

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

TESE DE DOUTORADO

**HEIDEGGER: HISTÓRIA DA METAFÍSICA E
ANTROPOMORFISMO**

MARCEL ALBIERO DA SILVA SANTOS

CURITIBA

2016

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

MARCEL ALBIERO DA SILVA SANTOS

HEIDEGGER: HISTÓRIA DA METAFÍSICA E ANTROPOMORFISMO

Tese de Doutorado apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Doutor em Filosofia. Curso de Doutorado em Filosofia do Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Prof. Dr. André de Macedo Duarte

CURITIBA

2016



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

ATA DA SESSÃO DE DEFESA DE TESE

Defesa nº 162-2000/2016

Ata da Sessão Pública de Exame de Tese para Obtenção do Grau de DOUTOR em FILOSOFIA, área de concentração: FILOSOFIA.

Ao décimo nono dia do mês de dezembro do ano de dois mil e dezesseis, às oito horas, nas dependências do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Setor de Ciências Humanas, da Universidade Federal do Paraná, reuniu-se a banca examinadora aprovada pelo Colegiado do Programa, composta pelos Professores Doutores: Wagner Dalla Costa Félix (UEM), Alexandre Ferreira (UNIFESP), Marco Antonio Valentim (UFPR), Walter Romero Menon Junior (UFPR), sob a orientação do Prof. Dr. André de Macedo Duarte, com a finalidade de julgar a tese do candidato Marcel Albiero da Silva Santos, intitulada: "**Heidegger: História da metafísica e antropomorfismo.**", para obtenção do grau de Doutor em Filosofia. O desenvolvimento dos trabalhos seguiu o roteiro de sessão de defesa estabelecido pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia, com abertura, condução e encerramento da sessão solene de defesa realizada pelo Prof. Dr. André de Macedo Duarte. Após análise do referido trabalho e arguido o candidato, os membros da banca examinadora deliberaram pela "aprovação" do mesmo habilitando-o ao título de Doutor em Filosofia na área de concentração: FILOSOFIA, desde que apresente a versão definitiva da tese, no prazo de sessenta (60) dias. A obtenção do título de Doutor está condicionada à implementação das correções sugeridas pelos membros da banca examinadora e ao cumprimento na íntegra das exigências estabelecidas na Res.65/09-CEPE-Art.67 e Regimento Interno do Programa. E, para constar, eu Aurea Junglos, Secretária Administrativa do Programa, lavrei a presente ata que vai assinada por mim e pelos membros da banca.

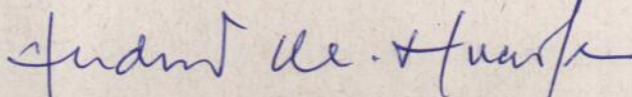
* HABILITANDO-O ao título de Doutor em FILOSOFIA.

Abaixo, os comentários consubstanciando os pareceres da banca.

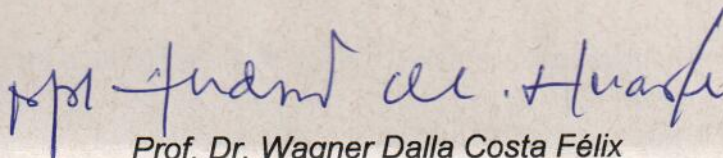
COMENTÁRIOS: A banca sugere que a tese seja publicada em
forma de artigos científicos, dada a excelente qualidade de sua
investigação.

Curitiba, 19 de dezembro de 2016.

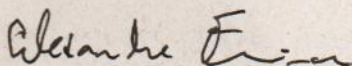
Aurea Junglos
Secretaria Administrativa PGFILOS/UFPR



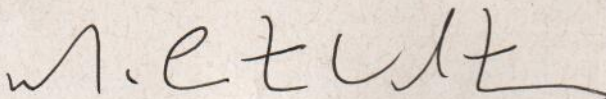
Prof. Dr. André de Macedo Duarte
Orientador e Presidente da banca examinadora
UFPR



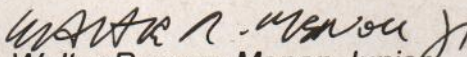
Prof. Dr. Wagner Dalla Costa Félix
Primeiro examinador
UEM



Prof. Dr. Alexandre Ferreira
Segundo examinador
UNIFESP



Prof. Dr. Marco Antonio Valentim
Terceiro examinador
UFPR

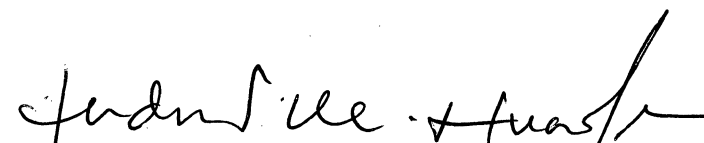


Prof. Dr. Walter Romero Menon Junior
Quarto examinador
UFPR

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

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

Curitiba, 27 de janeiro de 2017.


Prof. Dr. André de Macedo Duarte (Orientador)

RESUMO

Esta tese trata da relação entre diagnóstico histórico da metafísica e antropomorfismo na obra de Heidegger entre o final dos anos de 1920 e meados dos anos de 1940. Inicialmente seguiremos o fio condutor do diagnóstico filosófico heideggeriano da história da metafísica em *Sein und Zeit*. Nessa obra Heidegger caracteriza a metafísica como história da preponderância da ontologia da *Vorhandenheit*, a qual possui fundamentos existenciais. Em seguida, pretendemos compreender como, nos anos de 1930, conceitos como *sujeito* e *representação* (*Vorstellung*), que anteriormente tinham uma aceção apenas negativa, alcançam uma concretude histórica positiva com o advento do projeto de uma *história do ser* (*Seinsgeschichte*). Nesse contexto, a metafísica moderna só pode ser entendida como *época da representação* porque Heidegger não pensa mais a história existencialmente. Por fim, discutiremos o significado da *virada* (*Kehre*) na obra de Heidegger, bem como a concepção de história do ser. O decisivo nessa concepção é a experiência do ser como *recusa* (*Verweigerung*). Apenas a partir dessa compreensão Heidegger pode conceber como a metafísica na época de sua *consumação* (*Vollendung*) se torna uma antropomorfia (*Antropomorphie*). Essa problemática é central porque prepara o desenvolvimento de duas outras problemáticas que ocuparão Heidegger nas décadas seguintes: a questão da técnica e a questão da linguagem.

