*, pp. 158-9. Oportuna seja aqui, talvez, a lembrança do que foi dito anteriormente sobre a virtude *sophía* como aquele modo de apreensão do ser que se dá ao puro perceber (*reines Vernehmen*) por meio da qual, no dizer de Aristóteles, contemplamos as coisas cujas causas determinantes são invariáveis. Cf. Capítulo 2, tópico 4, p. 116.

portanto, uma simples busca em direção a uma sabedoria qualquer, mas um modo de investigar que possui um propósito e uma direção bem determinados, qual seja a de ter acesso àquela sabedoria que explicita a totalidade do ente, erigindo construções calcadas sobre dois alicerces supra-temporais básicos: sondagem da entidade do ente (ontologia) e fundação no Ente supremo (teologia).

Mas por que a metafísica é onto-teológica? Mais importante do que saber do seu duplo caráter constitutivo, é, para Heidegger, descobrir o porquê da indagação metafísica do ser, seguindo o viés da representação do ente, teve que acontecer através desses dois caminhos: o da ontologia e o da teologia. Para o filósofo, a metafísica emprega estes dois caminhos porque se acha alicerçada em um pressuposto, em uma compreensão do ser, que ela mesma desconhece, denominada por ele de “diferença ontológica”.

3.2 – A CONSTRUÇÃO DA ONTOLOGIA FUNDAMENTAL: O SER ENQUANTO SER (*Sein als Sein*) NO ÂMBITO DA DIFERENÇA ONTOLÓGICA

Para Heidegger, o primeiro passo para o pensamento ter acesso a esse pressuposto e a essa compreensão do ser, de que a própria metafísica se serve sem o saber, é aquele que procura separar os dois caminhos da onto-teologia, ou seja, liberar a teologia da filosofia (tópico 3.2.1), para que, depois, a ontologia possa estar livre para apreender essa nova perspectiva do ser, desconstruindo a distinção onto-teológica para, no seu lugar, fazer aparecer a diferença ontológica (tópico 3.2.2). A origem desta diferença é identificada por Heidegger na ambigüidade da palavra ente (*ón*), presente nos participios em seu duplo sentido: nominal e verbal (tópico 3.2.3); o resultado desses passos será trazer a lume o novo conceito heideggeriano de totalidade, não mais teórico ou especulativo, mas bipolar, experiencial, existencial (tópico 3.2.4). É do que trataremos a seguir.

3.2.1 – DESTEOLOGIZAÇÃO DA QUESTÃO DO SER

Quem experimentou a teologia, tanto a da fé como a da filosofia, em suas origens históricas, prefere hoje em dia silenciar na esfera do pensamento que trata de Deus. Pois o caráter onto-teo-lógico da metafísica tornou-se questionável para o pensamento, não em razão de algum ateísmo, mas pela experiência de um pensamento para o qual mostrou-se, na onto-teologia, a unidade ainda *impensada* da essência da metafísica.⁴⁹

Estas palavras de Heidegger, apesar de terem sido pronunciadas em 1957, apenas ratificam a posição que já havia tomado no início dos anos 20, por ocasião de suas *Vorlesungen* de Freiburg e Marburg. Tais cursos – que significam, tal como vimos anteriormente, tanto a pesquisa de Aristóteles por meio de um exercício contínuo da fenomenologia como método, quanto as etapas na construção de *Ser e tempo*⁵⁰ – perseguem, entre outros, um propósito central que é o da desteologização da questão do ser, isto é, a ruptura com um dos traços constitutivos da metafísica, o da teologia, tanto a natural, quanto a cristã, que procura reduzir o ser ao Ente supremo, à Causa primeira de todos os entes. Tal propósito pode ser, então, caracterizado pelo esforço de Heidegger para separar a teologia do domínio da filosofia, ou seja, distanciar a questão de Deus da questão do ser.

Esta operação ousada do filósofo, todavia, causou-lhe muitos problemas e serviu a inúmeros mal-entendidos ou disputas quanto a um pretenso ateísmo de seu pensamento, de tal forma que a sua declaração de 1957 – em que questiona o traço onto-teológico da metafísica não por um possível ateísmo – é ainda um esforço para se fazer compreender neste seu propósito de desteologizar a filosofia. Um dos primeiros desses esforços já aparece em seu curso de semestre de inverno (1921-22), “Interpretações fenomenológicas de Aristóteles”, no qual afirma que “a filosofia, de

⁴⁹ M. Heidegger, *Identidade e Diferença*, p. 83.

⁵⁰ Cf. nosso Capítulo 2, tópico 4, p. 108 ss.

acordo com a sua questionabilidade radical, deve ser *a-teística* em princípio”⁵¹. O que nos assevera Heidegger com esta afirmação? Em nota de seu ensaio de 1922 endereçado a Paul Natorp, Heidegger esclarece que esta palavra “ateística”, enquanto uma posição assumida pela filosofia, não deve ser interpretada, todavia,

(...) no sentido de uma teoria qualquer como o materialismo. Toda filosofia que compreende o que é em si mesma deve necessariamente saber – enquanto o “como” (*Wie*) fático da interpretação da vida, e isso quando ela tem ainda algum “pressentimento” (*Ahnung*) de Deus –, que o desligamento pelo qual conduz a vida a si própria é, em termos religiosos, uma maneira de manifestar-se contra Deus. Mas é somente nisso que ela permanece leal (*ehrlich*) perante Deus, quer dizer à altura da única possibilidade que lhe é oferecida; ateística significa aqui, então: livre de toda preocupação e da tentação de simplesmente falar de religiosidade. Não é já a idéia de uma filosofia da religião, e se ela não leva em conta a facticidade do homem, um puro absurdo (*ein purer Widersinn*)?⁵²

Com esta nota, Heidegger estaria apontando, então, para a essência da filosofia, ou seja, o pensamento filosófico é de uma natureza inteiramente diferente daquela da fé, pelo seu caráter de questionabilidade e liberdade. Tais traços só serão tomados como tarefa, *par excellence*, da filosofia se ela

(...) concentrar-se na vida fática, entendida como o nosso *Dasein* em seu aí. Se a filosofia não é algo supérfluo, se visa a apreender a “vida fática”, se toma sem hesitar sobre si a tarefa de elucidá-la (...) então escolheu para seu objeto a vida fática pela vida fática mesmo, onde terá que encontrar as estruturas categoriais fundamentais.⁵³

Em outras palavras, a necessidade de separar a teologia da filosofia encontra sua origem na prioridade em que a existência, interpretada em sua facticidade, deve ser tomada como ponto de partida da segunda. A filosofia, portanto, tem de ser atéia

⁵¹ “Philosophie muss in ihrer radikalen, sich auf sich selbst stellenden Fraglichkeit prinzipiell *a-theistisch* sein”. Cf. M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die phänomenologische Forschung* – GA 61, p. 197.

⁵² M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)* [1922], p. 246, n. 2.

⁵³ B. Nunes, *Crivo de papel*, pp. 22-23.

porque deve exercer o seu ofício, ou seja, pensar e elucidar problemas e questões surgidos de dentro das condições em que a existência fáctica nos é entregue, distante do enquadre doutrinário, confessional e ideológico, pertencente ao âmbito do religioso.

Este ateísmo assumido explicitamente pelo filósofo deve, portanto, ser interpretado, em última instância, a partir da radicalidade com que ele compreende a tarefa da fenomenologia, como método de investigação filosófica, que se propõe a apreender as estruturas *a priori* da intencionalidade e que recusa todo dado teórico ou pragmático enquanto não se mostram como fenômenos, tal como são entendidos pela fenomenologia. Por isso, diz Heidegger, “a filosofia *mesma* como tal é ateística, se ela se compreende radicalmente”⁵⁴, ou seja, somente se ela se tomar radicalmente em sua tarefa de pensar, ela poderá ter a liberdade de colocar tudo em questão, inclusive a idéia de Deus e nunca substituir a reflexão pela fé. Daí este ateísmo ser adjetivado por alguns comentadores de Heidegger de “ateísmo metodológico”⁵⁵.

O empenho de Heidegger na desteologização da questão do ser, portanto, tal como a própria palavra sugere, não significa a destruição da idéia de Deus, mas uma crítica radical que aponta para a inadequação do uso da noção de Deus como fundamento lógico da realidade. O resultado deste empenho aparecerá em *Ser e*

⁵⁴ “Die Philosophie selbst als solche ist atheistisch, wenn sie sich radikal versteht”. Cf. M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die phänomenologische Forschung* – GA 61, p. 199.

⁵⁵ Tal como faz G. Kovacs no seu *The question of God in Heidegger's phenomenology*, p. 203. Isso parece nos fazer compreender porque que o ateísmo de um Heidegger I pôde se abrir para o tema do sagrado de um Heidegger II. Ora, isso nos faz pensar *a fortiori* que o ateísmo do filósofo não pode ser tomado no seu mero sentido clássico, nem o seu tema do sagrado no seu sentido religioso-dogmático, mas fenomenologicamente, ou ainda, só porque o seu ateísmo significa uma recusa ao Deus como fundamento lógico que o seu tema do sagrado pode aparecer ao pensamento como uma abertura (ou espera) para o sentido do divino como manifestação. Em outras palavras, “tudo” pode ser alvo da radical questionabilidade da filosofia nesta perspectiva da fenomenologia hermenêutica de Heidegger, desde que seja assegurada uma única condição, qual seja a de ter que se mostrar como “fenômeno”, isto é, tem que vir de dentro das condições fácticas da existência.

tempo, no § 2 da sua Introdução, quando o filósofo mostra que o primeiro passo para uma compreensão mais originária da questão do ser começa com a problematização da maneira como ela sempre foi pensada ao longo da tradição onto-teológica da metafísica, ou seja, o ser como um ente primeiro que determina o aparecimento de todos os demais.

O ser dos entes não “é” em si mesmo um outro ente. O primeiro passo filosófico na compreensão do problema do ser consiste em *mythón tina diegeisthai*, em “não contar estórias”, ou seja, não determinar a proveniência do ente como um ente, reconduzindo-o a um outro ente, como se o ser tivesse o caráter de um ente possível.⁵⁶

Desteologizar a questão do ser equivaleria, então, a “não contar estórias” (*keine Geschichte erzählen*) sobre a origem dos entes, isto é, não reduzir os entes a um outro ente numa cadeia causal com o intuito de fazer aparecer o ser como o último e derradeiro dos entes – o Ente supremo, Deus (*theion*)⁵⁷. Esta forma de “contar estórias” é, para Heidegger, um modo de falar teologicamente do ser, como sendo aquele Ente supremo, incriado (Deus), enquanto o disparador da cadeia causal,

⁵⁶ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, § 2, p. 8; trad. bras., parte I, p. 32.

⁵⁷ Há entre os comentadores de Heidegger (cf. G. Kovacs, *op. cit.*, pp. 41ss e M. E. Zimmermann, *Eclipse of the self – the development of Heidegger’s concept of authenticity*, p. xxii) que preferem o uso do termo “desmitologização” (*demithologization / de-mithologizing*) para se referirem ao processo da desconstrução que Heidegger faz da metafísica. No caso do primeiro, o uso deste termo é feito especificamente para falar da desconstrução do traço teológico da metafísica que interpreta o ser como Ente supremo, estimulado, talvez, pela palavra *mythos* que ele retira da expressão utilizada por Heidegger em *Ser e Tempo*, vista na citação anterior (*mythón tina diegeisthai*). Todavia, como “desmitologização” não é um termo chave de Heidegger que o próprio autor reconhece (p. 269, nota 1), mas de Bultmann (*Entmythologisierung*), nós temos preferido empregar o termo “desteologização” para falar mais adequadamente desse específico processo de desconstrução do traço teológico da metafísica que se apresenta na forma de uma dupla retirada – retirar a teologia do campo da filosofia, retirando o problema de Deus do problema do ser. Esta nossa decisão, no entanto, encontra respaldo no próprio Heidegger que emprega este termo para falar que a definição da essência de homem na modernidade surgiu da definição cristã medieval, apenas que teve que ser “desteologizada” (*enttheologisiert*). Cf. *Sein und Zeit*, GA 2, § 10, p. 65; trad. bras., parte I, p. 85.

determinando, assim, a origem dos entes. Deste modo, todas as “estórias” sobre os entes chegam, necessariamente, a um mesmo fim: Deus. Heidegger não aceita esta tradicional interpretação do ser no contexto de sua ontologia fundamental, uma vez que os entes não podem ser apreendidos em seu ser apenas conduzindo-os a este Ente criador, porque mesmo sendo o supremo, ele ainda continua um ente. Tal forma de explicação causal, portanto, não fala do ser do ente, nem apreende o sentido do ser enquanto ser; ela acredita estar falando do ser ao falar do simples processo que transfere para um ente anterior a causa de um ente posterior, adiando, assim, a questão indefinidamente.

Esta crítica de Heidegger da interpretação teológica do ser tem um duplo resultado. Por um lado, abre caminhos distintos para a teologia e para a filosofia, libertando esta da noção metafísica de Deus (Ente supremo) como fundamento do ser, desfazendo o equívoco de que a *Seinsuche* e a *Gottesuche* sejam tomadas como um único e mesmo empreendimento. Por outro, abre uma perspectiva inteiramente nova para a ontologia ao abordar a questão do ser enquanto diferença, mas, para tanto, o pensamento deverá realizar um regresso para um fundamento ainda mais inicial que aquele interpretado pela ontologia da tradição (ente geral).

3.2.2 – DA DISTINÇÃO “ENTE GERAL – ENTE SUPREMO” PARA A DIFERENÇA “ENTE – SER”

No entendimento de Heidegger, só existe um único acesso para pensar o ser enquanto ser, que é aquele nascido, como vimos anteriormente, dessa nova essência do homem – o *Dasein* fático, finito – como expressão da posição assumida pelo filósofo. Mas por que o acesso ao problema do ser tem que se dar a partir do homem, tem que passar por dentro de uma “antropologia”?

Heidegger responde: a proposta de compreender o *Dasein* para abrir caminho ao problema do ser não é um mero capricho, mas uma necessidade, pois o ser que se pretende apreender não é mais aquele da onto-teologia; este ser só se mostra, só se

torna digno de ser posto em questão (*fragewürdig*), a partir das condições fácticas do existir humano. Heidegger quer ir ainda mais longe: este perguntar, nesta nova perspectiva, já não é mais um mero exercício ou aplicação de uma faculdade humana, nem se torna mais digno porque melhor ou mais perfeito do que aquele outro, o especulativo da metafísica, mas porque este perguntar é, na verdade, já um modo de ser (*Seinsmodus*) deste ente, uma vez que “elaborar a questão do ser significa, portanto, tornar transparente um ente – o que questiona –, em seu ser”⁵⁸. Ora, isso significa, no entender de Heidegger, que não se pretende colocar um modo “melhor” de tratar da questão do ser do que aquele realizado pela tradição, mas, antes, o de introduzir um outro nível de problematização à questão. Qual é, então, este nível? É aquele que agora coloca o ser não mais de forma isolada, tal como um objeto da representação. O ser não é mais representado pelo pensamento pelo simples fato de que antes de fazê-lo o ser já o constitui essencialmente, uma vez que “*Dasein* e *Sein*” estão enredados naquilo que nos referimos anteriormente como o “círculo da compreensão”, por meio do qual o

(...) *Dasein* compreende o ser e por isso tem acesso aos entes. (...) Mas assim como pelo ser compreende os entes, compreende-se também como ente; e não apenas isso. Compreende o ser porque compreende a si mesmo e se compreende porque compreende o ser.⁵⁹

Assim, esse novo acesso ao ser, que se dá por intermédio da fenomenologia hermenêutica, não se desenvolve em círculos porque assim Heidegger decidiu por uma questão de estilo metodológico, mas porque brota desse enredamento compreensivo entre *Dasein* e ser, em que o primeiro só pode perguntar pelo segundo porque este já o constitui. É neste enredamento compreensivo que está, segundo Heidegger, o núcleo desse novo pensamento do ser entendido como “diferença

⁵⁸ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, § 2, p. 10; trad. bras., parte I, p. 33.

⁵⁹ E. Stein, *Diferença e metafísica – ensaios sobre a desconstrução*, p. 103.

ontológica”, ou seja, um pensamento que se dá como um acontecer que reúne, em sua di-ferença, *Dasein* e ser, no seio do qual ambos são distinguidos e, ao mesmo tempo, conectados um ao outro. Assim, nem *Dasein*, nem ser, podem mais ser entendidos como objetos de investigação no sentido clássico de simples dados da representação (*Vorhandenes*). Tal impossibilidade é dada por dois motivos: primeiro, porque este ente (*Dasein*) é menos real (*wirklich*) que possível (*möglich*)⁶⁰; segundo, porque este ser não tem mais a visibilidade de um ente (nem o geral, nem o supremo) – mesmo que esta visibilidade se dê apenas no nível da representação –, por se apresentar na forma de um ocultamento, no modo de uma retração.

Eis aqui o solo onde nasce a metafísica que, mais que uma disciplina acadêmica, refere-se, como vimos anteriormente, ao próprio homem que encontra no prefixo grego “*metá*” a essência de sua transitividade, ou seja, o de *trans*-cender, o de ir *além* dos entes, e apreender ao ser. E é a este solo da diferença ontológica em que estão “plantados” *Dasein* e ser que Heidegger vai fazer chegar as raízes da metafísica, expondo-lhe o pressuposto do qual ela se servia, sem, contudo, ter suspeitado da sua existência. Este enraizamento fará com que a metafísica se dê conta de que a sua essência, em última instância, não se funda nesta cisão que a tradição sempre interpretou por meio do seu duplo caráter onto-teológico (ente geral e Ente supremo), mas na diferença ontológica (*Dasein* e ser). Deste modo,

A constituição onto-teológica da metafísica emerge do imperar da diferença que sustenta separados e unidos ser como fundamento e ente como fundado-fundamentante, sustentação que a de-cisão consuma.⁶¹

Podemos dizer, então, que as duas estratégias de pesquisa causal da onto-teologia levadas a efeito pela metafísica – enquanto uma perspectiva de pensar o ser

⁶⁰ No próximo Capítulo, tópicos (2.1 e 2.2.1), daremos mais informações sobre essas duas categorias filosóficas: princípio de realidade (*Wirklichkeit*) e princípio de possibilidade (*Möglichkeit*).

⁶¹ M. Heidegger, *Identidade e Diferença*, p. 98.

pelo viés da representação do ente – brotam, na verdade, cada uma à sua maneira, de um dos “lados” da diferença ontológica: a primeira (a ontologia), do lado do ser, considerado como o fundo do ente, desenvolvendo-se na perspectiva de um explorar (*das Ergründen*) os atributos mais gerais do ente; e a segunda (a teologia), do lado do ente, considerado como o fundamento de tudo o que é, desenvolve-se na perspectiva de um dar fundo, fundar (*das Begründen*) o ente, apresentando-lhe uma razão e um fundamento supremo. Deste modo, a metafísica, apesar de ser fundamental e fundadora e, ainda,

(...) à medida em que ela não lida senão com o ente e ignora todo o âmbito e a potência da diferença, é totalmente incapaz de compreender e explicar a origem e a unidade de seu desenvolvimento onto-teológico.⁶²

Mais paradoxal do que ser incapaz de compreender e explicar seu caráter onto-teológico é o fato de a metafísica estar, segundo Heidegger, impossibilitada de apreender seu próprio objeto de investigação, um vez que se encontra “excluída, pela sua própria essência, da experiência do ser”⁶³. E esta condição deverá perdurar enquanto ela não for conduzida para o impensado de sua origem para poder fazer surgir de lá o que deve ser pensado: o esquecimento da diferença. Heidegger admite que a metafísica, sem o saber, sempre reconheceu essa diferença, mas sempre representada por ela como uma simples distinção entre o ente (ontologia) e o Ente supremo (teologia). Mas, se o enredamento compreensivo da diferença constitutiva “*Dasein-ser*” é simplesmente representado como mera distinção entre dois modos onto-teológicos de pensar o ser, então “a diferença é rebaixada a uma distinção, a

⁶² A. Boutot, *Heidegger et Platon – le problème du nihilisme*, p. 177.

⁶³ M. Heidegger, *Que é metafísica?*, p. 78.

uma obra de nosso entendimento”⁶⁴. É preciso, portanto, fazer o pensamento enfrentar essa situação fazendo a pergunta:

(...) o que, pois, significa este tão falado ser? [ou] (...) formulada mais objetivamente assim: que pensais da diferença, se tanto o ser como o ente, cada um a seu modo, tornam-se fenômenos emergindo da diferença?⁶⁵

Um, dentre os vários caminhos que Heidegger usa para pensar este tão falado ser, interpretado como diferença, é aquele que inicia refletindo a origem gramatical da palavra ser, por meio de seus participios nominal e verbal.

3.2.3 – A ORIGEM GRAMATICAL DA DIFERENÇA: PARTICÍPIOS NOMINAL E VERBAL

A mesma leitura da carga bipolar que se dissimula na palavra *a-létheia* (desvelamento e ocultamento) é transferida por Heidegger para as palavras *ón* e *einai* (ente e ser). Todavia, diz o filósofo, se apenas traduzimos *ón* por ente e *einai* por ser – ou ainda em outras línguas ocidentais, respectivamente por *ens-esse*, *étant-être*, *ente-essere*, *being-Being*, *Seinde-Sein* –, a tradução é tecnicamente correta, o que aqui significa o fato de termos apenas trocado uma palavra por outra, o que é muito diferente de a termos compreendido de modo grego, isto é, não apreendemos nada a respeito da bipolaridade ou ambigüidade contidas nestas palavras. Segundo Heidegger, “os gregos desde os seus primórdios experimentaram o ser do ente como a presença do presente”⁶⁶.

Contudo para entender este “ser do ente” como “presença do presente” é preciso acompanhá-lo em uma de suas reflexões sobre estas duas enigmáticas

⁶⁴ M. Heidegger, *Identidade e Diferença*, p. 90.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 91.

⁶⁶ IDEM, *Que é metafísica?*, p. 74.

palavras – ente e ser –, em que ele procura mostrar que entre elas há um parentesco ambíguo, uma conexão bipolar. Se a tradução das palavras gregas *ón* e *einai* por ente e ser, atualmente, nada nos dizem de palpável, não passando, talvez, de sons vazios, o que pensar, então, em querer apreender entre elas uma possível conexão? Mas é justamente isso que Heidegger pretende fazer aparecer. E um primeiro passo na direção dessa conexão é começar fazendo uma aproximação gramatical da palavra “ente”. Por sua morfologia, a palavra ente soa muito próximo de outras como “florescente (*Blühendes*), brilhante (*Glänzendes*), repousante (*Ruhendes*), (...)”⁶⁷. Estas palavras, que possuem esta forma, são chamadas pela gramática de participío por elas participarem de, ou se referirem a, dois significados presentes no mesmo vocábulo. Mais importante do que dois modos de significar é, para Heidegger, apontar para a conexão existente entre eles.

A palavra “florescente”, seguindo o exemplo de Heidegger, diz respeito a algo que floresce como a roseira e a macieira, mostrando, assim, que algo está em flor. Neste sentido, a palavra florescente tem a intenção de designar aquilo que em cada caso lhe é mais próprio, o que é mais característico de algo e, como no caso de uma rosa, por exemplo, aponta para ela quase à maneira de um nome próprio, como se aquilo que lhe é mais próprio (que está em flor) e o algo que é (rosa) participassem de um mesmo acontecimento, reunidos numa mesma palavra (florescente). Esta palavra, portanto, “segundo sua forma lingüística, tem o caráter de substantivo, de um nome. Entendido assim, ‘florescente’ se usa em seu sentido nominal (*nominale Bedeutung*)”⁶⁸.

Mas esta mesma palavra pode também querer expressar um outro significado além do anterior, ou seja, que “algo floresce” ou que “algo está em flor”. Ela poderia também designar apenas o florescer de algo em contraposição, por exemplo, ao

⁶⁷ M. Heidegger, *Was heisst Denken?*, p. 133; trad. esp. *Qué significa pensar?*, p. 211.

⁶⁸ IDEM, *Was heisst Denken?*, p. 133; trad. esp., p. 212.

murchar de algo. Neste caso, a intenção não é tanto apontar que “algo” está em flor, mas que “floresce” algo; não se está aqui tanto interessado em mostrar se esta rosa esteja em flor ou murchando, mas ao próprio acontecimento do florescer e do murchar da rosa. Nesta segunda designação, “‘florescente’ significa agora: florendo, sendo, portanto, usado em seu sentido verbal (*verbale Bedeutung*)”⁶⁹.

Que os participios designem, ao mesmo tempo, um significado nominal e verbal, isso é algo que, para Heidegger, aprendemos na escola. Tampouco é a sua intenção aqui, no desenvolvimento desta questão, mostrar apenas que na palavra “ente” se dissimula um duplo participio. Uma tal classificação seria apenas correta se se quer reduzir a questão do ponto de vista gramatical, uma vez que a partir do exemplo visto anteriormente, “florescente” designa tanto algo que floresce, quanto o próprio florescer; assim também dar-se-ia com a palavra em questão “ente”, designando tanto algo que é ente, quanto o próprio ser. Para Heidegger, isso nos é conhecido, mas não pensamos sobre isso. E uma primeira pergunta que nos incita a pensar nisso é: por que os participios se apresentam na forma de uma duplicidade (*Zweifältigkeit*⁷⁰)? É evidente que não se trata simplesmente dos participios terem dois significados, isso é muito pouco. Mas se formos mais a fundo na questão, diz Heidegger, veremos que as palavras do participio “são participio por estarem referidas, em seu dizer, a algo que tem a duplicidade em seu mesmo ser”⁷¹. Porém ainda não fica claro como estas duas formas de participio, nominal e verbal, chegam a ser ente e ser, uma vez que o “algo que floresce” (nominal) não faz menção alguma ao ente, nem tampouco o “florescer de algo” (verbal) alude ao ser. Para esta

⁶⁹ M. Heidegger, *Was heisst Denken?*, p. 133; trad. esp., p. 212.

⁷⁰ Esta é mais uma palavra-chave do vocabulário heideggeriano – ao lado de outras como dobra (*Zweifalt*) e ambigüidade (*Zweideutigkeit*) – usada pelo filósofo para expressar esta bipolaridade presente na sua questão do ser, interpretada como o entre (*Zwischen*) ou a diferença (*Unterschied*) de ser e ente.

⁷¹ M. Heidegger, *Was heisst Denken?*, p. 133; trad. esp., p. 212.

dificuldade, Heidegger responde que o particípio *ón*, ente, não é apenas mais um particípio ao lado de tantos outros, mas, muito antes, ele “é o particípio que reúne em si todos os outros particípios possíveis . A ambigüidade dos particípios se alicerça na duplicidade daquilo que, tacitamente, nomeiam”⁷².

Deste modo, o particípio *ón*, ente, é, para Heidegger, a forma exemplar, por meio da qual “se nomeia, em uma só palavra, a dobra (*Zwiefalt*) de ente e ser”⁷³. Ele seria, portanto, o particípio bipolar, *par excellence*, porque no seu interior todos os demais se encontram enraizados e do qual todos brotam para, em cada caso, designarem algo de maneira dupla, como expressão da duplicidade de seu ser, de tal forma que para compreendê-la devemos sempre interpretá-la nesta conexão constitutiva: “se dizemos ‘ser’, isto quer dizer: ‘ser do ente’. Se dizemos ‘ente’, isto quer dizer: ente em relação ao ser. Falamos sempre *a partir* da dobra”⁷⁴.

Após havermos seguido os passos de Heidegger em sua reflexão das palavras ente e ser – a partir da perspectiva gramatical da palavra “ente”, na qual o filósofo procura expor a ambigüidade de sua acepção por meio do duplo particípio, nominal e verbal –, acreditamos ter criado as condições para compreender a sua afirmação anterior de que os gregos, desde a aurora do seu pensamento, experimentaram o “ser do ente” como “presença do presente”. Se *ón* significa ente em seu duplo sentido – ou seja, refere-se tanto ao fato de que o “ente é” (a *rosa* floresce / particípio nominal), quanto ao de que o “ente é” (o *florescer* da rosa / particípio verbal) –, então o ser nos remete a uma anfibologia de seu sentido: ele é tanto o fato de “algo estar presente” (ente – particípio nominal), quanto a “presença de algo” (ser – particípio verbal). Deste modo, o ser que Heidegger quer pensar é a “diferença que

⁷² M. Heidegger, *Was heisst Denken?*, p. 134; trad. esp., pp. 212 e 213 (trad. lig. modif.).

⁷³ *Ibid.*, p. 135; trad. esp., p. 214 (trad. lig. modif.).

⁷⁴ *Ibid.*, p. 174; trad. esp., p. 218 (trad. lig. modif.).

se dá entre o processo de chegada à presença – de entrada em nosso campo de atenção –, e a coisa que é presente ou que assim está dentro de nosso horizonte”⁷⁵.

Esta diferença, no entanto, não é um traço, entre outros, que se agregaria ao ser, mas é o próprio ser que se mostra essencialmente por meio dessa duplicidade e ambigüidade. Ora, não é assim que entende a tradição metafísica. Para esta, pensar o ente e o ser significa propor duas coisas à representação – de tal forma que ela pudesse apontá-las separadamente: este é o ente, aquele é o ser – para, posteriormente, juntá-las. Para Heidegger, no âmbito da diferença ontológica, o ser se caracteriza muito mais

como passagem em direção ao ente. O ser não é ele mesmo e o ente não é ele mesmo, a não ser nesta passagem. O ser se abriga nesta chegada e torna-se presente designando ao ente o seu lugar. O ser deixa o ente ser.⁷⁶

O ser, portanto, desdobra-se neste caráter de deixar-ser, isto é, enquanto deixa o ente permanecer em sua abertura. Deste modo, o deixar-ser é a condição para que o ser se manifeste como desdobramento do ente⁷⁷. Todavia, esta presença que se manifesta como desdobramento do ente deve também ser pensada como ausência: presença que sobrevém ao ente e o sustenta em sua permanência; ausência porque ele não é o ente, pois ao presentificar o ente, ele mesmo se retrai. Assim, segundo esta

⁷⁵ R. Schürmann, “Neoplatonic henology as overcomming of metaphysics”, in *Research in Phenomenology*, v. XIII, (1983), p. 30.

⁷⁶ IDEM, “Trois penseurs du délaissement – Maître Eckhart, Heidegger et Suzuki”, in *Journal of History of Philosophy*, part 2, v. XIII (jan/1975), p. 53.

⁷⁷ Heidegger lembra o parentesco entre *wesen* e *währen*. *Wesen*, essência – que não conserva mais nenhuma proximidade com *essentia* – é empregado por ele para mostrar este caráter do ser, enquanto o desdobrar, o essencializar, e aí permanecer na abertura. Por isso, diz Heidegger, “*wesen* é a mesma palavra que *währen*, permanecer”, o que lhe permite interpretar “a presença (*Anwesen*) como a permanência do que aí perdura”. Cf. M. Heidegger, *Essais et conférences*, p. 55.

interpretação, o deixar-ser é também “a condição da manifestação do ser como presença e ausência, como desdobramento sob o modo do nada”⁷⁸.

Portanto, a afirmação “ser do ente como presença do presente” – enquanto expressão da diferença ontológica, tal como os gregos experienciaram, embora nunca a tenham propriamente tematizado como diferença –, Heidegger a traduz analisando cada um de seus termos componentes, em um esforço extremo para falar dessa duplicidade constitutiva de um único e mesmo acontecimento, sem rompê-la em simples distinção: “ser, mostra-se como sobrevento desocultante (presença). Ente, enquanto tal, aparece ao modo do advento (presente) que se oculta (nada) no desvelamento”⁷⁹. Nesse sentido, o próprio pensamento que pensa a partir da diferença não é também ele mesmo, a não ser enquanto expressão desta passagem na qual o ser sobrevém desocultando (presença) o ente e o instaurando como advento que perdura (presente) na forma de um ocultamento (nada). Para Heidegger, a essência do ser não é outra coisa senão esta diferença. Ser, em última instância, “quer dizer: presença de coisas presentes, dobra (*Zwiefalt*)”⁸⁰.

Qual seria, então, o conceito de totalidade para um pensamento que experiencia o ser do ente como presença de coisas presentes? Como pensar uma totalidade que reúna o ente e o ser, enquanto uma “união originariamente dissidente”⁸¹? É do que nos ocuparemos em nosso último tópico.

⁷⁸ R. Schürmann, *Maître Eckhart ou la joie errante - sermons allemands traduits e commentés*, pp. 352-353. Não podemos deixar de lembrar aqui, também, a notável contribuição da etimologia alemã para tornar mais explícita a exposição de Heidegger, em que constatamos que *wesen* constitui o núcleo central das palavras *An-wesen* (presença) e *Ab-wesen* (ausência).

⁷⁹ M. Heidegger, *Identidade e diferença*, p. 92.

⁸⁰ IDEM, *Essais et conférences*, p. 305.

⁸¹ J. L. Marion, “Du pareil au même – ou: comment Heidegger permet de refaire de l’ ‘Histoire de la philosophie’”, in *Cahier de L’Herne: Heidegger*, 1983, p. 155.

3.2.4 – O ENTE NO SEU TODO ENQUANTO TOTALIDADE BIPOLAR (originária)

Quando Heidegger afirma que apesar de nunca podermos apreender a “totalidade do ente” em si mesmo, mas que estamos, todavia, constantemente situados no meio do “ente em sua totalidade”, fica-nos a pergunta: como, então, pensar esta totalidade experiencial que está sempre já presente na experiência comum?

Antes de nos conduzirmos pela questão, façamos uma pequena recordação. Para Heidegger, o caminho de acesso a esta totalidade fáctica está bloqueado para representação por ela tomar o ser e o ente, tal como vimos, em sua simples distinção (enquanto ente geral e Ente supremo), restando-lhe, assim, apenas o acesso à totalidade teórica. A totalidade experiencial, por seu turno, só seria possível se o pensamento tivesse uma compreensão mais originária do ser, ou seja, se fosse interpretado como a expressão da diferença que ele joga com o ente, enquanto pertença mútua de ambos, antes de qualquer distinção (tal como faz a metafísica). Isto acontece porque esta diferença só se manifesta pré-ontologicamente, ou seja, está já sempre presente de modo latente no *Dasein* fáctico. Ora, só a partir da existência concreta do *Dasein*, então, que essa diferença, que reúne esses dois acontecimentos (ser e ente), pode ser pensada como uma *unmittelbare Einheit*, isto é, como uma “unidade imediata da compreensão do ser [o *florescer* da rosa] e do comportamento em relação ao ente [a *rosa* em flor]”⁸².

É justamente esta totalidade que está velada para a metafísica que consegue acessar apenas uma totalidade mediata, indireta, à medida que esta é captada simplesmente “a partir do olhar voltado para o diferente da diferença, sem levar em consideração a diferença enquanto diferença”⁸³. Aquela outra, apreendida em sua

⁸² M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, p. 454; trad. franc., p. 383.

⁸³ IDEM, *Identidade e diferença*, pp. 97-98.

experiência imediata, direta, ao contrário, é nascida da diferença originária que “não mantém apenas ambos (ser e ente) separados, ela os mantém na união recíproca⁸⁴”, fazendo deles “um circular de ser e ente, um em torno do outro”⁸⁵, de tal forma que o ser e o ente sejam

(...) distintos nesta unidade; unidade que funda toda distinção, distinção que funda toda unidade. É isso que é preciso ser pensado, é isso que temos esquecido e dissimulado; é isso ainda que tem permitido este esquecimento e esta dissimulação.⁸⁶

Só rompendo, portanto, o esquecimento e a dissimulação dessa diferença primordial, levada a cabo pela metafísica, que o pensamento poderá ter acesso a esta totalidade experiencial, na qual ente e ser se mostram num todo, em sua unidade imediata. Como, porém, acontece esse todo? Como o pensamento pode acompanhar essa experiência pré-ontológica da totalidade, no interior da qual estamos constantemente mergulhados, mas que torna-se inacessível se quisermos apreendê-la por meio da representação? Para responder estas questões teremos, novamente, de acompanhar os passos de Heidegger na meditação que faz sobre o “ente em sua totalidade” nos seus *Grundbegriffe*, “Conceitos fundamentais”, aulas que ele ministra no semestre de verão de 1941. Neste curso, uma das primeiras interpretações correntes desta noção de “ente em sua totalidade”, que Heidegger quer descartar, é a de que

(...) o ente no seu todo não é a soma de todos os entes (...). Assim pois, (...) a totalidade não é o meramente aditiva em relação ao todo, senão que em todo ente (já) tem a preeminência do determinante (todo).⁸⁷

⁸⁴ M. Heidegger, *Identidade e diferença*, p. 96.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 97.

⁸⁶ A. de Waelhens, “Identité et Différence – Heidegger et Hegel, in: *Revue Internationale de Philosophie*, nº 52, (1960), p. 234.

⁸⁷ M. Heidegger, *Grundbegriffe*, GA 51, p. 42; trad. esp., p. 77 (lig. modif.).

Uma primeira indicação que Heidegger aqui já nos aponta é a de que o caráter determinante da questão da totalidade não se encontra no final de um processo como numa espécie de totalização obtida por meio de uma soma de múltiplos entes, mas, ao contrário, encontra-se, desde o início, ali sempre junto ao ente, como um fundo de sustentação do ente. Este fundo é o que Heidegger entende por um *Grundbegriff*, um conceito fundamental, que no pensamento exerce a tarefa de ir à procura do fundamento de um saber originário, não à maneira de uma causa lógica que a metafísica sempre interpretou na forma de um Ente supremo, mas enquanto o esforço de alcançar “um solo, chegar a estar ali onde apenas perduram uma posição e uma constância, onde ocorrem todas as decisões, mas onde também toda indecisão tem aí o seu esconderijo”⁸⁸. Portanto, todo conceito fundamental se propõe, *tout court*, a conceber a este fundo de sustentação do ente, ou seja, a “apreender o fundamento do ente no seu todo”⁸⁹.

Para falar da importância deste fundo de sustentação do ente em sua totalidade, Heidegger utiliza uma antiga sentença que acompanha a tradição ocidental desde o seu início, a qual se propõe a orientar todo aquele que esteja à procura desta pedra angular do pensamento; exorta ela: *meléta tò pân*, que Heidegger traduz como “tome a seu cargo o ente no todo” (*Nimm in die Sorge das Seiende im Ganzen*)⁹⁰, e a interpreta – “considera que no ente em sua totalidade, naquilo que daí convoca o homem, enraíza tudo”⁹¹. O que seria, pois, este *pân*, este ente em seu todo que a sentença aponta como o fundamento de tudo e que, ao mesmo tempo, incita àquele que pretende alcançá-lo que tome a seu cargo, cuide, ocupe, exercite, pratique – significados todos contidos no verbo grego *meletáo* –, o pensamento nesta direção?

⁸⁸ M. Heidegger, *Grundbegriffe*, GA 51, p. 3; trad. esp., p. 27 (lig. modif.).

⁸⁹ *Ibid.*, p. 21; *ibid.*, p. 51 (trad. lig. modif.).

⁹⁰ *Ibid.*, p. 51, p. 3; trad. esp., p. 28 (trad. lig. modif.).

⁹¹ *Ibid.*, p. 4; *ibid.* (trad. lig. modif.).

Para responder a esta questão, Heidegger inicia o seu caminho meditativo, propondo, a título de um primeiro passo e ainda de um modo um tanto grosseiro, que o ente em sua totalidade poderia ser pensado como aquilo que o ente “é” e isso significaria, então, pensar “o ente em sua integridade, o todo que ele é em seu ser”⁹². A este “é” do ente, que fala da sua inteireza, não só pertence o realmente efetivo (*wirklich*) – o que nos toca diretamente em nossa vida prática como os fenômenos da natureza, os sucessos e fracassos das realizações humanas, etc. –, mas também o possível (*möglich*) – o que esperamos e tememos, aquilo pelo qual lutamos e que não deixaremos escapar. Todavia, quando dizemos que o ente “é” para falar do ente, nessa sua integridade efetiva e possível do seu ser, damos-nos conta de que acabamos de introduzir uma diferença entre o ente e o seu ser, sem que, contudo, tivéssemos nos dado conta desta diferença. Portanto, só quando pensamos o ente no seu todo, ou seja, quando o tomamos em sua integridade, é que percebemos esta diferença entre o ente e o ser⁹³.

Passemos, a seguir, a acompanhar a análise que Heidegger faz desta diferença por meio de duas de suas dimensões, cujas bipolaridades se dão como acontecimentos simultâneos – a) o ser é o mais vazio e a superabundância; b) o ser é o mais comum e o único –, para, finalmente, desembocarmos na conexão: c) diferença ontológica e totalidade bipolar.

⁹² M. Heidegger, *Grundbegriffe*, GA 51, p. 23; trad. esp., pp. 55-56 (trad. lig. modif.).

⁹³ A partir desta etapa do desenvolvimento da questão, Heidegger passa a interpretar 8 dimensões bipolares deste “é”, mostrando que o ser do ente é, ao mesmo tempo: 1) o mais vazio e a superabundância, 2) o mais comum e o único, 3) o mais compreensível e o mais oculto, 4) o mais desgastado e o mais originário, 5) o mais fiável e o mais abismático, 6) o mais dizível e o mais silencioso, 7) o mais esquecido e o mais recordado e 8) o mais coativo e o mais livre. Como acompanhar todas estas bipolarizações como traços determinantes do ser do ente estaria fora das dimensões de nosso trabalho, desenvolveremos apenas as duas primeiras que, segundo acreditamos, atenderia ao propósito deste tópico que é o de mostrar como Heidegger extrai deste “é” do ente o seu conceito fundamental de totalidade.

a) o ser é o mais vazio (*Leerste*) e a superabundância (*Überfluss*)

Heidegger inicia a exposição da primeira dimensão bipolar nos apresentando um exemplo: a folha é verde. Com a palavra “folha” indicamos um ente que encontramos na floresta ou em nosso jardim; com a palavra “verde” indicamos uma qualificação encontrada na própria folha. Entretanto, o que o “é” indica? O “é” não indica aqui nem um ente, a folha, nem a sua qualidade, o verde. A folha e o verde nomeiam um ente, mas o “é” não tem referência alguma ao ente. A que se refere, então, o “é”? Em que consiste isso que “é” a folha e que “é” verde? Com a folha verde sempre poderemos fazer alguma coisa: admirar ou pintar, cheirar ou comer. Mas e com o “é”? Que podemos fazer com ele? Heidegger responde: “com ele somente podemos indicar, em cada caso, o que um ente ‘é’ e, se é, o modo como ‘é’; [com isso] indicamos o ser do ente”⁹⁴. Contudo, nunca prestamos atenção nesta indicação, o “ser” do ente, mas apenas no ente em questão, ou seja, na folha verde.

Assim, descobrimos que com o ser do ente ou com a expressão o “ente ‘é’”, estamos ao mesmo tempo: a) introduzindo, desapercibidamente, uma diferença entre o ente e o seu ser; b) falando da integridade do ente, isto é, do traço real e possível do seu ser e, com isso, indicando o que este ente é e como é. No entanto, apesar de nos termos dado conta de todos estes acontecimentos possibilitados pelo “ser” e por sua flexão gramatical “é”, todavia, eles mesmos, enquanto tais, permanecem enigmáticos, vazios. O próprio Heidegger se pergunta: será que todas estas questões que expusemos até o momento não passam de um purismo lingüístico ou de um verbalismo carente de qualquer utilidade? A resposta do filósofo não só é pela negativa – uma vez que ver nisso algo como purismo ou verbalismo inútil não passariam de mera aparência –, como, ao contrário, vê no vazio do “é” o ocultamento

⁹⁴ M. Heidegger, *Grundbegriffe*, GA 51, p. 26; trad. esp., p. 59.

de algo especialmente digno de questão (*fragewürdig*), ou seja, por trás do “vazio da palavra ‘é’ se oculta uma riqueza ainda impensada”⁹⁵.

Quando dizemos, por exemplo, “o restaurante é francês”, significa que este restaurante serve comida européia; “esta colher é de prata”, significa que este talher tem um metal nobre; “a caneta é sua” quer dizer que tal objeto te pertence ou ainda, “a sonata é um sonho” quer dizer que tal música me enleva – em cada uma destas afirmações, entende Heidegger, o “é” tem uma significação e um alcance diferentes e, apesar dessa multiplicidade de sentidos, o “é” de cada afirmação continua sendo sempre o simples e mesmo “é” das demais. Que estranha essa ambigüidade do “é” que se mostra de uma dupla maneira: a primeira é aquela que faz com que o compreendamos ao empregá-lo em nossa linguagem corrente, mas que torna-se vazio quando desejamos elucidá-lo; a segunda, dá-se quando ele estabelece, para cada afirmação em que é empregado, um tipo de significação diferente, mas, ao mesmo tempo, ele é sempre o mesmo “é”. Nesta dupla ambigüidade, o que esteja, talvez, ocorrendo, suspeita Heidegger, não seja tanto a vacuidade da ausência de determinação, mas o contrário, a plenitude de uma superdeterminação⁹⁶. Ora, com isso começa, então, a aparecer, no entendimento de Heidegger, uma nova luz sobre o “é”, ou seja, com a sua vacuidade e indeterminação, ele, na verdade, possibilita a riqueza, a plenitude, a exuberância. Em outras palavras, só porque o “é” continua sendo vazio de determinação e de significação que ele pode determinar, naquelas afirmações anteriores, os múltiplos entes (o restaurante, a colher, a caneta, a sonata), conectados aos seus múltiplos significados respectivos (francês, prata, sua, sonho). Só por essa sua vacuidade e indeterminação que o “é”, segundo Heidegger, pode desempenhar a função denominada de cópula pela gramática, ou seja, só à medida que o “é” recusa a ter uma significação própria que ele pode ligar, em toda

⁹⁵ M. Heidegger, *Grundbegriffe*, GA 51, p. 30; trad. esp., p. 63 (trad. lig. modif.).

⁹⁶ *Ibid.*, p. 31; *ibid.*, p. 65.

afirmação, o sujeito a um predicado e, assim, “satisfazer a multiplicidade dos usos que continuamente são exigidos dele na fala”⁹⁷. Passemos, agora, para a segunda dimensão bipolar.

b) o ser é o mais comum (*Gemeinste*) e o único (*Einzige*)

Por outro lado, essa nova luz incide também sobre o fato, visto anteriormente, de que o “é”, apesar de determinar em cada afirmação um tipo de significação diferente, permanece sempre o mesmo “é”, ou seja, o ser se encontra em todo ente por ele determinado sempre do mesmo modo, sempre carente de diferenças. Isto nos permite apreender, então, admite Heidegger, que “o ser é o denominador comum de todos os entes e, portanto, o mais comum”⁹⁸. Este mais comum significa ausência de qualquer modulação: o restaurante “é”, a colher “é”, a caneta “é”, a sonata “é”. Contrariamente, frente à mesmidade deste ser, à uniformidade desse “é”, mostra-se a multiplicidade dos entes nas mais variadas ordens: os entes inanimados e vivos, os entes humanos, os entes chamados divinos (deuses e anjos), mas podem ser entes que se mostram por meio dos fenômenos naturais, bem como dos históricos. Poderíamos, assim, enumerar os entes *ad infinitum*, mas em cada um deles, todavia, o ser lhes é sempre comum e, por isso, o mais comum.

Ora, isso nos faz pensar, diz Heidegger, que o ente sempre possui o seu “semelhante”, um outro ente, ou seja, enquanto o outro ente é um ente, o ente tem o seu igual. O restaurante é diferente de uma colher, mas é um ente; a colher é diferente de uma caneta, mas é um ente; a caneta é diferente de uma sonata, mas é um ente. Mas o que acontece com o ser? O ser, afirma Heidegger, “não tem em parte alguma, nem em modo algum, seu igual. O ser é, frente a todo ente, único”⁹⁹.

⁹⁷ M. Heidegger, *Grundbegriffe*, GA 51, p. 33; trad. esp., p. 68.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 50; *ibid.*, p. 86.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 51; *ibid.*, p. 87.

Retomando o exemplo de Heidegger referente ao duplo participípio, visto anteriormente, poderíamos, então, dizer que o participípio nominal, a “rosa” floresce, é sempre plural, isto é, há muitas coisas além da rosa sobre a terra que florescem: a laranjeira e o ipê, a cerejeira e o lírio. Mas, no sentido figurado, outras coisas florescem também: a arte e o comércio, o crime e a religião. O participípio verbal, o “florescer” da rosa, ao contrário, não tem o seu igual, pois designa o que é essencialmente único, o simples fato de florescer, presente em todas aquelas coisas.

Deste modo, a unicidade do ser (*Einzigkeit des Seins*) tem como consequência a incomparabilidade (*Unvergleichbarkeit*). Ao contrário do ente que sempre pode ser comparado com um outro ente, o ser não pode ser comparado porque nunca é “o igual” que se apresenta nos múltiplos entes. Ao contrário, “o ser é, em qualquer lugar, o mesmo (*das Selbe*), ou seja: ele mesmo”¹⁰⁰. Para que haja o igual, segundo Heidegger, há necessidade de coisas múltiplas e distintas; para que haja o mesmo, necessita-se apenas da unicidade. É verdade que este único e mesmo do ser é diferente em cada caso, mas diferente, lembra Heidegger,

(...) não é coisa diversa, no sentido de que o ser pudesse ser duas ou mais vezes, desintegrando-se e cindindo-se, assim, numa multiplicidade. O ser se distingue pela unicidade de uma maneira única e incomparável com toda outra distinção. O ser em sua *unicidade* – e, fora desta, o ente em sua *multiplicidade*.¹⁰¹

Após esta breve exposição da análise que Heidegger faz em torno do ente em sua totalidade por meio dessas duas bipolarizações a respeito do ser do ente – o ser é, ao mesmo tempo, o mais vazio de significação (nada) e pleno de significação (tudo), o mais comum na multiplicidade dos entes (*omnipresença*) e o único (incomparável) –, apresentaremos, a seguir, importantes desdobramentos para os temas em questão:

¹⁰⁰ M. Heidegger, *Grundbegriffe*, GA 51, p. 52; trad. esp., p. 88.

¹⁰¹ *Ibidem; ibidem.*

o da diferença ontológica “ente-ser” e a noção de totalidade bipolar na interpretação do “ente no seu todo”.

c) diferença ontológica e totalidade bipolar

No que se refere à diferença, Heidegger parece ter-nos retirado um certo resquício metafísico ainda presente ao abordarmos a questão do ser como diferença que ele estabelece com o ente, na medida em que parece ainda persistir em nós a postura de tomarmos o termo “diferença” como diferente, como simples distinção, ou seja, uma diferença que ainda insiste em ser, na verdade, uma cisão entre o ente e o ser. Com estas duas bipolarizações que Heidegger faz do ser do ente, sentimo-nos forçados a deixar esta perspectiva metafísica que ainda procura pensar o ser como alguma coisa que deva se contrapor ao ente. Portanto, diz Heidegger, pensamos ainda metafisicamente quando insistimos em apreender o ser, enquanto diferença, como algo isolado do ente; ao ser nunca chegaremos “mediante contorções de um vazio pensar sobre ‘o ser’, senão unicamente por meio de um agir (*Handeln*) e um atuar (*Wirken*) do próprio ente”¹⁰².

É por esta recusa em tomar o ser como algo distinto do ente, para pensá-lo a partir do agir e atuar do próprio ente, que chegamos ao nosso segundo importante desdobramento relativo ao nosso tema da totalidade. Este desdobramento vem nos mostrar que a questão da totalidade – compreendida como diferença originária, isto é, como o comum-pertencer de ser e ente e não como sua simples distinção – passa a ser interpretada agora a partir do próprio ente, uma vez que no seu “é” (ser) está já contida a possibilidade tanto de sua singularização (como nos exemplos anteriores: o restaurante é francês, a colher é de prata, a caneta é sua, a sonata é um sonho), quanto de sua conexão num todo significativo. Este todo, porém, esta “totalidade

¹⁰² M. Heidegger, *Grundbegriffe*, GA 51, p. 35; trad. esp., p. 70 (trad. lig. modif.).

mesma não é senão algo satélite (*Trabant*), do qual o ente enquanto ente se diferencia. A esta diferença chamamos ‘o ser’¹⁰³.

Procuramos deixar mais clara essa noção de totalidade bipolar que Heidegger quer veicular a partir da diferença “ente-ser”, ilustrando-a por meio de um acontecimento fático, vivencial, entre duas pessoas que se encontram num “jantar de negócios”, no interior do qual estão aqueles entes exemplificados anteriormente. O sentido de conteúdo (*Was*) deste acontecimento é a discussão e a assinatura de um importante contrato comercial. Os contextos originários onde se dá tal acontecimento (*Wie*: sentidos de relação, de realização e de temporalização) são aqueles em que as pessoas, tanto singularmente quanto em comum, vivenciam o encontro¹⁰⁴. Assim, “o restaurante é francês” porque ambos decidiram escolher um lugar apropriado para o encontro: pouco movimento, ambiente agradável e com algum requinte. Enquanto jantavam, a discussão entre elas sobre o contrato se dá num clima de grande entendimento e já à hora da sobremesa, bastante descontraídos e entusiasmados pelo bom resultado do encontro, uma das pessoas comenta sobre a beleza e nobreza do talher (“a colher é de prata”). Ao término do jantar, no calor do final feliz, chegam a se atrapalhar, em meio a sorrisos nervosos, no que tange à propriedade da caneta com que acabaram de assinar o documento, até que uma das pessoas diz para a outra: “a caneta é sua”. Finalmente, enquanto degustam o licor e o café, uma delas fala do quanto a música tocada pelo quarteto de cordas havia “caído” bem para a ocasião, referia-se ela, especialmente, à suavidade do último movimento da música (“a sonata é um sonho”).

¹⁰³ M. Heidegger, *Grundbegriffe*, GA 51, p. 42; trad. esp., p. 77 (trad. lig. modif.).

¹⁰⁴ Sobre o “o que” (*Was*) e o “como” (*Wie*) cf. o Capítulo 1, tópico 3.4, p. 76. No Capítulo 4 veremos que os contextos originários expressos por meio dos três sentidos do “como” (de relação, de realização e de temporalização) dos atos intencionais serão absorvidos pelo conceito heideggeriano de “mundo” – tópico 1, p. 192 ss.

Uma vez integrados os quatro exemplos de entes no contexto vivencial e interpretados a partir da diferença com o ser, podemos observar, então, que eles foram determinados tanto em sua singularidade (a “francesidade” do restaurante, a “argenticidade” da colher, a “propriedade” da caneta e a “oniridade” da sonata), quanto também reunidos numa totalidade significativa (o sucesso da assinatura do contrato, acontecido num encontro marcado pela amizade e cordialidade). E é só porque o ser, o “é” de cada uma das determinações dos entes exemplificados e contextualizados ficou, ele mesmo, “o mais vazio” (*Leerste*) de sentido, que todos os entes puderam mostrar o seu próprio; por outro lado, cada um destes sentidos dos entes só ganhou a singularidade na medida em que foi amalgamado na “superabundância” (*Überfluss*) do todo vivencial, positivo e cordial.

Assim, a pessoa que fez referência à beleza da colher de prata, talvez, não visse um talher similar na vitrine de uma loja. A outra, que comentou sobre a suavidade da sonata, no fundo, talvez, não aprecie música clássica. A colher e a sonata, portanto, só puderam mostrar sua determinação a partir desse fundo, a um só tempo, vazio (seu “é”) e superabundante (reunião dos demais entes [os múltiplos “é”] numa totalidade envolvente). Do mesmo modo, é na medida em que o “é” – não só dos entes citados, mas de todos aqueles que pertenciam ao contexto vivencial de ambas as pessoas –, era “o mais comum” (*Gemeinste*), por sua onipresença junto a todos eles, que ele pode reuni-los numa “única” (*Einzig*) e “mesma” (*Selbe*) totalidade. Dito em outras palavras: é na medida em que o “é” era “o mais comum” na determinação dos entes – o “é” francês (do restaurante), o “é” de prata (da colher), o “é” sua (da caneta), o “é” um sonho (da sonata) e todos os “é” dos demais entes do contexto vivencial –, que ele pode, por sua “comunidade”, conectar todos esses entes em um “único e mesmo” todo significativo do jantar de negócios¹⁰⁵.

¹⁰⁵ No final do trabalho, ao falarmos do *Dasein* enquanto “formador de mundo”, daremos mais informações sobre esta questão do mundo como totalidade, possibilitada pelo “é”, presente em todo enunciado. Cf. a Conclusão, tópico 1, p. 259.

Essa nova forma de abordar o ente no seu todo, tomando-o como horizonte da diferença ontológica, destrói o seu antigo fundamento metafísico e, como consequência, provoca a passagem entre dois conceitos de totalidade: da *unipolar* para a *bipolar*. A primeira – teórica, causalista, transcendente vertical, linear, sistêmica, infinitista, “humanista” – é aquela que, como vimos, procura representar o seu fundamento num único pólo de sustentação, interpretado como Ente supremo ou como Causa primeira. Esta noção de totalidade, portanto, é aquela que serve tanto como o seu ponto de partida para a construção do edifício metafísico, quanto como o seu ponto de chegada, na medida em que no absoluto supremo, supra-temporal, o pensamento representativo encontra, de maneira objetivada, o ponto do arremate. Este, por sua vez, é interpretado como um fato *omni*-abarcante, onde se dá o aparecimento de uma totalidade lógica, superadora de todas as diferenças, particularidades e descontinuidades, próprias do mundo temporal e sensível.

A segunda, a totalidade *bipolar* – originária, fática, experiencial, transcendente horizontal, circular, hermenêutica, finitista – é aquela que sempre

(...) e em todo o tempo “pensamos” o ser sempre ali, onde e quando, em meio ao ente (no seu todo), nos conduzimos relativamente ao ente; nós mesmos que, ao mesmo tempo, somos entes e também nos conduzimos relativamente a nós mesmos. Numa palavra: residimos *na* diferença entre o ente e o ser.¹⁰⁶

Esse novo conceito de totalidade, portanto, é aquele que conseguimos apreender apenas quando tomamos o ente no seu todo, não mais via representação, mas enquanto somos conduzidos, também na condição de entes que somos, junto a ele na lida cotidiana de nossa existência fática. Nesta, o nosso *Dasein* apreende o ser, como diferença, enquanto aquele caráter determinante e soberano – ao mesmo tempo mais vazio e pleno de significações, mais comum e único – que reúne a

¹⁰⁶ M. Heidegger, *Grundbegriffe*, GA 51, p. 47; trad. esp., p. 82.

multiplicidade dos entes numa totalidade envolvente, experiencial. E só podemos apreender esta totalidade porque, antes, o nosso *Dasein* a habita pré-ontologicamente no espaço aberto pela diferença, por meio da qual se dá a imediatidade relacional entre o *Dasein* e os entes, num enredamento compreensivo circular.

Tal enredamento, presente na imediatidade relacional entre o “é” do *Dasein* e o “é” dos entes do contexto vivencial, determinaria, então, tanto a singularidade de ambos os lados da relação (*Dasein*-entes/multiplicidade), quanto no único e mesmo todo significativo e envolvente (ser/unicidade). Esta totalidade, porém, é preciso lembrar, será sempre uma “totalidade heurística”, isto é, aquela que é encontrada pelo círculo hermenêutico enquanto uma construção antecipadora de sentido; sempre provisória e inacabada, porque continuamente girando no círculo da compreensão fáctica, finita.

O PROPÓSITO central perseguido por nós neste capítulo, que chega agora ao seu final, foi o de apresentar a passagem entre duas noções de totalidade – que na sua primeira parte se deu por meio da desconstrução da *metaphysica generalis* – como forma de Heidegger chegar a uma nova compreensão do ser. Tal passagem foi realizada seguindo os seguintes *Wegmarken* do filósofo: a criação do seu modelo bipolar, a necessidade de desteologizar o problema do ser como forma de interpretá-lo mais originariamente como diferença ontológica e, finalmente, a caracterização da totalidade bipolar, nascida desta diferença.

Ao acompanharmos esses marcos, damo-nos conta, então, de que a investigação do seu *Sein überhaupt*, desde o início de seu caminho, talvez tenha sido também guiada – tal como também fora a busca pelo “Incondicionado” de Novalis, por ocasião do seu trabalho sobre Duns Scotus – pela antiga sentença, *meléta tò pân*, como lema para encontrar este seu novo *Grundbegriff*, um conceito fundamental, que alicerçaria o início de um novo modo de pensar. Descobrimos, então, que o filósofo

se apropria da sentença na forma de um imperativo que poderia ser formulado em torno de algo assim: “exercite-te sempre a pensar no ente em sua totalidade originária, seja insistente em pensar no *Sein überhaupt*, pois nisso todas as coisas se enraízam, nisso tudo encontra o seu fundamento”.

Uma vez resgatada a questão do ser em sua condição primordial, abrindo caminho para uma nova ontologia, livre da teologia natural, tal como Heidegger a interpreta, julgamos, então, terem sido criadas as condições para darmos continuidade à questão da passagem entre duas noções de totalidade, agora, na sua segunda parte, no horizonte das duas outras ontologias regionais da *metaphysica specialis*, a cosmologia e a psicologia, mostrando como aqui acontece o mesmo processo de desconstrução da totalidade unipolar e a construção da bipolar. É o que desenvolveremos no próximo capítulo.

CAPÍTULO QUATRO

PASSAGEM ENTRE DUAS NOÇÕES DE TOTALIDADE (II): DA *METAPHYSICA SPECIALIS* PARA A ONTOLOGIA FUNDAMENTAL

Com a desconstrução da onto-teologia operada por Heidegger – retirando a teologia do âmbito da questão do ser e enraizando uma nova ontologia no solo originário da diferença “ente-ser” –, o campo da filosofia, tal como pudemos acompanhar no capítulo anterior, sofreu uma grande redução. O que acontecerá com as duas outras regiões restantes da *metaphysica specialis*, a cosmologia e a psicologia?¹

Com a retirada do problema de Deus do problema do ser, Heidegger reinterpreta inteiramente o conceito de mundo a partir desse novo conceito de homem, o *Dasein*. A primeira impressão que se tem é que das três clássicas áreas da metafísica especial, a única que restou foi aquela que se ocupa do homem. Trata-se, mesmo, de uma primeira impressão, pois veremos que nem a teologia, nem a cosmologia desapareceram sem mais, apenas que agora as suas questões deverão ser postas, pensadas e discutidas não mais de fora, por uma razão que divide o real especulativamente em três ontologias regionais, mas a partir de um novo marco, de

¹ Na verdade, as três regiões da *metaphysica specialis*, tal como sempre foram concebidas no seu sentido clássico, foram excluídas, por Heidegger, do campo da filosofia por a) elas interpretarem seus respectivos setores do real na perspectiva tradicional de entes simplesmente dados e b) já terem sido transformadas em objeto das múltiplas ciências positivas e autônomas: ciência de Deus (teologia), ciência do cosmos (astronomia, astrofísica, ciências da natureza, etc.) e ciência do homem (psicologia, antropologia, sociologia, etc.).

um novo ponto de partida da filosofia – aquele que emerge no horizonte da existência fáctica.

É por isso que a questão do divino, interpretada pela teologia como o *Summum Ens* e a *Causa sui*, deve, segundo Heidegger, sair do campo da filosofia por ela tomá-lo como simples fundamento lógico da representação metafísica e não como experiência do pensamento, diante do qual o homem “não pode nem rezar, nem sacrificar (...) nem cair de joelhos por temor, nem pode diante deste Deus, tocar música e dançar”². O que parece de mais significativo nesta afirmação de Heidegger, além, é claro, do seu carácter irônico, é o fato de que o divino, como divino, nunca poderá se tornar uma experiência para o homem por intermédio de uma apreensão especulativa de um ente simplesmente dado, mesmo que ele seja “adornado” de adjetivações supremas. Tal impossibilidade é devida à natureza deste modo de apreensão, uma vez que ele nasce da necessidade de fundamentar uma construção teórica, amarrada por um sistema de proposições e não do acolhimento de uma experiência portadora de uma extrema alegria ou de um profundo temor. Esta experiência do divino, no entanto, Heidegger pensa, só poderá encontrar o homem se ela for manifestável como fenômeno, isto é, se “couber” dentro das condições de sua existência fáctica, no interior dos limites de sua finitude. Se isso for possível, a “teologia” poderá, um dia, voltar a fazer parte dos cuidados humanos, numa espécie de “*theion-logia*”, um modo do homem recolher na linguagem este acontecimento que fala de seu “ser-com-os-deuses”. Esta possibilidade, uma das esperanças de Heidegger, é já contemplada na segunda etapa de seu caminho de pensamento, através da sua interpretação do sagrado numa perspectiva mítico-poética.

² M. Heidegger, *Identidade e diferença*, p. 99.

Com uma filosofia sem teologia, Heidegger proporá ainda uma segunda redução para as outras duas ontologias regionais restantes. A cosmologia e a psicologia serão desconstruídas numa espécie de fusão interpretativa, ou seja, aspectos da cosmologia serão deslocados para o antigo espaço ocupado pela psicologia, assim como o conceito de homem só é obtido com a participação da cosmologia. Ora, isso faz com que, a partir de Heidegger, não faça mais sentido falar do mundo e do homem como questões independentes, tal como sempre fez a tradição. Assim, à medida que são tomados como fenômenos que se interpenetram, não há como falar do mundo sem se referir ao homem, como não há como interpretar o homem sem que o mundo participe desta interpretação; um pertence ao outro, um é condição do outro. Por outro lado, falar do mundo e do homem, enquanto fenômenos interdependentes, só é possível, no entanto, no interior desta perspectiva do ser, entendida como diferença ontológica. Deste modo, falar do mundo é falar do “ser” do mundo, da mundanidade do mundo (*Weltlichkeit der Welt*), bem como falar do homem é falar do “ser” do homem, da sua essência (*Dasein*).

Este modo de pensar, portanto, tal como Heidegger o entende, só se realiza enquanto deixa-se guiar, o tempo todo, por esta tríplice constituição: mundo, homem e ser, de tal forma que quando se coloca em foco o conceito de mundo, ele deve ser sempre apreendido no horizonte do homem e do ser; quando o acento é sobre o conceito de homem, estão sempre subtendidos os âmbitos do mundo e do ser. Com efeito, neste domínio do pensamento do ser, enquanto diferença que se quer sempre referente, que apresentaremos a questão da passagem entre duas noções de totalidade presentes nos conceitos de mundo e de homem. A primeira, em torno do conceito de mundo, será, então, a da cosmologia (interpretada como *kósmos* e *universum*) para aquela apreendida sob o horizonte da ontologia fundamental (entendida *ser-no-mundo*). A segunda passagem, que gira em torno do conceito de homem, será a da psicologia racional, (*animal rationale, ens creatum, subjectum*) para aquela da ontologia fundamental (*Dasein*).

1 – CONCEITO DE MUNDO: DA TOTALIDADE DOS ENTES SUBSISTENTES PARA A TOTALIDADE REFERENCIAL

A concepção de mundo, tal como Heidegger nos apresentou em *Sein und Zeit*, “é inteiramente original”³. Isto, todavia, não significa que ela tenha surgido do nada. Todo pensador que tenha realizado feitos realmente criativos só pôde fazê-los a partir de dentro, da tradição, até mesmo aqueles que com ela romperam.

Com Heidegger também não foi diferente. O seu conceito de mundo nasce, portanto, de aspectos apreendidos da história deste conceito presente na cosmologia metafísica – desde o tempo dos gregos, passando pela época medieval e chegando até a modernidade –, e que, de modo geral, toma o mundo como a totalidade de entes puramente subsistentes, cada um fazendo parte de um todo, inclusive o próprio homem, ligados onticamente entre si por meio do espaço e do tempo, também estes interpretados onticamente. Deste conceito corrente de mundo, Heidegger recolhe quatro aspectos que estiveram, com alguma modulação de sentido e de importância, presentes ao longo da tradição. Neste sentido, diz o filósofo:

1. Mundo quer dizer, muito antes, um *como* do ser do ente, que o próprio ente. 2. Este *como* determina o ente *em sua totalidade*. (...) 3. Este *como* em sua totalidade é, de certa maneira, *prévio*. 4. Este *como* prévio, em sua totalidade, é ele mesmo *relativo* ao *ser-aí* humano.⁴

Estes quatro aspectos podemos reduzir a dois: mundo enquanto “totalidade” e mundo enquanto “mundo do homem”. Estes dois, ainda, Heidegger reduz a apenas um – e é nisso que constitui a sua contribuição inovadora –, interpretando-o bipolarmente, isto é, mundo e homem são tomados em sua reciprocidade, em seu comum-pertencer.

³ E. Stein, *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*, p. 66.

⁴ M. Heidegger, “Vom Wesen des Grundes”; in: *Wegmarken*, GA 9, p. 137, trad. bras., p. 47.

Este comum-pertencer entre mundo e homem se dá pelo fato de o filósofo se guiar por uma fenomenologia hermenêutica e, deste modo, estar muito mais interessado no mundo enquanto fenômeno, o que significa, tal como vimos anteriormente, que o seu foco investigativo não está tanto voltado para “o que” é o mundo (*Was*) – caráter este que busca apreender o sentido de conteúdo (*Gehaltssinn*) dos atos intencionais e que privilegia o traço teórico da investigação –, mas para o “como” é o mundo (*Wie*), ou seja, como este fenômeno se mostra nos atos intencionais por meio dos sentidos de relação (*Bezugssinn*), de realização (*Vollzugssinn*) e de temporalização (*Zeitigungssinn*), através dos quais se coloca a descoberto o estado, a condição (*Zustand*) deste fenômeno⁵.

Há ainda uma outra inovação. Ela se refere ao terceiro aspecto apontado por Heidegger na história do conceito de mundo da cosmologia, visto acima, no qual ele diz que a noção de totalidade presente na idéia de mundo é, de certa forma, “prévia”. Com esta palavra, Heidegger indica que mundo é um conceito *a priori*, ou seja, “o conceito de mundo é um conceito transcendental”⁶. Todavia, tanto *a priori*, quanto transcendental, palavras chaves do pensamento de Kant, não devem aqui ser entendidos, adverte Heidegger, a partir de

(...) uma filosofia a que se atribui o (elemento) “transcendental” como “ponto de vista” até porventura “gnosiológico”. Isto não exclui a constatação de que precisamente Kant reconheceu o (elemento) “transcendental” como o problema da interna possibilidade de ontologia em geral, ainda que para ele o “transcendental” tenha ainda essencialmente significação “crítica”.⁷

Portanto, mundo enquanto um conceito *a priori* ou como um conceito transcendental deve ser entendido, segundo Heidegger, no seu sentido originário, ou seja, enquanto palavras que procuram denominar

⁵ Cf. o Capítulo 1, tópico 3.4, p. 76.