Palavras-chave: 1. Heidegger; 2. metafísica; 3. história do ser; 4. *Kehre*; 5. antropomorfismo

ABSTRACT

This thesis is about the relationship between the historical diagnosis of metaphysics and anthropomorphism in Heidegger's work between the late 1920s and the early 1940s. We will initially follow the Heideggerian philosophical diagnosis of the history of metaphysics in *Sein und Zeit*. In this work, Heidegger characterizes metaphysics as a history of the preponderance of the ontology of *Vorhandenheit*, which has existential foundations. Next, we intend to understand how in the 1930s concepts such as *subject* and *representation (Vorstellung)*, which previously had only a negative meaning, achieve a positive historical concreteness with the advent of the project of a *history of being (Seinsgeschichte)*. In this context, modern metaphysics can only be understood as an era of representation because Heidegger no longer thinks about history existentially. Finally, we will discuss the meaning of the *turn (Kehre)* in Heidegger's work as well as the conception of the history of being. The decisive factor in this conception is the experience of being as a *refusal (Verweigerung)*. Only from this understanding on can Heidegger conceive how metaphysics in its *consummation (Vollendung)* becomes an *anthropomorphism*. This is a central issue because it prepares the development of two other problems that will occupy Heidegger in the following decades: the question of technique and the question of language.

Keywords: 1. Heidegger; 2. metaphysics; 3. history of being; 4. *Kehre*; 5. anthropomorphism.

AGRADECIMENTOS

Ao prof. André de Macedo Duarte, pela orientação e pela sempre generosa disposição para contribuir nesta pesquisa e, já desde muito antes deste doutorado, em minha formação acadêmica.

Ao prof. Günter Figal, pela gentil acolhida que tornou possível minha estada de pesquisa na Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Alemanha, entre outubro de 2014 e setembro de 2015.

À Aurea Junglos e à Marianne Nigro, pela sempre solícita condução da secretaria do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPR.

Aos professores Wagner Dalla Costa Félix e Alexandre Franco de Sá, pela valiosa contribuição na banca de qualificação. Ao prof. Wagner agradeço mais uma vez por aceitar o convite para compor a banca de avaliação.

Aos professores Alexandre de Oliveira Ferreira, Marco Antonio Valentim e Walter Romero Menon Junior, por aceitarem o convite para compor a banca de avaliação. Ao prof. Marco Antonio agradeço mais uma vez pela generosa colaboração no projeto de pesquisa com que fui admitido no programa de doutorado.

Às amigas e aos amigos que estiveram presentes durante esta pesquisa: Antonio Marcus dos Santos, Fernando Rodrigues, Hélder Telo, Hugo Pieri, Laurent Boix, Kassandra Mierswa, Mariele Carla Rocha, Nikola Mirkovic, Pedro Henrique Vieira, Ramona Bianca Breithaupt, Roberto Tourinho Fontan, Sylvaine Gourdain, Thomas Veit, Violeta Sarti Caldeira.

A meus pais.

Especialmente à Carolina Tremel, minha companheira.

Esta pesquisa só se tornou possível por ter contado com uma Bolsa de Doutorado Demanda Social (mar. 2012 – set. 2014, out. 2015 – fev. 2016) e uma Bolsa de Doutorado Sanduíche no Exterior (out. 2014 – set. 2015), ambas da Capes.

*Lernet danken
Und ihr könnt denken*

Martin Heidegger

Lista de Abreviações de textos e obras de Heidegger (cf. bibliografia principal):

BzP – *Beiträge zur Philosophie*

Bs – *Besinnung*

EM – *Einführung in die Metaphysik*

HW – *Holzwege*

NI – *Nietzsche I*

NII – *Nietzsche II*

SdU – *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität* (texto que está em GA 16)

SuZ – *Sein und Zeit*

ÜdH – *Brief über den “Humanismus”* (texto que está em WM)

VWW – *Von Wesen der Wahrheit* (conferência que se encontra em HW)

WM – *Wegmarken*

ZW – *Die Zeit des Weltbildes* (ensaio que se encontra em HW)

Observação: as traduções dos textos de Heidegger são sempre nossas, bem como as dos demais textos em idioma estrangeiro citados. Inseriremos nas citações, sempre entre colchetes, os termos cuja tradução seja problemática ou cujo destaque seja importante. Normalmente, no caso do alemão, mudaremos a declinação de substantivos e adjetivos citados, deixando-os no caso nominativo.

Sumário

Introdução	11
Capítulo I – A tese do predomínio da ontologia da <i>Vorhandenheit</i> e de sua gênese existencial	
1.1. A reabilitação da ontologia	18
1.2. Ontologia e analítica existencial	25
1.2.1. O projeto ontológico de SuZ	25
1.2.2. A tarefa de uma analítica ontológica do ser-aí	31
1.2.2.1. O caráter preparatório da analítica	32
1.2.2.2. O caráter provisório da analítica	37
1.3. O diagnóstico da história da tradição filosófica ocidental	40
1.3.1. A tese da preponderância da ontologia da <i>Vorhandenheit</i> e a transgressão categorial	42
1.3.2. Transgressão categorial e destruição da história da ontologia	50
1.3.3. O fundamento existencial da transgressão categorial	60
Capítulo II – A mudança no estatuto da história e a época da representação	
2.1. O estatuto ontológico da história: entre historicidade do ser-aí e história do ser	69
2.1.1. História <i>qua</i> historicidade do ser-aí	72
2.1.2. História <i>qua</i> história do ser	80
2.2. História do ser: a época da representação	95
2.2.1. Modernidade e primado da subjetividade	96
2.2.2. Ser como representabilidade	106
Capítulo III – Virada, história do seer e antropomorfia	
3.1. Virada e seer como recusa	121
3.1.1. Discussão das interpretações antagônicas de Habermas e de Grondin a respeito da virada	121
3.1.2. A relação entre seer e ser-aí: virada e <i>Ereignis</i>	138
3.1.2.1. O dizer do <i>Ereignis</i> : o desafio do homem	149

3.2.	História do seer e antropomorfia	158
3.2.1.	Entre o primeiro e o outro início	158
3.2.2.	Consumação da metafísica e antropomorfia	171
Considerações finais		187
Referências bibliográficas		195