⁶ M. Heidegger, “Vom Wesen des Grundes”, in *Wegmarken*, GA 9, p. 139, trad. bras., p. 44.

⁷ *Ibidem*.

(...) tudo que faz essencialmente parte da transcendência e dela recebe de empréstimo sua interna possibilidade. E somente por causa disso pode também a clarificação e interpretação da transcendência ser chamada uma exposição “transcendental”.⁸

Por conseguinte, se Heidegger mantém as noções de “prévio” e de “transcendental” ligados ao seu conceito de mundo, ele o faz, todavia,

(...) não mais como um *a priori* da consciência, um *a priori* do eu penso, e sim como um conceito que surge desse capítulo da história da filosofia que foi Kant que, entretanto, pela interrogação heideggeriana, não depende mais do fato de estar ligado a uma filosofia da consciência, a uma teoria da representação, como em Kant.⁹

As noções de *a priori* e de transcendental, constitutivas do conceito de mundo, tal como interpreta a cosmologia da tradição, recebem, portanto, a partir de Heidegger, um outro enraizamento, qual seja, o *Dasein* concreto, histórico, o que significa dizer que, doravante, a idéia de mundo será sempre algo que “está posto em relação com os modos fundamentais em que o ser-áí humano existe facticamente”¹⁰. Dito em outras palavras, o *a priori* e o transcendental antes de serem noções pertencentes a uma determinada perspectiva ou escola filosófica, são traços constitutivos da relação bipolar “mundo-homem”: o “*a priori*”, referindo-se ao fato de que em todo modo de ser relativo aos entes, o *Dasein* é guiado pré-ontologicamente, isto é, ele é sempre orientado por uma compreensão prévia do seu sentido; e o “transcendental”, apontando para o fato de que neste seu modo de ser com os entes, o *Dasein* é sempre transcendente, ou seja, o segundo nunca está ligado aos primeiros de forma definitiva, mas sempre numa constante relação de

⁸ M. Heidegger, “Vom Wesen des Grundes”, in *Wegmarken*, GA 9, p. 139, trad. bras., p. 44. Em outras palavras, Heidegger está afirmando que o *a priori* e o transcendental somente podem aparecer como possíveis termos-chaves de uma determinada filosofia porque, antes, estão enraizados no caráter do “*trans*” da transcendência, enquanto significa ultrapassagem de algo para algo, enquanto expressão da temporalidade do *Dasein*. Cf. nosso Capítulo 2, tópico 5, pp. 124-25.

⁹ E. Stein, *A caminho de uma fundamentação pós-metafísica*, p. 103.

¹⁰ M. Heidegger, “Vom Wesen des Grundes”, in *Wegmarken*, GA 9, p. 143, trad. bras., p. 47.

ultrapassagem. Ultrapassagem em direção a quê? Heidegger responde: “nós designamos aquilo em direção ao qual (horizonte) o ser-aí como tal transcende, o mundo, e determinamos agora a transcendência como *ser-no-mundo*”¹¹.

O mundo, portanto, para Heidegger, faz parte da transcendência, enquanto estabelece o rumo em direção ao qual acontece a ultrapassagem do *Dasein*. Esta interpretação de mundo fica, portanto, bem distante daquela outra da tradição, uma vez que se afasta de todo e qualquer traço de objetivação – isto é, mundo não é mais um ente, nem a soma de entes, nem mesmo está fora do homem como um objeto que se contrapõe a um sujeito – para ser tão somente o horizonte de aparição do ente em sua totalidade. Por conseguinte, este conceito de mundo – à medida que o seu antigo traço de determinação entitativa é substituído por uma abertura em relação a nada do que é o ente – está ligado, tal como vimos anteriormente, ao caráter apofático do ser, presente nas noções heideggerianas de nada, de finitude e de negatividade¹².

O mundo como horizonte de transcendência, portanto, está irredutivelmente ligado à finitude do *Dasein*, uma vez que ela não é mais a ultrapassagem, tal como no enquadre onto-teológico em proveito de um Ente supremo. É o ente mesmo que é ultrapassado em direção ao nada. No entanto, como o mundo – enquanto horizonte nadificante desta ultrapassagem – não pode ser objeto de uma *démarche* discursiva, faz-se necessário sugerir, assim pensa Heidegger, de algum modo, seu mistério, revelando-o no modo de um ocultamento para que o *Dasein* possa apreender essa ultrapassagem na forma de certos sentimentos, ditos “cósmicos”, que expressem a experiência de uma totalidade que se situa para além de toda evidência sensível e objetivada do ente em seu todo, e que o apresentem como nada.

¹¹ M. Heidegger, “Vom Wesen des Grundes”, in *Wegmarken*, GA 9, p. 139, trad. bras., p. 44.

¹² Cf. o Capítulo 2, tópico 5, p. 122 ss.

Como, porém, reunir mundo e homem, num horizonte de transcendência que nada mais conserva de entitativo em uma estrutura unitária? Heidegger se vê diante da necessidade de cunhar mais uma importante expressão de seu repertório que possa nomear esta unidade constitutiva que procura reunir esses dois acontecimentos num único e mesmo fenômeno: “ser-no-mundo” (*in-der-Welt-sein*). A expressão ser-no-mundo, portanto, apresenta-nos a constituição fundamental do *Dasein* à medida que enuncia algo sobre sua essência, sobre sua mais própria possibilidade interna. Daí Heidegger afirmar que a expressão ser-no-mundo deve ter “o caráter de uma tese ontológica”, uma vez que

(...) o ser-aí não é um ser-no-mundo pelo fato de, e apenas pelo fato de existir facticamente; mas pelo contrário, somente *pode ser* como existente, isto é, como ser-aí, *porque* sua constituição essencial reside no ser-no-mundo.¹³

Ser-no-mundo, portanto, é o novo estatuto ontológico do homem que reúne aquelas teses, vistas anteriormente, que apresentam o mundo por meio de quatro “comos”; ser-no-mundo é: o *como* do ser do ente, o *como* do ente em sua totalidade, o *como* desta totalidade que se mostra prévio; o *como* desta totalidade, prévio, que se mostra sempre relativo ao *Dasein* humano. Numa palavra, “ser-no-mundo, esse é o *como* do homem”¹⁴; ser-no-mundo é “como” deve ser entendida a essência do homem enquanto “a marca fundamental da condição humana”¹⁵.

Eis aqui o caráter da bipolaridade do conceito de mundo em Heidegger: ao iniciar este tópico falávamos da idéia de mundo, mas ao desenvolvê-la viemos a desembocar na essência do homem. A seguir, procuraremos, colocando-nos ainda sob o foco do conceito de mundo, mostrar o modo básico desse acontecer de “ser-no-

¹³ M. Heidegger, “Vom Wesen des Grundes”, in *Wegmarken*, GA 9, p. 141, trad. bras., p. 45. Os grifos são do autor.

¹⁴ E. Stein, *A caminho de uma fundamentação pós-metafísica*, p. 107.

¹⁵ *Ibidem*.

mundo”, enquanto esse horizonte de totalidade em direção ao qual o *Dasein* sempre transcende, isto é, a cotidianidade e como a presença e a força desta cotidianidade podem ser apreendidas com maior visibilidade numa maneira de existir que pertenceu a uma época anterior à nossa, ou seja, à época da existência mítica primitiva.

1.1 – A TOTALIDADE “SER-NO-MUNDO” ENQUANTO COTIDIANIDADE

É na vida do dia-a-dia, no interior da qual o *Dasein* acha-se intrinsecamente inscrito, que podemos descobrir o fenômeno original do mundo, tal como Heidegger nos mostra no terceiro capítulo de seu *Sein und Zeit*¹⁶. É no cotidiano, portanto, enquanto aquela condição pré-reflexiva em que a nossa vida está mergulhada que experienciamos o mundo enquanto fenômeno, através das coisas que nos rodeiam e que nos vêm ao encontro. Que coisas? Aquelas que se relacionam com as nossas atividades, rotinas, tarefas diárias, etc. A essas coisas os gregos davam o nome de *prágmata* e que poderíamos traduzir por utensílios, instrumentos de uso, ferramentas de trabalho. São os instrumentos com os quais mantemos sempre uma forma de envolvimento e circunspeção, tais como uma faca quando cortamos pão, um lápis quando escrevemos uma carta, um martelo quando pregamos um prego, um copo quando tomamos água, etc. E quanto mais envolvidos estamos com estas “coisas-instrumentos” na execução de alguma tarefa, menos consciência temos delas, como se nossa mão treinada (circumspecta) pudesse “ver” de um modo mais rápido e mais perfeito que o próprio olho. Este modo de relação envolvente (*Zuhandenheit*) entre a nossa mão e o instrumento é, na opinião de Heidegger, mais primordial e originária do que aquela outra que coloca a coisa como um “objeto aí fora”, distante de qualquer

¹⁶ Intitulado “Mundanidade do mundo” (*Weltlichkeit der Welt*), entre os §§ 14 e 19, GA 2, pp. 85-151; trad. bras., parte I, pp. 103-163.

envolvimento e que caracteriza o traço central da atitude teórica, presente nas investigações e pesquisas do pensamento metafísico¹⁷.

Essa maneira com que nos encontramos com as coisas em nosso cotidiano é também conectada a um “para quê”, a um sistema de referências que é sempre orientado por um sentido antecipado, prévio, que temos das coisas enquanto ligadas a uma finalidade e que, conseqüentemente, determina o seu uso e dirige a nossa ação. Por exemplo, quando estamos com sede nunca pensamos em um martelo para apanharmos a água, assim como nunca pensamos em um copo quando queremos pregar uma tábua. Isso nos parece óbvio, mas justamente por atrás dessa “obviedade” descobrimos algo de fundamental: as coisas que nos cercam se mostram para nós apenas porque já temos previamente a experiência do seu sentido (o para quê), do papel que elas já desempenharam em nossa vida cotidiana, sempre já dado em um sistema interminável de significações e re-significações. Basta que haja uma ruptura no uso do instrumento (copo ou martelo quebrados, por exemplo) para que se explicita o todo desse sistema de referências: o instrumento é, então, visto como fazendo parte de uma estrutura de relações pré-temática à qual o *Dasein* achava-se entregue, e à medida que o “para quê” do instrumento é quebrado, o sistema se desvela na forma de sua ruptura. Desta forma, essa “referência (*Verweisung*) ou totalidade referencial (*Verweisungsganzheit*) são, em algum sentido, constitutivas da própria mundanidade (*Weltlichkeit*)”¹⁸.

Em um primeiro momento somos inclinados a admitir que a coisa-instrumento é mais próxima de nós porque ela é mais evidente, mais patente, do que o seu sentido que nos parece distante ou até ausente. Mas, para Heidegger, dá-se o contrário, o

¹⁷ Não há como não notar aqui o aproveitamento que Heidegger faz de Aristóteles daquele duplo caráter do intelecto, *nous theoretikós* e *nous praktikós*, com suas respectivas virtudes dianoéticas, *sophia* e *phronesis*. Cf. o Capítulo 2, tópico 4, p. 115 ss.

¹⁸ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, § 17, p. 104; trad. bras., parte I, pp. 119-120.

sentido do copo (para beber água) é mais próximo, porque vem antes dos traços entitativos da coisa-copo (de vidro, de cristal, de determinado modelo, peso, altura, etc.). O que acabamos de apresentar nos permite afirmar que o sistema de referências que nos fornece o sentido prévio (para beber água) é a condição de possibilidade do imediato modo da coisa-instrumento tornar-se presente (copo) em nosso cotidiano encontro com ela. E imediato quer dizer: nosso acesso direto, espontâneo, íntimo, instantâneo, ao sentido das coisas. O sistema de referências, portanto, é a condição das coisas aparecerem porque mediatiza, faz a ponte, para as coisas se darem, se revelarem.

Esta “imediata mediação” – isto é, a imediata presença das coisas mediatizada pelo sistema de referências – é o que Heidegger entende por “mundo”. Por conseguinte, o fenômeno do mundo é o que produz a imediata mediação entre as coisas e o homem. Sem esta intermediação do mundo, em última instância, as coisas não poderiam se mostrar. Ora, essa nova compreensão de mundo, por suas conseqüências inovadoras, parece caminhar na “contra-mão” da tradição metafísica, pois ela afirma que nós não temos contato direto, imediato, com as coisas, elas mesmas, tal como sempre acreditou a tradição. Nós só nos relacionamos com elas mediatizadas pelo mundo, isto é, pelo sistema de referências, o sentido prévio que nos guia até elas ou que as traz até nós, promovendo o nosso encontro com elas.

Este encontro constitutivo entre o homem e as coisas, mediatizado pelo mundo cotidiano, é o que Heidegger entende por essa estrutura unitária “ser-no-mundo”. É difícil não tomar esta expressão metafisicamente, isto é, como uma “coisa-conteúdo” que é colocada dentro de um “espaço-continente”. Esse “no” (*in-der*) não é um simples elemento de conexão entre dois entes “ser e mundo”, tal como se verifica no caso de uma mesa que está “no” escritório, mas diz respeito a uma estrutura essencial do *Dasein*. Tal estrutura impede que tomemos, segundo o entendimento corrente, que o homem é primeiramente uma coisa em si mesma e depois que ele esteja situado em algum espaço, também como uma outra coisa em si mesma. Compreender, portanto,

esta constituição fundamental de ser-no-mundo é romper com os dualismos clássicos da filosofia – tais como “espírito-corpo”, “razão-emoção”, “essência-existência” e, em nosso caso, “homem-mundo” – para apreender que a identidade do *Dasein* está completamente enredada na identidade do mundo. Ser homem é absolutamente ser mundano; é estar completamente mergulhado na totalidade envolvente do cotidiano, em suas múltiplas variações:

(...) ver alguma coisa, produzir alguma coisa, tratar de e tomar conta de alguma coisa, usar alguma coisa, desistir de alguma coisa e abandoná-la, empreender, realizar, por em evidência, interrogar, considerar, discutir, determinar, conhecer alguma coisa (...).¹⁹

Deste modo, “por mais disperso que possa parecer o cotidiano, ele retém, mesmo que vagamente, o ente numa unidade de totalidade”²⁰. Todavia, é preciso atentar que nesta afirmação de Heidegger, o foco não é dirigido simplesmente para o traço pragmático do cotidiano, por ele mesmo, mas para aquilo que nele se oculta: o sentido do ser que reúne o ser do homem (*Dasein*) e o ser do mundo (*Weltlichkeit*) em uma única e mesma totalidade constitutiva (*in-der-Welt-sein*). Somente no âmbito desta totalidade, o projetar de suas possibilidades (homem) e o compreender das coisas (mundo) podem ser interpretados como pertencentes a um mesmo acontecimento. Ser homem (*Dasein*), portanto, não é estar simplesmente “dentro” desta rede interminável de significações e re-significações (mundo), mas “ser-a-própria-rede” enquanto uma estrutura total indissociável, tal como uma teia, um tecido, onde cada fio, cada ponto da trama “é” em comum-pertinência com os demais. Para nos acercarmos um pouco mais desta estrutura unitária, desenvolveremos, a seguir, como ela, no entender de Heidegger, ganha maior visibilidade em um modo de pensar mítico primitivo.

¹⁹ George Steiner, *Heidegger*, p. 76.

²⁰ M. Heidegger, *Que é metafísica?*, p. 29.

1.2 – A TOTALIDADE “SER-NO-MUNDO” ENQUANTO EXISTÊNCIA MÍTICA PRIMITIVA

É muito difícil para nós que pertencemos ao pensamento moderno entender esta constituição totalizante “ser-no-mundo” presente em nossa cotidianidade. A título de melhor compreendermos esta estrutura constitutiva, Heidegger aponta para um modo de ser-no-mundo que pertenceu a uma época anterior à nossa. Ele está convencido da contribuição de *Sein und Zeit* aos cientistas do pensamento primitivo – etnólogos, historiadores, antropólogos, fenomenólogos de história comparada –, ao apresentar a sua noção de mundo como totalidade referencial, articulada em nossa cotidianidade. Mas para nos prevenir contra um possível mal-entendido, o filósofo nos adverte que esta cotidianidade

(...) não se identifica com a descrição de uma fase primitiva do *Dasein*, cujo conhecimento possa ser procurado empiricamente pela antropologia. *Cotidianidade não coincide com primitividade.*²¹

Essa conexão de mundo e cotidiano que Heidegger quer trazer em pauta como contribuição para as ciências positivas do pensamento mítico deve, portanto, ser interpretada enquanto a instância última geradora de significados, anterior a todos os constructos, modelos, concepções de mundo, quer pertençam tanto ao mundo primitivo ou ao antigo, quanto ao medieval ou ao moderno. Todos esses modos de compreensão de mundo nascem dessa matriz de referências, recuada e originária, como fonte originária do fenômeno do mundo²². Por outro lado, Heidegger também

²¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, § 11, p. 68; trad. esp., p. 63 (lig. modif.). Os grifos são do autor.

²² Neste mesmo § 11 de *Ser e tempo* Heidegger refere-se em nota sobre o importante trabalho de Cassirer sobre o *Dasein* mítico, vindo a lume em 1925. Trata-se do segundo volume do seu *Philosophie der symbolischen Formen*, intitulado *Das mythische Denken* – cuja resenha de Heidegger aparecerá no *Deutsche Literaturzeitung*, ano seguinte à publicação de *Ser e tempo*, 1928. Tanto em *Ser em Tempo*, quanto na resenha, Heidegger reconhece que o trabalho de Cassirer sobre o pensamento mítico oferece grande contribuição às pesquisas da etnologia, mas apresenta reservas do ponto de vista da problemática filosófica, uma vez que subsiste a questão

reconhece que a nossa dificuldade em apreendermos essa conexão originária “mundo-cotidianidade” reside, na verdade, no fato de nós, modernos, termos perdido a experiência originária de mundo, à medida que temos sido há muito conduzidos pelo pensamento lógico-representativo e por isso não sermos mais tocados pela intensidade da presença das coisas, tal como o era na existência dos povos primitivos, na qual a essência do homem (*Dasein*), em conexão constitutiva com o mundo, falava “mais diretamente a partir de uma absorção radical nos fenômenos”, uma vez que estes, hoje, “são freqüentemente menos complexos e encobertos por obra de uma já ampla auto-interpretação do respectivo *Dasein*”²³. Daí Heidegger entender que “orientar a análise do *Dasein* pela ‘vida dos povos primitivos’ pode ter um significado metodológico positivo”²⁴. A noção de “mana”, por exemplo, descoberta pela etnologia, sugere, para Heidegger, o modo de ser-no-mundo do homem primitivo.

Mana significa o poder avassalador ao qual o homem daquele tempo achava-se entregue. Neste horizonte da existência primitiva, a experiência de mundo como “imediate mediação” fica inteiramente caracterizada à medida que as coisas do cotidiano possuem uma extraordinária força, pois estão repletas do “poder-mana”, e aí “presença significa precisamente o excesso de potência. E é nisto que reside o caráter do extraordinário, do incomparável, em relação ao cotidiano”²⁵. O dia-a-dia desses homens, portanto, era igualmente intenso, fosse ele a expressão de uma alegria ingênua ou de um medo atroz, de um ódio feroz diante do inimigo ou do dobrar dos

de saber se o arcabouço da *Kritik der reinen Vernunft* de Kant, horizonte de Cassirer, possui base suficiente para o estudo do pensamento mítico ou se seria necessário um ponto de partida ainda mais radical. Na recensão, Heidegger mostra que este ponto de partida ainda mais radical é a sua *Daseinsanalytik*.

²³ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, § 11, p. 68; trad. esp., p. 63 (lig. modif.).

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ M. Heidegger, “Recension de Ernst Cassirer: Das mythische Denken”, in M. Heidegger e Ernst Cassirer, *Débat sur le kantisme et la philosophie*, p. 88.

joelhos trêmulos diante da ira do divino. Tudo era vívido e brilhante dado ao grau de proximidade com que experimentavam a presença das coisas.

E pelo fato de pertencerem a um modo de pensar pré-lógico, podia esse modo de ser-no-mundo extremamente rico, mergulhar numa compreensão mística da totalidade do real que lhes possibilitava reunir, algo para nós impossível, coisas aparentemente desconexas como o aparecimento de determinado pássaro e acontecimentos ligados à vida da tribo. Para o mundo primitivo, o universo regido por mana “é apenas o reflexo subjetivo da existência de uma totalidade não percebida, (...) uma totalidade de significação em que o primitivo está inteiramente envolvido”²⁶. É neste sentido que o homem primitivo é sensível ao mundo de um modo que nós modernos já não o somos mais, uma vez que esta sua maneira de ser-no-mundo não apreende o ser das coisas, tal como nós o fazemos, na sua mera presentidade (*Vorhandenheit*).

A noção de mana, portanto, tal como trazida pela etnologia, não seria outra coisa senão “a compreensão do ser, própria a cada existência em geral que, a cada vez, segundo o modo de ser fundamental, (é) relativo a cada existência”²⁷, e, aqui, à existência mítica. Mana, neste sentido, serviria como uma espécie de categoria ontológica – ou *Existenzial*, no registro de Heidegger – do mundo primitivo para se referir ao encontro constitutivo *Dasein*-mundo ou ainda um outro modo de falar do ser-no-mundo mítico enquanto “um excesso de significação ligado a uma estrutura de coisas (...), afirmando uma unidade original entre a superabundância (*Dasein*) e as coisas (mundo)”²⁸.

²⁶ Levi-Strauss, “Introduction to Marcel Mauss”, in *Sociologie et Antropologie*, p. XLVI, apud J. Hart, J. Maraldo, *The piety of thinking – essays by Martin Heidegger*, p. 122.

²⁷ M. Heidegger, “Recencion de Ernst Cassirer: Das mythische Denken”, p. 97.

²⁸ J. Hart, J. Maraldo, *op. cit.*, p. 122.

Apreender, porém, o fenômeno do mundo na perspectiva heideggeriana – a partir da desconstrução da idéia cosmológica do mundo, deslocando a noção de totalidade de entes (cosmos, universo) para a de totalidade referencial do *Dasein* (ser-no-mundo), presente na cotidianidade e com grande visibilidade entre os povos primitivos – exige, ainda, que compreendamos duas de suas palavras-guia que impedem qualquer possibilidade de apreendê-lo como representação e sim como experiência. Estas palavras são a “situabilidade” (*Befindlichkeit*) e a “disposição afetiva” (*Stimmung*)²⁹.

A situabilidade e a disposição afetiva são os termos empregados por Heidegger para nomearem esta conexão constitutiva “homem-mundo”, aquele “cimento” pré-ontológico que liga o homem às coisas do mundo cotidiano e envolvente, expresso por meio das expressões conectoras “no” (*In-der*) e “ser-em” (*In-sein*). A situabilidade (*Befindlichkeit*), por seu turno, é o modo como o *Dasein* “é” o seu *Da*, ou seja, a maneira do *Dasein* existir enquanto abertura (*Erschlossenheit*) ou transparência (*Durchsichtigkeit*) em relação ao ser. Todavia, esse estar situado do *Dasein*, enquanto ser-no-mundo, mostra-se, antes de tudo, em um modo de disposição, ou seja, é experimentar que o seu existir com as coisas de seu mundo circundante está constantemente vinculado a um certo estado afetivo. Com isso,

²⁹ Há uma certa facilidade, entre os intérpretes de Heidegger, em traduzir geralmente *Befindlichkeit* e *Stimmung* por uma mesma palavra: “disposição”. Em nosso trabalho, todavia, procuraremos traduzir *Befindlichkeit* por “situabilidade”, ou seja, aquela condição ontológica do *Dasein* estar sempre “encontrado”, “situado” (*befindlich*) junto aos entes do mundo circundante e deixando “disposição afetiva” como tradução de *Stimmung*, estimulados pelo próprio texto de Heidegger que, no início do § 29 de *Sein und Zeit*, p. 178, faz uma clara distinção entre estas duas palavras quando diz: “Was wir *ontologisch* mit dem Titel *Befindlichkeit* anzeigen, ist *ontisch* das Bekannteste und Alltäglichsste: die *Stimmung*, das *Gestimmtsein*”. Portanto, a “situabilidade” (*Befindlichkeit*) – uma substantivação do adjetivo *befindlich* (situado, encontrado) – refere-se a um “existencial”, isto é, trata-se da indicação formal de uma categoria ontológica, ao passo que a “disposição afetiva” (*Stimmung*) refere-se à sua experiência ôntica correspondente, isto é, procura exprimir “o estado e a integração (no *Dasein*) dos diversos modos de sentir-se, relacionar-se e de todos os sentimentos, emoções e afetos, bem como das limitações e obstáculos que acompanham essa integração”. Cf. M. Heidegger, *Ser e tempo*, parte I, nota explicativa n° 45, p. 321.

Heidegger mostra que a psicologia dos afetos nada tem do corrente “puramente subjetivo”, enquanto uma experiência que pretensamente isolaria o sujeito das coisas. Ao contrário, a disposição conecta o homem às coisas, uma vez que é um acordo afetivo que coloca o *Dasein* diante de seu *Da*, diante desta região transparente que, a um só tempo, mostra o que ele “é”, como também o “é” das coisas. Através dos sentimentos – sejam eles o tédio ou a alegria, a indiferença ou o desgosto –, o *Dasein* é misteriosamente transportado diante de sua abertura, uma fenda entreaberta que o vincula ao real, anterior a toda forma de conhecimento discursivo.

Situabilidade e disposição afetiva, enquanto apontam para a forma experiencial de ser-no-mundo e como origem de todos os sentimentos particulares, também nos desvelam “o acordo profundo do *Dasein* em relação ao ente em sua totalidade”³⁰; elas são sempre um modo privilegiado “duma inserção na totalidade do mundo”³¹. Se antes pudemos afirmar que a psicologia dos afetos não tem nada de subjetivo, aqui, por outro lado, podemos também afirmar, com Heidegger, que a mundanidade do mundo não tem nada de objetivo, de tal forma que “a dor, a alegria, o aborrecimento, ensinam-nos que as coisas do mundo não se reduzem às suas determinações ‘em si’”³². É por isso que no § 12 de *Ser e tempo*, para caracterizar o ser-no-mundo do *Dasein* a partir do conector “ser-em” como tal, Heidegger já emprega palavras que serão condutoras da segunda etapa de seu itinerário de pensamento, ao afirmar que o *em* do “ser-em-um-mundo” significa “morar, habitar, deter-se (...) estou acostumado a, habituado a, familiarizado com, cultivo alguma coisa; possui o significado de *colo*, no sentido de *habito* e *diligo*”³³.

³⁰ B. Rioux, *L'être et la vérité chez Heidegger et Saint Thomas d'Aquin*, p. 36.

³¹ M. Haar, *Heidegger e a essência do homem*, p. 185.

³² *Ibidem*.

³³ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, § 12, p. 73; trad. bras., parte I, p. 92.

Longe estamos, portanto, do conceito de mundo cosmológico da *metaphysica specialis*. Longe estamos, também, do conceito de homem enquanto um ente subsistente, presente na psicologia racional. E é a desconstrução deste segundo conceito que estaremos focalizando em nosso próximo tópico.

2 – CONCEITO DE HOMEM: DA ESSÊNCIA SUBSTANCIALISTA E CINDIDA PARA A ESSÊNCIA POSSÍVEL E UNITÁRIA

Ao abordarmos a desconstrução da última região da *metaphysica specialis* – que trata do homem como objeto das disciplinas da antropologia e da psicologia –, procuraremos, inicialmente, caracterizar os traços centrais da concepção metafísica da essência do homem sob o primado do princípio de realidade, presente em toda a tradição; em seguida, acompanharemos a desconstrução desta concepção, fazendo aparecer uma outra, sob o primado do princípio de possibilidade; para, finalmente, apresentarmos como Heidegger interpreta o todo estrutural do *Dasein*.

2.1 – A ESSÊNCIA METAFÍSICA DO HOMEM: O PRIMADO DO PRINCÍPIO DE REALIDADE (*Wirklichkeit*)

A metafísica esteve durante muito tempo certa a respeito da essência do homem. Desde o seu início com Platão até os tempos modernos, ela sofreu diversas determinações, mas sempre em torno de uma mesma essência.

2.1.1 – AS TRÊS DETERMINAÇÕES EPOCAIS DA METAFÍSICA: (*animal rationale, ens creatum e subjectum*)

Desde o seu início grego clássico – quando aparece a sua primeira determinação por meio do conceito aristotélico de *zôon lógon échon*, *animal rationale* –, a essência do homem é apreendida como pertencente ao gênero dos “seres vivos” e a uma determinada espécie, aquela dotada de *logos* e que a

tradição interpretou como “racional”. Heidegger vai dizer que “essa definição de homem é, no fundo, zoológica”³⁴, por tomar o homem dentro do quadro ôntico de classificação dos entes segundo um gênero e uma diferença, ou seja, o homem seria um ente que se assemelha ao animal e que dele se distingue pelo simples fato de possuir razão. Tal definição, portanto, parte da idéia de *animalitas* e pensa o homem como um ente em meio a outros entes e, como tal, possibilitar-nos-ia tomar o homem (*animal rationale*) ao lado, por exemplo, de um leão (*animal silviculum*) ou de um cão (*animal domesticum*)³⁵.

A esta primeira determinação da essência metafísica de homem foi acrescentada uma segunda, teológica, cristã, no início da época medieval, oriunda da narrativa do Gênesis das Sagradas Escrituras: *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*. Deste modo, o homem enquanto um *ens creatum* não apenas pertenceria ao mundo natural por meio de seu corpo animal, mas também à transcendência, no sentido teológico, por intermédio de sua alma sobrenatural. Esta é a contribuição dada pela teologia cristã à antiga essência do homem, acrescentando à *animalitas* a idéia de *transcendentia*, como se o homem trouxesse em sua essência uma espécie de “marca do artesão na sua obra, a imagem, quer dizer, a analogia proporcional (*homoiósis*) do Todo-Poderoso e do Invisível”³⁶.

A estas duas primeiras determinações é acrescentada ainda uma terceira, aquela que inicia os tempos modernos e determina a essência do homem como *subjectum*. Com esta determinação, Descartes encontra o antídoto contra toda a dúvida do mundo que “só cessa diante da existência reflexiva do pensamento: a percepção clara

³⁴ M. Heidegger, *Introdução à metafísica*, p. 165.

³⁵ Aqui vemos também o aproveitamento de Kierkegaard por Heidegger, em que o teólogo dinamarquês critica o conceito aristotélico de homem que o toma por um simples exemplar de uma raça, dotado de razão. Cf. o Capítulo 2, tópico 4, p. 113.

³⁶ M. Haar, *Heidegger e a essência do homem*, p. 16.

e distinta de mim mesmo, que já possuo ao duvidar”³⁷. “Por todo tempo em que eu penso”, diz Descartes, na sua segunda meditação, “(...) nada sou, pois – falando precisamente –, senão uma coisa que pensa [*res cogitans*], isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão (...)”³⁸.

A essência do homem, com Descartes, é determinada, portanto, como uma substância pensante, a última esfera de imanência que subjaz ao homem, onde encontra-se enraizada a posição de um *subjectum* (*hypokeímenon*), interpretado por meio das palavras – além daquelas expressas pelo próprio Descartes, como espírito, entendimento, razão – como sujeito, *cogito*, *res cogitans*, eu, pensamento, consciência, representação, pessoa, por meio das quais procura-se nomear a essência do homem moderno. A esta esfera se oporá uma outra, a do *objectum*, dotada de uma outra substância, a *res extensa*, à qual pertence todo o ente extra-humano.

2.1.2 – OS TRÊS PILARES DE SUSTENTAÇÃO DAS DETERMINAÇÕES EPOCAIS: (idéia de substância, de cisão e de *commercium*)

Em uma primeira observação desse breve encadeamento histórico da essência metafísica do homem, dir-se-á que se trata de três determinações diferentes. Para Heidegger, isso não passa de simples aparência. Ele admite que haja entre elas variações, mas em torno de um mesmo tema, qual seja, o seu caráter metafísico que acha-se alicerçado sobre três pilares básicos: a idéia de substância, em que se verifica o primado do real sobre o possível; a idéia de cisão, a essência do homem é bipartida e conflituosa à medida que cada uma das partes pertencem a âmbitos distintos e inconciliáveis; e a idéia de *commercium*, enquanto o elemento de interação entre as duas partes cindidas, constitutivas de sua essência.

³⁷ B. Nunes, *Passagem para o poético – filosofia e poesia em Heidegger*, p. 69.

³⁸ R. Descartes, “Meditações – meditação segunda”, in *Obra Escolhida*, p. 128.

No que se refere ao primeiro pilar, as determinações metafísicas da essência do homem enquanto *animalitas*, *imago Dei* e *subjectum*, encontram-se sustentadas pela idéia de substância, por serem apreendidas numa perspectiva ôntica, isto é, o homem é tomado como um ente qualquer de natureza compacta, imóvel, simplesmente dado (*Vorhandenes*) e, como tal, podendo ser encerrado em uma definição rígida e fechada. Este é, para Heidegger, um dos traços mais característicos da metafísica, pois procura apreender “primordialmente o ente como um conjunto de coisas simplesmente dadas (*res*). O ser recebe o sentido de realidade. A determinação fundamental do ser torna-se substancialidade”³⁹.

Esta categoria de substancialidade (*Substantialität*) ou de realidade (*Wirklichkeit*) da metafísica é, no entender de Heidegger, aquela que, tal como vimos anteriormente, alicerça e reforça o “o que” (*Was*) do sentido de conteúdo dos atos intencionais da consciência, isolando-o dos contextos originários de onde brota, isto é, do “como” (*Wie*) dos sentidos de relação, de realização e de temporalização, favorecendo a apreensão dos entes em sua mera coisificação e objetificação⁴⁰. Para Heidegger, esta postura “substancialista” do pensamento é tão fortemente arraigada que mesmo a categoria oposta, a da possibilidade, é, na sua opinião, pensada a partir da categoria da realidade, uma vez que ela apenas “designa o que *ainda não* é real e que *nunca* será necessário. Caracteriza o *meramente* possível”⁴¹. Assim, também a possibilidade, mesmo que projetada no futuro, é colocada pela metafísica sempre a partir da categoria da realidade, na medida em que toma o ente como um substrato, como uma coisa em sua simples presença constante⁴².

³⁹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, § 43, pp. 266-267; trad. bras., p. 267.

⁴⁰ Cf. o Capítulo 1, tópico 3.4, p. 76.

⁴¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, § 31, p. 199; trad. bras., p. 199.

⁴² Mais à frente (tópico 2.2.1), daremos mais detalhes sobre essa categoria de possibilidade.

O segundo pilar de sustentação da essência metafísica do homem é a de um ente que permanece numa inconciliável e conflituosa cisão. Desde o anúncio da alegoria da caverna de Platão, parte da essência do homem encontra-se no fundo da caverna, no âmbito do sensível (*aisthetón*), e a outra fora da caverna, no âmbito do supra-sensível (*noetón*). Assim, a cisão se faz presente nas três variações da essência metafísica do homem: *animal* (sensível) *rationale* (supra-sensível); *corpus naturale* (sensível) e *alma supranaturalis* (supra-sensível); *res extensa* (sensível) e *res cogitans* (supra-sensível). Deste modo, apesar da tradição filosófica tentar resolver da melhor maneira os conflitos entre corpo e alma, razão e sensibilidade, realismo e idealismo, materialismo e espiritualismo, ela não tem sido capaz de colocar em questão a possibilidade destes dois princípios opostos poderem pertencer a uma única e mesma essência do homem.