Introdução

Alguns importantes filósofos contemporâneos têm se aproximado da obra de Heidegger a partir da temática do antropocentrismo, na medida em que, de um modo ou de outro, procuram situar o seu pensamento dentro dos limites de uma concepção filosófica antropocêntrica. Giorgio Agamben (2003), analisando sobretudo os cursos *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (GA 29/30) e *Parmenides* (GA 54), situa Heidegger como o ponto mais elevado da *antropogenesi* ocidental – o tornar-se humano daquilo que, no homem, é a animalidade vivente (“*diventare umano del vivente*”) –, a qual resulta da “máquina antropológica” que opera como motor da filosofia ocidental (metafísica) desde seu advento. Jacques Derrida (2006) caracteriza a filosofia ocidental como a maneira de pensar que sempre refletiu sobre o animal, que sempre de algum modo o viu, mas nunca *se viu vista* pelo animal: é próprio de *todos* os filósofos (e Heidegger é dos poucos que são expressamente citados e discutidos no texto) sempre terem refletido sobre o animal, sem que pudessem ou quisessem, contudo, tomar em consideração o fato de que o que chamam de “animal” pudesse olhar para eles e dirigir-se a eles. Mais recentemente, no campo interdisciplinar dos *animal studies*, Matthew Calarco (2008) sustenta a tese de que o discurso filosófico ocidental é antropocêntrico em sua origem e não alcança uma linguagem apropriada para pensar o ser do animal. Para este autor, Heidegger se manteria numa postura metafisicamente ambígua: por um lado, reconheceria e criticaria a conexão entre tradição metafísica e humanismo, ou seja, o *modo* como se estabeleceu a cisão entre animalidade e humanidade no pensamento ocidental; mas, por outro, jamais criticaria esta cisão metafísica mesma, de maneira que a crítica de Heidegger ao humanismo ainda não atingiria o cerne do problema do antropocentrismo.

É evidente que estes autores que se defrontam com Heidegger a partir da temática do antropocentrismo introduzem-na a partir de um horizonte de problemas muitas vezes exterior àquele da filosofia de Heidegger, além de conferir por conta própria um significado ético e político ao tema da animalidade – o que, no entanto, não seria em si criticável, uma vez que suas propostas filosóficas não se resumem a uma simples exegese textual. O que nos parece grave, contudo, é que

desconsiderem que a problemática do antropocentrismo¹ ocupou posição central nos textos de Heidegger, sobretudo no final dos anos de 1930 e no início dos anos de 1940. O ponto mais elevado que a problemática atinge encontra-se registrado em *Nietzsche II* (doravante, NII). Nesta obra, ao realizar uma confrontação (*Auseinandersetzung*) com o pensamento de Nietzsche a fim de pensar a metafísica na situação de seu acabamento (*Vollendung*), o diagnóstico último que Heidegger oferecerá é o seguinte: “Metafísica é antropomorfia – a configuração e a apreensão do mundo segundo a imagem do homem” (NII, p. 127). Nietzsche, conclui Heidegger, radicaliza o ímpeto antropocêntrico moderno de Descartes e apresenta seu *Übermensch* com o objetivo de combater aquela ingenuidade hiperbólica (*hyperbolische Naivität*) que desconhece a origem humana de todo o sentido, ou seja, que valores – o ser mesmo – são apenas configurações da *vontade de poder*. Dessa maneira, as críticas de Agamben, Derrida e Calarco não enfrentam o fato de que Heidegger estava não apenas ciente da conexão entre metafísica e antropocentrismo, como chega até atribuir o esquecimento do ser à irreflexão dessa conexão. A tarefa de superação da metafísica proposta por Heidegger não só não ignora tal conexão, como sobretudo a tem como determinante do pensamento ocidental.

Além disso a problemática do antropocentrismo é decisiva para se compreender a gênese da questão da técnica e da questão da linguagem no pensamento do Heidegger tardio, como deixaremos indicado ao fim de nosso texto. A compreensão da antropomorfia fornece o pano de fundo sobre o qual as temáticas da técnica e da linguagem serão erigidas no período entre as décadas de 1930 e 1940 e posteriormente. Julgamos ser esse o motivo para o próprio Heidegger ter considerado ambos os volumes sobre Nietzsche a sua publicação essencial – aquela que, segundo ele, apresenta de modo imediato o caminho de pensamento (*Denkweg*) percorrido entre 1930 até *Brief über den Humanismus* (1947, doravante ÜdH) (cf. o prefácio de *Nietzsche I*, doravante NI, p. XII).

¹ Quando nos referirmos a Heidegger nesta introdução, utilizaremos o termo “antropocentrismo” para nos remeter à constelação de termos “antropologia” (*Antropologie*), “antropomorfia” (*Anthropomorphie*), “hominização” (*Vermenschung*), “humanização” (*Vermenschlichung*) e derivados, que indicam, de modo geral, a radicalização da filosofia moderna (operada em Nietzsche) que institui o homem como subjetividade incondicionada.

Destaque-se que Marco Antonio Casanova desenvolve, em seu livro sobre Heidegger (2006), a relação entre os temas do niilismo (com o qual Heidegger se ocupou em suas interpretações sobre a obra de Nietzsche) e da técnica, sem, contudo, abordar a temática do antropomorfismo. Uma adequada compreensão do nexos entre niilismo e técnica requer, porém, uma interpretação da problemática do antropomorfismo, o que, contudo, ainda não foi realizado pelos comentadores e críticos de Heidegger.

Desse modo, julgamos ser essencial para o debate filosófico contemporâneo um estudo que reavalie o tema da antropomorfia a partir de um ponto de vista interno à obra de Heidegger. Foge, porém, dos limites do presente trabalho realizar uma discussão das críticas levantadas a Heidegger pelos autores acima mencionados. De todo modo, uma discussão crítica fundamentada dessa problemática pressuporia evidentemente uma boa compreensão do tema em Heidegger, e é nessa direção apenas que conduziremos nossos esforços, os quais entendemos como preparatórios para uma futura avaliação de tais críticas. Nosso trabalho não tem, portanto, um propósito apologético.

Na presente pesquisa, seguiremos o fio condutor do diagnóstico filosófico da metafísica elaborado por Heidegger entre o fim dos anos de 1920 e meados dos anos de 1940, a fim de mostrar como a problemática do antropocentrismo chega a assumir posição central na produção filosófica do autor. Sustentamos que para se compreender a gênese da problemática é decisivo compreender a mudança no diagnóstico da metafísica operada nos anos de 1930. Heidegger manterá a posição de que a tradição metafísica é a história do esquecimento do ser; mas, no projeto da ontologia fundamental da década de 1920, tal esquecimento é compreendido em seu todo pela preponderância existencialmente fundada da ontologia da *Vorhandenheit*. Isso significa que Heidegger concebe o esquecimento do ser como resultado da determinação do ente em seu ser a partir do tempo como presença (*Anwesenheit*), e que o fundamento dessa determinação é o modo de ser do ser-aí. Por outro lado, a partir dos anos de 1930 Heidegger abandona tal diagnóstico totalizante e se dedica a compreender a *Modernidade* como *época* que caminha na direção do acabamento da metafísica: aqui, a posição central na *história do ser* (*Seinsgeschichte*) que ocupam os conceitos de *sujeito* e *representação* (*Vorstellung*)

é que serão determinantes do esquecimento do ser. Em seguida, na virada dos anos de 1930 para os anos de 1940, ao realizar uma confrontação com o pensamento de Nietzsche, considerado como último estágio e acabamento propriamente dito da metafísica, Heidegger interpretará este pensamento como o esgotamento das possibilidades da filosofia, o qual a conduz a uma “*antropomorfia* incondicionada” (NII, p. 20). O elemento antropomórfico do pensamento nietzschiano consiste, para Heidegger, na inversão do platonismo aplicada à determinação metafisicamente herdada do homem como *animal rationale*. Nietzsche teria ressignificado a animalidade do homem, de maneira que esta – a “vida”, segundo a nova acepção nietzschiana – deixa de ser compreendida como o mero sensível e passa a ser a instância que determina a instauração de valores como *modos* da vontade de poder. No fundo, Nietzsche radicalizaria, com o *Übermensch* (que para Heidegger não é o outro do homem, mas um outro homem ainda, no fundo, metafisicamente determinado), o ímpeto cartesiano que instaura a tendência de tomar o ente no todo como algo posto diante de si pelo homem, ou seja, representado (*vor-gestellt*). Com Nietzsche, o ente seria concebido como um feito humano, ou seja, como algo representado pelo homem pensado na direção de sua animalidade. Essa interpretação da metafísica como antropomorfia permite, por sua vez, compreender a instauração contemporânea da *maquinação* (*Machenschaft*), concebida como configuração do ser na qual o ente como um todo é aprendido a partir do fazer humano. Diante desse diagnóstico que revela a face antropomórfica do pensamento ocidental, Heidegger anuncia a tarefa (*antiantropomórfica*, como nós a denominamos) de operar uma metamorfose (*Verwandlung*) na essência do homem, de *animal rationale* para ser-aí (*Dasein*). Esta exigência se encontraria em consonância com a necessidade de encontrar um “homem” que correspondesse à experiência do ser como “recusa” (*Verweigerung*), à qual Heidegger chega após o fracasso da ontologia fundamental dos anos de 1920. A partir dessa concepção, é o pensamento que será concebido como um “acontecimento do ser”, de tal maneira que a pretensão de determinar o ente a partir do homem (ou seja, o “ser” como um feito humano) é rigorosamente infundada. É decisivo compreender que o conceito de ser-aí a partir dos anos de 1930 não designava mais, como em *Sein und Zeit* (doravante, SuZ), o “ente que eu sou”, pensado como ponto de partida de uma analítica da existência que descerraria o horizonte transcendental da questão do ser,

mas sim um ponto de chegada, uma experiência (ainda não realizada) contrária àquela do homem determinado na direção de sua animalidade, que fundava a metafísica como antropomorfia.

Percorreremos as seguintes etapas nesta tese:

1.º capítulo

Primeiramente, analisaremos o diagnóstico elaborado no projeto da ontologia fundamental de SuZ, obra publicada em 1927. Nesse texto, o esquecimento do ser marca a tradição do pensamento ocidental, sendo esta concebida em estreita conexão com a tese da preponderância da ontologia da *Vorhandenheit*, a qual abrange a metafísica como um todo, da Antiguidade à Modernidade. Mostraremos como a tarefa de liberação do horizonte transcendental da compreensão do ser depende, simultaneamente, da elaboração de uma analítica da existência e de uma destruição da história da ontologia, e deixaremos assentados os pressupostos para se entender as críticas de Heidegger aos conceitos de *representação* e *sujeito*. Nessa obra, estes conceitos têm uma acepção meramente negativa: são essencialmente equívocos metafísicos, conceitos resultantes de uma supervalorização da atitude teórica e da atribuição indevida de *categorias* (caracteres ontológicos que pertencem ao ente intramundano) ao ser-aí, deturpando seu caráter existencial mais próprio. A colocação adequada da problemática filosófica, a se realizar no projeto da ontologia fundamental, deveria mostrar como tais conceitos devem dar lugar ao conceito de ser-no-mundo. Também destacaremos como Heidegger concebe a preponderância da ontologia da *Vorhandenheit* como acontecimento *existencial*, ou seja, derivado do modo de ser decadente do ser-aí. Nosso objetivo com a interpretação do diagnóstico da metafísica elaborado em SuZ é deixar assentado o pano de fundo contra o qual o filosofar de Heidegger se move. A relação dessa obra com a problemática do antropomorfismo é mediata.

2.º capítulo

Analisaremos as concepções de história em SuZ e (seguindo uma indicação dada por Heidegger em ÜdH) na conferência *Von Wesen der Wahrheit* (doravante VWW)², procurando destacar como contrastam as análises desenvolvidas em um texto e no outro: de um lado, uma concepção existencial de história; de outro, o pensamento da história do ser. Veremos que uma mudança de estatuto ontológico conferido à história corresponderá a uma mudança do diagnóstico da metafísica. Esta continua a designar o esquecimento do ser, porém tal esquecimento não resulta mais da primazia da ontologia da *Vorhandenheit* fundada existencialmente. Heidegger não elaborará um único diagnóstico para a história da metafísica; antes, ele elaborará as primeiras linhas de uma *história do ser*, concentrando seus esforços, sobretudo, na análise da Modernidade, pensada como a época em que a metafísica avança na direção de seu acabamento. Analisaremos textos redigidos no período de crise e abandono do projeto da ontologia fundamental, nos anos 30, para conquistar uma compreensão concreta do tópico: *Einführung in die Metaphysik*, de 1935 (doravante EM), NI e *Die Zeit des Weltbildes*, de 1938 (doravante ZW, texto que está no volume *Holzwege*, que citamos como HW). Em EM a metafísica passa a ser concebida como destino do ocidente, o qual assume, no presente, a configuração de um obscurecimento do mundo (*Weltverdüsterung*), incluindo em si uma *despotenciação do espírito* (cf. EM, p. 34). Onde “nenhum mundo se faz mundo [weltet]” (EM, p. 48), o ente passa a ser concebido como *objeto*. Esse diagnóstico será reelaborado nos anos seguintes, e no texto de 1938 a Modernidade será a época em que o mundo se torna imagem (*Bild*), o que não se realiza sem que o homem se ponha na posição daquele *subjectum* para quem todo ente é um objeto representado (*vorgestellter Gegenstand*). O ser mesmo passa a ser buscado no caráter de representado ou representabilidade do ente (*Vorgestelltheit des Seienden*) (HW, p. 90). Aqui Heidegger já indica, sem, no entanto, desenvolver o tema, o parentesco entre as metafísicas de Nietzsche e de Descartes, destacando o fato de que o filósofo francês já apresentara ou expusera o pressuposto metafísico “para a antropologia futura, qualquer que seja sua modalidade ou orientação” (HW, p. 99), o qual ainda constituirá o móvel da filosofia de Nietzsche. Tal antropologia é pensada como caráter mais próprio da metafísica, e consiste na concepção que compreende e avalia todo o ente a partir do homem e para o homem (HW, p. 93).