Finalmente, o terceiro pilar de sustentação é uma extensão deste segundo, fortemente presente na essência moderna de homem. Uma vez que homem é uma coisa que pensa (*res cogitans*), encapsulada, fechada em si mesmo, separada das coisas do mundo (*res extensa*), é preciso então criar uma ponte, um acesso, do homem até às coisas, proporcionando, assim, uma espécie de *commercium*, por meio do qual se dariam as transações entre sujeito e objeto, interpretadas como conhecimento.

Uma vez feita a caracterização da essência metafísica do homem – por meio das três variações epocais e a breve exposição dos seus três pilares de sustentação –, apresentaremos, a seguir, a maneira como Heidegger promoverá a sua desconstrução, abalando os seus alicerces e removendo os obstáculos que impedem o pensamento de alcançar aquilo que constitui a natureza mais essencial do humano.

2.2 – A ESSÊNCIA ORIGINÁRIA DO *DASEIN*: O PRIMADO DO PRINCÍPIO DE POSSIBILIDADE (*Möglichkeit*)

No início do § 9 de seu *Sein und Zeit*, Heidegger faz uma surpreendente afirmação: “a ‘essência’ do *Dasein* está em sua existência” (*Das “Wesen” des Daseins liegt in seiner Existenz*)⁴³. Mas no que estaria a surpresa dessa afirmação do filósofo? Afinal, perguntamos, ele não usa as mesmas categorias metafísicas – a essência e a existência? Ora, a primeira coisa que nos surpreende nessa afirmação é o fato de Heidegger “fundir” duas importantes categorias do pensamento, fato este que, em toda a tradição metafísica, não se tem registro. Isto porque desde Platão e Aristóteles, *essentia* é a apreensão substantiva supra-sensível, geral, do ser do ente, e *existentia* é o dado substantivo sensível, concreto, singular, do ser do ente. Ambos pertencem a âmbitos distintos, não se aproximam, nunca se confundem. E, contudo, Heidegger nesta afirmação os vincula um ao outro. Como isso é possível?

Na verdade, ao usar essas duas categorias para se referir ao homem – essência e existência –, Heidegger não está promovendo uma espécie de reedição do argumento ontológico de Santo Anselmo adaptando-o agora para o homem, de forma que, tal como no caso de Deus, a essência do homem também implicaria a sua existência. Nem está ele também se filiando ao movimento existencialista pós Segunda Grande Guerra, sustentado por aquilo que Sartre entendia ser o traço que reuniria todos os existencialistas, crentes e ateus, qual seja, a crença comum de que “a existência precede a essência”⁴⁴.

Se a afirmação de Heidegger “a essência do *Dasein* consiste na sua existência” suscita surpresa por ela juntar duas categorias inconciliáveis ou inspira uma

⁴³ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, § 9, p. 56.

⁴⁴ J-P. Sartre, *O existencialismo é um humanismo*, p. 213. Sabe-se que este texto de Sartre de 1946 foi uma das principais motivações para o aparecimento da *Brief über den “Humanismus”* de Heidegger em 1947 que procurava, dentre outros propósitos, desvincular o seu pensamento da corrente existencialista.

reapropriação de uma polêmica medieval, ou ainda a coloca como a principal bandeira de uma corrente filosófica moderna, é porque estas três repercussões, apesar de serem tão distintas, têm algo em comum: interpretam as duas palavras – *Wesen* e *Existenz* – de Heidegger como as duas conhecidas categorias da tradição metafísica – *essentia* e *existentia*. Todavia, o filósofo não mais toma essas duas palavras nesse sentido ôntico do ser substancialista, mas quer introduzir uma compreensão mais originária: o horizonte ontológico do ser. O que quer dizer aqui “ontológico”? Significa aquele horizonte o mais amplo possível em que alguma coisa pode se mostrar. São as condições de possibilidade, mediante as quais algo pode aparecer. Neste sentido ontológico, a “essência” deixa de ser substância supra-sensível (*essentia*) para significar origem, procedência de onde algo nasce, provém. Por outro lado, a “existência” deixa de ser substância sensível, singular (*existentia*), para significar uma estrutura de possibilidades de ser homem.

Ora, ao reinterpretar estas duas categorias, Heidegger provoca uma mudança de paradigma na essência de homem, ou seja, o homem passa a ser compreendido numa perspectiva totalmente diferente daquela pensada pela tradição metafísica. Mas para dar conta deste acontecimento, Heidegger terá que recunhar as duas palavras de uso corrente no vocabulário filosófico – *Dasein* e *Existenz*, a partir de sua composição e etimologia –, para poder, deste modo, incorporar essa dimensão ontológica da nova essência do homem. Na primeira, ao separar o advérbio *Da* do verbo *sein*, Heidegger dota a palavra de uma acepção nova e circular para circunscrever a essência do homem como sendo um ente que habita o “aí” (*Da*) que é, “ao mesmo tempo, a dimensão do ser ele mesmo e o lugar do ser (*sein*) como abertura do ser do homem”⁴⁵. Na segunda, *Existenz*, Heidegger também, ao separar a original latina – *ex* e *sistere*, sustentar para fora, manter-se para além de si –, faz com que ela passe a significar que o homem é um ente que se sustenta (*sistere*) na condição de estar

⁴⁵ B. Rioux, *L'être et la vérité chez Heidegger et Saint Thomaz d'Aquin*, p. 28.

constantemente desalojado para fora (*ex*) de si mesmo. Existência, assim entendida, seria o manter-se do homem na condição de “desenvolver as virtualidades do verbo ser, conservar o lugar deste verbo. (Deste modo, *Dasein* e *Existenz*) se recobrem indissolúvelmente. O *Dasein* ek-siste lá onde o ser ‘é’”⁴⁶.

Com a sua *Daseinsanalytik*, Heidegger desobstrui, então, este triplo traço da concepção metafísica do homem, tão antigo quanto o próprio Ocidente, ao introduzir, pela primeira vez no pensamento, a noção de *Dasein*, uma interpretação extremamente fecunda da essência do homem, à medida que a toma dentro do princípio de possibilidade (*Möglichkeit*), com o qual ele vai desconstruir as três variações ou determinações da sua essência metafísica, para, em seguida, dismantelar a idéia de cisão e de conflito presente nestas três determinações, substituindo-a por uma estrutura unitária e, finalmente, desconstruir a idéia de *commercium* entre sujeito e objeto, abrindo, assim, uma perspectiva inteiramente nova para o problema do conhecimento.

2.2.1 – O PRIMADO DO POSSÍVEL

“Sustentar para fora”, “manter-se para além de si”, “desenvolver as virtualidades”, como expressões nascidas da interpretação ontológica da existência, não mais cabem dentro do princípio de realidade, isto é, nada mais conservam do traço de substancialidade daqueles conceitos metafísicos – *essentia* e *existentia*. Essas expressões trazem em seu bojo o caráter de transitividade, que o conceito husserliano de intencionalidade preparou, à medida que falam que o essencial (*das Wesen*) do homem, como ek-sistência, não pode mais ser interpretado como uma coisa, uma realidade, um substrato, um ente do mundo natural. Por isso, já na Introdução de *Sein und Zeit*, Heidegger indica que terá de colocar toda a sua analítica sob um princípio mais originário que o da metafísica, ao afirmar que “mais elevada do que a realidade

⁴⁶ B. Rioux, *L'être et la vérité chez Heidegger et Saint Thomaz d'Aquin*, p. 28.

está a *possibilidade*” (*Höher als die Wirklichkeit steht die Möglichkeit*)⁴⁷. Uma tal tomada de posição, calcada no primado da possibilidade sobre a realidade,

é um dos subterrâneos motivos fundamentais do pensamento heideggeriano. Possível, possibilidade, toma aqui sentido bem diverso do da tradição: *dynamis-energeia*, ato e potência. A categoria da possibilidade refere-se ao ser enquanto velamento e desvelamento; vem contida na ambivalência do termo *alétheia* (...)⁴⁸.

Decidir pelo primado do princípio de possibilidade não é, todavia, uma simples questão de escolha ou de estilo do filósofo, mas, muito antes, está profundamente enraizada na sua interpretação originária do tempo (*Zeit*) – como horizonte de manifestação e de retração (*alétheia*) do ser (*Sein*) – contra a fixidez do princípio de realidade da metafísica, tomado no horizonte de um tempo ontificado, apreendido como mera presentidade. Ser *Dasein*, portanto, para além de qualquer substrato, é ser uma relação temporal ex-tática de abertura ao ser, por meio da qual o ser também se revela ao *Dasein*, ou ainda, ser *Dasein* “não é algo que o homem ‘possui’, como uma propriedade ou característica do homem, mas, ao contrário, algo que possui o homem e que torna possível o seu relacionamento com outros entes”⁴⁹. Mas como se dá, propriamente, esse princípio de possibilidade (*Möglichkeit*) ao qual o *Dasein* está filiado que não é nem a realidade (*realitas*), nem a possibilidade (*possibilitas*) metafísicas?

Se nos acercarmos da existência de forma direta – isto é, das condições sob as quais encontra-se a existência do homem concreto, de “carne e osso” –, e instrumentados pela fenomenologia hermenêutica, pensa Heidegger, nos daremos conta de que esta existência não pode ser interpretada à maneira da existência de outros entes, tomada como simples presença real. De fato, essa nossa aproximação

⁴⁷ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, § 7, pp. 51-52; trad. bras., parte I, p. 69.

⁴⁸ E. Stein, nota de tradução, in M. Heidegger, *Sobre a essência do fundamento*, p. 61.

⁴⁹ John D. Caputo, *The mystical element in Heidegger's thought*, p. 158.

nos diz que o fenômeno da existência é um contínuo superar de seu estado atual para os seus outros horizontes temporais, seu futuro e o seu passado, que se mostram, ao mesmo tempo, na forma de uma ausência, como de uma presença possível. O possível (*das Mögliche*), por conseguinte, seria precisamente esse horizonte de transcendência – horizonte este que, tal como vimos anteriormente, é o mundo compreendido como o ente em sua totalidade –, que torna a existência histórica, isto é, sempre prometida a um depois, sempre disposta na forma de um projeto (*Entwurf*), de um poder-ser (*Seinkönnen*), de um ter que ser (*Zu sein haben*). Contrariamente à ontologia do real da metafísica, Heidegger pensa a essência do homem, como existência, a partir de uma ontologia do possível, que nasce

desse fundo (ou mais corretamente, do fundo sem-fundo) temporalizante de seu ser. É neste nível fundamental do seu ser que o homem se manifesta e se desoculta como possibilidade que supera toda a atualidade ou presença dada (*Vorhandenheit, Existentia, Ousia, Substantia*).⁵⁰

Seria falso interpretar que, com o primado do possível, Heidegger estaria simplesmente anulando o princípio de realidade. Lembremos que na sua afirmação, vista anteriormente, ele não diz que a categoria da possibilidade é a única que ele reconhece, mas apenas que ela é mais elevada (*höher*) que a da realidade. Elevada em relação a quê? Em relação à essência do homem, porque ela é a “determinação ontológica mais originária e mais positiva do *Dasein*”⁵¹. Por isso, ela está mais à altura deste ente que tem uma relação especial com o ser; ela é mais apropriada para apreender o humano como aquela condição ex-tática, sempre lançada nos possíveis de seu horizonte temporal. Mas a categoria da realidade também é constitutiva do *Dasein*, não à maneira metafísica que a interpreta como simples presença, mas uma realidade fáctica que o vincula ao um mundo concreto, situado, real, mas também

⁵⁰ R. Kearney, *A poética do possível*, p.109.

⁵¹ M.Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, § 31, p. 191; trad. bras., parte I, p. 199.

aberto, transcendente, possível. O *Dasein* seria, portanto, no entender de Heidegger, simultaneamente real e possível, fático e transcendente, com um leve acento, porém, para o segundo termo, uma vez que é ele que carrega com tons mais fortes o horizonte temporal de sua condição ontológica.

2.2.2 – A DESCONSTRUÇÃO DAS TRÊS DETERMINAÇÕES EPOCAIS

Com essas noções de *Da-sein* e *ek-sistência* – desatrelados agora do princípio de realidade –, Heidegger dá início à desconstrução do primeiro pilar de sustentação da antropologia da tradição: a idéia de substância. Ser homem, enquanto *Dasein*, a partir de então, é ser dotado de uma essência diferente da de um animal racional ou de um *ens creatum* composto de corpo e alma, ou ainda diversa de um sujeito dotado de um eu empírico ou de uma consciência transcendental. Ser *Dasein* é, na verdade, ser “algo mais básico e simples que todos esses conceitos, mas que (ao mesmo tempo) os faz todos possíveis”⁵².

Essa é, portanto, a idéia de desconstrução de Heidegger: abalar esses conceitos metafísicos que se tornaram enrijecidos ao longo da tradição – mas que, como moeda corrente, continuam ainda passando de mão em mão –, para que o pensamento possa ter acesso ao solo de onde nasceram e, assim, trazer à luz a experiência de ser que foi dissimulada e posteriormente esquecida. A construção heideggeriana das noções de *Dasein* e de *ek-sistência* cumpre esta tarefa, é o resultado deste trabalho. Assim, Heidegger procura mostrar – nesta sua tarefa de resgatar a experiência originária do ser, dissimulada ou encoberta nesses conceitos metafísicos – que a definição de homem, por exemplo, como *animal rationale*, enquanto interpretação posterior da antiga *zôon lógon échon*, “não é, na verdade, ‘falsa’”⁵³, mas encobre a essência de homem ao rebaixá-la ao nível de um simples ente subsistente, a *animalitas*. Um

⁵² John D. Caputo, *The mystical element in Heidegger's thought*, p. 158.

⁵³ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, § 34, p. 219; trad. bras., parte I, p. 224.

segundo encobrimento é a simples tradução de *lógon* por *ratio*, entendida como mera faculdade humana, perdendo, assim, o seu alcance inicial, quer dizer, o fato do *Dasein* ser o que é por ser “um ente que fala”⁵⁴, em cujo *Da*, por onde acontece o seu encontrar com as coisas em geral, “é constitutiva a fala”⁵⁵. Por conseguinte, a interpretação tardia de *lógon* como enunciado racional ou como proposição lógica, diz Heidegger,

(...) obnubila o fenômeno da experiência primeira de homem como ser vivente que tem a palavra, ou melhor, que é possuído pela língua na luz do mundo. A razão como faculdade eclipsa, na definição de homem, a palavra como dimensão do ser-no-mundo.⁵⁶

O mesmo ocorre com o conceito teológico do homem como *ens finitum, creatum* – feito à imagem e semelhança de Deus e constituído fundamentalmente por um espírito que agregaria suas duas dimensões, a do corpo e a da alma –, que dominou toda a Idade Média. Aqui também, Heidegger não está interessado em julgar se esta concepção é verdadeira ou falsa, mas mostrar que, mesmo se colocando no âmbito da fé, o conceito de homem da antropologia cristã é uma extensão do conceito metafísico, uma vez que “interpreta-se ontologicamente o ser do *ens finitum* também com os meios da ontologia antiga”⁵⁷, ou seja, apreende-o em sua mera entificação e substancialidade, tal como a *animalitas* da antropologia grega. Para ir além deste conceito substancialista de *ens*, ou melhor, para apreendê-lo antes de sua entificação como *ens*, é preciso tomar a essência mais originária de homem, interpretando-a como ser-no-mundo, e se há, no entender de Heidegger, uma tal substância no conceito de homem, no sentido daquilo que dá fundamento e sustento

⁵⁴ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, § 34, p. 219; trad. esp., p. 184.

⁵⁵ *Ibidem, ibidem.*

⁵⁶ M. Haar, *Heidegger e a essência do homem*, p. 122.

⁵⁷ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, § 10, p. 65; trad. bras., parte I, p.85.

para a sua condição, esta “‘substância’ do homem não é o espírito enquanto síntese de alma e corpo, mas a existência”⁵⁸.

Finalmente, com relação ao conceito de homem como *subjectum* que dá o início e fornece a base de todo o pensamento moderno, Heidegger também vê nele a continuidade da tradição metafísica, por pertencer ao mesmo quadro de substância, à medida que é interpretado como *res cogitans*, onde aqui o acento recai sobre o caráter do ser simplesmente dado da “res”, ou seja, uma “coisa” que pensa. É interessante notar, assevera Heidegger, que apesar da metafísica mostrar um esforço para evitar o caráter de substrato da *animalitas*, o cunho de substância do *ens creatum* ou o traço de coisa do *subjectum*, a verdade é que, “ontologicamente, já no ponto de partida, fica-se atrelado a algo cujo ser guarda, explícita ou implicitamente, o sentido de ser simplesmente dado. A substancialidade é o guia ontológico da determinação dos entes (...)”⁵⁹.

Neste sentido, o motivo primordial do aparecimento do homem como sujeito nos tempos modernos, não resultaria, por conseguinte, no entender de Heidegger, de uma ruptura desse traço substancialista de sua essência, mas, antes, de uma mudança da essência da verdade. Na sua conferência de 1938, “A época da imagem do mundo” (*Die Zeit des Weltbildes*), o filósofo dirá que a origem da determinação cartesiana da essência do homem como *sub-jectum* (*hypo-keímenon*) – enquanto esse “algo que se encontra aí diante de si mesmo e que, ao mesmo tempo, é o fundo de suas qualidades constantes e de seus estados variáveis”⁶⁰ – está “na pretensão do homem a um *fundamentum absolutum inconcussum veritatis* (a um fundamento que repousa em si mesmo, inabalável, da verdade no sentido da certeza)”⁶¹. Com

⁵⁸ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, § 25, p.157; trad. bras., parte I, p.168. (trad. lig. modif.)

⁵⁹ *Ibid.*, § 25, p. 153; *ibid.*, parte I, p.165.

⁶⁰ M. Heidegger, *Chemins que ne mènent nulle part*, p. 95.

⁶¹ *Ibidem*.

Descartes, portanto, a essência do homem deixa de ser pensada como um composto de “animal e razão”, de “corpo e alma”, para ser entendida como *subjectum* – presente nas palavras *Cogito*, eu, *ratio*, pensamento, *res cogitans*, consciência –, esta “porção” homogênea mais estável, sólida, mas, sobretudo, mais verdadeira porque mais certa.

Com isso, Descartes dá início à metafísica moderna da subjetividade, antropocêntrica, antropomórfica, à medida que coloca o homem no centro do ente em sua totalidade e “estabelecendo, pelo seu juízo, a norma do verdadeiro, do bem, do belo, fazendo comparecer todas as coisas perante o tribunal de sua representação”⁶². Este lugar central ocupado pelo homem moderno se deve, por sua vez, à absoluta prioridade do eu, da consciência sobre o ser, tal como é expresso na famosa fórmula, *cogito ergo sum*, em que o *sum* é determinado, extraído, a partir do caráter ôntico da coisa pensante (*res cogitans*), enquanto ele mesmo (*sum*) permanece indeterminado em seu ser.

Essa será, portanto, a perspectiva que a desconstrução heideggeriana da essência do homem moderno assumirá, ou seja, a inversão da prioridade cartesiana entre o *cogito* e o *sum*, reconduzindo-os a uma relação mais originária, na qual a essência do homem, enquanto *Dasein*, não brote primordialmente do *cogito*, mas, antes, do *sum* como o horizonte temporal no interior do qual ele “ek-siste” facticamente. Com a noção de *Dasein*, Heidegger dismantela a posição central do homem como *subjectum*, subordina a questão do homem à questão do ser, interpretando o primeiro como um ente que “se caracteriza por uma relação consigo mesmo que é, de imediato, relação com o ser. O *Dasein*, com efeito, relaciona-se como o seu ser como tendo do ser esse ser”⁶³. Mas ser *Dasein*, enquanto nascido da

⁶² M. Haar, *Heidegger e a essência do homem*, p. 16.

⁶³ *Ibid.*, p. 17.

prioridade do *sum* sobre o *cogito*, é também, tal como vimos, existir como ser-no-mundo. Neste sentido, diz Heidegger,

A expressão *bin* ('sou') se conecta com a palavra *bei* ('junto a', 'ao pé de'); *Ich bin* ('eu sou') significa, por sua vez: eu habito, me detenho junto... ao mundo, tal como ele me é familiar. *Sein* (ser), entendido como o infinito de *Ich bin* ('eu sou') ... quer dizer: morar junto a, ser familiar com (...)⁶⁴.

Ich bin (eu sou), *sein-bei* (ser junto a), *in-sein* (ser-em), *in-der* (no), são expressões que aqui se interpenetram por todas elas nos colocarem na proximidade de nossa habitação e por nos falar da familiaridade com coisas e lugares. Habitação e familiaridade, no seu sentido originário, são palavras que dizem muito mais do que possuir uma casa como um simples lugar que nos abriga das intempéries ou que nos reúne a pessoas ou a coisas conhecidas ou, ainda, que protege nossa intimidade e nossas penas do olhar alheio. Tais palavras se referem muito antes a um traço fundamental de nossa existência, àquele que diz que o nosso projeto de ser só se dá numa relação próxima e envolvente com os entes que vêm ao nosso encontro e que “se nós podemos habitar uma casa, é que fundamentalmente nosso ser é um ser junto às coisas”⁶⁵. Essa é a desconstrução heideggeriana do *Cogito* cartesiano que agora é colocado sob a determinação do *sum*. Tal empreendimento, no entanto,

Parece uma “coisa óbvia”! Em todo o caso, quando o *eu sou* é assim desconstruído não é para ser arruinado, restringido, mas aberto a uma dimensão mais ampla que é a da “dispersão original” do *Dasein*, numa multiplicidade de relações espaciais e temporais, de atividades, de assuntos, de preocupações (...). Esta descrição tem por único objetivo mostrar que o *sum* não é originalmente uma substância encerrada sobre si, um ente posto à frente – que somente em seguida entraria em relação com o mundo –, mas é logo relacional.⁶⁶

O *sum*, enquanto índice de singularidade, mas ao mesmo tempo aberto à dispersão, enquanto índice de pluralidade, parece, na verdade, esconder um motivo

⁶⁴ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, § 12, p. 73; trad. bras., parte I, p. 92.

⁶⁵ B. Rioux, *L'être et la vérité chez Heidegger et Saint Thomas d'Aquin*, p. 34.

⁶⁶ M. Haar, *Heidegger e a essência do homem*, p. 121.

vigoroso que justifica Heidegger a proceder à desconstrução da essência metafísica do homem – presente nas suas três variações epocais da antropologia da tradição, *animal rationale*, *ens creatum* e *subjectum* –, que é o de resgatar a esquecida totalidade originária do *Dasein*.

2.2.3 – A DESCONSTRUÇÃO DA IDÉIA DE CISÃO

Uma vez desmoronada a base substancialista da essência metafísica do homem, Heidegger dá início à desconstrução do segundo pilar de sustentação da antropologia da tradição, a idéia de cisão, na qual a essência do homem, tal como vimos anteriormente, é sempre apreendida de forma bipartida e conflituosa à medida que cada uma de suas partes pertenceriam a âmbitos distintos e inconciliáveis (sensível e supra-sensível).

Para a consecução desta tarefa, a fenomenologia husserliana, especialmente o seu conceito de intencionalidade, teve o grande mérito de oferecer os primeiros instrumentos para proceder à “sutura” da essência metafísica do homem – cindida por mais de vinte e cinco séculos de tradição –, preparando, assim, a futura noção ontológica de existência de Heidegger. De fato, em Husserl, a idéia de consciência já não é mais aquela que é encerrada em si mesma e sim a correlação intencional de um sujeito transcendental e o objeto visado. Com Heidegger, no entanto, a existência deixa de ser essa correlação intencional para se tornar uma comum-pertinência (*Zusammengehörigkeit*) entre o *Dasein* e o ser. Um dos pontos centrais de sua conferência de 1957, “O princípio de identidade” (*Der Satz der Identität*), é a análise desta expressão composta, “comum-pertinência” – termo-chave usado por Heidegger para expor o princípio de identidade da filosofia –, por meio da qual podem ser apreendidas duas estratégias distintas de interpretação. A primeira, típica da metafísica, é aquela que toma a primeira parte da expressão – *Zusammen* (comum, mútua, recíproca) –, como o elemento determinante da identidade, o sentido do

pertencer, e que “é determinado a partir da comunidade, quer dizer, a partir da unidade”⁶⁷.

Desta forma, a correspondência, o pertencer, consistiria no fato de os termos da identidade estarem ordenados a um conjunto, integrados na ordem de uma comunidade, reunidos na unidade de um sistema. A este comum-pertencer, a filosofia representa como *nexus* e *conexio*, o que permite uma coisa ser ligada à outra. Nesta perspectiva metafísica, portanto, a relação do homem com o ser, enquanto comum-pertencer, seria aquela que acontece entre dois entes quaisquer por meio de uma ligação, um vínculo, uma combinação, um entrelaçamento. Heidegger quer romper com esta perspectiva metafísica de interpretação do princípio de identidade e sua intenção tem um propósito, qual seja, o de desconstruir a relação do “homem-ser” nos moldes do esquema “sujeito-objeto”, uma vez que esta relação “(...) não tem o caráter duma ligação estabelecida entre duas entidades que poderiam existir à parte, mas constitui um conjunto original cuja divisão em duas relações distintas é obra da representação”⁶⁸.

Para tanto, o filósofo apresenta uma segunda estratégia de interpretação, colocando o elemento determinante da identidade na segunda parte da expressão – *Gehörigkeit* (pertinência). Neste caso, o pensamento teria acesso à identidade, à unidade, apenas a partir do significado do pertencer, abrindo, assim, “a possibilidade de não mais representar o pertencer a partir da unidade da comunidade, mas de experimentar esta comunidade a partir do pertencer”⁶⁹. O que, de fato, Heidegger ganha com essa mudança de acento? O ganho está, em última instância, em fazer com que a ligação “homem-ser” possa “entrar numa ‘copertença’ tal que os termos antigos (homem e ser), outrora postos em relação tendem a apagar-se, a desaparecer,

⁶⁷ M. Heidegger, *Identidade e diferença*, p. 55.

⁶⁸ M. Haar, *Heidegger e a essência do homem*, p. 111.

⁶⁹ M. Heidegger, *Identidade e diferença*, pp. 55-56.

mesmo enquanto nomes separados”⁷⁰. Deste modo, “o homem”, dirá Heidegger nesta mesma conferência de 1957,

é propriamente esta relação de correspondência, e é somente isto. “Somente” não significa limitação, mas uma plenitude. No homem impera um pertencer ao ser; este pertencer escuta ao ser, porque a ele está entregue como propriedade. E o ser? Pensemos o ser em seu sentido primordial como (a)presentar. (...) Ser somente é e permanece, enquanto aborda o homem pelo apelo. (...) Homem e ser estão entregues reciprocamente um ao outro como propriedade. Pertencem um ao outro.⁷¹

Esse *tour de force* de Heidegger de (quase) apagar os termos da identidade, colocando todo o seu foco nesta copertença, tem o propósito de fazer aparecer uma totalidade relacional na qual homem e ser acham-se mutuamente entregues em sua origem, anterior a qualquer doutrina que os represente como entidades independentes ou termos de uma relação dialética. Em seu curso de semestre de inverno (1951-52), *Was heisst Denken?*, ele procura mostrar que, por trás de suas doutrinas do homem e do ser, a própria filosofia se serve desta totalidade relacional sem se dar conta deste acontecimento. Sentimo-nos compelidos a fazer, a seguir, uma longa citação deste curso face a importância de sua posição desconstruidora que denuncia o esquecimento da filosofia dessa totalidade relacional que sustenta suas próprias construções.

Toda doutrina filosófica, ou seja, pensante, sobre a essência do homem é *já em si* uma doutrina do ser do ente. Toda doutrina do ser é *já em si* uma doutrina da essência do homem. Mas nenhuma das duas doutrinas se deixa alcançar pela simples reversão da outra. O porquê disto e em que consiste, antes de tudo, esta relação entre a essência do homem e o ser do ente (...) permanece, todavia, estranha, (...) numa dificuldade abismal. (...) Todavia, logo que digo: “essência do homem”, se o digo pensando, já expressei deste modo a relação com o ser. Do mesmo modo, tão logo digo, pensando no que digo: ser do ente, já nomeei com isto a relação com a essência do homem. Em cada um dos termos da relação entre essência do homem e ser do ente, é já inerente a relação mesma. Falando com propriedade: não há aqui tais termos da relação, nem tal relação em si mesma. Por isso, a aqui aludida relação entre a essência do homem e o ser do ente não permite, de forma alguma, uma manobra dialética que emprega um

⁷⁰ M. Haar, *Heidegger e a essência do homem*, pp. 111-112.

⁷¹ M. Heidegger, *Identidade e diferença*, p. 57.

termo da relação contra o outro. O fato de aqui não somente fracassar toda a dialética, assim como não deixar espaço a qualquer fracasso desta espécie, é o maior escândalo que faz perder todo o apoio na maneira de conceber as coisas, atualmente em voga, e as acrobacias de sua vã sutileza.

Nenhum caminho do pensar, tampouco o da metafísica, parte da essência do homem para nos conduzir daí ao ser, ou vice-versa, do ser para retornar ao homem. Antes, todo caminho do pensar *vai* sempre já *dentro* da relação total (*ganzen Verhältnisses*) entre ser e essência do homem, sob pena de não ser pensar algum.⁷²

A expressão “relação total” (*ganzes Verhältnis*), portanto, nomeia a copertença originária “homem-ser”, em uma tentativa extrema de Heidegger fundir este pensamento relacional em uma totalidade, com o intuito de mantê-los (*halten*) juntos na unidade de seus dois momentos (do homem para o ser e do ser para o homem), de maneira a torná-los indissociáveis e impedir que o pensamento os apreenda separadamente. Tal acontecimento é, segundo Heidegger, anterior a toda representação (que coloca o homem e o ser face a face) e a toda dialética (que coloca a reciprocidade entre o homem e o ser como síntese dos opostos, mas para que tal síntese se dê é preciso apreendê-los, antes, como entes ou princípios distintos).

Essa idéia de pensamento, que já sempre caminha no interior dessa totalidade relacional, imediata, “homem-ser” – e que brota desse acento dado por Heidegger à segunda parte da expressão *comum-pertencer* (*Zusammengehören*) – é, por outro lado, também diferente da idéia de totalidade metafísica, porque permanece sempre aberta, inacabada e, como tal, não podendo nunca ser interpretada como um Todo, uma síntese mais Alta, Absoluta, enquanto aquele âmbito superior aos termos da identidade que forneceria as condições de possibilidade para eles entrarem em relação, formarem uma comunidade (acento do *comum-pertencer* [*Zusammengehören*]).

Portanto, esta perspectiva heideggeriana da totalidade da relação “homem-ser” impede que tomemos o primeiro como uma parte do segundo, ou seja, o homem não

⁷² M. Heidegger, *Was heisst Denken?*, pp. 73-74; trad. esp., pp. 79-80.

é um ente – ao lado da pedra, da árvore ou do pássaro –, inserido numa espécie de Grande Ser Total. O homem só é homem, no entender de Heidegger, antes desta distinção que o coloca como parte do todo; o homem só é homem porque desde sempre já pertence a essa totalidade relacional com o ser. E devido a esta totalidade, a sua “relação com o ser habita o homem mais profundamente que o seu próprio si e (mais profundamente) que a (sua) relação com o outro. (...) O ser é-lhe mais interior que toda a interioridade subjetiva e mais exterior que todo o ente do mundo”⁷³. Com esta última afirmação passamos a apresentar, a seguir, a desconstrução heideggeriana do último pilar de sustentação da essência metafísica do homem⁷⁴.

⁷³ M. Haar, *Heidegger e a essência do homem*, pp. 115.

⁷⁴ Antes de passarmos ao tópico seguinte, porém, acreditamos que seja oportuno nos determos um pouco mais aqui na palavra que, praticamente, dominou todo este tópico que acabamos de apresentar: *Zusammengehörigkeit*. Esta é uma daquelas palavras-chave de Heidegger que permanece subterrânea ao longo de todo o seu itinerário de pensamento. Nós a localizamos já no seu trabalho sobre Duns Scotus (1915-16), tal como mencionamos no Capítulo 1, onde o jovem filósofo a emprega para apresentar um segundo tipo de analogia em que os seus elementos constitutivos, os *analogata*, encontram-se *in einer bestimmten Beziehung der Zusammengehörigkeit*, “numa determinada relação de comum-pertinência” (cf. tópico 2.4, pp. 57-58). Mais de 40 anos depois – período de múltiplas experiências de pensamento como as de seu contato com o cristianismo primitivo, com os escritos de Aristóteles; a elaboração de *Sein und Zeit* com os seus desdobramentos no final dos anos 20; depois a experiência da *Kehre* em que seu pensamento sofre uma viravolta e passando a dialogar com outros interlocutores como Hölderlin, Nietzsche e os pensadores pré-socráticos –, e Heidegger, já maduro, faz ainda uso da mesma palavra-guia para expor o seu “princípio de identidade” por meio de uma exegese refinada e sofisticada. O uso dessa mesma palavra por esse longo período, perguntamos, deve-se simplesmente ao fato de Heidegger ter encontrado um termo “feliz”, adequado, aos seus múltiplos usos, tal como uma ferramenta da qual nunca nos afastamos por ela ser fundamental na maioria das situações em que fazemos uso de nossa caixa de ferramentas – ou é mais que isso? Somos mais do parecer da segunda hipótese, ou seja, é mais que uma palavra importante, versátil, uma vez que ela, de acordo com o que acreditamos, nomeia o fulcro central do pensamento de Heidegger, pois tanto lá, em 1915, ainda muito próximo dos movimentos do efluxo e influxo da Vida divina no âmbito da mística eckhartiana, quanto aqui, em 1957, para falar de uma relação de correspondência entre o homem e o ser – trata-se sempre da mesma questão, a questão fundamental de Heidegger, qual seja, a de encontrar um caminho de acesso ao *Sein überhaupt* que só pode ser apreendido historicamente, seja no histórico da existência fáctica (Heidegger I), seja no caráter historial (*geschichtlich*) da História do ser como metafísica (Heidegger II). Todavia, para fazer o pensamento chegar àquilo que, paradoxalmente, a nossa existência histórica, pré-ontológica, nunca deixou de ter acesso, o *Sein überhaupt*, Heidegger, tanto o jovem como o maduro, teve que travar uma luta contra essa cisão secular incrustada no pensamento metafísico entre os âmbitos do sensível e do supra-sensível, para poder fazer com que a

2.2.4 – A DESCONSTRUÇÃO DA IDÉIA DE *COMMERCIUM*

Pelo que acabamos de desenvolver no tópico anterior, isto é, a desconstrução da idéia de cisão da essência metafísica do homem, na sua relação com o ser, parecer-nos-ia dispensável apresentar esta última desconstrução – a idéia de *commercium*, enquanto aquele elemento interativo, conectivo, entre as duas partes dessa relação –, uma vez que se encontra minada, de um só golpe, a noção tradicional, sempre tomada como evidente, da representação de interioridade e exterioridade, presente particularmente no esquema moderno da relação sujeito e objeto. Como, porém, esta é uma questão que gera conseqüências vigorosas, sobretudo para a concepção metafísica do problema conhecimento, acreditamos ser aqui indispensável, ainda que não a desenvolvamos em seus detalhes, a sua apresentação.