² O texto se encontra no volume *Wegmarken*, que citaremos como WM.

3.º capítulo

Por fim, discutiremos o significado da *virada* (*Kehre*) na obra de Heidegger, aprofundando a interpretação de sua concepção de história do ser. O decisivo nessa concepção é a experiência do ser como *recusa* (*Verweigerung*). Apenas a partir dessa compreensão Heidegger poderá conceber como a metafísica na época de sua *consumação* (*Vollendung*), isto é, com Nietzsche, se torna uma antropomorfia. Nesse contexto, torna-se crucial entender o sentido do conceito central de Heidegger nesse período: *Ereignis*. Interpretaremos alguns dos tratados publicados postumamente e textos publicados entre as décadas de 1930 e 1940 a fim de compreender como Heidegger pensa a relação entre homem e ser na virada de seu pensamento. A discussão de tal tema nos impelirá, por sua vez, para uma interpretação da problemática da linguagem, exposta nos *Beiträge zur Philosophie* (doravante BzP) como *locus* da virada. Essa análise funciona também como fio condutor para se entender a relação entre ser-aí e seer e a metamorfose (*Verwandlung*) da essência do homem requerida como tarefa para acessar adequadamente tal relação. Em seguida procuraremos compreender a história do ser a partir da ideia de confrontação entre o “primeiro início” (a metafísica) e o “outro início” (o pensamento do ser enquanto *Ereignis*) como tarefa imprescindível para que o ocidente não sucumba à a-historicidade que caracteriza o primeiro início em sua consumação. O propósito de Heidegger será visto em seu caráter deliberadamente salvífico. Por meio da confrontação o pensamento do ser acessa o primeiro início e o expõe como história da concepção do ser na direção do ente. Para encerrar nosso trabalho, mostraremos, a partir de uma leitura de preleções e ensaios de NI e NII, como a consumação do primeiro início será pensada a partir da figura de Nietzsche. Com este pensador a metafísica teria adquirido uma configuração invertida que esgota as possibilidades da tradição do primeiro início, abrindo a era da antropomorfia incondicionada, isto é, do mundo como algo feito segundo a imagem do homem pensado na direção da animalidade.

Capítulo I – A tese do predomínio da ontologia da *Vorhandenheit* e de sua gênese existencial

1.1. A reabilitação da ontologia

Em meados dos anos de 1920 Heidegger já estava dedicado à elaboração concreta da ontologia fundamental³ que lhe traria notoriedade com a publicação de *SuZ*. Tratava-se do amplo e multiplamente articulado projeto filosófico de uma repetição da *questão do ser* (*Seinsfrage*), questão que animara as pesquisas de Platão e Aristóteles e, aos olhos de Heidegger, já perdera o fôlego no mesmo passo. Dizer, porém, que a filosofia, em pleno século XX, deveria retomar a vocação ontológica há muito esquecida – dizer que esta ainda seria a sua tarefa suprema e ainda não satisfatoriamente realizada –, dizer isto era atitude que não se pretendia arbitrária. Antes, o gesto dependia de uma tese capital que guiaria toda a filosofia de Heidegger: a saber, a tese de que toda a filosofia, tal como perfilada nas obras da tradição ocidental, tem por fundo teses ontológicas, ainda que a malgrado seu, de modo que ignorar a fundamental e intrínseca aspiração ontológica do pensamento não seria outra coisa que prolongar o esquecimento do ser e manter-se afastado do âmago da filosofia. Com efeito, segundo Heidegger, nem mesmo a filosofia moderna – que se pretendeu adversária, desde Descartes, da tradição filosófica ontológica que encontrava na Antiguidade as suas raízes –, nem mesmo essa tradição deixava de escapar do predomínio de uma determinada concepção de ser legada pelos gregos. O diagnóstico vale até mesmo para aquela inflexão transcendental da filosofia moderna que, com Kant, quis habitar um lugar recuado diante de todo saber positivo e de todo saber ontológico ou relativo às “coisas em geral”, dedicada a uma tarefa decididamente epistemológica – a da crítica do órgão do conhecimento, a da crítica da razão –, pretendendo com isso defender a *neutralidade ontológica*⁴ de

³ Empregamos aqui a expressão em ambos os sentidos que Heidegger lhe empresta: em sentido amplo, a expressão se confunde com a própria questão do ser; em estrito, com a analítica do ser-aí que lhe é preparatória. Cf. Inwood (2002, p. 132): “[...] *Fundamentalontologie* certas vezes denota a ontologia ou ‘analítica’ do Dasein [...], certas vezes a investigação do ser para o [sic] qual a analítica do Dasein é meramente ‘preparatória’ [...].”

⁴ “[...] e o orgulhoso nome de ontologia, que se arroga a pretensão de oferecer, em doutrina sistemática, conhecimentos sintéticos *a priori* das coisas em si (por ex. o princípio da causalidade) tem de ser substituído pela mais modesta denominação de simples analítica do entendimento puro” (KANT, 2001, B 303).

suas teses acerca do mundo, de deus e do sujeito cognoscente (enquanto coisas em si mesmas). Na leitura heideggeriana, o *eu penso* kantiano, por exemplo, ainda que não fosse concebido substancialmente, não dependeria menos do que o *cogito* cartesiano de uma tese ontológica pressuposta: que *ser* seja sinônimo de *constância presente*, de *ser-dado como algo intuível*⁵. Desde a Antiguidade, enfim, o fio condutor da ontologia foi o ente intramundano, de maneira que o ser foi concebido preponderantemente como sinônimo do que Heidegger denomina subsistência ou disponibilidade⁶ (*Vorhandenheit*), modo de ser específico do ente acessível à intuição – das coisas que se encontram, pois, “no mundo” –, e tal concepção ainda impregnaria, inquestionável e furtivamente, a filosofia mais recente. Ora, a pretensão de neutralidade ontológica da filosofia transcendental (sobretudo se interpretada

⁵ Cf. § 65 de SuZ, quando Heidegger comenta o pressuposto ontológico do “eu penso” kantiano: “Entretanto, ele [Kant] apreende esse eu novamente como sujeito, e com isso em um sentido ontologicamente inadequado. Pois o conceito ontológico de sujeito não caracteriza a ipseidade [*Selbstheit*] do eu enquanto si-mesmo, mas a mesmidade [*Selbigkeit*] e a constância [*Beständigkeit*] de algo já sempre subsistente [*Vorhandenes*]. O eu, determinado ontologicamente como *sujeito*, significa colocá-lo como um sempre já subsistente [*als ein immer schon Vorhandenes*]. O ser do eu é compreendido como realidade [*Realität*] da *res cogitans*” (SuZ, p. 320). O termo *Realität* se faz acompanhar de uma nota marginal de Heidegger: “‘Presença’; o constante ‘acompanhar’ [*Anwesenheit*]; *das ständige ‘Begleiten’*” – o que mais uma vez destaca o padrão ontológico da *Vorhandenheit* (agora pelo viés temporal) em tal determinação da subjetividade.