No início do § 13 de *Sein und Zeit*, Heidegger afirma que, por via de regra, toda vez que se aborda o problema do conhecimento do mundo, cai-se “já numa interpretação ‘externa’ e formal”⁷⁵. Uma destas interpretações “é a suposição, hoje tão usual, do conhecimento como uma ‘relação entre um sujeito e um objeto’, que encerra em si tanta ‘verdade’, quanto vacuidade. Sujeito e objeto, porém, não coincidem com *Dasein* e mundo”⁷⁶. Essa suposição, segundo Heidegger, está calcada na crença de que o conhecimento não está “fora”, solto, na natureza (objeto) – uma vez que aí encontra-se apenas o que deve ser conhecido –, o que faz com que tal suposição conclua que o conhecimento deva estar, então, “dentro” do conhecedor (sujeito).

experiência do pensar fosse coincidente com a experiência do existir; ambas como expressão da mesma experiência da totalidade originária que habita o espaço da diferença entre o “ente e o ser”. *Zusammengehörigkeit* seria, portanto, a palavra-chave – tal como aquela importante ferramenta que quanto mais usamos, mais ela nos “dá” a visão circumspecta – com que Heidegger procura promover a “sutura” dessa cisão ontológica, presente no mundo dos hespérios.

⁷⁵ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, § 13, p. 80; trad. esp., p. 72.

⁷⁶ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, § 13, p. 80; trad. bras., parte I. p. 98 (trad. lig. modif.)

Como, todavia, pergunta Heidegger, este sujeito que conhece “sai de sua ‘esfera’ interna e chega a uma ‘outra’ e externa? Como o conhecimento em geral pode ter um objeto? Como se deve pensar o objeto em si mesmo de modo que o sujeito chegue por fim a conhecê-lo, sem precisar arriscar o salto numa outra esfera?”⁷⁷. Embora não se chegue a afirmar que esta esfera interna seja propriamente uma caixa ou uma cápsula, contudo, assevera o filósofo, paira um grande silêncio sobre o que significa, de maneira positiva, esse “interior” subjetivo em que o conhecimento permanece, em princípio, trancado.

Esse modo de colocar o problema do conhecimento parece saltar por cima de algo que nos é bem mais próximo e que, em última instância, é o que fornece condições de possibilidade de, posteriormente, representar o “interior” e o “exterior” do esquema sujeito e o objeto. Este algo próximo é o que permite, para Heidegger, apreender a questão do conhecimento enquanto fenômeno e, como tal, tomá-lo como “um modo de ser do *Dasein* enquanto ser-no-mundo, isto é, que o conhecer tem o seu fundamento ôntico nesta constituição ontológica”⁷⁸. Com esta tomada de posição, Heidegger retira o problema do conhecimento do âmbito puramente epistemológico e gnosiológico para enraizá-lo ontologicamente, ou seja, como um traço fundamental da existência temporal, fáctica, na qual homem e ser, homem e mundo acham-se enredados circularmente desde sempre, em uma súbita, cotidiana e contingente totalidade⁷⁹.

Ora, com esse novo enraizamento do problema do conhecimento, Heidegger rompe com a sua representação corrente entre um “dentro” e um “fora”, entre um *commercium* entre o sujeito e o objeto. A partir dessa nova chave de interpretação, o que é percebido e conhecido é já, em si mesmo, uma maneira de existir, um modo de

⁷⁷ *Ibid.*, p. 81; *ibid.*, p. 99 (trad. lig. modif.)

⁷⁸ *Ibid.*, p. 82; *ibid.*, p. 100

⁷⁹ Cf. o Capítulo 3, tópico 2, p. 145 e o tópico 1 deste Capítulo, p. 192 ss.

ser-no-mundo e não mais um processo em que o sujeito cria representações de objetos do mundo lá “fora” e as guarda “dentro” de sua consciência para depois vir a se perguntar se elas se “adequam” ou não à realidade. Desta forma, o *Dasein*

(...) não sai de uma esfera interna onde antes estava encapsulado. Em seu modo de ser originário, o *Dasein* já está sempre “fora”, junto a um ente que lhe vem ao encontro no mundo já descoberto. (...) Nesse “estar fora”, junto ao objeto, o *Dasein* está “dentro”, num sentido que deve ser entendido corretamente, ou seja, é ele que, como ser-no-mundo, conhece. E, mais uma vez, a percepção do que é conhecido não é um retorno para a “cápsula” da consciência com uma presa na mão, após se ter saído em busca de apreender alguma coisa.⁸⁰

Este é o horizonte ontológico no interior do qual a questão do conhecimento ganha uma outra perspectiva que é válida tanto para um mero representar, quanto para um saber que procura apreender o contexto ontológico de um ente. Em todos os seus modos de conhecer, o *Dasein* está desde sempre já “aí fora” no mundo, junto aos entes, não de forma espacial, mas como manifestação de sua temporalidade, “como o puro e simples *ekstatikón*. Temporalidade [assim entendida] é o ‘fora de si’, em si e para si mesmo originário”⁸¹. E é por este caráter extático do tempo primordial do *Dasein*, que o coloca co-originariamente junto aos entes, que Heidegger não aceita a queixa de Kant no prefácio de sua *Kritik der reinen Vernunft*, na qual o filósofo de Königsberg chama de “escândalo da filosofia e da razão humana em geral, o fato de ainda não se dispor de uma prova definitiva, capaz de eliminar todo ceticismo a respeito da existência das coisas fora de nós”⁸². Para o filósofo da *Schwarzwald*, ao

⁸⁰ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, § 13, p. 83; trad. bras., parte I, p.101 (trad. lig. modif.).

⁸¹ *Ibid.*, § 65, p.435; *ibid.*, parte II, p.123.

⁸² *Ibid.*, § 43, p.269; *ibid.*, parte I, p. 269. O texto de Kant diz: “(...) permanece, contudo, um escândalo da Filosofia e da razão humana geral ter que admitir a existência das coisas fora de nós (das quais recebemos todo o material dos conhecimentos mesmo para o nosso sentido interno) apenas na *fê* e, ao ocorrer a alguém colocar essa existência em dúvida, não lhe poder contrapor nenhuma prova satisfatória.” Cf. I. Kant, *Crítica da razão pura*. Trad. de Valério Rohden e Udo B. Moosburger. São Paulo: Abril Cultural (Os pensadores), prefácio, p. 20, n. 12.

contrário, “o ‘escândalo da filosofia’ não consiste no fato dessa prova ainda inexistir e sim no fato de *sempre ainda se esperar e buscar essa prova*”⁸³.

Como, porém, acontece essa conexão do *Dasein* junto aos entes? Em sua analítica, Heidegger entende que este acontecimento é realizado por meio de dois existenciais – a situabilidade (*Befindlichkeit*)⁸⁴ e a compreensão (*Verstehen*)⁸⁵ –, que podem ser entendidos como uma espécie de “porta” de acesso, o *Da* do *Dasein*, em relação aos entes, isto é, enquanto “caracterizam a abertura originária do ser-no-mundo”⁸⁶. Entretanto, apesar de Heidegger interpretar a situabilidade e a compreensão como aberturas originárias e de colocar ambas em estreita conexão – à medida que “todo encontrar sempre possui a sua compreensão (...) [assim como] toda compreensão está sempre sintonizada com a disposição afetiva (*Stimmung*)”⁸⁷ –, ele vê na segunda um elemento de distinção em relação à primeira, por nela estar mais presente “um modo possível de conhecimento”⁸⁸. Este elemento distintivo da compreensão, entendida nesta perspectiva de abertura originária, repousa no fato de ela sempre vincular o *Dasein* aos entes por meio de “uma estrutura de sentido que não se deixa objetivar, mas que é condição de qualquer conhecimento”⁸⁹, tornando, assim, o fundamento de todos os modos de conhecimento, desde aquela simples opinião, própria do senso comum, até as explicações científicas, próprias das elaborações teóricas.

Essa estrutura de sentido, tal como vimos, é o que enreda o *Dasein* e o ser dos entes em um círculo da compreensão: o *Dasein* ao acolher o ser dos entes que vem

⁸³ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, § 43a, p. 272; trad. bras., parte I, p.271.

⁸⁴ Cf. tópico 1 deste Capítulo, p. 204.

⁸⁵ Cf. o Capítulo 3, tópico 2, p. 145.

⁸⁶ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, § 31, p. 196; trad. bras., parte I, p. 204.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 190; *ibid.*, parte I, p. 198.

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ E. Stein, *Diferença e metafísica – ensaios sobre a desconstrução*, p. 108.

ao seu encontro, ele, de alguma maneira, compreende o seu sentido – mas, por outro lado, isso só é possível porque o ser dos entes também o constitui, na medida em que o *Dasein* é a abertura (*Da*) para a sua manifestação. Estes dois aspectos de um e mesmo acontecimento se motivam reciprocamente e, indissolúvelmente, formam uma totalidade de sentido: lugar de origem do fenômeno originário do conhecimento. Neste sentido, no entender de Heidegger, a compreensão do ser é a “argamassa” que nos conecta ao ente, ou seja, “o ser é, pela compreensão, a possibilidade de acesso ao ente: sem compreensão não há ente”⁹⁰.

Essa interpretação do existencial da compreensão como a “argamassa” que conecta “*Dasein*-entes” – uma vez que, tal como vimos anteriormente, em todos os seus modos de conhecer, o *Dasein* está desde sempre já “aí fora” junto aos entes, enquanto manifestação do caráter *ekstatikón* de sua temporalidade – acabará também por desconstruir a doutrina kantiana do esquematismo, na medida em que interpreta “aquele ‘cimento’ que une intuição sensível a categorias *a priori*, (...) [enquanto] cimento da temporalidade, o qual produzirá os esquemas pelos quais justamente se produzem relações entre os conceitos e a intuição”⁹¹. Como consequência da desconstrução do esquema cartesiano da relação sujeito-objeto, de cujo solo brotaria a doutrina kantiana do esquematismo, teríamos, então, segundo Heidegger, (...) a superação do projeto que busca na filosofia um fundamento para o conhecimento a partir do discurso em que impera a idéia de juízo, a idéia de síntese, na subjetividade em que se fundaria o enunciado”⁹².

Nesta superação, podemos apreender, em última instância, que se trata do esforço de Heidegger em resgatar para o pensamento ocidental a esquecida essência do homem, enquanto expressão de uma experiência originária da totalidade do real –

⁹⁰ E. Stein, *Diferença e metafísica – ensaios sobre a desconstrução*, p.103.

⁹¹ IDEM, *A caminho de uma fundamentação pós-metafísica*, p. 103.

⁹² IDEM, *Diferença e metafísica – ensaios sobre a desconstrução*, p. 47.

que parece justificar todo o seu projeto de desconstrução dos três pilares de sustentação da essência do homem, presente, tal como vimos anteriormente, nas idéias metafísicas de substância, cisão, *commercium*. Tal esforço encontra-se já patente tanto no próprio título de seu tratado *Sein und Zeit*, assim como na sua noção de *Dasein*. De fato, tal como sugere E. Stein, podemos interpretar estas duas expressões-guia como um empenho de Heidegger para devolver os dois âmbitos do real, separados secularmente pelo pensamento metafísico, à unidade de seu solo originário: o âmbito do sensível, da intuição, da sensibilidade (*Sein und "Zeit" – "Da"sein*) sendo colocado, agora, em *comum-pertinência* com o âmbito do supra-sensível, da inteligibilidade, da razão ("*Sein" und Zeit – Da"sein*")⁹³.

Após havermos acompanhado Heidegger na sua tarefa de desconstrução das principais categorias da cosmologia e da psicologia, pertencentes à *metaphysica specialis*, e na de construção de outras a partir da fusão interpretativa dos objetos destes dois domínios, o mundo e o homem, com o intuito de erigir a sua ontologia fundamental, vejamos, a seguir, nesta última etapa do capítulo, como o filósofo, sob o horizonte dessa unidade originária de *Sein und Zeit*, apreende – para além de toda idéia de fragmentação da essência metafísica do homem – o todo estrutural do *Dasein*.

2.3 – A TOTALIDADE ORIGINÁRIA DO TODO ESTRUTURAL DO DASEIN

No sexto e último capítulo da primeira seção de *Ser e tempo*, Heidegger se propõe a apresentar uma noção de totalidade do homem que reúna todos os traços e as características – por ele expostos nos capítulos anteriores, por intermédio de sua *Daseinsanalytik* – de uma nova essência de homem, nascida da ontologia fundamental. Esta idéia de um todo estrutural dessa nova essência do homem, o

⁹³ E. Stein, *A caminho de uma fundamentação pós-metafísica*, p. 106.

Dasein, será, então, designada por Heidegger pela palavra-guia “cuidado” (*Sorge*). Entretanto, como esta totalidade não é uma construção especulativa, mas uma experiência apreendida de dentro das condições fácticas da existência, o seu acesso a ela dar-se-á, então, por meio dos fenômenos da angústia, da morte, da consciência e do débito, tomados em seu sentido ontológico-existencial.

2.3.1 – A TOTALIDADE COMO ANGÚSTIA NO HORIZONTE DO CUIDADO

Uma primeira idéia de unidade da essência do homem havia sido já apresentada por Heidegger, tal como vimos anteriormente, no seu conceito de “ser-no-mundo”⁹⁴. Agora, ele inicia o sexto capítulo de *Ser e tempo* dando ênfase à idéia de unidade deste conceito, afirmando que “ser-no-mundo é uma estrutura contínua e originariamente *total*”⁹⁵. Todavia, pergunta-se Heidegger, é possível apreender esse todo estrutural do *Dasein*? Ele mesmo responde pela negativa, pois em termos fenomenológicos esta totalidade é impossível de ser alcançada, isso só seria possível se tomarmos o homem como um ente simplesmente dado (*Vorhandenes*), representando-o como uma totalização de suas partes constituintes⁹⁶.

Isso não significa, porém, que o *Dasein* não possa experimentar a si mesmo como um todo. Um desses modos privilegiados de o homem se experimentar como totalidade é apreendido, por Heidegger, na “angústia”. Esta disposição afetiva é por ele interpretada a partir de um outro traço fundamental do *Dasein*, a “queda” (*Verfallen*), que se refere ao caráter superficial em que está mergulhado o tríplice modo cotidiano de existência, sob o domínio do “impessoal” (*Man*). “O falatório” (*das Gerede*)⁹⁷, cuja tônica é o falar das coisas sem um genuíno desejo de compreendê-las, repetindo simplesmente o que se ouve; deste modo, o que é falado

⁹⁴ Cf. o tópico 1 deste Capítulo, pp. 196-97.

⁹⁵ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, § 39, p. 240; trad. bras., parte I, p. 243. O grifo é do autor.

⁹⁶ Cf. a Introdução, p. 30.

⁹⁷ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, § 35, p. 222 ss; trad. bras., parte I, p. 227 ss.

assume o caráter do que é verdadeiro: “é assim, porque assim se diz”. O outro modo é o da “curiosidade” (*Neugier*)⁹⁸, no qual o *Dasein* salta ininterruptamente de uma situação para outra, uma vez que o que o atrai não é o verdadeiramente novo, mas tão somente uma ânsia por novidades. Por fim, temos “a ambigüidade” (*die Zweideutigkeit*)⁹⁹, o modo em que o *Dasein* permanentemente se encontra, como resultado dos dois modos anteriores, o falatório e a curiosidade, uma vez que acaba por não ter para si mesmo nem o que compreende, nem o que não compreende acerca dos acontecimentos em geral: sejam eles do “mundo”, dos outros ou de si mesmo.

Este tríplice traço da “queda”, entende Heidegger, é a dimensão imprópria (*uneigentlich*) da abertura (*Da*) do *Dasein* em seu ser-no-mundo, na qual habitualmente se encontra perdido no frenesi de suas ocupações diárias, guiadas pelo impessoal. A queda é, portanto, um estado em que o *Dasein* se encontra sob constante “tentação” (*Versuchung*), pois lhe dá a sensação de “sossego” (*Beruhigung*) e “segurança” (*Sicherheit*), duas importantes bases que ele está sempre à procura para apoiar a sua existência. O que sustenta o *Dasein* neste aparente bem estar é a sua suposta crença de que isso significa “ser autêntico”, que sendo assim ele é “ele mesmo”, mas isso, segundo Heidegger, não passa de um esforço de adaptação ao impessoal; ao invés de autenticidade, ela mesma, o que ele faz, na verdade, não é senão fugir dela. Na queda, diz o filósofo, “a propriedade (*die Eigentlichkeit*) do ser si mesmo se acha obstruída e fechada, mas este fechamento é apenas a *privação* de

⁹⁸ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, § 36, p. 226 ss; trad. bras., parte I, p. 230 ss.

⁹⁹ *Ibid.*, § 37, p. 230 ss; trad. bras., parte I, p. 236 ss. Cabe lembrar que, apesar de ser a mesma palavra (ambigüidade), o seu uso aqui, por Heidegger, não guarda nenhuma proximidade com o sentido empregado anteriormente para se referir ao caráter bipolar do seu modelo de pensamento. Cf. Capítulo 3, tópico 1, p. 139 ss.

uma abertura que se revela fenomenalmente no fato da fuga do *Dasein* ser fuga perante ele mesmo (*Flucht vor ihm selbst*)¹⁰⁰.

Essa fuga, todavia, não tem origem no medo de algum ente intramundano – coisas, situações, pessoas –, pois a fuga da qual estamos falando é, ao contrário, um aferrar-se a ele. Foge-se justamente de algo que sustenta esta fuga, ou seja, da angústia. O medo, então, tem um objeto, isto é, ele ameaça um ente, ao passo que o “objeto” da angústia “não é, de modo algum, um ente intramundano (...), pois não possui o caráter de um determinado dano, (...) [uma vez que] é inteiramente indeterminado”¹⁰¹. O que ameaça, na verdade, não está em “lugar algum (*nirgends*)”¹⁰². Quando a angústia passa, costumeiramente se diz: “não era propriamente nada (*es war eigentlich nichts*)”¹⁰³. Que “nada” é este? Não é um nada negativo, mas o caráter apofático do ser, presente na abertura do mundo; isso é o que propriamente sufoca¹⁰⁴. Portanto, não é o ente simplesmente dado (*Vorhandenes*), nem mesmo o ente à mão da relação circumspecta (*Zuhandenes*) que verdadeiramente ameaçam, mas o mundo como tal, ou seja, o todo do sistema de referências do *Dasein*, que ameaça ruir¹⁰⁵. Aquilo, portanto, com o qual a angústia do *Dasein* se angustia é o seu próprio ser-no-mundo, no interior do qual o ente intramundano em sua totalidade se perde e, desta forma, “‘o mundo’ não é mais capaz de oferecer alguma coisa, nem sequer o ser-com os outros (*das Mit-dasein Anderer*)”¹⁰⁶. Por outro lado, diz Heidegger, angustiar-se pelo próprio ser-no-mundo é angustiar-se

¹⁰⁰ *Ibid.*, § 40, p. 245; trad. bras., parte I, p. 248 (lig. modif.). Sobre essa questão do ser humano acreditar que se relaciona com o ser numa espécie de fuga de si mesmo cf. o Capítulo 3, tópico 1, p. 141.

¹⁰¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, § 40, p. 247; trad. bras., parte I, p. 250.

¹⁰² *Ibid.*, p. 248; *ibidem*.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 248; *ibid.*, p. 251 (lig. modif.).

¹⁰⁴ Cf. o Capítulo 2, tópico 5, p. 121 ss.

¹⁰⁵ Cf. o tópico 1.1 deste Capítulo, p. 198.

¹⁰⁶ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, § 40, p. 249; trad. bras., parte I, p. 251 (lig. modif.).

pelo próprio poder-ser que ganha maior visibilidade na medida em que o ente intramundano retrai deixando o *Dasein* abandonado à própria nudez de seu ser.

Se a cotidianidade mediana, na medida em que o *Dasein* busca sossego e segurança, é caracterizada por um “sentir-se em casa” (*Zuhause-sein*), a angústia, ao contrário, é um “não sentir-se em casa” (*Unzuhause-sein*), por seu traço de inospitalidade e estranheza (*Unheimlichkeit*)¹⁰⁷. O caráter de fuga que se manifesta na queda seria, portanto, uma tentativa do *Dasein* evitar este traço inóspito e estranho do mundo, refugiando-se no impessoal cotidiano. O seu esforço para estar em casa, tal como o impessoal favorece (modo impróprio de seu ser), brotaria, então, da angústia que se angustia diante da retração do ente no seu todo e que não o deixa estar em casa (modo próprio de seu ser). O ser-no-mundo, ele mesmo, diz Heidegger, não é o estar em casa, não é o familiar, daí a sua estranheza. Por isso que a busca permanente do *Dasein* pela familiaridade tranqüila evidencia-se como modo de fugir da estranheza de seu ser-no-mundo.

A verdadeira angústia, porém, é um acontecimento raro, diz Heidegger; no mais das vezes trata-se de um medo por algum ente específico. Todavia, essa raridade não se refere tanto ao fato de nossa exposição a ela se dar em pouquíssimas situações ao longo de nosso existir; ela é, na verdade, muito mais indício de que o ser do homem, de modo geral e em vista do predomínio da interpretação pública do impessoal, tender para o encobrimento¹⁰⁸. Mas, por outro lado, pensa Heidegger, essa raridade da angústia pode ser interpretada como sinal de sua importância por ocupar um lugar especial na existência, uma vez que “só na angústia subsiste a possibilidade de uma abertura privilegiada, na medida em que ela singulariza. Esta singularização retira o *Dasein* de sua queda e lhe revela a propriedade e a improriedade como

¹⁰⁷ Sobre a palavra “estranheza”, enquanto aquele caráter inquietante e ameaçador da vida, cf. o Capítulo 1, tópico 3.4, pp. 74-75.

¹⁰⁸ Cf. o Capítulo 3, tópico 1, p. 141.

possibilidades de seu ser”¹⁰⁹. Singularização que se dá, por sua vez, na medida em que o *Dasein*, na compreensão como existencial, se projeta como possibilidades¹¹⁰. Entretanto, esta singularidade aberta pela angústia não deve ser pensada como sinônimo de um solipsismo subjetivo, mas tão somente “*ser-livre* para a liberdade de assumir e escolher a si mesmo”¹¹¹ e, uma vez desvencilhado do ente intramundano e da impropriedade do impessoal, ser-livre “para a propriedade de seu ser enquanto possibilidade de ser aquilo que já sempre é”¹¹².

A esta altura da exegese fenomenológica da disposição da angústia, Heidegger se pergunta: em que medida ela preparou o solo fenomenal para responder a questão sobre a totalidade do todo estrutural do *Dasein*? Ela preparou, diz Heidegger, na medida em que a angústia nos revelou, primeiramente, que aquilo de que ela se angustia não é nenhum ente intramundano, mas o próprio ser-no-mundo do *Dasein* como tal. Em seguida, a exegese mostrou que o existir do *Dasein* é sempre já lançado num mundo de ocupações. Neste mundo, que constitui a queda, aparece de forma explícita ou não, uma fuga da estranheza, encoberta na angústia latente, que é aplacada pela aderência do *Dasein* aos entes intramundanos, uma vez que a publicidade do impessoal reprime toda e qualquer não-familiaridade. Por fim, vimos que a angústia significa também uma abertura que singulariza o *Dasein*, projetando-o para o seu poder-ser mais próprio.

Estes três traços revelados pela angústia preparariam, então, segundo Heidegger, a idéia de um todo estrutural do *Dasein* que seria alcançada por meio de

¹⁰⁹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, § 40, p. 253; trad. bras., parte I, p. 255 (lig. modif.).

¹¹⁰ Cf. Capítulo 3, tópico 2, p. 145.

¹¹¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, § 40, pp. 249-50; trad. bras., parte I, p. 259 (lig. modif.).

¹¹² *Ibid.*, p. 250; *ibidem*.

uma outra de suas palavras-guia: “o cuidado” (*die Sorge*)¹¹³. Este é um termo que, o próprio filósofo reconhece, pode causar estranheza, pois, na linguagem corrente é sempre apreendido no seu sentido ôntico-psicológico como ocupação, dedicação, zelo, preocupação, apreensão, do homem no seu dia-a-dia¹¹⁴. Não é esta, porém, a interpretação do cuidado; ela dever ser feita sempre na sua acepção ontológico-existencial. Para tanto, Heidegger vai em busca de uma espécie de testemunho que justifique a escolha desse nome a fim de “evidenciar que a interpretação ontológica [do cuidado] não é uma invenção (*Erfindung*)”¹¹⁵, pois em épocas passadas esta palavra já serviu para designar a essência do homem. Esse testemunho é encontrado em uma velha fábula de Higino, século V da nossa era, denominada *Cura* e que Goethe refundiu para o seu *Fausto*. Assim ela é narrada:

Certa vez, atravessando um rio, o Cuidado viu um pedaço de terra argilosa: cogitando, tomou o pedaço e começou a lhe dar forma. Enquanto refletia sobre o que criara, interveio Júpiter. O Cuidado pediu-lhe que desse espírito à forma de argila, o que ele fez de bom grado. Como o Cuidado quis então dar seu nome ao que tinha dado forma, Júpiter o proibiu e exigiu que fosse dado o (seu) nome. Enquanto Cuidado e Júpiter disputavam sobre o nome, surgiu também a Terra querendo dar o seu nome, uma vez que havia fornecido um pedaço de seu corpo. Os disputantes tomaram Saturno como árbitro. Saturno pronunciou a seguinte decisão aparentemente eqüitativa: “Tu, Júpiter, por teres dado o espírito, debes receber na morte o espírito e tu, Terra, por teres dado o corpo, debes receber o corpo. Como, porém, foi o Cuidado quem primeiro o formou, ele deve pertencer ao Cuidado enquanto viver. Como, no entanto, sobre o nome há disputa, ele deve se chamar ‘homo’, pois foi feito de humus.”¹¹⁶

¹¹³ É comum ver este termo ser também mantido no original latino *cura* ou traduzido por preocupação. Optamos, todavia, por “cuidado” por ser a palavra mais habitualmente empregada por intérpretes brasileiros de Heidegger, entre outros E. Stein, *Seis Estudos sobre Ser e Tempo*, p. 79 e ss; B. Nunes, *Passagem para o Poético...*, p. 112 e ss; J. A. MacDowell, *A Gênese da Ontologia Fundamental de Martin Heidegger*, p. 221.

¹¹⁴ Para estes termos com sentido ôntico, Heidegger utiliza geralmente as palavras derivadas *Besorgen* (ocupação) e *Fürsorge* (preocupação). Cf. M. Heidegger, *Ser e Tempo*, parte I, notas explicativas, p. 312.

¹¹⁵ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, § 42, p. 262; trad. bras., parte I, pp. 262 e 263.

¹¹⁶ *Ibidem.*; *ibid.*, pp. 263 e 264 (lig. modif.).

O que Heidegger vê de fundamental nesta alegoria é o fato do Cuidado possuir o homem enquanto ele viver e que este privilégio, a ele outorgado por Saturno, aparece dentro da conhecida concepção de homem constituído de corpo e alma. Na narrativa, porém, fica claro que o homem não possui sua origem nesta constituição, mas no Cuidado, de tal modo que o ente humano “não é abandonado por essa origem, mas, ao contrário, por ela mantido e dominado enquanto ‘for e estiver no mundo’”¹¹⁷. O seu nome, *homo*, não diz respeito a essa origem, mas apenas ao caráter terreno de seu corpo: *humus*.

Este testemunho pré-ontológico da origem do homem como cuidado, expresso na fábula, é interpretado, por Heidegger, como fundamento ontológico-existencial do *Dasein* que designaria, então, a sua estrutura unitária, enquanto reúne aqueles traços de seu modo de ser – lançado no mundo de ocupações, ser junto aos entes intramundanos sob o horizonte do impessoal, fuga da estranheza como forma de acobertar a angústia latente, e a abertura para o seu poder-ser – vistos anteriormente. Por ser uma estrutura que é tanto origem quanto onipresença, o cuidado, no entender de Heidegger, deve ser sempre tomado como um *a priori* de toda a conduta fática do *Dasein*, ou dito em outras palavras, “enquanto totalidade originária de estrutura (*ursprüngliche Struktur Ganzheit*), o cuidado está existencial e aprioristicamente ‘antes’ de tudo, ou seja, [está] sempre já em toda a ‘atitude’ e ‘situação’ fática do *Dasein*”¹¹⁸.

Neste sentido, diz Heidegger, o cuidado, do ponto de vista ontológico, é anterior a todo comportamento teórico ou prático, assim como a todo impulso e inclinação e ainda a todo querer e desejar. Desta forma, poderíamos dizer que, a partir de uma perspectiva ontológica, todo o poder-ser do *Dasein*, como fenômeno de singularização aberto pela angústia, que o conduz à “*perfectio* do homem”, ou seja,

¹¹⁷ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, § 42, p. 263; trad. bras., parte I, p. 264.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 257; *ibid.*, p. 258 (lig. modif.).

que o dirige para as “... suas possibilidades mais próprias (...) –, é uma ‘obra’ do ‘cuidado’ (*eine ‘Leitung’ der ‘Sorge’*)”¹¹⁹. Por outro lado, todos aqueles exemplos de comportamento e de atitude, citados anteriormente (impulso, inclinação, desejo), seriam, “do ponto de vista ôntico, (...) ‘cuidadosos’ (*‘sorgenvoll’*) e conduzidos por uma ‘entrega’ a ‘algo’ (*eine ‘Hingabe’ an ‘etwas’*)”¹²⁰.

Passemos, a seguir, para o segundo modo com que a totalidade originária do todo estrutural do *Dasein*, interpretada por Heidegger como cuidado, é apreendida por meio do fenômeno da morte.

2.3.2 – A TOTALIDADE COMO MORTE NO HORIZONTE DO CUIDADO

No capítulo seguinte ao do cuidado – o primeiro da 2a. seção, entre os §§ 46 e 53 de *Sein und Zeit* –, Heidegger apresenta, então, a segunda possibilidade do *Dasein* ser-todo ligada ao fenômeno da morte. Todavia, ao fazer as primeiras afirmações sobre o tema da morte nos parágrafos iniciais, o filósofo parece trabalhar contra ele mesmo na medida em que procura falar mais da impossibilidade do que da possibilidade da obtenção desta totalidade, lograda anteriormente, em torno do fenômeno do cuidado. Assim, diz ele, “a possibilidade do *Dasein* ser-todo contradiz (*widerspricht*), manifestadamente, o cuidado que, de acordo com o seu *sentido* ontológico, constitui a totalidade do todo estrutural deste ente”¹²¹. Mas por que uma possível idéia de totalidade do *Dasein* contradiz os resultados alcançados com a exegese fenomenológica da angústia no horizonte do cuidado?

¹¹⁹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, § 42, p. 264; trad. bras., parte I, p. 265 (lig. modif.).

¹²⁰ *Ibidem; ibidem* (lig. modif.). Não há como não ouvir aqui ecos das *Vorlesungen* de Heidegger após a Primeira Grande Guerra (1919) – afinal não faz tanto tempo assim, apenas 8 anos separam *Sein und Zeit* destas aulas –, nas quais ele dizia aos seus alunos sobre a “absoluta entrega” (*absolute Hingabe*) ao “algo originário” (*Ur-Etwas*), ainda muito próximo do pensamento eckhartiano que elege esta entrega incondicional, a verdadeira atitude do homem desapegado que se abandona ao movimento centrífugo da Vida divina. Cf. o Capítulo I, tópico 2.3, p. 55 e tópico 2.4, pp. 56-57.

¹²¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, § 46, p. 314; trad. bras., parte II, p. 15 (lig. modif.).

Heidegger responde que esta contradição aparece no fato do *Dasein*, “enquanto ele é’ e até o seu fim, se (relacionar) com o seu poder-ser”¹²². Ora, isso faz com que o *Dasein*, como cuidado – ou seja, enquanto possui aquele caráter totalizante do *a priori*, do antecipar a si mesmo em tudo –, coloque-se na condição de ser algo possível (*möglich*), mas que ainda não é (*wirklich*); dito em outras palavras, “o cuidado diz que, (...) no *Dasein*, há sempre ainda algo *pendente* (*aussteht*)”¹²³. Isto nos mostra que pertence à constituição fundamental do *Dasein* uma dimensão que ele, todavia, ainda não realizou, ou seja, reside em seu ser “uma permanente inconclusão (*eine ständige Unabgeschlossenheit*)”¹²⁴. O *Dasein* seria, então, na verdade, uma “não-totalidade (*Unganzheit*), [o que significaria, então, um] pendente poder-ser”¹²⁵. Deste modo, “enquanto o *Dasein* é um ente, ele jamais alcançou a ‘totalidade’”¹²⁶. Eis aqui a contradição apontada por Heidegger que ele agora reformula de uma maneira cética: “não será, então, a leitura da totalidade ontológica do ser do *Dasein* um empreendimento sem esperança (*hoffnungsloses Unterfangen*)?”¹²⁷.

De fato, entende Heidegger, isso é verdade, mas só se ainda pensamos numa idéia de totalidade do *Dasein* na perspectiva de seu ser simplesmente dado (*Vorhandenheit*); não, porém, se queremos apreendê-la numa perspectiva existencial por meio de uma leitura ontológico-fática do fenômeno da morte. Todavia, mesmo esta conexão “totalidade e morte como fenômeno” parece ainda enfrentar resistência, pois, a idéia de

¹²² M. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, § 46, p. 314; trad. bras., parte II, p. 15 (lig. modif.).

¹²³ *Ibidem*; *ibid.*, p. 16 (lig. modif.).

¹²⁴ *Ibidem*; *ibidem* (lig. modif.).

¹²⁵ *Ibidem*; *ibidem* (lig. modif.).

¹²⁶ *Ibid.*, p. 315; *ibidem*.

¹²⁷ *Ibidem*; *ibidem* (lig. modif.).

alcançar a totalidade do *Dasein* na morte é, ao mesmo tempo, perder o ser do “aí” (*Da*). A transição (*Übergang*) para o não-mais-estar-aí (*Nichtmehrdasein*) retira o *Dasein* da possibilidade de fazer a experiência dessa transição e de compreendê-la como tendo feito essa experiência.¹²⁸

Quanto à possibilidade de se experimentar a morte dos outros como uma espécie de “atalho” nessa tentativa de apreender o todo do *Dasein*, Heidegger vê nisso dois problemas: o primeiro é que a maneira do *Dasein* lidar – em sua cotidiana condição de queda e absorvido no impessoal – com a questão da morte é objetivada, isto é, refere-se a um acontecimento que é fora dele, pois acontece com os outros, tal como mostram os noticiários ou mesmo por meio de pessoas próximas, amigos, parentes, etc. Desta forma, isso não fala diretamente do seu próprio morrer, enquanto uma experiência pessoal, intransferível, mas, ao contrário, se transforma numa ocorrência pública: “morre-se, simplesmente” ou “foi um acidente triste” ou, ainda, “ninguém esperava que acontecesse isto” – frases fatalmente reveladoras de uma experiência banalizada, espúria e alienada. E esta alienação é ainda mais intensificada com o otimismo prepotente das ciências que querem a preservação da vida contra a mortalidade ou ainda o tabu social que toma qualquer pensamento sobre a morte como um sintoma de mórbida insegurança que demonstra desequilíbrio e inadequação patológicos. Em outras palavras, o entendimento comum e cotidiano do *Dasein* em relação à morte é, na verdade, da mesma natureza do da angústia, ou seja, refere-se a uma experiência de distanciamento e de fuga.