⁶ Traduzimos aqui *Vorhandenheit* por *disponibilidade*, mas em geral evitaremos tal tradução nas demais menções a este termo e variações adjetivas (*vorhanden*), dada a dificuldade de trazer numa palavra a riqueza conotativa do termo alemão. Nossa escolha por *disponibilidade* deve ser entendida em sentido amplo e em sentido estrito, tal como Heidegger emprega o termo original. Em sentido amplo, “algo está disponível” indica simplesmente: algo está já aí: “Heidegger compreende o termo *vorhanden*, que significa a presença simplesmente disponível, no sentido forte do que está *já* presente, do que está constantemente disponível sem estar já numa relação com um *Dasein* singular (DASTUR, 1990, p. 105). Nesse sentido amplo, portanto, disponibilidade indica *intramundandade*, ou seja, o modo de ser do *nichtdaseinsmäßiges Seiendes*, como observa Brague (cf. 1991, p. 407). Por outro lado, em sentido estrito, dizemos “algo está disponível” quando ninguém utiliza algo ainda ou não o utiliza mais, quando algo está na simples possibilidade de vir ao uso, e não no uso mesmo; não, portanto, quando já está *na mão* (*zuhanden*), mas quando está *diante da mão* (*vorhanden*). Tal sentido de *disponibilidade* contrasta com o de *manualidade* (*Zuhandenheit*), portanto. Embasando nossa opção de tradução interpretativa, o *Deutsches Wörterbuch* dos irmãos Grimm – obra, como se sabe, muito estimada e consultada por Heidegger – reserva para *vorhanden* (cf. GRIMM, 1854-1971) equivalentes latinos tais como *in promptu* (à mão, ao alcance da mão, pronto, preparado, expedito, rápido), *ad manum* (em prontidão, à mão), *praesto* (pronto, à disposição), e *paratus* (provisão, preparado, o que se encontra disponível); cita também as expressões italianas *alla mano pronto* (pronto para vir à mão) e *alla mana, cioè presto, in pronto* (à mão, isto é, pronto, à disposição); e ainda o germânico *gegenwärtig* (presente, atual), associado semanticamente aos termos latinos, também citados, *praesens* (presente) e *instans* (que aperta, que insta, iminente, presente; é o participio presente de *insto*: apoiar-se em, insistir, estar presente, urgir, ser iminente). Sobretudo nesse último sentido temporal de *vorhanden* como *praesens*, *gegenwärtig*, fica evidente, na palavra mesma, que a crítica heideggeriana à ontologia que se orientou pela *Vorhandenheit* tivesse que ser, no fundo, crítica à ontologia da *presença* ou da *presentidade*. Notamos, a propósito, que Loparic traduz *Vorhandenheit* por *presentidade* (cf. 2004, p. 47). Ocasionalmente utilizaremos *subsistência* e *subsistente* para *Vorhandenheit* e *vorhanden*, quando o contexto o pedir, termos que indicam o ser-presente, o manter-se na presença, que o termo alemão exprime.

segundo o acento exageradamente epistemológico impingido pelo neokantismo posteriormente) não seria assim mais do que indício do *esquecimento* do ser enquanto algo ainda digno de ser posto em questão. Se “ser”, no entanto, é o que ainda está em jogo mesmo na filosofia mais refratária à ontologia, então tal esquecimento bem mostraria com que acerto não se deveria, na contracorrente da tradição mais recente, novamente perguntar o que se entende afinal por *ser em geral*.

Mas se o prejuízo da tradição consistiu em se guiar por aquilo que se encontra “no mundo”, o que Heidegger poderia então dizer da fenomenologia de Husserl, cuja *redução fenomenológica* tinha por escopo justamente a ἐποχή da tese transcendente que caracteriza a atitude natural? Não era a redução, afinal, que cumpriria a promessa de apresentar a verdadeira subjetividade (o *eu puro*) entrevista por Descartes, preservando-a, porém, do quiproquó, da μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, que fizera deste o “pai do contra-senso filosófico que é o realismo transcendental” (HUSSERL, 1963, p. 63)? Aqui se revelava o cerne da divergência entre Heidegger e Husserl a respeito do que seja a fenomenologia e a própria filosofia. Husserl apostava na radicalização da problemática transcendental tipicamente moderna, insistindo em que o campo da consciência transcendental que a fenomenologia descerrou não poderia admitir o retorno injustificado da tese transcendente acerca da *existência*, tese que a redução teria neutralizado ou colocado fora de circuito ao apresentar a consciência como resíduo de uma aniquilação do mundo metódica (*Weltvernichtung*). A consciência transcendental doadora de sentido, enfim, não deveria nada ao mundo, nada teria de mundano, valendo para ela o princípio segundo o qual *nulla re indiget ad existendum*; a fenomenologia nada deveria, desse modo, às pesquisas empreendidas no domínio das ciências positivas, porque a atitude ou orientação (*Einstellung*) a partir da qual estas obtêm o que lhes está em questão é radicalmente outra. Por meio da redução fenomenológica, antes, descobre-se um campo de um *ser-dado absoluto*, que se separa por um abismo de sentido da realidade do mundo, a qual se dá de modo meramente contingente e relativo (esta sim campo possível de pesquisa para as ciências particulares) (cf. HUSSERL, 2006, p. 116). Teria Husserl obtido sucesso em

situar a filosofia num campo alheio ao da ontologia legada? Teria a filosofia transcendental prosperado em seu ímpeto inaugural?

Heidegger, a respeito dessa orientação transcendental da fenomenologia, continuaria afirmando sua tese de fundo: mesmo essa consciência intencional apresentada como *pura e absoluta* não foi capaz de escapar da orientação ontológica que guia a tradição filosófica. Pouco antes da publicação de SuZ, no semestre de verão de 1925, Heidegger acusava Husserl de não ter logrado isentar a consciência absoluta de determinações ontológicas tácitas (cf. GA 20, § 11 c, d.). A acusação é bastante grave: o procedimento de Husserl não teria sido suficientemente fenomenológico, não teria extraído determinações da consciência a partir dela mesma. Husserl teria seguido a orientação do projeto cartesiano de uma ciência absoluta, permitindo que a consciência fosse determinada em função da realização desse projeto, e não por si mesma, a partir de seu mostrar-se ou dar-se como fenômeno. É assim que Heidegger pretende ter flagrado Husserl conceber *ser* como sinônimo de *objetividade*, e a consciência como um objeto em sentido distinto ou eminente (*ausgezeichnet*)⁷. Ao não questionar explicitamente o ser da consciência, Husserl assumira tacitamente a determinação moderna do ser, e assim a ontologia fundada no “mundo” invadia a filosofia transcendental e marcava decisivamente a subjetividade transcendental⁸. Em todo caso, “ser” é algo que ficara indeterminado ou que não fora explícita e adequadamente investigado, a despeito de uma certa concepção – segundo a qual “ser” seria objetividade – encontrar-se vigente nessa filosofia. Mas com que direito? Se é inevitável questionar qual seria

⁷ “Ser significa, para ele [para Husserl], nada mais que ser verdadeiro, *objetividade [Objektivität], verdadeiro para um conhecimento científico, teórico*. Não se pergunta aqui pelo ser específico da consciência, das vivências, mas por um *ser-objeto eminente [ausgezeichnetes Gegenstandsein]* para *uma ciência objetiva da consciência*. Como há que conceber a trama de vivências para que se possam fazer enunciados universalmente válidos para neles se determinar o ser da consciência?” (GA 20, p. 165).

⁸ Ernst Tugendhat resume a interpretação heideggeriana da consciência husserliana como “figura” da ontologia da *Vorhandenheit* da seguinte maneira: “E em uma preleção do semestre de verão de 1925, na qual a apresentação da primeira seção de SuZ foi introduzida por meio de uma minuciosa interpretação de Husserl, Heidegger mostra como Husserl, apesar de contrapor (ou justamente porque contrapõe) ao ser real a ‘consciência pura’ enquanto ‘ser absoluto’, compreende-a no fundo no mesmo sentido de ser que este último, como ‘subsistente’ [*Vorhandenes*]: a consciência se encontra ela mesma dada – não obstante a distinção entre evidência adequada e evidência não-adequada – no mesmo modo de acesso que o ser real, a saber, na intencionalidade objetiva da ‘intuição’, da ‘evidência’, apenas com a diferença de que a evidência objetiva é agora alçada ao absoluto da apoditicidade” (TUGENDHAT, 1970, p. 268).

afinal o modo de ser da consciência absoluta, não deveria se tornar tarefa da fenomenologia uma investigação explícita sobre o que significa “ser”?

Com efeito, Heidegger não abrirá mão do título “fenomenologia” nessa década para caracterizar a sua filosofia, nem da máxima fenomenológica, já então célebre (e associada a Husserl), de ir “às coisas mesmas”⁹. Fenomenologia, porém, será o método da ontologia; a coisa ela mesma, o ser. Mas as diferenças em relação ao programa husserliano serão ainda maiores. Como afirmaria a Husserl na famosa carta de 1927: o “lugar do transcendental”, o espaço da constituição de sentido, não é a consciência pura – a rigor, aliás, não haveria que se falar de *constituição* do sentido, pois este não seria produto de uma consciência constituinte, não seria algo constituído (cf. HUSSERL, 1993, p. 117). Sentido “se dá”, sentido “há” (*es gibt*), e o espaço ou lugar desse dar-se é *algo*, *existe* de algum modo: é o *ser-aí*, um *ente*. Em outra formulação: a fenomenologia possuiria, enfim, um “fundamento ôntico” (cf. GA 24, p. 26-27). Embora posicione-se criticamente em relação à orientação idealista de Husserl, Heidegger não pretende, porém, pôr a perder a crítica deste ao psicologismo e reabilitar a teoria dos atos psíquicos (ainda que, aos olhos de Husserl, o epígono não fizesse mais do que recair num *antropologismo* ao não empreender a redução fenomenológica de maneira ortodoxa, se é que não a deixara de lado por completo). *Ser-aí*, com efeito, não se confundirá nem com a esfera do dado absoluto da consciência absoluta, resíduo da aniquilação do mundo, nem com realidade contingente do mundo. Antes, será interpretado como *ser-no-mundo fático*, cujo ser é a *existência*, modo de ser essencialmente distinto daquele que caracteriza o ente que está “no mundo”, o ente *intramundano* (*innerweltliches Seiendes*). Uma vez que, para Heidegger, a tradição não teria compreendido adequadamente o

⁹ Embora Heidegger tenha manifestado uma discordância de princípio em relação a pontos essenciais da fenomenologia husserliana em vários cursos ministrados na década de 20, sobretudo nos que imediatamente antecedem a publicação de SuZ. De modo geral, a discordância atinge a pretensão husserliana de radicalizar a tendência moderna da filosofia. Cf. os cursos do semestre de verão de 1925 (GA 20, §§11 e 13), e do semestre de inverno de 1925/26 (GA 21, § 8.º). Na carta-prefácio a Richardson, escrita mais de 30 anos depois, Heidegger esclarecerá na mesma direção sua interpretação crítica de Husserl: este teria tomado por padrão, para o desenvolvimento de sua posição fenomenológica, aquela tendência científica inaugurada por Descartes e desenvolvida por Kant e Fichte, para a qual “[...] a historicidade do pensar permaneceu totalmente estranha” (GA 11, p. 148). Heidegger então admite ter desenvolvido a questão do ser de SuZ “contra essa posição filosófica”, e com fundamento no que ele até então considerava ser “uma constatação mais bem justificada na coisa mesma [*ein sachgerechteres Festhalten*] do princípio da fenomenologia” (*id. ib.*).

modo de ser do ser-aí, se ele é o “lugar do transcendental”, uma ontologia deveria começar por desbravar esse terreno, por preparar-lhe o campo.

É por isso que, em SuZ, obra de 1927, Heidegger propõe, tendo por escopo uma ontologia fenomenológica concreta, a tarefa preparatória e provisória de elaboração de uma analítica ontológica do ser-aí. O propósito de Heidegger com essa analítica existencial é chegar à liberação do horizonte transcendental da questão do ser, pois seria somente por meio de uma elaboração conceitual da *existencialidade da existência* do ser-aí (isto é, de uma *ontologia fundamental* desse ente), caracterizada por ser a própria *compreensão do ser* (*Seinsverständnis*), que se poderia chegar à temporalidade ekstático-existencial que funda, em última instância, toda e qualquer compreensão (seja ela conceitual, temática, ou não) ou todo e qualquer sentido de ser. Essa ontologia teria, pois, que pôr em evidência os caracteres ontológicos próprios do ser-aí, chamados de *existenciais*, e cuidar de não os confundir com os caracteres ontológicos próprios do ente chamado de *intramundano*, cujo modo de ser é a *Vorhandenheit* e cujos caracteres ontológicos são denominados por Heidegger, acompanhando a tradição, de *categorias*.