No tocante ao segundo problema, ligado à apreensão do todo do *Dasein* por meio da morte dos outros, Heidegger é mais direto: “em um sentido genuíno, não fazemos a experiência da morte dos outros, no máximo, estamos sempre apenas ‘junto’ (*dabei*)”¹²⁹. Mesmo em se tratando de profissionais que lidam diuturnamente com doentes terminais e que ao longo de suas carreiras acabaram, tal

¹²⁸ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, § 47, p. 316; trad. bras., parte II, p. 17 (lig. modif.).

¹²⁹ *Ibid.*, § 46, p. 318; *ibid.*, p. 19 (lig. modif.).

como se diz de modo corrente, por “adquirir” grande conhecimento sobre a morte, devido ao grande “acúmulo” de experiências relacionadas ao falecimento dos outros, não se poderia jamais tomar este tipo de vivências, por mais marcante e significativo que fosse, como um chegar ao seu próprio morrer. Ora, o que se tem tentado colocar aqui é a questão de se encontrar o sentido ontológico da morte do *Dasein*, enquanto a possibilidade de se apreender a totalidade de seu ser e não das possíveis experiências dos que acompanharam os últimos momentos do falecido. Por conseguinte, a idéia de se tomar a experiência da morte dos outros como tentativa de apreensão do todo do *Dasein* “não é capaz de propiciar, nem ôntica e nem ontologicamente, aquilo que pretende ter condições de fornecer”¹³⁰.

Portanto, na opinião de Heidegger, se a experiência do “‘findar’ (*Enden*)”, enquanto morrer, constitui a totalidade do *Dasein*, o próprio ser da totalidade [só pode] ser concebido enquanto fenômeno existencial de cada *Dasein* singular”¹³¹. Mas como entender que nesse “findar” do *Dasein* pode constituir o todo de seu ser? Heidegger responde que, na verdade, o “findar não significa necessariamente completar-se”¹³², ou seja, “o findar enquanto acabar não inclui em si a completude (*Vollendung*). Ao contrário, aquilo que se quer completar deve atingir seu acabamento possível”¹³³. Portanto, se findar não é o mesmo que acabar, mas buscar o acabamento possível, então, “o findar implicado na morte não significa o ter-chegado-ao-fim (*Zu-Ende-sein*) do *Dasein*, mas um *ser para o fim* (*Sein zum Ende*) deste ente”¹³⁴.

¹³⁰ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, § 46, p. 318; trad. bras., parte II, p. 19 (lig. modif.).

¹³¹ *Ibid.*, p. 320; *ibid.*, p. 20.

¹³² *Ibid.*, § 48, p. 325; *ibid.*, p. 25.

¹³³ *Ibid.*, p. 326; *ibid.*, p. 26.

¹³⁴ *Ibidem*; *ibidem* (lig. modif.).

Ora, isso faz com que a morte, no entender de Heidegger, seja, na verdade, muito mais “um modo de ser que o *Dasein* assume no momento em que é”¹³⁵, e para mostrar o quão constitutivo é esse modo de ser que se apresenta por meio de um comum-pertencer entre viver e morrer, Heidegger lembra do provérbio que diz: “assim que um homem entra para a vida está bastante velho para morrer”¹³⁶. Neste sentido, a morte deixa de ser um acontecimento externo, espúrio, para se tornar uma possibilidade legítima, genuína, da existência; mais ainda, a morte, enquanto fim, “é a possibilidade mais própria (*eigenste*), irreferente (*unbezügliche*), certa (*gewisse*) e como tal indeterminada (*unbestimmte*) e insuperável (*unüberholbare*) do *Dasein*”¹³⁷.

Mas essa possibilidade intrínseca é, na verdade, uma impossibilidade. Estamos diante de um paradoxo: a nossa possibilidade mais própria, irreferente, certa, indeterminada e insuperável é, ao mesmo tempo, a possibilidade que impossibilita continuarmos existindo. Mas não é este aspecto que para Heidegger é o mais importante; ele não está tão interessado em afirmar uma tautologia, isto é, que a morte inviabiliza a continuidade de nossa existência, mas muito mais em captar o que acontece conosco quando tomamos consciência dessa impossibilidade. Ao tomarmos consciência dessa extrema possibilidade, o nosso morrer, na opinião de Heidegger, esta experiência transforma todas as possibilidades de nossa vida. Em outras palavras: a suprema impossibilidade “dá a tônica à vida”, ou seja, banha todo o horizonte de nossa vida com os traços de finitude e de contingência.

Assim, descobrimos que o “ser-para-a-morte” fornece a base para a apreensão de um sentido possível da totalidade do *Dasein*, na medida em que este passa a se compreender como um “ser para a possibilidade, como *antecipação da*

¹³⁵ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, § 48, p. 326; trad. bras., parte II, p. 26 (lig. modif.).

¹³⁶ “Sobald ein Mensch zum Leben kommt, sogleich ist er alt genug zu sterben”. *Ibidem; ibidem*.

¹³⁷ *Ibid.*, § 52, p. 343; *ibid.*, p. 41.

possibilidade”¹³⁸ – de se constituir em um todo¹³⁹. Entretanto, este compreender-se como totalidade possível, pelo viés da antecipação do seu morrer, lembra Heidegger, não significa tornar a morte em algo disponível, real, mas apenas aproximar, tornar “a possibilidade do possível ‘maior’ (*die Möglichkeit des Möglichen ‘grosser’*)”¹⁴⁰. Deste modo, poderíamos, então, dizer que “quanto mais se compreender e desentranhar essa possibilidade, tanto mais puramente a compreensão penetra na possibilidade como a *possibilidade da impossibilidade da existência em geral*”¹⁴¹.

Ora, esta antecipação compreensiva do próprio morrer nos remete àquilo que já nos referimos anteriormente, isto é, ao caráter apriorístico e antecipador da totalidade do *Dasein*, aberto pelo cuidado, o que faz Heidegger pensar que “o morrer, no tocante à sua possibilidade ontológica, funda-se no cuidado”¹⁴². Este existencial – que, pela função que desempenha na sua *Daseinsanalytik*, é identificado pelo filósofo com o próprio ser do homem – será aquele que se “encarregará” de conquistar a possível totalidade do *Dasein*. Assim, a possibilidade mais própria do *Dasein*, o seu ser-para-a-morte, deverá, então, “ser compreendida como possibilidade, (...) construída como possibilidade e, no comportamento frente a ela, suportada como possibilidade”¹⁴³. Nestes três verbos dotados de “cuidado” e guiados por uma “dedicação” – compreender, construir e suportar –, está latente a *Grundstimmung*, a disposição afetiva básica, da angústia que mantém aberta esta possibilidade do ser-para-a-morte do *Dasein*.

¹³⁸ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, § 52, p. 343; trad. bras., parte II, p. 41 (lig. modif.).

¹³⁹ Compreender aqui deve ser entendido como o existencial que projeta o poder-ser do *Dasein*. Cf. o Capítulo 3, tópico 2, p. 145.

¹⁴⁰ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, § 53, p. 348; trad. bras., parte II, p. 46 (lig. modif.).

¹⁴¹ *Ibidem; ibidem* (lig. modif.). Os grifos são do autor.

¹⁴² *Ibid.*, § 50, p. 335; *ibid.*, p. 34 (lig. modif.). Os grifos são do autor.

¹⁴³ *Ibid.*, § 53, p. 347; *ibid.*, p. 45. Os grifos são do autor.

Todavia, diz Heidegger, essa angústia que abre para o *Dasein* o seu morrer mais próprio não lhe é dada “de graça”, ele precisa “lutar” por ela, empenhar-se para conquistá-la, pois “o impessoal (*das Man*) não deixa surgir a coragem (*Mut*) para assumir a angústia diante da morte”¹⁴⁴. Esta coragem do *Dasein* assumir a angústia de seu ser-para-a-morte é denominada pelo filósofo de “decisão” (*Entschlossenheit*) que lhe permite abrir e desentranhar (*ent*) com determinação o seu próprio poder-ser que antes estava fechado, trancado (*schliessen*) na sua condição de queda no impessoal. Esta decisão antecipadora (*vorlaufende Entschlossenheit*) de seu morrer “singulariza o *Dasein* e, nessa singularização, torna certa a totalidade de seu poder-ser”¹⁴⁵. Contudo, Heidegger adverte para um possível mal-entendido: esta “decisão antecipadora não é nenhum subterfúgio (*Ausweg*) inventado para ‘superar’ (*überwinden*) a morte. Ela é a compreensão que (...) libera a possibilidade de a morte *apoderar-se* da existência do *Dasein* e de, no fundo, dissipar todo encobrimento de si mesmo, por menor que seja”¹⁴⁶. Como, porém, se dá essa decisão antecipadora do *Dasein*? Como é possível deixar que a possibilidade do morrer se apodere da existência do *Dasein* e desencubra-o para o seu poder-ser mais próprio?

2.3.3 – A TOTALIDADE COMO CONSCIÊNCIA E DÉBITO NO HORIZONTE DO CUIDADO

A resposta de Heidegger para esta questão se encontra na sua interpretação da palavra “consciência” (*Gewissen*). A consciência, no seu sentido existencial – não psicológico, nem moral –, abre, dá a entender algo ao *Dasein*, enquanto se mostra por meio de um “chamado” (*Ruf*). O chamar é um dizer. E esse dizer do chamado da consciência convida o *Dasein* a deixar o impessoal, a romper “o dar ouvidos ao

¹⁴⁴ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, § 51, p. 338; tr. br., p. 36 (lig. mod). Os grifos são do autor.

¹⁴⁵ *Ibid.*, § 53, pp. 352-53; *ibid.*, p. 50 (lig. modif.).

¹⁴⁶ *Ibid.*, § 62, p. 410; *ibid.*, p. 102 (lig. modif.).

impessoal”¹⁴⁷. Isso não significa o encerrar-se do *Dasein* “dentro” dele mesmo, mas ser ele mesmo como ser-no-mundo. O que diz, propriamente, a consciência por meio de seu chamado? Heidegger responde: “o chamado não ‘diz’ *nada* que pudesse discutir”¹⁴⁸, ou seja, ele não traz nenhuma informação, não afirma nada, não tem nada a contar, nem sugere nada para fazer. Neste sentido, a consciência fala na forma de um calar. Neste dizer silencioso, porém, “o chamado coloca o *Dasein* *diante* de seu poder-ser e isto enquanto chamado *proveniente* da estranheza (*Ruf* aus der *Unheimlichkeit*)”¹⁴⁹: estranheza do mundo, de seu ser-no-mundo, de sua singularidade, apreendida pelo *Dasein*, tal como vimos anteriormente, na disposição da angústia.

Por ser tão essencial esta condição do poder-ser, para a qual o chamado da consciência convoca o *Dasein*, Heidegger introduz aí mais um existencial: o “débito” (*Schuld*)¹⁵⁰. Todavia, para entender este débito é preciso afastá-lo de todas as suas interpretações correntes, presentes no domínio prático, moral e religioso, no sentido de dívida, culpa; se bem que estas manifestações (ônticas) são derivadas daquele, enquanto condição de possibilidade (ontológico).

Um primeiro passo com o propósito de oferecer um conceito formal a este caráter ontológico do débito é aproximá-lo de algo que apresenta um “defeito” (*Mangel*), no sentido de deficiência (*Mangelhaftigkeit*) ou de falta (*Fehlen*). Mas, tais termos, segundo Heidegger, não são adequados para se referirem à existência por serem tomados no sentido de ser simplesmente dado (*Vorhandensein*), o que significa que servem apenas para qualificar aqueles sentidos ônticos vistos acima: de

¹⁴⁷ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, § 55, p. 360; trad. bras., parte II, p. 56.

¹⁴⁸ *Ibid.*, § 58, p. 372; *ibid.*, p. 67.

¹⁴⁹ *Ibidem*; *ibidem*.

¹⁵⁰ Procuramos seguir a tradução brasileira por nos parecer que palavra “débito” traz uma idéia mais geral da alemã *Schuld*, ficando os outros sentidos como dívida, culpa, como seus modos derivados e particulares.

dívida (“devo muito dinheiro”) ou de culpa (“sentiu-se culpado porque provocou um acidente”). Uma outra tentativa seria, então, interpretar o débito ou o estar em débito (*Schuldigsein*) enquanto “*ser responsável por*, ou seja, *ser-causa (Ursache-sein)*, *ser-autor (Urheber-sein)* de alguma coisa ou de ‘*ser-ocasião*’ (*Veranlassung-sein*) para [o aparecimento de] alguma coisa”¹⁵¹. Mesmo assim, esta determinação estaria ainda muito próxima daquele sentido ôntico, especialmente do segundo (culpa). Precisaria, então, mudar a expressão “*ser responsável por*” por uma outra e agregando-lhe ainda outro sentido de maneira que a idéia de débito pudesse se afastar de seu caráter ôntico, ganhando, assim, o seu estatuto ontológico, próprio do horizonte da existência.

Como Heidegger realiza esta operação? Ele muda a expressão “*ser responsável por*”, por “*ser-fundamento de*” (*Grundsein für*)”¹⁵², associando ainda a esta expressão o “*caráter de não*” (*Charakter des Nicht*). Com isso, no entender do filósofo, o estar em débito (*Schuldigsein*) ganha o âmbito ontológico, torna-se um existencial, podendo, então, ser assim formulado: estar em débito é “*ser-fundamento de um ser determinado por um não, ou seja, ser-fundamento de uma nadaidade (Grundsein einer Nichtigkeit)*”¹⁵³. Mas logo em seguida, Heidegger se apressa em dizer que esse “*ser-fundamento de (...)* não precisa ter o mesmo caráter do não privativo que nele se funda e dele emerge”¹⁵⁴. Mas como entender, então, esse estar em débito do *Dasein* enquanto “*ser-fundamento de*”?

¹⁵¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, § 58, p. 374; trad. bras., parte II, p. 69 (lig. modif.).

¹⁵² *Ibid.*, § 58, p. 376; *ibid.*, p. 71.

¹⁵³ *Ibidem*; *ibidem* (lig. modif.).

¹⁵⁴ *Ibid.*, pp. 376-77; *ibidem*. Vemos aqui Heidegger se explicando para não cair em contradição, uma vez que entraria em choque frontal com o seu próprio pensamento na medida em que, tal como vimos anteriormente, o *Dasein* não é nunca o fundamento de si mesmo (cf. o Capítulo 2, tópico 5, pp. 125-26). Neste sentido, esse “*ser-fundamento de*”, aqui, não é para ser tomado naquele sentido apofático do ser, *léthe*, tomado no horizonte da palavra grega *alétheia* (enquanto *alpha* privativo), interpretada originariamente como fundamento de todo velar (fundar) e de todo o desvelar (emergir) [*ibid.*, p. 128].

Para explicitar esta questão, precisamos, primeiro, retomar o que já foi dito no início da nossa exposição sobre o débito, lembrando que aquilo que motivou Heidegger a introduzir mais este existencial em sua exegese da consciência foi o seu entendimento do lugar privilegiado desta condição do poder-ser do *Dasein*. Assim, o chamado da consciência seria o mesmo que deixar o *Dasein* em “débito” para com esse seu poder-ser mais próprio. Por conseguinte, pensar no *Dasein* enquanto “ser fundamento de” – procurando agora explicitar melhor o sentido desta expressão –, significa que ele

é o fundamento de seu poder-ser porque só pode existir *como ente* que está entregue à responsabilidade de ser o ente que ele é. Embora não tendo ele mesmo colocado o fundamento, o *Dasein* repousa em seu (próprio) peso (*Schwere*) que se faz visível, na disposição afetiva (*Stimmung*), como fardo (*als Last*).¹⁵⁵

Com isso, Heidegger nos diz que o *Dasein* “não pode apoderar-se nunca deste fundamento, embora, ao existir, tenha de assumir ser-fundamento”¹⁵⁶, ou seja, para ser si mesmo, ele tem que ser-fundamento de seu poder-ser. Por outro lado, como o seu poder-ser, presente no débito, compreendido agora ontologicamente, nunca pode ser expresso em um modo entitativo, ou seja, nunca podemos saber concretamente “a natureza e a quantidade” deste débito para o *Dasein* poder-ser – uma vez que ele se mostra sempre na forma de uma promessa indeterminada, oculta –, então, este “ser-fundamento de” é sempre ser-fundamento no modo de um “não”, de uma “nacidade”, ou seja, na forma de um não-ente, do nada de um ente.

Deste modo, tanto o chamado da consciência do *Dasein*, que o convoca para ele ser ele mesmo, quanto o débito que ele aceita, na medida em que assume ser-fundamento nulo para o seu poder-ser mais próprio, são ambos também colocados sob o horizonte do cuidado. Assim, diz Heidegger, “o chamado é o chamado do

¹⁵⁵ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, § 58, p. 377; trad. bras. parte II, p. 72 (lig. modif.).

¹⁵⁶ *Ibidem*; *ibidem* (lig. modif.).

cuidado. O estar em débito constitui o ser que nomeamos cuidado”¹⁵⁷. Na medida em que, para o *Dasein*, o que está em jogo é o seu ser – e este jogo é interpretado por ele, por via de regra, a partir de sua queda, ou seja, de seu envolvimento com os entes intramundanos, sob o domínio do impessoal –, o cuidado, então, o convocaria para ser si-mesmo por meio do chamado da consciência, nascido da disposição da angústia como resposta à ameaça provocada pela estranheza de seu próprio ser-no-mundo. Neste chamado, naquilo que “nada” diz, estaria implícito o colocar o *Dasein* em débito para ele resgatar-se para si mesmo, não dando mais ouvidos ao impessoal; entretanto, o “quitamento” deste débito só seria alcançado, porém, caso o *Dasein* – mesmo sabendo que ele não é o fundamento de seu ser – assuma ser-fundamento nulo para o seu poder-ser mais próprio¹⁵⁸.

Neste assumir – no qual está implícita a decisão (*Entschlossenheit*) como aquela atitude mais expressiva do cuidado –, estariam, então, implicados dois modos de experiência da totalidade do *Dasein* em conexão com o nada. A primeira, vista anteriormente, é aquela alcançada pela decisão antecipadora do seu ser-para-a morte como antecipação de seu nada futural enquanto o seu “não-mais-ser-aí” (*Nichtmehrdasein*). A segunda é a totalidade que acabamos de mostrar e que é alcançada pela decisão projetante, na qual o *Dasein* assume o nada de seu próprio fundamento, no sentido de nunca poder ser capaz de apoderar-se de seu ser e, ao mesmo tempo, ter que ser-fundamento nulo para o seu poder-ser mais próprio.

¹⁵⁷ “Der Ruf ist Ruf der Sorge. Das Schuldigsein konstituiert das Sein, das wir Sorge nennen”. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, § 58, p. 380; trad. bras. parte II, p. 75 (lig. modif.).

¹⁵⁸ Aqui podemos dar um passo a mais sobre aquilo que falamos anteriormente a respeito do caráter da despossessão do *Dasein*, em relação a ele mesmo (cf. o Capítulo 2, tópico 5, p. 126). Se lá falávamos desse caráter do fundamento nulo de seu ser que lhe impede de ser mestre do tempo e dono de si mesmo, aqui, mais que saber dessa sua condição, o *Dasein* tem que apropriar-se desse seu nada fundamental para poder se desvencilhar do impessoal e, assim, decidir ser ele mesmo, projetando suas possibilidades mais próprias.

Ambas as experiências de totalidade – enquanto resultado do esforço do *Dasein* para incorporar o caráter apofático do seu ser presente nos seus dois modos de decisão, antecipadora e projetante – estariam, portanto, sob o horizonte do cuidado e se explicitariam ao *Dasein* na forma do chamado da consciência “dizendo-lhe” para que ele rompa com o impessoal, recuperando-o, assim, para ele mesmo, seja assumindo o seu nada vindouro, antecipando o seu findar (morte), seja assumindo o seu nada de seu próprio fundamento, projetando o seu ter-que-ser (débito). Ser e nada, no horizonte do cuidado, estão em comum-pertinência, realizam no *Dasein* a experiência da totalidade.

Entretanto, o cuidado – enquanto aquele existencial que, no entender de Heidegger, o *Dasein* apreende a totalidade originária de seu todo estrutural, aqui vindo a lume, tal como acabamos de acompanhar, por meio da preparação do solo fenomenal da angústia, da morte, da consciência e do débito – não pode ganhar a sua suficiente transparência enquanto não é colocado sob o horizonte ainda mais recuado e originário da temporalidade (*Zeitlichkeit*)¹⁵⁹. O sentido último do ser humano como “cuidado” é a temporalidade: o homem é cuidado porque é um ser temporal. Segundo Heidegger, todas as estruturas fundamentais do *Dasein* devem, em última instância, “ser concebidas ‘temporalmente’ e como modos da temporalização da temporalidade (*Zeitigung der Zeitlichkeit*) em sua possível totalidade [e] unidade (...)”¹⁶⁰. Todavia, o fenômeno *par excellence* no interior do qual torna-se possível experimentar a temporalidade – tomada em uma perspectiva ontológica, isto é, de modo originário no ser-todo do *Dasein* – é o da decisão. Na decisão, tanto o ser-para-o-fim (morte), quanto o ter-que-ser (débito) do *Dasein* se mostram sempre temporais (*zeitlich*) e, mais especificamente, futuros (*zukünftig*). A antecipação e a projeção da

¹⁵⁹ Cf. o Capítulo 2, tópico 5, p. 124.

¹⁶⁰ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, § 58, p. 403; trad. bras. parte II, p. 96.

decisão pressupõem um ser humano que “é” futuro; o homem só pode antecipar o seu findar ou projetar o seu ter-que-ser se constitutivamente precede a si mesmo, ou seja, se em seu ser é sempre já porvir. Por outro lado, só poderá haver a decisão, antecipadora e projetante a partir do passado; mas também o inverso é verdadeiro: o homem só pode ser propriamente “o sido” (*die Gewesenheit*), a partir do futuro¹⁶¹.

Deste modo, só a partir do tempo originário, assim entendido circularmente e não mais do tempo vulgar, derivado, do passado (*Vergangenheit*), do presente (*Gegenwart*) e do futuro (*Zukunft*), apreendidos linearmente, poderá brotar no *Dasein* o fenômeno da decisão, como expressão da totalidade de seu poder-ser mais próprio, no horizonte do cuidado. Este, porém, repousa na temporalidade que faz possível a unidade da existência. O homem, em última instância, não teria outra totalidade senão o cuidado, fundado na temporalidade que lhe daria a experiência do “contínuo da vida”, no interior do qual dar-se-ia, então, “o acontecer da existência” (*das Geschehen des Daseins*).

COM A EXPOSIÇÃO da desconstrução da essência metafísica do homem e da sua construção pela ontologia fundamental, chegamos ao término deste capítulo – como também ao término do corpo central do trabalho – que procurou mostrar a passagem entre duas noções de totalidade, aqui orientada exclusivamente para as duas áreas restantes da *metaphysica specialis*, a cosmologia e a psicologia.

Na cosmologia, pudemos acompanhar como a idéia de mundo apreendida enquanto totalidade de entes subsistentes, cosmos ou universo, é desconstruída por Heidegger para ceder lugar a uma outra, mais originária e associada ao próprio homem, interpretada como uma totalidade referencial (ser-no-mundo). Na psicologia, também é desconstruída a idéia da essência metafísica de homem,

¹⁶¹ Para esta concepção circular do tempo originário cf. o Capítulo 2, tópico 5, p. 125.

presente nas suas variações epocais (*animal rationale, ens creatum e subjectum*), sustentada pelo princípio de realidade, para fazer aparecer uma outra, mais inicial, que é constituída de uma essência possível e unitária, interpretada por Heidegger como *Dasein*.

Após a exposição da passagem entre estas duas noções de totalidade, procuramos mostrar como Heidegger, então – uma vez desembaraçado das categorias cristalizadas do pensar metafísico que tomam a essência de homem de maneira cindida –, apresenta em *Sein und Zeit* a sua concepção de totalidade originária do todo estrutural do *Dasein*, guiado pelos fenômenos da angústia, da morte, da consciência e do débito, sob o horizontes do cuidado e da temporalidade.

CONCLUSÃO

O CÍRCULO DA TOTALIDADE A CAMINHO DE SUA RESTAURAÇÃO

Após a apresentação dos quatro capítulos, chegamos ao término de nosso trabalho que se propôs a acompanhar a noção de totalidade em Heidegger no horizonte da primeira etapa de seu caminho de pensamento. Esta noção, tal como aqui pudemos desenvolver, foi apreendida como resultado da primeira formulação que a sua questão do ser recebeu e que é aquela que pergunta pelo sentido simples e unificador do ser em geral (*Sein überhaupt*). A idéia de totalidade daí resultante se apresentaria, então, por meio de duas importantes palavras-guia presentes nesta etapa de sua trajetória – “vida” (1919-1923) e, posteriormente, “existência” (1924-1927), tomadas a partir de seu sentido fáctico, histórico –, interpretadas por Heidegger como o fundamento unificador do ser dos entes, ou seja, elas ensejam a possibilidade de apreendermos a totalidade não propriamente por meio de uma “noção” ou o de um “conceito”, mas, antes, pelo nosso experienciar pré-ontológico do ente no seu todo. Ao acompanharmos a resposta que Heidegger nos apresentava gradativamente ao seu problema do ser ao longo de seu caminho – que vai desde os seus primeiros passos (1907) até o aparecimento de *Sein und Zeit* (1927) –, procuramos em nosso trabalho apreender especialmente aqueles momentos da sua exegese fenomenológica em que a questão da totalidade experiencial ganhava, então, uma tematização mais explícita.

Dentre esses momentos, o primeiro (Capítulo 1) foi aquele em que procuramos caracterizar a maneira com que a sua questão do ser e a sua conseqüente noção de totalidade acham-se imbricadas desde seu encontro inicial com Aristóteles (1907), passando, em seguida, por seu esforço de buscar, através de seu *Habilitationschrift*,

um ideal de filosofia como síntese entre pensamento medieval (mística / escolástica) e pensamento moderno (neokantismo / fenomenologia) para, finalmente, a partir da Primeira Grande Guerra, aplicar o método fenomenológico tanto nos exercícios de analogia, como tentativa de superar a clássica cisão entre os âmbitos sensível–supra-sensível, quanto nos de inversão desconstruidora entre a vida religiosa (caráter ôntico) e a vida em geral (caráter ontológico).

No momento seguinte (Capítulo 2), procuramos focalizar essa conexão entre ser e totalidade em relação ao seu empenho em erigir uma nova ontologia alicerçada sobre o seu importante conceito de *Faktizität*. Com ele, o filósofo acredita ter encontrado um acesso rigoroso à noção de “vida”, por meio do qual ele se exercita em sua nova ontologia por meio de suas pesquisas dirigidas ao cristianismo primitivo e aos escritos práticos de Aristóteles. Por fim, procuramos mostrar que este conceito de facticidade nasce da temporalidade originária que é a base do caráter apofático de sua interpretação do ser e que enseja importantes noções heideggerianas como as de finitude, negatividade, assim como as de transcendência, de fundamento, de verdade e de mistério.

Ainda em outro momento (Capítulo 3), o nosso tema ficou focalizado na passagem paradigmática entre duas noções de totalidade – que, na sua primeira parte, se deu entre a *metaphysica generalis* e a ontologia fundamental – como forma de Heidegger chegar a uma nova compreensão do ser. Tal passagem foi realizada seguindo os seguintes *Wegmarken*: a criação do seu modelo bipolar, a necessidade de desteologizar o problema do ser como forma de interpretá-lo mais originariamente como diferença ontológica e, finalmente, a caracterização da totalidade bipolar, nascida desta diferença.

Por fim (Capítulo 4), continuamos a focalizar a passagem paradigmática entre duas noções de totalidade, orientada, agora, porém, entre as duas áreas restantes da *metaphysica specialis*, a cosmologia e a psicologia – uma vez que, no capítulo

anterior, a teologia havia sido trabalhada junto à metafísica geral –, e a ontologia fundamental. No que tange à cosmologia, a idéia de mundo como totalidade de entes subsistentes é desconstruída em prol de uma outra, associada ao próprio homem e interpretada como uma totalidade referencial (ser-no-mundo). Quanto à psicologia, mostramos a desconstrução da idéia da essência metafísica de homem, presente nas suas variações epocais (*animal rationale, ens creatum, subjectum*) e sustentada pelo princípio de realidade, em prol de uma outra, constituída de uma essência possível e unitária, interpretada como *Dasein*, cujo todo estrutural é apreendido por Heidegger por intermédio dos fenômenos da angústia, da morte, da consciência e do débito, sob os horizontes do cuidado e da temporalidade.

Nesta última etapa do trabalho, que agora iniciamos, não nos propomos propriamente a apresentar uma conclusão, enquanto um parecer fechado e acabado, mas, antes, a tecer algumas considerações finais em torno de nossa palavra-tema – a totalidade –, de modo a fazer aparecer alguns traços que melhor reúnam e resumam esses quatro grandes momentos da exegese heideggeriana em torno do nexos “ser e totalidade” que acabamos de recordar. Estes traços serão por nós desenvolvidos por meio de três etapas: inicialmente, mostrando o homem como um “construtor de totalidades”, na medida em que é, na expressão de Heidegger, um “formador de mundo”; posteriormente, indicando o poder-ser do homem, o seu projeto, como a estrutura originária deste caráter essencialmente humano de formação de mundo; e, finalmente, privilegiar a questão da busca da totalidade como a tarefa mais autêntica do ofício do filosofar – ao mesmo tempo em que traduziria, talvez, o aspecto mais central da busca heideggeriana –, na medida em que, seguindo a palavra de Novalis, tal tarefa estaria vinculada à idéia de “volta para a casa”, isto é, diz do intenso desejo do homem em regressar à sua morada mais originária, ao aberto do mundo.

1 – O HOMEM COMO FORMADOR DE MUNDO

Para iniciar este tópico precisamos recordar o que dissemos anteriormente sobre a idéia de mundo feita por Heidegger como um conceito *a priori* e transcendental, não tanto no sentido da filosofia de Kant, mas num sentido mais originário, ou seja, enquanto é sempre apreendida em relação aos modos fundamentais em que o *Dasein* humano existe facticamente. Assim, esses conceitos de *a priori* e de transcendental, constitutivos do conceito de mundo seriam, antes, traços constitutivos da relação bipolar “mundo-homem”: o “*a priori*”, referindo-se ao fato de que em todo modo de ser relativo aos entes, o *Dasein* é guiado pré-ontologicamente, isto é, ele é sempre orientado por uma compreensão prévia do seu sentido; e o “transcendental”, apontando para o fato de que neste seu modo de ser com os entes, o *Dasein* é sempre transcendente, ou seja, ele nunca está ligado aos entes de forma definitiva, mas sempre em uma constante relação de ultrapassagem em direção ao mundo. Isso significa, portanto, que a idéia de mundo faz parte da idéia de transcendência enquanto estabelece o rumo em direção ao qual acontece a ultrapassagem do *Dasein*¹. Deste modo, diz Heidegger, a expressão

“o *Dasein* transcende” significa: ele é, na essência de seu ser, *formador de mundo* (*weltbildend*), “formador” no sentido múltiplo de que deixa acontecer o mundo, de como o mundo se dá (a ele por meio de) uma visão originária (imagem) que não (o) alcança propriamente, se bem que funcione justamente como pré-imagem (*Vor-bild*) para todo o ente revelado, do qual o *Dasein* mesmo faz, por sua vez, parte.²

Assim, o *Dasein* é formador de mundo, diferentemente da pedra que é “sem mundo” (*weltlos*) e do animal que é “pobre de mundo” (*weltarm*)³. Mas o que é isso, propriamente – “formador de mundo”? Isso significa que o *Dasein* no homem *forma*

¹ Cf. o Capítulo 4, tópico 1, p. 194.

² M. Heidegger, *Wegmarken*, GA 9, p. 158; trad. bras., p. 60 (lig. modif.).

³ IDEM, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, GA 29/30, § 42, p. 261; trad. bras., p. 205.

o mundo numa variedade de sentidos, ou seja: “1. ele o instala; 2. ele fornece uma imagem, um aspecto do mundo, ele o representa; 3. ele o constitui, ele é o que debrua e envolve”⁴.

Mas tomar o *Dasein* como formador de mundo não o aproximaria do conceito moderno de homem? Afinal, nesta polissemia da palavra “formação” – explicitada por meio dos verbos, apontados por Heidegger, instalar (*stellen*), fornecer (*geben*) uma imagem, representar (*darstellen*), constituir (*ausmachen*), debruar (*einfassen*) e envolver (*unfangen*) –, não estaria já contida uma idéia de um sujeito voluntarioso que almeja formar o mundo segundo o que dita a sua representação e o seu desejo? Heidegger acredita nesta possível “contaminação moderna” no entendimento deste caráter do homem, por isso ele insiste que para o apreendermos originariamente é preciso que afastemos desta expressão, “formador de mundo”, e de todos esses verbos acima, a idéia de uma “criação mental” de um sujeito que representa o mundo por meio de uma imagem contemplativa. Para tanto, é preciso lembrar o que Heidegger nos disse anteriormente de que mundo é sempre já, antes de qualquer criação mental ou teórica, “um *como (Wie) do ser do ente*”⁵. Ora, isso significa que esse caráter formador de mundo do *Dasein* deve, então, ser tomado, tal como vimos anteriormente, a partir dos contextos originários dos atos intencionais por meio dos sentidos de relação, de realização e de temporalização⁶; dito em outras palavras, ele deve ser apreendido a partir de *Stimmungen*, de disposições afetivas⁷. E estas, no entender de Heidegger,

(...) não são meros matizes (*blosse Tönungen*), nem fenômenos paralelos da vida, mas modos fundamentais do próprio *Dasein*; modos nos quais as coisas se dão para alguém de uma

⁴ M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, GA 29/30, § 42, p. 414; trad. bras., p. 327 (lig. modif.).

⁵ IDEM, *Wegmarken*, GA 9, p. 143; trad. bras., p. 47 – cf. o Capítulo 4, tópico 1, p. 192.

⁶ Cf. o Capítulo 1, tópico 3.4, p. 76.

⁷ Cf. o Capítulo 4, tópico 1.2, p. 204.

maneira ou de outra, modos do *Dasein*, nos quais ele é aberto para si mesmo de uma maneira ou de outra.⁸

Assim, muito além de uma expressão “egoístico-ôntica para um cego amor próprio de cada homem fáctico”⁹, o homem como “formador de mundo” faz referência ao *como* da abertura por meio da qual se dá a primordial conexão “homem-mundo”, no interior da qual o ente enquanto tal se revela em sua totalidade. E as disposições afetivas impedem que apreendamos este “revelar-se do ente em sua totalidade” como um acontecimento que se dá à frente do *Dasein* na forma de um cenário para ser olhado, percebido, representado; ao contrário, neste revelar-se do ente o próprio *Dasein* é “transposto para o interior da abertura a cada vez específica do ente na totalidade (...) [uma vez que as disposições afetivas] são possibilidades *insignes* de uma tal abertura”¹⁰.

Por isso, podemos dizer com Schürmann – ao fazer seu comentário referente a uma passagem da conferência de Heidegger em comemoração aos vinte anos da morte de Rilke (*Wozu Dichter?* – 1946) – que “o coração é o lugar onde a totalidade do ente torna-se essencialmente presente: ele é o centro, o núcleo do pensamento”¹¹. O que por sua vez nos mostra *a fortiori* que a totalidade, nesse seu sentido originário, é sempre uma experiência que nos enreda afetivamente ao ente em seu todo e, ao mesmo tempo, torna-se guia para o nosso pensamento em todas as suas posteriores percepções e referências, representações e determinações.

Nesta abertura do ente enquanto tal, em que o ente se manifesta para nós sob a forma da totalidade e com a qual nos sentimos ligados, vinculados, Heidegger vai

⁸ M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, GA 29/30, § 68, p. 410; trad. bras., p. 324 (lig. modif.).

⁹ IDEM, *Wegmarken*, GA 9, p. 157; trad. bras., pp. 58-59 (lig. modif.).

¹⁰ IDEM, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, GA 29/30, § 68, p. 411; trad. bras., p. 325.

¹¹ R. Schürmann, *Maître Eckhart ou la joie errante – sermons allemands traduits e commentés*, p. 355.

identificar aí um “parentesco” com a palavra grega *logos* que no seu sentido originário significa “o acontecimento de um acordo que retém as coisas juntas (...) como condição de possibilidade do discurso”¹². Ora, isso nos faz pensar que as palavras que pronunciamos são sons articulados que brotam, portanto, dessa ligação fundamental entre o *Dasein* em sua abertura e o ente em sua totalidade, ligação esta que conecta aquilo que está em acordo, aquilo que está retido junto. *Lógos*, portanto, “tem o sentido de ‘síntese’, composição, reunião”¹³. Deste modo, o “*syn*” do termo *synthesis* teria sempre “em vista uma junção, uma unidade. Esta unidade não é evidentemente nenhuma unidade proveniente da reconstituição de várias peças. Portanto, ela é uma unidade *originária*: antes das partes, ela é totalidade”¹⁴.

Justamente porque o *Dasein* está – desde sempre em meio a esta abertura – ligado e reunido a este todo do ente que ele até pode fazer representações teóricas e especulativas tanto do ente, quanto do mundo e de si mesmo, “isoladamente”, isto é, como instâncias “independentes”. E só porque o *Dasein* representa a partir desta abertura originária que ele pode, então, usar o verbo “é” em suas construções enunciativas, na medida em que ele “é a cópula, o liame, o nexos, aquilo que reúne sujeito e predicado”¹⁵. Em última instância, o “é” presente em todo enunciado significaria, portanto, “não uma questão ou uma coisa (mas) síntese, ligação, unidade”¹⁶. Heidegger diz que neste contexto, talvez pudéssemos até interpretar o

¹² M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, GA 29/30, § 72a, p. 442; trad. bras. p. 349.

¹³ *Ibid.*, § 72c, p. 454; trad. bras., p. 359.

¹⁴ *Ibid.*, § 72d, p. 457; trad. bras., p. 361.

¹⁵ *Ibid.*, § 72g, p. 467; trad. bras., p. 369.

¹⁶ *Ibid.*, § 72d, p. 471; trad. bras., p. 372. Agora parece ganhar maior clareza o porquê daquelas duas determinações bipolares do ser apresentadas anteriormente por Heidegger (cf. o Capítulo 3, tópico 3.2.4). Podemos entender melhor porque aquelas determinações podiam mostrar o ser em toda sua contradição, ou seja, significando, a um só tempo, coisas opostas: a) o mais vazio (*Leerste*) e a superabundância (*Überfluss*) [p. 179 ss] e b) o mais comum (*Gemeinste*) e o único (*Einzigste*) [p. 181 ss]. O esclarecimento advém do fato de que a “função” do ser não é a de ser uma questão ou uma coisa (isto é “função” do ente), mas, antes, a de fazer sínteses, ligações, junções, reuniões, dos entes no seu todo. Em outras palavras, o “propósito” do ser é, então, mostrar a unidade e totalidade

conceito aristotélico de homem, *zóon lógon échon*, como “um perceber formador de unidades”¹⁷. Estamos aqui novamente diante da palavra “formador”, presente naquela expressão que diz que “o *Dasein* é um formador de mundos”, depois de uma pequena digressão para desvinculá-la de uma interpretação “subjetivista”, colocando-a sob o horizonte do “como” das disposições afetivas e, finalmente, aproximando-a da palavra grega *lógos* como síntese, reunião. Desta forma, o que Heidegger chama de “mundo” e de “formação de mundo” do *Dasein* seria, então, um

(...) estar-aberto *para* o ente como ele é (um estar-aberto que suporta o *lógos*) [e que] traz consigo enquanto tal a possibilidade de estar ligado ao ente, mostrando-o. Por natureza, o estar-aberto para (...) implica o lançar-se livremente ao encontro do que aí é dado enquanto ente, deixando-se ligar. A possibilidade, plena de liames, de influir no ente, este ligar-se a ele em meio à assunção de tal e tal atitude, caracteriza em geral todo poder e toda a atitude em contraposição à [simples] aptidão e ao [simples] comportamento.¹⁸

Todas estas expressões que falam do mundo e do homem como formador de mundo – tais como a possibilidade de estar ligado ao ente, o lançar-se livremente ao encontro, a possibilidade de influir no ente – indicam-nos que estamos o tempo todo nos movendo sob o horizonte da diferença ontológica “ente-ser”¹⁹. Diferença esta que se quisermos representá-la enquanto algo simplesmente dado (*Vorhandenes*) permanece “totalmente obscura em sua essência”²⁰; ela só é possível como algo que nos acontece em nossa existência pré-ontológica, uma vez que para experimentar o

originárias no interior das quais os entes, tal como são apreendidos pelo *Dasein* em sua abertura envolvente para com eles, encontram-se desde sempre integrados. Só a partir daí, então, que o *Dasein* pode “dizer” (*legen*) sobre esses liames e nexos, articulando-os por meio de enunciados segundo a fórmula “S ‘é’ P”.

¹⁷ M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, GA 29/30, § 72c, p. 454; trad. bras., p. 359.

¹⁸ *Ibid.*, § 73c, p. 496; trad. bras., pp. 391-92.

¹⁹ Cf. o Capítulo 3, tópico 3.2.2, p.165 ss e tópico 3.2.3, p. 169 ss.

²⁰ M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, GA 29/30, § 75, p. 518; trad. bras., p. 408.

ente, “enquanto o ente que ele é, já precisamos compreender (...) algo do gênero da quüididade e do fato-de-ser (...ou seja) ele já se encontra sob a luz do ser”²¹.

Talvez possamos expor como se dá essa diferença “ente-ser”, neste caráter fundamental do *Dasein* enquanto formador de mundo, transpondo-nos “para o interior do acontecimento desta diferenciação, para o interior do espaço no qual a diferença acontece”²². Esta transposição dar-se-ia, então, por intermédio daquele outro caráter fundamental do *Dasein* que vimos anteriormente, qual seja, o do seu “poder-ser”, o do projetar as possibilidades mais próprias de seu ser, como aquilo que lhe dá unidade de estrutura para a sua condição de formador de mundo. É do que falaremos no tópico seguinte.

2 – O PROJETO DO *DASEIN* COMO ESTRUTURA ORIGINÁRIA DA FORMAÇÃO DE MUNDO

Em nosso último capítulo tivemos a oportunidade de apresentar a análise que Heidegger faz do *Dasein* na qual ele está inteiramente no âmbito da diferença ontológica, no sentido de que ele é mais possível que real, ou seja, aquilo que o constitui reside, primordialmente, neste seu caráter de estar lançado no seu poder-ser, no seu projeto de ser. Neste caráter estaria também a possibilidade de apreensão da totalidade do seu todo estrutural que se explicitaria, então, tal como vimos, por meio dos fenômenos da angústia, da morte, da consciência e do débito, sob os horizontes do cuidado e da temporalidade²³.

Neste nosso atual tópico estaremos apresentando um acréscimo que Heidegger coloca neste caráter fundamental do poder-ser do *Dasein*, dotando-lhe ainda de uma

²¹ M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, GA 29/30, § 75, p. 519; trad. bras., p. 409.

²² *Ibid.*, § 76, p. 524; trad. bras., p. 413.

²³ Cf. o Capítulo 4, tópico 2.3, p. 231 ss.

“função” suplementar àquelas referidas anteriormente. O filósofo inicia dizendo que o *Dasein* experimenta o ser, enquanto diferença, “como projetar (*Entwerfen*) de medidas e planos no sentido da regulação antecipativa da conduta humana”²⁴. Como isto é caracterizado? O que caracteriza este acontecer, no entender de Heidegger, é o fato do projetar levar,

(...) de certa maneira, o projetante *para longe dele*. (...) mas aí, no cerne do projetado, ele não é nem destituído, nem perdido (de si mesmo). Ao invés disto, neste ser levado pelo projeto, acontece justamente uma *virada* peculiar do projetante para si mesmo. (...) [Este] projetar tem o caráter da colocação em suspenso em meio ao possível. (...) O que é projetado no projeto *impele* muito mais para o possível real, isto é, o projeto *liga* – não ao possível e não ao real, mas à possibilitação, ou seja, ao que o possível real [... requer ...] para a sua realização.²⁵

Todavia, este projeto do *Dasein*, assevera Heidegger, não é “nenhum olhar embasbacado” (*kein Begaffen*) dirigido ao possível, isto é, um projetar “romântico” ou “prepotente” de um poder-ser “qualquer coisa”. Em se tratando de seu caráter fáctico, está descartada a possibilidade do *Dasein* ser este indeterminado “qualquer coisa”. No poder-ser do homem, ao contrário, está sempre já colocada uma determinação própria do ser possível; e mais, “o possível cresce em sua possibilidade e força de possibilitação através da *limitação* (*Einschränkung*)”²⁶. Mas o que aqui deve ser entendido como limitação que possibilita?

A limitação dá o “desenho”, isto é, os contornos do projeto por meio do qual o *Dasein* pode, em seu projetar, expandir-se até ele, fazendo aparecer um laço entre ele e o desenho projetado. Para onde se expande este acontecimento do projetar do *Dasein* e com o qual ele se vê conectado por meio de um laço? Heidegger responde

²⁴ M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, GA 29/30, § 76, p. 526; trad. bras., p. 415.

²⁵ *Ibid.*, § 76, pp. 527-28; trad. bras., pp. 415-16 (lig. modif.).

²⁶ *Ibid.*, § 76, p. 528; trad. bras., p. 416. Vemos aqui Heidegger fazendo novamente o uso daquilo que foi dito anteriormente, ou seja, do aspecto positivo da concepção grega no tocante à noção de limitação: o que tem limite (*péras*) de-limita, de-fine, o ser de alguma coisa contra a indeterminação do seu não-ser. Cf. o Capítulo 2, tópico 5, p. 127.

que neste projetar se dá dois acontecimentos simultâneos: o *Dasein* se expande até um todo e, ao mesmo tempo, ele retém esse todo diante de si. Deste modo, o projeto teria o caráter de integração entre o *Dasein* e aquilo que foi por ele expandido que se traduz em uma “formação antecipativa de uma totalidade”, no interior da qual encontra-se um número determinado de realizações possíveis, ou seja, “este ou aquele algo real [que] pode ser concretizado enquanto o real do possível projetado”²⁷.

O projeto, portanto, enquanto situado no entre (*Zwischen*) dos dois extremos – o aqui real e o lá possível –, é o próprio acontecimento da diferença ontológica que “desentranha a dimensão do possível em geral”²⁸, permitindo, assim, “o deixar-viger (*das Waltenlassen*) do ser do ente na totalidade”²⁹. Assim, no acontecimento do projeto “vige o mundo” (*waltet die Welt*), “forma-se mundo” (*bildet sich Welt*), ou seja, os elementos isolados e singulares do possível são entrelaçados originariamente num todo, “de uma maneira una na unidade [de sua] estrutura primordial”³⁰. Em outras palavras, “o projeto é projeto de mundo. (...) [ele] é a estrutura fundamental da formação de mundo”³¹.

O *Dasein*, portanto, é um ente que eclode para o ser e neste eclodir algo se abre e lhe mostra as suas possibilidades como prolongamentos de seu “ainda não” (*Noch-nicht*), permitindo-lhe experimentar a si mesmo como eclosão. Deste ente, Heidegger diz que ele ek-siste, ou seja, “que ele é na essência de seu ser um movimento para fora de si mesmo, sem, porém, abandonar-se”³². Distenso, portanto, entre estes dois

²⁷ M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, GA 29/30, § 76, p. 529; trad. bras., pp. 416-17.

²⁸ *Ibid.*, p. 530; trad. bras., p. 417.

²⁹ *Ibidem; ibid.*, p. 418.

³⁰ *Ibidem; ibidem.*

³¹ *Ibid.*, p. 527; trad. bras., p. 415.

³² *Ibid.*, p. 531; trad. bras., p. 418.

movimentos opostos – o de sair de si sem, porém, desistir de si mesmo –, o *Dasein* lança constantemente o homem em possibilidades e, ao mesmo tempo, prende-o ao real. Neste vai-e-vem, o homem é constante travessia, acontece como história.

Após havermos acompanhado até aqui os passos de Heidegger, gostaríamos de, a título de ilustração, fazer um pequeno desenvolvimento a partir das questões até aqui apresentadas neste dois tópicos – ou seja, sobre o caráter do *Dasein* como formador de mundo que, por sua vez, se sustenta enquanto estrutura una e originária, no seu contínuo projetar de si mesmo em direção aos seus possíveis – a respeito do que é que se pode entender sobre não só no que tange a esse caráter do *Dasein* como formador e “projetador” de mundo, mas também àquele que promove mudança ou transformação de mundo. Para tanto, propomo-nos a acompanhar novamente os passos de Heidegger, apenas que, agora, em um outro caminho, naquele em que comenta a conhecida declaração crítica de Karl Marx, tirada de suas *Teses sobre Feuerbach*, de que “os filósofos apenas interpretaram o mundo de diferentes maneiras; trata-se de transformá-lo”³³. Acompanhemos o comentário que Heidegger faz a esta afirmação Marx:

Seguindo essa declaração, perde-se de vista que uma transformação do mundo pressupõe uma mudança da *representação de mundo* e que uma representação de mundo não pode ser obtida senão através de uma *interpretação* suficiente do mundo. Isto significa que Marx baseia-se numa interpretação bem determinada do mundo para exigir sua “transformação” e isso demonstra que esta declaração carece de fundamento. Ela dá a impressão de ser pronunciada nitidamente contra a filosofia, enquanto que, na segunda parte da declaração, a exigência de uma filosofia é, tacitamente, pressuposta.³⁴

Aparentemente, clara e convincente, essa afirmação carece de fundamento porque Marx deixou escapar que a mudança de mundo pressupõe uma mudança na

³³ “Entretien du professeur Richard Wisser avec Martin Heidegger”, in *Cahiers de L’Herne*, p. 382.

³⁴ *Ibid.*, pp. 382-83.

representação de mundo. Mas uma representação de mundo só pode ser concebida por uma interpretação suficiente do mundo. Mas onde, todavia, esta interpretação suficiente do mundo tem sua origem? Toda interpretação de mundo brota, tal como vimos anteriormente, dos contextos originários dos atos intencionais do *Dasein*, junto aos quais estão as suas disposições afetivas como aberturas por meio das quais ele transcende em direção ao mundo, no interior do qual o ente enquanto tal se revela em sua totalidade, lugar este onde habita o seu coração, o núcleo do seu pensamento.

Portanto, o que acabamos de apontar como “o lugar de origem” – enquanto o último aspecto da seqüência, isto é, depois da mudança, da representação e da interpretação – é, na verdade, a primeira das condições de possibilidade para a mudança de mundo. Explicitando: é a partir da experiência do enredamento afetivo, sufocante ou tedioso, sem perspectivas ou intolerante, injusto ou vazio, do *Dasein* em relação ao todo de seu atual modo de ser-no-mundo – no interior do qual sempre está já incluído de modo constitutivo o mundo social, o artístico, o político, o religioso, de uma determinada época – que ele pode projetar uma outra composição possível do ente em sua totalidade, criar uma imagem de uma nova vigência de mundo. Deste novo vigor é que, posteriormente, brotarão as possíveis interpretações e representações que abrirão perspectivas inovadoras para a mudança de mundo.

A mudança de mundo, por conseguinte, não começa quando o pensamento toma o mundo como uma simples imagem objética de sua representação que a passos largos caminha para decisões práticas, atendendo, assim, a idéia corrente de transformação. Estas decisões práticas importantes, justas, necessárias, são, na verdade, fruto de uma outra que não é nem prática nem teórica, mas, a despeito disso, é mais fundamental, da qual dependem todas as demais, pois ela nasce do vigor do “ter-que-ser” do homem, do ter que projetar para si novas moradas possíveis, acreditando que lá, naqueles possíveis cenários distantes, ele possa, em seu acontecer histórico, ser mais ele mesmo, ser mais *Dasein*. Foi dentro desta compreensão originária de mundo que, segundo Heidegger, os gregos antigos

construíram sua *polis* que, na linguagem corrente, é traduzida por Estado ou Cidade-Estado. Esta tradução, infelizmente,

(...) não atinge o sentido pleno da palavra. *Polis* quer dizer a localidade, a dimensão (*Da*) em que, como tal, a existência (*Dasein*) expande o seu acontecer histórico. A *polis* é o lugar histórico, o espaço no qual, a partir do qual e para o qual acontece a história. A essa dimensão histórica pertencem os deuses, os templos, os sacerdotes, as festas, os jogos, os poetas, os pensadores, os governantes, o conselho dos anciãos, a assembléia do povo, o exército dos guerreiros, os navios. Tudo isso não pertence à *polis*, não é “político”, por assumir uma relação como um homem de Estado, com um general ou com os negócios do governo. Ao contrário, tudo aquilo é “político”, isto é, está na dimensão do acontecer histórico enquanto, por exemplo, os poetas são *somente*, mas então poetas. Quando os pensadores são *somente*, mas então realmente pensadores. Quando os sacerdotes são *somente*, mas então realmente sacerdotes, sendo os governantes *somente*, mas então realmente governantes. São, porém, significa aqui: como os que instauram vigor e se tornam, assim, eminentes no ser Histórico como criadores e instauradores. (...) [e como tal] são eles que devem, então, fundar e instaurar tudo isso.³⁵

A vida política não é política porque é ligada aos aspectos práticos da criação e da manutenção da vida e dos negócios humanos, mas porque nasce do lugar onde brota o acontecer humano. O “são *somente*” de cada um desses gregos, aqui, fala do limite que nada tem de restritivo, mas, ao contrário, diz da plenitude de como esses homens ek-sistiram, ou seja, fizeram o que fizeram a partir do vigor de suas *Stimmungen*, das disposições afetivas, como aberturas por meio das quais eles projetaram e instauraram o acontecer histórico do mundo dos helenos, reunindo, assim, os entes e, ao mesmo tempo, a eles se incorporando – poetas e jogos, deuses e navios, pensadores e templos, governantes e festas – em uma totalidade da existência histórica da *polis*.

Neste sentido, esses gregos foram homens na medida em que formaram, projetaram e edificaram a sua *polis*, ou seja, enquanto foram capazes, cada um à sua maneira, de “assumir a reunião, a percepção recolhadora do ser do ente, o operar no sentido de pôr cientemente em obra a aparição e, desse modo, exercer o vigor da

³⁵ M. Heidegger, *Introdução à Metafísica*, p. 175.

revelação e conservá-la contra o encobrimento (...)”³⁶. Eis o sentido primordial do *Dasein* como formador e transformador de mundo: diz respeito, por um lado, à sensibilidade do homem para com o chamado, nascido do vigor do ser que o convoca para o que é mais próprio nele mesmo; e, por outro, diz da responsabilidade do homem para com esse chamado, formando, projetando e reunindo o ente em sua totalidade, assumindo, assim, o impulso que o impelirá ao engajamento do “ainda não” de sua futura morada possível.

Voltando para os filósofos, alvo específico da crítica de Marx, talvez fosse oportuna a seguinte questão: qual seria ainda hoje o vigor, no entender de Heidegger, do ofício disso que foi chamado pelos gregos de *philosophía* – enquanto herança daquele vigor de instauração dos pensadores da *polis* – para nós ocidentais que em relação àquele acontecimento inaugural habitamos hoje um distante lugar, a “terra do entardecer” (*Abend-land*), e um distante *Zeitgeist*, a modernidade tardia? Ao responder esta questão nos encaminharíamos, então, para o nosso último tópico³⁷.

³⁶ M. Heidegger, *Introdução à Metafísica*, p. 195.

³⁷ Esta questão, na verdade, não abre apenas para o nosso último tópico, mas também e *a fortiori* para aquilo que poderia ser considerado como uma continuidade natural do nosso trabalho, ou seja, para a outra experiência de totalidade pertencente à segunda etapa do itinerário de pensamento de Heidegger, nascida de uma nova formulação de sua pergunta pelo “traço determinante e unificador do ser em geral” – da qual daremos algumas indicações. Em contato com a obra de Ernst Jünger, Heidegger descobre uma outra facticidade, além da existencial – ou seja, a facticidade técnica, enquanto expressão de nosso atual *Zeitgeist* –, que o induz à sua segunda formulação que pergunta agora pela “verdade unificadora do ser”, presente nas várias épocas da História do pensamento ocidental. Graças a uma interpretação mais originária do tempo – isto é, o histórico não é apenas o *Dasein*, mas a maneira como o ser foi interpretado pela filosofia ao longo de toda a sua História –, Heidegger passa a entender que os conceitos da metafísica deverão ser interpretados de um modo ainda mais primordial, ou seja, como envios, remessas, destinamentos, que fundaram épocas, enquanto aquele caráter de acontecencialidade ou historialidade do ser (*Geschichtlichkeit des Seins*). A resposta, portanto, à questão que pergunta pelo traço unificador da História do ser é, então, apreendida por Heidegger na trajetória realizada pelo pensamento metafísico, desde Platão e Aristóteles até Nietzsche, à medida que o ser foi apreendido sob uma e mesma perspectiva, isto é, a do esquecimento de sua natureza mais fundamental, de tal forma que as diversas épocas da História do pensamento não são senão variações, repetições, deste mesmo olvido. Haveria, portanto, um nexos entre “pensamento metafísico e perda da experiência da totalidade”, ou seja, o esquecimento progressivo do sentido

3 – A BUSCA DA TOTALIDADE COMO IMPULSO PARA SE ESTAR EM CASA

Nos primeiros parágrafos de seu curso de semestre de inverno de 1929-30, “Conceitos fundamentais de metafísica”, Heidegger afirma que a metafísica “é a peça doutrinária central (*zentrale Lehrstück*) de toda a filosofia”³⁸. Tal afirmação, entretanto, é posta pelo filósofo para, logo em seguida, dar ensejo a um sério

do ser corresponderia ao declínio progressivo da experiência originária da totalidade, atingindo o seu acabamento na modernidade tardia: o esquecimento do ser, em seu grau extremo; a experiência originária de mundo, retraída ao seu estado de aniquilação. Para ultrapassar a metafísica, Heidegger apresenta duas perspectivas (as duas esperanças heideggerianas). A primeira se trata de um retorno meditativo ao dizer inicial e impensado dos pré-socráticos (Anaximandro, Heráclito e Parmênides). Este retorno, todavia, não é uma simples volta “romântica” àqueles tempos, mas a uma problematização ainda mais inicial da questão do ser do que aquela apreendida por esses primeiros pensadores gregos. A segunda perspectiva, sugerida por Heidegger, é aquela que medita a experiência poética de Hölderlin. Os temas centrais da poesia de Hölderlin (a natureza sagrada, o papel do poeta, a fuga dos deuses, etc.) mostram a Heidegger a essência da poesia, pois o poeta pensa e fala a partir da abertura do ser. A palavra sagrada é, então, um outro nome para o ser, sem, contudo, identificá-lo. A poesia de Hölderlin tem para Heidegger, portanto, uma função analógica e descritiva para a sua questão do ser, enquanto diferença ontológica. Não há possibilidade da volta do Deus ou dos deuses sem uma compreensão primordial do sagrado, assim como não há como libertar os entes, as coisas, de sua extrema objetivação, sem recuperar o sentido originário do ser. Deste modo, o pensamento poetizante do filósofo alia-se à poesia pensante do poeta para fazer a experiência da *Heimkunft*, do regresso ao lar, ao lugar onde o pensamento iniciará uma nova morada para os humanos, no interior da qual cada coisa, reintegrada a essa nova compreensão do ente em sua totalidade (mundo), constituirá o ponto de encontro das quatro regiões da quadrindade (*Geviert*): dos céus e da terra, dos divinos e dos mortais.

³⁸ M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, GA 29/30, § 1, p. 1; trad. bras., p. 1. Não há como não fazer aqui um pequeno esclarecimento quanto ao uso que Heidegger faz da palavra metafísica que não possui um sentido unívoco. Há, pelo menos, dois significados que o filósofo atribui a esta palavra que se permutam continuamente e que se forem apreendidos fora de contexto ou, então, muito próximos entre si, eles até se mostram contrários. Esta última situação foi o que acabou de acontecer. Na nota anterior e na quase totalidade deste trabalho, metafísica é o modo do pensamento que não considera o ser como ser, mas apenas o ente como ente e, neste sentido, refere-se ao modo característico de pensar que constituiu o traço mais marcante de filosofia ocidental, cujo desenvolvimento histórico deve ser interpretado – para além de um progresso ou aperfeiçoamento – como uma destinação: o esquecimento do ser. Ao passo que, na afirmação de Heidegger que acabamos de fazer, a metafísica como “peça central da filosofia” e nas próximas que ainda virão, esta palavra estaria, então, se referindo à verdadeira tarefa da filosofia, expressa na sua própria etimologia – *meta* (além) e *tà physiká* (ente natural) –, isto é, a filosofia enquanto metafísica deveria se constituir naquele modo de pensar que necessitaria transpor, ir além do ente, para investigar o ser.

questionamento: e se isso que acabamos de falar sobre a metafísica “não passasse de um preconceito (...) [ou] de uma simples aparência?”³⁹. Mas por que, continua Heidegger, indo mais fundo no seu questionamento, fazer expressamente ainda hoje um tal tipo de afirmação sobre a metafísica? Afinal, já não se sabe sobejamente que tanto na metafísica ou mesmo na própria filosofia tudo é incerto? Ou ainda de que as escolas, doutrinas, não passam de pontos de vista de seus respectivos criadores que se altercam e se dilaceram umas contra as outras em evidente contraposição aos resultados e progressos mais consensuais das ciências em geral? Eis aí, diz Heidegger, “a fonte de todos infortúnios”⁴⁰.

Tais infortúnios seriam, então, a expressão daquilo que aconteceu com a filosofia enquanto metafísica, ou seja, ela não conseguiu chegar à performance da ciência e que este intento, colocado no início da modernidade com Descartes, ainda não vingou. Mas isso não deveria ser motivo de desânimo por parte dos filósofos, ao contrário, eles deveriam envidar ainda mais esforços porque este resultado a filosofia ainda o conseguirá e, deste modo, “um dia, ela surgirá inabalável e tomará o curso seguro de uma ciência – em nome da prosperidade da humanidade. Só, então, saberemos o que é a filosofia”⁴¹. Este modo de entender e avaliar o que é a filosofia a partir da idéia de ciência talvez seja, para Heidegger, mais do que uma crença ingênua e equivocada, ela é, na verdade, “a forma mais funesta de redução (*Herapsetzung*) de sua essência mais intrínseca”⁴².

Se a filosofia enquanto metafísica não pode ser equiparada à ciência, talvez ela possa ser, então, uma “concepção de mundo” (*Weltanschauung*). Mas o que é uma concepção de mundo, diz Heidegger, senão a convicção de um pensador transposta

³⁹ M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, GA 29/30, § 1, p. 2; trad. bras., p. 2.

⁴⁰ *Ibidem; ibidem.*

⁴¹ *Ibidem; ibidem.*

⁴² *Ibid.*, p. 3; *ibidem.*

na forma de um sistema e que reúne, por algum tempo, alguns discípulos em torno de si até que estes, posteriormente, construam suas próprias concepções de mundo? Portanto, tomar a essência da filosofia na forma de concepção de mundo constituiria um engano similar ao da ciência.

Uma outra tentativa seria aproximar a essência da filosofia com a arte e a religião, desde que esta última, diz Heidegger, não seja interpretada como sistema eclesiástico. Uma tal aproximação poderia ser mais aceitável, o que não quer dizer que entre as partes houvesse uma simples identificação. Mesmo que tivéssemos condição de abstrair uma grandiosa multiplicidade de problemas para fazer tal aproximação, ela só seria possível, entretanto, caso a filosofia, em sua essência, tivesse sido vislumbrada previamente, pois “só assim poderemos ressaltar a arte e a religião em contraposição a ela”⁴³. Mais uma vez este caminho comparativo para explicitarmos a essência da filosofia fracassa.

Resta, finalmente, no entender de Heidegger, ainda uma chance: procurarmos pela essência da filosofia enquanto metafísica por meio de uma orientação historiográfica (*historischen Orientierung*). Por este caminho, talvez, pudéssemos, por exemplo, saber a origem e o significado da palavra metafísica e com isso chegássemos à coisa mesma (*Sache selbst*) que aí é definida como metafísica. Sem dúvida, diz o filósofo não sem ironia, esta seria “uma tarefa clara e instrutiva (...) uma história notável de uma palavra notável”⁴⁴. O único problema é que neste rumo tomaríamos apenas contato com uma das disciplinas da filosofia, melhor ainda, tomaríamos “contato com opiniões *sobre* a metafísica, mas não com ela mesma”⁴⁵. Mais uma vez, a última, no entender de Heidegger, fracassamos.

⁴³ M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, GA 29/30, § 1, p. 4; trad. bras., p. 4.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 5; *ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*; *ibidem*.

Nesses fracassos, como resultado da tentativa de comparar a filosofia com alguma outra coisa – ciência, concepção de mundo, arte e religião e orientação historiográfica –, aprendemos que nos desviamos e nos esquivamos dela, nos entregamos a desvios. Todavia, tais desvios (*Umwege*) são, na verdade, *Holzwege*, isto é, são “caminhos da floresta que, de repente, acabam e [nos] conduzem a um beco sem saída (*Sackgasse*)”⁴⁶. O lado positivo deles é que nos colocam diante da difícil tarefa de compreender a filosofia sem comparações, a partir dela mesma. Para tanto, é preciso que a encaremos de forma que ela não escape de nossa focalização. Mas como, pergunta Heidegger, pode ela escapar de nosso foco se ainda não a captamos? Será que nós não a captamos ou o que é propriamente difícil é a apreendermos direta e imediatamente, ou seja, ficar junto ao que está em questão e não nos deixarmos levar por desvios?

Se escolhermos ficar com o mais difícil, assevera Heidegger, veremos que a filosofia pode nos apontar um caminho no qual ela se mostre por si mesma; este caminho aparece quando filosofamos, ou seja, “filosofia é filosofar (*Philosophie ist Philosophieren*)”⁴⁷. Podemos admitir, diz o filósofo, que este pode ser o pior dos enunciados, mas apesar disso nele está contido o essencial, ou seja, a filosofia só pode ser o que é enquanto é tomada como o nosso próprio “agir humano” (*menchliches Tun*). Mas filosofar como agir humano não é algo, todavia, “objético”, enquanto tomado no seu sentido clássico de algo que está à nossa frente e que podemos representá-lo, mas, ao contrário, o agir humano, enquanto ele mesmo, isto é, enquanto fenômeno que nós mesmos somos, retrai-se, evade-se, de nós. Mas por que ele evade-se de nós se nós mesmos somos os humanos que agimos? Apesar da pertinência desta pergunta, pensa Heidegger, nela, porém, já está pressuposto o que é o agir humano, o que é o homem.

⁴⁶ M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, GA 29/30, § 3, p. 11; trad. bras., p. 10.

⁴⁷ *Ibid.*, § 2, p. 6; *ibid.*, p. 5.

E sabemos o que é, verdadeiramente, o homem sem recorrermos a representações correntes? Na verdade, sobre o que mais temos acesso, direta e imediatamente, àquilo que constitui a essência do homem e do seu agir tem muito mais a ver com estranheza e obscuridade do que com sabedoria e conhecimento. Como, então, poderíamos querer que “o filosofar, enquanto um agir humano, não haveria de permanecer encoberto no obscuro dessa essência?”⁴⁸. Com isso, então, damos-nos conta de que a filosofia não é uma atividade qualquer, com a qual ocupamos o nosso tempo de modo mais “edificante” em comparação a outros afazeres, nem mesmo se trata de um simples acúmulo de saber à maneira das pesquisas de produção de conhecimento das ciências, mas “uma discussão (*Aussprache*) e um diálogo (*Zwieprache*) derradeiros do homem que o transpassa e o detém de modo total e contínuo”⁴⁹. Mas em que direção aponta este filosofar enquanto agir humano que se traduz numa discussão e diálogo últimos que o homem tem para com ele mesmo, transpassando-o e retendo-o continuamente como um todo, como uma totalidade?

Para responder a esta questão, Heidegger faz uso de um fragmento de Novalis que diz: “A filosofia é propriamente uma nostalgia do lar, um impulso para se estar por toda a parte em casa”⁵⁰. Uma definição interessante, bonita, romântica, apesar de termos dúvida quanto ao que realmente significaria ainda hoje a expressão: “nostalgia do lar”. Mas por que aqui valeria, pergunta Heidegger – como uma indicação da direção em que deve seguir todo o filosofar –, justamente uma afirmação de um poeta romântico e não o de um filósofo “cientista” e ainda mais sabendo que em Aristóteles já havia a advertência de que “*pollà pseúdontai aoidoí*,

⁴⁸ M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, GA 29/30, § 2, p. 6; trad. bras., p. 5.

⁴⁹ *Ibid.*, § 2, p. 7; *ibid.*, p. 6 (lig. modif.).

⁵⁰ “Die Philosophie ist eigentlich Heimweh, ein Trieb überall zu Hause zu sein”. *Ibidem; ibidem.*

os poetas mentem muito?”⁵¹. Heidegger acredita que se nos aproximarmos desarmados desta frase, ou seja, sem nos atermos à contenda quanto ao valor e ao peso do testemunho do poeta para o que aqui está em questão, ela poderá nos surpreender e nos ensinar.

Assim, voltando para Novalis, perguntamos: o que quis ele dizer com “a filosofia é uma nostalgia do lar”? O próprio responde: “um impulso para se estar por toda parte em casa”. Ora, este impulso só poderia ser algo próprio da filosofia se nós, aqueles que filosofam, tivermos a experiência de, por toda parte, “não” estarmos em casa. Mas o que significaria a exigência deste impulso da filosofia? Estar por toda a parte em casa significa, não só aqui ou ali, ou então, hoje ou amanhã, como se aqueles que filosofam pudessem decidir em que lugares ou em que momentos desejassem estar em casa. Estar por toda parte em casa, na verdade, “significa muito mais: estar em casa a qualquer momento e, sobretudo, na totalidade. Nós denominamos *mundo* este ‘na totalidade’ e sua integralidade”⁵². Portanto, a filosofia e aqueles que filosofam são o que são por causa desta exigência: esperam sempre por algo; eles são chamados por “algo como um todo (*Etwas als Ganzem*). Este ‘na totalidade’ é o mundo”⁵³. Deste modo, continua Heidegger,

Somos impelidos, em nossa nostalgia do lar, para o ser na totalidade. Nosso ser é a determinação deste impulso. Já sempre nos encaminhamos de algum modo para esta totalidade; melhor ainda, estamos sempre a caminho desta totalidade.⁵⁴

Todavia, nunca saberemos o que é este estar sempre a caminho da totalidade – do aberto do mundo, no interior do qual a filosofia e nós mesmos que filosofamos estamos em contínua travessia – se o apreendermos especulativamente como um ente

⁵¹ M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, GA 29/30, § 2, p. 7; trad. bras., p.6.

⁵² *Ibid.*, p. 8; *ibid.*, p. 7.

⁵³ *Ibidem*; *ibidem*.

⁵⁴ *Ibidem*; *ibidem*.

simplesmente dado, mas tão somente se formos antes *tomados* (*zuvor ergreifen sind*) por aquilo que compreendemos, isto é, por esta experiência de estar a caminho da totalidade. Portanto, este “ser tomado por” deve ser sempre compreendido a partir daquilo que vimos anteriormente e que Heidegger chama de *Grundstimmung*, de disposição afetiva básica. Deste modo, “a filosofia acontece sempre e a cada vez em uma disposição afetiva básica. O compreender filosófico funda-se em um ser tomado por e, este, em uma disposição afetiva básica”⁵⁵.

Aqui caberia, então, uma pergunta: para onde somos levados neste estar a caminho da totalidade e como nós experienciamos tal acontecimento, ou seja, enquanto somos tomados por isso que compreendemos, a partir de uma disposição afetiva básica? Neste caminho que nos conduz à totalidade, ao aberto do mundo, dá-se dois acontecimentos: a) somos levados para isso que nos atrai ao mesmo tempo em que se retrai para o interior da obscuridade da essência humana (*menschlichen Wesens*); b) a experiência que nos acompanha nesta travessia é, na verdade, ambígua, na medida em que neste caminhar em direção a isto que nos atrai não se dá de forma contínua e livre, uma vez que “de algum modo somos ao mesmo tempo puxados para trás por alguma coisa”⁵⁶.

Nesta travessia, esta experiência de nos sentirmos oscilantes e inquietos, atraídos e ao mesmo tempo “puxados para trás”, é denominada aqui, por Heidegger, de “finitude” (*Endlichkeit*). Mas ainda não ficou claro como essa oscilação e inquietude, enquanto expressões da finitude do nosso *Dasein*, traduzem-se para nós em uma experiência. A finitização, diz Heidegger, se consuma para nós na forma de uma “singularização” (*Vereinzelung*), não no sentido “subjetivo” de sermos indivíduos singulares, mas que traduz naquela nossa “solidão” (*Einsamkeit*), naquele

⁵⁵ M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, GA 29/30, § 2, p. 10; trad. bras., p. 9 (lig. modif.).

⁵⁶ *Ibid.*, p. 8; *ibid.*, p. 7.

nosso “ficar só” (*Vereinsamung*) que experimentamos quando nos vemos “pela primeira vez nas proximidades do que há de essencial em todas as coisas, nas proximidades do mundo”⁵⁷. O que plenifica, então, nesta finitização do *Dasein* é a aguda experiência de sua derradeira singularidade, “um ficar só no qual cada um se encontra a partir de si mesmo como um único diante do todo (*ein Einziger vor dem Ganzen*)”⁵⁸.

A esta *Grundstimmung*, a esta disposição afetiva básica da singularidade e solidão, poderíamos também agregar aquelas outras, vistas em nosso capítulo anterior, a da “angústia”, enquanto a experiência do vazio de sentido pela fuga do ente em sua totalidade, e do “morrer”, enquanto a apreensão da totalidade do *Dasein* no seu findar ontológico⁵⁹. Junto a estas acrescentar-se-ia também uma outra que Heidegger denomina de “tédio profundo” (*tiefe Langeweile*) em que o todo do *Dasein* é apreendido como vazio, nascido de sua relação como o tempo, experienciado como imobilidade⁶⁰. Dois aspectos fundamentais ficam visíveis, de modo patente, em todas estas disposições afetivas básicas “carregadas” de ambigüidade e inquietude, enquanto elas dizem deste enfrentamento imediato e direto do pensamento com o ser do homem, com a sua condição humana. O primeiro, mostra que as *Grundstimmungen* surgem no caminho do *Dasein* em direção a isto que constantemente o atrai, mas que ao mesmo tempo se lhe escapa: o traço estranho e obscuro de sua própria essência. O segundo diz que nesta travessia para o interior estranho e obscuro de si mesmo, o *Dasein* tem acesso ao ser em sua totalidade, onde ele e o aberto do mundo se encontram num todo. O que Novalis, portanto, denomina

⁵⁷ M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, GA 29/30, § 2, p. 8; trad. bras., p. 8.

⁵⁸ *Ibid.*, § 3, p. 12; *ibid.*, p. 11 (lig. modif.).

⁵⁹ Cf. o Capítulo 4: “angústia”, tópico 2.3.1, p. 232 ss e “morrer”, tópico 2.3.2, p. 239 ss.

⁶⁰ Cf. M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, GA 29/30, Capítulos 4 e 5, respect. pp. 199 e 239 p. 1; trad. bras., respect. pp. 157 e 189.

como nostalgia do lar, diz Heidegger, é, na verdade e em última instância, “a disposição afetiva básica do filosofar (*die Grundstimmung des Philosophierens*)”⁶¹.

Ora, após acompanharmos a exegese que Heidegger faz de Novalis, damo-nos conta de que na sentença do poeta – a filosofia como uma nostalgia do lar, um impulso para se estar por toda parte em casa – nada tem de festivo ou “romântico” no sentido corrente do termo, ou seja, enquanto volta a um passado idílico ou esforço para reavivar uma época de ouro de nossa história passada. Entretanto, e paradoxalmente, a filosofia tem a ver com o sentido originário da palavra nostalgia, presente na sua etimologia grega – verbo *nostalgéo*, composto por *nóstos* (caminho, volta) e *algéo* (sentir dor, estar inquieto, aflito) –, na medida em que se refere a um certo sofrimento e inquietude que acompanha o caminho de volta realizado pelo pensamento que se afasta tanto da mera presentidade das coisas, quanto do abrigo e da sedução do *Manselbst*, do impessoal “a gente mesmo” (entes), para deixar ser tomado por isso que lhe atrai e retrai, a estranheza e a obscuridade da essência do *Dasein* humano, e aí, junto a esta essência, poder, por toda parte e a qualquer momento, sentir-se em casa e, sobretudo, na totalidade, no aberto do mundo (ser).

Neste regresso, o pensamento que acolhe a presença das coisas não é claro, nem distinto (exotérico), mas de insondável e imprevisível significação (esotérico). Para tanto, é preciso se afastar do primeiro (habitual) para fazer o caminho de volta ao fundo desconhecido do segundo (misterioso). Este despertar – que coloca a filosofia e os que filosofam neste caminho de volta – não se faz sem inquietação, pois o pensamento misterioso, que guia o nosso regresso, destrói o familiar protetor, faz-nos inseguros, afunda-nos no abismo, não no mero irracional, mas em nossa essência mais própria, para de lá novamente emergirmos recuperados em uma outra identidade, mais verdadeira porque mais originária. Todavia, sob as *Grundstimmungen* – ou seja, no extremo da inquietude, sob o peso da angústia, da

⁶¹ M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, GA 29/30, § 3, p. 12; trad. bras., p. 11.

morte, da solidão, do tédio profundo, que acompanham o *Dasein* neste seu caminho de regresso à sua essência mais própria, coagindo-o e esvaziando-o, cerceando-o e sufocando-o – o homem, paradoxalmente, se cura. Em outras palavras, o constrangimento ontológico, no seu paroxismo, libertaria o *Dasein* no homem, ou seja, desprenderia no homem aquilo que constitui o originariamente humano.

Ora, isso faz-nos pensar em duas referências. A primeira, de Hölderlin, de seu poema *Patmos*, muito lembrado por Heidegger que diz: “mas onde há perigo, cresce também o que salva”⁶². A segunda nos remete ao conhecido princípio da homeopatia de Hahnemann, nascido da doutrina hipocrática, que assevera: *similia similibus curantur*, “os semelhantes são curados pelos semelhantes”, ou seja, as doenças são curadas pelos remédios que poderiam provocá-las. Deste modo, a filosofia – neste seu caminho nostálgico, agora originariamente interpretado, de volta ao lar – teria, como ofício supremo, “libertar a humanidade no homem, deixar o *Dasein* tornar-se essencial nele. Esta libertação (...) [significa] lançar no homem o *Dasein* como o seu fardo mais próprio (*eigenste Bürde*). Somente quem pode se dar verdadeiramente um fardo é livre”⁶³.

⁶² “Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch”. Cf. F. Hölderlin, *Poemas*, pp. 362-63.

⁶³ M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, GA 29/30, § 38, p. 248; trad. bras., p. 196. Aqui também coubesse dizer, talvez, que este importante tema de Heidegger relativo ao papel da filosofia como nostalgia do lar, cujo regresso visaria libertar o homem de sua relação imprópria com as coisas e de sua submissão ao domínio do impessoal, abrindo, assim, para o seu ser mais próprio, guarda uma secreta proximidade com o pensamento da gnose antiga. Uma tal aproximação encontra a sua justificação nas fortes evidências de que muitas das questões e conceitos do filósofo foram inspirados em metáforas e símbolos extraídos da antiga religião – não só na primeira etapa de seu pensamento (cf. Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, vol. I, 1934 e vol. II, 1954), mas também na segunda (cf. U. Galimberti, “Heidegger e la Gnosi”, *Archivio di Filosofia*, n. 1-3, 1989, pp. 219 ss.; F. Volpi, “Itinerarium mentis in nihilum – Heidegger e l’ ‘ascesi’ del pensiero”, in *Archivio di Filosofia*, n. 1-3, 1989, pp. 239 ss.). Embora até o atual momento da publicação dos volumes de sua *Gesamtausgabe* não se conheça ainda nenhuma referência formal que ligue Heidegger à gnose, sabe-se, contudo, que em pesquisas mais recentes sobre a última – sobretudo a partir das importantes descobertas arqueológicas do alto Egito (*Nag Hammâdi*), vindas a lume em 1945 – mostram que não se pode separar sem mais nem menos a gnose antiga do cristianismo primitivo, tal o grau de imbricação desses dois movimentos religiosos acontecidos nos primeiros séculos de nossa era. Isso ainda é

ESTE TEM SIDO, talvez, o propósito de Heidegger tanto na primeira quanto na segunda etapa de seu caminho de pensamento, qual seja, o de dar um novo ponto de partida para a filosofia desatrelando-a de outros âmbitos da experiência, especialmente do da ciência, e assim mostrando ao homem europeu, ocidental, que o verdadeiro caminho de volta ao lar dar-se-ia tão somente na medida em que ele fosse capaz de assumir o fardo ontológico em que constitui a sua própria essência – o *Dasein* estranho, obscuro, finito –, propondo-lhe, assim, um acesso a uma nova experiência de totalidade, a uma nova perspectiva de mundo. Hoje, entretanto, este mundo europeu e ocidental encontra-se desmoronado por dois grandes e devastadores conflitos mundiais, no interior dos quais a própria terra do filósofo, a Alemanha, desempenhou um papel central, mas, sobretudo, um mundo que, por meio

reforçado, por exemplo, pelo fato de que Marcion, um dos representantes da gnose do séc. II. d.C., era discípulo do apóstolo Paulo, cujo movimento, o dos marcionitas, é interpretado, segundo especialistas, como um dos mais próximos daquilo que na época era considerado o cânon oficial do cristianismo incipiente. Deste modo, na ligação de Heidegger com o cristianismo primitivo e suas interpretações do tempo kairológico apreendido a partir das epístolas paulinas – ligação esta que, tal como vimos em nosso Capítulo 2, foi fundamental para as suas pesquisas fenomenológicas no início dos anos 20 –, explicitar-se-ia, portanto, indiretamente, a sua proximidade com a gnose. Esta proximidade poderíamos, em linhas gerais, circunscrevê-la, aqui, em torno de um aspecto central: ambos os modos de pensar (Heidegger e a gnose) seguem um movimento regressivo em busca do resgate da experiência da totalidade, enquanto acesso a uma experiência de mundo mais originária. Também para os seguidores da antiga religião, tal como também em Heidegger, a vida não era tomada pelo viés da abstração, senão por seu caráter fático, ou seja, enquanto uma realidade concreta, percebida diretamente em suas inconstâncias, inquietudes e enganos, diante dos quais eles adotavam uma postura caracterizada por um dualismo radical ou trágico, mediante a qual faziam uma nítida distinção, fundamental em *Sein und Zeit*, entre a vida de sono e de embriaguez da grande maioria dos homens (os assim denominados de hílicos e psíquicos), presos ao mundo sedutor (vida imprópria); e a vida daqueles poucos (os verdadeiros gnósticos) que eram chamados a reconquistar a sua verdadeira natureza porque acham-se despertos para a sua condição de estrangeiros no mundo (vida própria). Todavia, como se trata de aproximação e não de identificação entre a gnose e Heidegger, estas duas óticas de pensamento, por outro lado, são guiados por horizontes muito diferentes: a primeira – na medida em que segue o caminho de uma ruptura radical a toda forma de ligação com as coisas terrenas como modo de acesso ao Pleroma, a antiga morada celestial do homem – encontra-se sob a perspectiva metafísico-religiosa; a segunda – enquanto se deixa guiar por uma problematização mais originária da questão do ser, com vistas ao acesso a uma morada terrena mais primordial do homem – procura se exercitar em uma perspectiva pós-metafísica.

dos acontecimentos que se seguiram, especialmente a partir da segunda metade do século XX, se vê prisioneiro de uma nova ordem ditada pela razão técnica e instrumental, e mais recentemente, na sua versão tardia e globalizada.

No interior desta nova ordem, todos acontecimentos deste nosso atual *Zeitgeist* parecem fazer parte de um grande espetáculo encenado pelos meios de comunicação de massa que misturam política com igrejas eletrônicas, bolsa de valores com desastres naturais, entretenimento com terrorismo. Basta apertar o botão de nosso aparelho para decidir para com qual dos espetáculos o vazio do mundo deverá ser preenchido. Um mundo onde pouco sabemos sobre o significado do pensar radical, uma vez que somos capazes apenas de construir *Weltanschauungen* ou uma espécie de “politeísmo” de valores, próprio para cada demanda da moda, porque não mais perguntamos pelo essencial das coisas, distanciados que estamos daquilo que lhes dá densidade e gravidade: a sua dimensão recuada e misteriosa. Um mundo em que também não há mais festa da vida, pois não mais sabemos o que seja celebrar o pão e o vinho porque os deuses nos abandonaram. Nos damos conta, então, de que a nossa existência resvalou para um mundo destituído de brilho e profundidade, pois, nele, “todas as coisas escorregaram para um mesmo nível, para uma superfície que, semelhante a um espelho oxidado, já não espelha, nada reflete”⁶⁴.

Talvez, aqui, pudéssemos perguntar: “e para quê filósofos em tempos de indigência?” – parafraseando aquele verso da oitava estrofe da elegia *Brot und Wein*, “Pão e Vinho”, de Hölderlin⁶⁵. Safranski, talvez parafraseando também a resposta do poeta – que acreditava que os poetas de nossa época indigente poderiam ser como os antigos sacerdotes do deus do vinho que peregrinavam de terra em terra em noite sagrada – diz que “em Heidegger os filósofos assumem o lugar dos sacerdotes (...) mas onde outrora esteve o céu, lá está agora a escuridão do ente que se oculta, a

⁶⁴ M. Heidegger, *Introdução à Metafísica*, pp. 71 e 72.

⁶⁵ “und wozu Dichter in dürftiger Zeit?” – cf. F. Hölderlin, *Poemas*, pp. 216-17.

incerteza do mundo”⁶⁶. Assim, poderíamos dizer que para Heidegger, em analogia com Hölderlin, os filósofos desse nosso tempo, de extremo retraimento do ser e absoluto aniquilamento da experiência da totalidade originária, não poderiam propriamente, neste seu regresso ao lar, trilhar um *Weg*, mas antes um *Holzweg*, um “caminho da floresta”. Isto porque

(...) a indigência do pensamento está, enquanto me é dado ver, no fato de hoje não falar um pensador que fosse “grande” bastante para colocar diretamente e de forma elaborada o pensamento diante de sua coisa e com isso em seu caminho. Para nós hoje a grandeza do que se deve pensar é grande demais. Talvez o que possamos fazer seja nos empenhar em construir pontões estreitos e curtos para uma passagem.⁶⁷

Assim, andar de *Holzweg* em *Holzweg* – construindo pontões estreitos e curtos para uma passagem – seria tudo o que, no entender de Heidegger, os filósofos poderiam, hoje, fazer para preparar este caminho de volta. É preciso, contudo, ouvir nestas palavras não um sinal de fraqueza, mas de uma vantagem, pois o “modesto” destes *Holzwege*, tal como uma singela semente, não despertaria nenhuma atenção sobre si e não se encontraria comprometido ainda com nenhum fruto ou colheita, serviria apenas “para semear, melhor ainda, para preparar a semeadura”⁶⁸.

Deste modo, nesta época de extrema indigência também seria a época propícia para preparar o pensamento para um novo acontecer; esta é a esperança de Heidegger contra o perigo supremo de que não haja mais mundo, impedindo, assim, que se realize aquela maldição – anunciada por Zarathustra, na figura do “último homem” –, que diz que “virá o tempo em que o homem deixará de dar luz às estrelas”⁶⁹. Tudo o que nos é dado ver neste nosso tempo sobre este novo acontecer a ser preparado “é o

⁶⁶ E. Safranski, *Heidegger – um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*, p. 296.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 89.

⁶⁸ M. Heidegger, “La Frase de Nietzsche: ‘Dios ha Muerto’”, in *Sendas Perdidas*, p. 175.

⁶⁹ F. Nietzsche, *Assim falou Zarathustra*, p. 13.

fato de a metafísica ser um acontecimento fundamental no *Dasein* humano”⁷⁰. É ela que em todas as nossas atividades – sejam elas políticas ou profissionais, sociais ou artísticas, religiosas ou pessoais – dá-nos a moldura, o desenho, no interior dos quais elas ganham unidade e coerência, coesão e integridade, conferindo-nos, assim, o sentido de totalidade, a experiência de mundo. Nesta perspectiva, poderíamos, portanto, dizer que “todos os filósofos, ao proporem, desde os gregos, uma resposta sobre a totalidade, fizeram metafísica. Muitas vezes as afirmações identificavam este todo com um ente, um objeto, uma causa, mas estas entificações não nos enganam, pois são como que materializações da transcendência”⁷¹.

Heidegger, porém, quer retomar a metafísica enquanto esse acontecimento fundamental no *Dasein* humano que lhe permite filosofar e, como tal, voltar para casa, não, evidentemente, no sentido objetivista, no sentido da entificação do ser, mas no seu sentido mais originário, inscrito na etimologia de seu próprio nome: aquele filosofar que transcende o ente em direção ao seu ser. Esta perspectiva não objetivista nos libertaria das ilusões de ancorar a metafísica no ente e no positivo, abrindo-nos, assim, para a diferença que nunca separa, mas, antes, coloca-nos em uma relação tensa e co-pertinente com a dimensão apofática e insondável do ser.

Ora, com isso a filosofia como nostalgia do lar estaria também liberta das ilusões das diversas perspectivas de acesso à totalidade: seja ela a grega, enquanto fusão heróica do homem com o todo, tal como nos ensina a trágica morte de Empédocles, atirando-se contra as lavas incandescentes do Etna; seja a busca do Pleroma que justificaria o desprezo dos gnósticos para com este mundo tomado como “gaiola de aço”, fonte de todo mal e sofrimento humanos; seja, ainda, a procura pelo Incondicionado – que o jovem Heidegger tomou daquele outro

⁷⁰ M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, GA 29/30, § 3, p. 12; trad. bras., p. 11 (lig. modif.).

⁷¹ E. Stein, *Diferença e metafísica – ensaios sobre a desconstrução*, p. 83.

fragmento de Novalis como mote da Conclusão de seu trabalho sobre Duns Scotus – como condição para o encontro do pensamento com o Absoluto onto-teológico⁷². Em todos eles, porém, aparece a recusa do caráter finito de nosso ser e a impaciência para com a diferença ontológica de nossa condição mais essencial. A experiência de totalidade e de mundo que Heidegger nos quer resgatar dá-se nesse círculo tenso entre o que somos e o que não somos, entre o que aparece e o que se oculta, que nos faz livres na medida em que nos assumimos como mortais, isto é, enquanto somos capazes de perseverar aí nesta diferença, suportando, assim, a carga do dilaceramento do tempo. Deste modo, poderíamos, então, compreender que “a mais intensa intimidade com o todo só advém *na* separação e *como* separação”⁷³. Por isso que o poeta de *Hipérion* apreendeu na palavra daquele antigo e obscuro pensador grego – que não pensava senão sob o horizonte da tensão primordial dessa diferença – a essência da beleza e, assim, pôde ele dizer:

A palavra grandiosa, *hèn diaphèron heautō* (o uno em si mesmo se diferencia) de Heráclito, só poderia ser encontrada por um grego, pois essa é a essência da beleza e antes de encontrá-la não havia filosofia alguma⁷⁴.

⁷² Cf. o nosso Capítulo 1, tópico 2.4, pp. 61-62.

⁷³ F. Dastur, “Hölderlin, tragédia e modernidade”; in F. Hölderlin, *Reflexões*, p. 202.

⁷⁴ F. Hölderlin, *Hipérion – ou o eremita na Grécia*, p. 99.

BIBLIOGRAFIA

A bibliografia é apresentada em três etapas. Na primeira, procuraremos indicar as obras de Heidegger (edição em separado e edição completa). Em seguida, serão expostas as obras dos comentadores e intérpretes de Heidegger. Na última, as demais obras.

1 – OBRAS DE HEIDEGGER

1.1 – EDIÇÃO EM SEPARADO

Kant y el Problema de la Metafísica (Kant und das Problem der Metaphysik - 1929).

Trad. Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1954.

Essais et Conférences (Vorträge und Aufsätze - 1954). Traduit par André Preau et préfacé par Jean Beaufret. Paris: Gallimard, 1958.

La Doctrine de Platon sur la Verité (Platons Lehre von der Wahrheit - 1947). In Questions II. Trad. par André Preau. Paris: Gallimard, 1968.

Que é Metafísica? (Was ist Metaphysik? - 1929). Trad. Ernildo Stein; revisão José Geraldo N. Moutinho. São Paulo: Duas Cidades, 1969.

Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot (Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus - 1915-16). Traduit par Florent Gaboriau. Paris: Gallimard, 1970.

Que é isto - a Filosofia? (Was ist das - die Philosophie? - 1956); Identidade e Diferença (Identität und Differenz - 1957). Trad. E. Stein; rev. J. G. Moutinho. S. Paulo: Duas Cidades, 1971.

Sobre a Essência do Fundamento (Wom Wesen des Grundes - 1929). Trad. E. Stein; rev. de J. G. Moutinho. S. Paulo: Duas Cidades, 1971.

Nietzsche, vols. I-II (Nietzsche v. I-II - 1961). Traduit par P. Klossowski. Paris: Gallimard, 1971.

Recension de Ernst Cassirer: *Das mythische Denken (1928); Théologie et Philosophie (1927 e 1964)*. In: HEIDEGGER, M.; CASSIRER, E. *Débat sur le Kantisme et la Philosophie* – Davos, mars 1929. Paris: Beauchesne, 1972.

O Fim da Filosofia ou a Questão do Pensamento (Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens - 1966); Meu Caminho para a Fenomenologia (Mein Weg in die Phänomenologie - 1969). Trad. E. Stein; rev. J. Moutinho. S. Paulo: Duas Cidades, 1972.

El Ser y el Tiempo (Sein und Zeit - 1927). Traducción de José Gaos. México: Fondo de Cultura Económico. 1974.

Introdução à Metafísica (Einführung in die Metaphysik - 1953). Trad.; apres. Emmanuel Carneiro Leão, 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978.

- Sendas Perdidas* (*Holzwege* - 1950). Trad. J. R. Armengol. Buenos Aires, Editorial Losada, 1979. (*Chemins qui ne mènent nulle part*. Traduit par Wolfgang Brokmeier. Paris: Gallimard, 1962).
- Entretien du professeur Richard Wisser avec Martin Heidegger (1969). In: *Cahiers de L'Herne – Heidegger*. Paris: Édit. de l'Herne, 1983, pp. 381-389.
- Was Heisst Denken?* (1951-52). Tübingen: Max Niemeyer, 1984. (trad. esp.: *Qué Significa Pensar?* Traducción de Haraldo Kahnemann. Buenos Aires: Editorial Nova, 1958).
- Ser e Tempo* (*Sein und Zeit* - 1927). Trad. Márcia de Sá Cavalcanti; apres. Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 1988 (parte I) e 1989 (parte II).
- Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles – (Anzeige der hermeneutischen Situation) [1922]. In: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*. Band 6 (1989), ss. 235-269.
- A origem da obra de arte* (*Der Ursprung des Kunstwerkes* - 1935) . Trad. Maria da Conceição Costa. Lisboa: Edições 70, 1991.
- Que é uma Coisa?* (*Die Frage nach dem Ding* – 1935-36). Trad. Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1992.
- Der Satz vom Grund* (1955-56). Siebte Auflage. Günther Neske Pfullingen, 1992. (*Le Principe de Raison*. Trad. par André Preau et préface de Jean Beaufret. Paris: Gallimard, 1962).
- Correspondence avec Karl Jaspers suivi de correspondance avec Elizabeth Blochmann*. Trad. par C. Grimbert et P. David. Paris: Gallimard, 1996.

1.2 – EDIÇÃO COMPLETA (*Gesamtausgabe* - GA)

GA 1 – *Frühe Schriften* (1912-16). Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1978.

GA 2 – *Sein und Zeit* (1927). Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1977.

GA 4 – *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (1936-68). Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1981. (trad. franc.: *Approche de Hölderlin*. Traduit par Henry Corbin, Michel Deguy, François Fédier et Julien Hervier. Paris: Gallimard, 1966).

GA 9 – *Wegmarken* (1919-61). Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1976. (trad. ingl.: *Pathmarks*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

GA 13 – *Aus der Erfahrung des Denkens* (1910-76). Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1983.

GA 15 – *Seminare* (1951-73). Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1986. (trad. ital.: *Seminari*. Trad. Massimo Banola. Milano: Adelphi Edizioni, 1992).

GA 21 – *Logik. Die Frage nach Wahrheit* (1925-26). Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1976.

GA 24 – *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927). Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1975. (*Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. Trad. par Jean-François Courtine. Paris: Gallimard, 1985).

GA 29/30 – *Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (1929-30). Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1992. (*Conceitos fundamentais de metafísica – mundo, finitude e solidão*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio

de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

- GA 39 – *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"* (1934-35). Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1980.
- GA 51 – *Grundbegriffe* (1941). Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1981. (*Conceptos fundamentales*. Trad. Manuel E. Vásquez García. Madrid: Alianza Editorial, 1989).
- GA 56/57 – *Zur Bestimmung der Philosophie* (1919). Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1987.
- GA 58 – *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919-20). Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1993.
- GA 59 – *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (1919-20). Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1993.
- GA 60 – *Phänomenologie des religiösen Lebens* (1920-21). Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1995. (trad. esp. *Estudios sobre la Mística Medieval*. México: Fondo de Cultura Económico, 1997).
- GA 61 – *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles - Einführung in die Phänomenologische Forschung* (1921-22). Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1985. (*Interpretations Phénoménologiques d'Aristote* – Trans Eur Repress, Mauvezin, 1992).
- GA 62 – *Phänomenologische Intepretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* (1922). Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1986.

GA 63 – *Ontologie: Hermeneutik der Faktizität* (1923). Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1988.

GA 67 – *Metaphysik und Nihilismus* (1938-48). Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1999 (*Nietzsche – metafísica e nihilismo*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000).

2 – OBRAS SOBRE HEIDEGGER

BARASH, Jeffrey Andrew. *Heidegger e o seu século – tempo do ser, tempo da história*. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

BIRAULT, Henri. Philosophie et théologie – Heidegger et Pascal. In: *Cahier de L'Herne - Heidegger*. Paris: Éditions de l'Herne, 1983, pp. 515-541.

BOUTOT, Alain. *Heidegger et Platon – le problème du nihilisme*. Paris: P. U. F., 1987.

CAPUTO, John D.. *The mystical element in Heidegger's thought*. New York: Fordham University Press, 1986.

CHRÉTIEN, Jean-Louis. La réserve de l'être. In: *Cahier de L'Herne - Heidegger*. Paris: Éditions de l'Herne, 1983, pp. 233-260.

DE WAELHENS, Alphonse. Identité et Différence – Heidegger et Hegel. In: *Revue Internationale de Philosophie*, n° 52, 1960, pp. 221-237.

- FÉDIER, François. Heidegger: édition intégrale, tome 60 - Phénoménologie de la Vie Religieuse. In: *Études Heideggeriennes*, v. 13, 1997, pp. 145 – 161.
- FEICK, Hildergard; ZIEGLER, Susanne. *Index zu Heideggers "Sein und Zeit"*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1991.
- GALIMBERTI, Umberto. Heidegger e la Gnosi. In: *Archivio di Filosofia*, n. 1-3, 1989, pp. 219 - 238.
- HAAR, Michel. *Heidegger e a essência do Homem*. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.
- HART, James G.; MARALDO, John C. *The Piety of Thinking – essays by Martin Heidegger*. Bloomington & London: Indiana University Press, 1976.
- KEARNEY, Richard. *A poética do possível – fenomenologia hermenêutica da figuração*. Trad. João Carlos Silva. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- KOVACS, George. *The Question of God in Heidegger's Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press, 1990.
- LOPARIC, Zeljko. *Ética e Finitude*. São Paulo: EDUC, 1995.
- _____. *Heidegger*. (texto inédito).
- MACDOWELL, João Augusto A. Amazonas. *A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger – ensaio de caracterização do modo de pensar de "Sein und Zeit"*. São Paulo: Editora Herder, 1970.
- MARION, Jean-Luc. Du pareil au même ou: comment Heidegger permet de refaire de l'histoire de la philosophie. In: *Cahier de L'Herne - Heidegger*. Paris: Éditions de l'Herne, 1983, pp. 131-160.

- MICHELAZZO, José Carlos. *Do um como princípio ao dois como unidade – Heidegger e a reconstrução ontológica do real*. São Paulo: FAPESP-Annablume, 1999.
- MOLINERO, J. L. R. *Antecipacion de la ontologia de "Ser y Tiempo" en los primeros escritos de Martin Heidegger como docente (texto inédito)*.
- NUNES, Benedito. *Passagem para o Poético*. São Paulo: Ática, 1986.
- _____. *Crivo de Papel*. São Paulo: Editora Ática, 1998.
- OLASAGASTI, Manuel. *Introducción a Heidegger*. Madrid: Editorial Revista de Occidente, 1967.
- OTT, Hugo. *Martin Heidegger – en camino hacia su biografía*. Trad. Helena Cortés Gabaudan. Madrid: Alianza Editorial, 1992.
- PÖGGELER, Otto. *El Camino del Pensar de Martin Heidegger*. Traducción, notas y apéndice de Félix Duque Pajuelo. Madrid: Alianza Editorial, 1986.
- RESWEBER, Jean-Paul. *O Pensamento de Martin Heidegger*. Trad. João Agostinho A. dos Santos. Coimbra: Livraria Almedina, 1979.
- RICHARDSON, William, J.. *Heidegger: through phenomenology to thought*. Martinus Nijhoff-The Hague, 1974.
- RIOUX, Bertrand. *L'être et la verité chez Heidegger et Saint Thomas d'Aquin*. Paris/Montréal: P.U.F., 1963.
- SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger - um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*.

- Trad. de Lya Lett Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2000.
- SCHÜRMAN, Reiner. *Maître Eckhart ou la joie errante – sermons allemands traduits et commentés*. Paris: Éditions Planète, 1972.
- _____. Trois Penseur du Délaissement: Maître Eckhart, Heidegger, Suzuki. In: *Journal of the History of Philosophy*, v. XII, n° 4 , oct. 1974 [Part One] e v. XIII, n° 1, jan. 1975 [Part Two].
- _____. Neoplatonic henology as overcomming of metaphysics. In: *Research in Phenomenology*, v. XIII, 1983, pp, 25-41.
- STEIN, Ernildo. Introdução ao método fenomenológico. In: HEIDEGGER, M. *Sobre a essência do fundamento (e outros)*. Trad., intr. e notas E. Stein; ver. José G. N. Moutinho. S. Paulo: Duas Cidades, 1971.
- STEIN, Ernildo. *A questão do método na filosofia - um estudo do modelo heideggeriano*. São Paulo: Duas Cidades, 1973.
- _____. *Seis estudos de "Ser e tempo"*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- _____. *A caminho de uma fundamentação pós-metafísica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
- _____. *Diferença e metafísica - ensaios sobre a desconstrução*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.
- _____. *Compreensão e finitude – estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2001.
- _____. *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

STEINER, George. *Heidegger*. Trad. João Paz. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990.

VAN BUREN, John. Heidegger's Early Freiburg Courses, 1915-1923. In: *Research in Phenomenology*, v. XXIII, 1993, pp. 132-152.

VOLPI, Franco. Itinerarium mentis in nihilum – Heidegger e l' 'ascesi' del pensiero. In: *Archivio di Filosofia*, n. 1-3, 1989, pp. 239-264.

WESTPHAL, Merold. Heidegger's 'Theologische' Jugendschriften . Review of vol. 60 of Gesamtausgabe by M. Heidegger. In: *Research in Phenomenology*, v. XXVII, 1997, pp. 247-261.

WOLFF, G.; AUGSTEIN, R. Heidegger e a Política. O Caso de 1933. Entrevista de Heidegger à revista alemã *Der Spiegel*; in: *Tempo Brasileiro*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro, n.º. 50, jul-set. 1977, pp. 67-89.

ZIMMERMAN, Michael E. *Eclipse of the Self – the development of Heidegger's Concept of authenticity*. Athens/London: Ohio university Press, 1981.

3 – OUTRAS OBRAS

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. In: *Os Pensadores*. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

DASTUR, Françoise. Hölderlin, Tragédia e Modernidade. In: HÖLDERLIN, F. *Reflexões*. Trad. Márcia de S. Cavalcante e Antonio Abranches. Rio: Relume-

Dumará, 1994.

DESCARTES, René. *Meditações – meditação segunda*. In: *Obra Escolhida*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1973.

HÖLDERLIN, Friedrich. *Poemas*. Trad., sel. e prefácio Paulo Quintela. Coimbra: Atlântida, 1959.

_____. *Hipérion – ou o eremita na Grécia*. Trad. Marcia C. de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1994.

JONAS, Hans. *Gnosis und spätantiker Geist*. Göttingen, 1934 e 1954, v. I; Göttingen, 1954, v. II.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. In: *Os pensadores*. Trad. Valério Rohden e Udo B. Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

KIERKEGAARD, Soren. *Temor e tremor*. Prefácio e trad. Torrieri Guimarães. São Paulo: Livraria Exposição do Livro, 1964.

MESTRE ECKHART. *O livro da divina consolação e outros textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 1991.

_____. *Oeuvres de Maître Eckhart – sermons, traités*. Trad. par Paul Petit. Paris: Gallimard, 1987.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Mem Martins/Portugal: Publicações Europa-América, 1978.

OTTO, Rudolf. *Das Heilige - über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalem*. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuch-

handlung, 1961. (trad. esp.: *Lo Santo - lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1985).

PLATÃO. Diálogos. In: *Os Pensadores*. Trad. José Cavalcanti de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

RICOEUR, Paul. *O conflito das Interpretações - ensaios de hermenêutica*. Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1978.

SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. Trad. e notas de Vergílio Ferreira, 3. ed. Lisboa: Editorial Presença, 1970.