Mas por que tal ontologia fundamental não teria sido elaborada ao longo da tradição? É o que investigaremos neste nosso primeiro capítulo. Como veremos, o diagnóstico crítico acerca da tradição do pensamento ocidental em SuZ é este: a tradição sucumbiu a um conceito *predominante* e *estreito* de ser que obstava o deslinde da questão do ser, e tal se deve à tendência do ser-aí de compreender-se a partir do “mundo”. Ao menos desde Platão e Aristóteles, a tradição teria concebido “ser” como *Vorhandenheit* e legado tal conceito como sinônimo de *ser em geral*, deixando passar despercebido o conceito de *existência* – modo de ser do ser-aí, cujo esclarecimento temático se faz necessário como etapa para uma ontologia concreta que pretenda dizer o que ser em geral significa. O conceito de ser de proveniência grega teria sido obtido tendo-se por parâmetro do que fosse o ente em sua totalidade o ente *intramundano* (enquanto acessível pelo *comportamento teórico*, pela *intuição*), ou seja, aquele ente que *não* tem o modo de ser do ser-aí (*nichtdaseinsmäßiges Seiendes*). Daqui vem a *estreiteza* de tal conceito: ele não se aplica legitimamente ao ente que é a compreensão do ser. O óbice que tal conceito de ser representaria tem que ver, portanto, não tanto com o conceito mesmo (cuja

aplicação é legítima na intramundandade), mas sobretudo com tomá-lo por sinônimo de *ser em geral*, como se não houvesse outro modo de ser possível ou diferente: foi assim que, tendo sido aplicado ao fenômeno do ser-aí, vitimando-o com a atribuição indevida de caracteres ontológicos que não lhe pertenceriam – as categorias –, o modo de ser da *Vorhandenheit* funcionaria como um entrave à conceituação apropriada do ente que tem que ser analisado ontologicamente para o deslinde da questão do ser. Enfim, a tradição teria realizado uma *transgressão categorial* ao interpretar o que fosse o ser-aí – teria feito uma aplicação de conceitos inapropriados a tal ente, porque hauridos de outro “domínio” do ente, ou seja, teria interpretado o ser-aí *categorialmente*, de modo a consumir um quiproquó ontológico¹⁰. Tal μετάβασις, contudo, não se preveniria ou se remediaría facilmente; Heidegger considerará que, na autointerpretação do ser-aí, opera sempre uma estrutura essencial da existência que é chamada de *decadência* (*Verfallen*), a qual consiste no movimento constitutivo de interpretar-se a partir do mundo, o que leva tendencialmente o ser-aí a distanciar-se de si em suas interpretações temáticas acerca de seu ser, interpretando-se como um ente subsistente, *vorhanden*, entre outros entes intramundanos. Por tal motivo, o ser-aí é, para si mesmo, “onticamente o ‘mais próximo’; ontologicamente, o mais distante” (SuZ, p. 16). A predominância da ontologia da *Vorhandenheit* tem, enfim, raízes *existenciais* (*existenzial*)¹¹ – ou seja, funda-se ontologicamente no modo de ser característico do ser-aí. A auto-exegese do ser-aí sempre se veria diante de dificuldades fundadas no modo de ser do ente que é, a um só tempo, interrogador e interrogado, o que equivale a dizer que a filosofia encontra suas dificuldades decisivas na *atitude temática* mesma do ser-aí, enquanto *comportamento* do ente decadente (Cf. SuZ, p. 16). Será por esse motivo que, a fim de evitar o predomínio furtivo da *ontologia da Vorhandenheit*, Heidegger planeja, de par com a analítica existencial, a tarefa de uma *destruição da história da ontologia*. Tal tarefa constituir-se-ia numa atividade de vigilância crítica que procuraria denunciar as etapas históricas centrais (Kant, Descartes e Aristóteles são

¹⁰ Desse modo, para Heidegger, tanto o conceito antigo de alma como o conceito moderno de sujeito (e até o conceito kantiano de apercepção pura ou o husserliano de consciência intencional, ainda que não-substanciais) seriam “capítulos” da história dessa transgressão categorial, que é a história da preponderância da ontologia da *Vorhandenheit*.

¹¹ Como veremos nas seções seguintes, o adjetivo “existencial” (*existenzial*) caracteriza o modo de ser do ser-aí, ou seja, a existência. O substantivo correspondente, “existenciais” (*Existenzialien*), em geral usado por Heidegger no plural, designa os caracteres ontológicos componentes da existencialidade, ou seja, da estrutura ontológica do ser-aí (cf. SuZ, p. 44).

os alvos principais) em que operaram transgressões categoriais que vitimaram de modo decisivo o fenômeno do ser-aí e obstaram a radicalização da problemática ontológica.

A seguir faremos a apresentação e discussão pormenorizada de tais temas. Com a interpretação que segue, pretendemos estabelecer alguns pressupostos necessários para a discussão dos assuntos abordados nos capítulos seguintes. A problemática da antropomorfia, para a qual se dirige este trabalho, só se torna compreensível, como veremos, a partir de uma interpretação da *virada* na obra de Heidegger; esta, por sua vez, não pode ser compreendida sem uma elaboração prévia do horizonte interpretativo de SuZ. Desse modo, em relação ao nosso tema principal, as considerações que seguem são mediatas, mas indispensáveis para toda a discussão que começaremos a empreender a partir do capítulo seguinte.

1.2. Ontologia e analítica existencial

Destacando a relação entre ontologia e analítica da existência, pretendemos discutir o que se encontra em jogo no projeto de uma ontologia fundamental. A partir de tal discussão, deixaremos assentados pontos importantes para a compreensão do diagnóstico heideggeriano da história da ontologia legada como preponderância da ontologia da *Vorhandenheit* fundada existencialmente.

1.2.1. O projeto ontológico de SuZ

Heidegger apresenta a tarefa que propõe para a filosofia ao encampar, em SuZ, o lema fenomenológico: dizer os fenômenos tal como eles se fazem fenômenos. Fenômeno, para a pesquisa fenomenológica – o “objeto”, o “conteúdo”¹² ou o assunto (*die Sache*) de tal pesquisa –, em sentido não formalizado e não

¹² Utilizamos aqui entre aspas os termos “objeto” e “conteúdo” para indicar que eles não podem ser tomados no mesmo sentido em que o poderiam no caso de uma ciência particular ou positiva; com efeito, “Quanto a seu sentido, o título fenomenologia é, portanto, diferente de designações como teologia, etc. Estas nomeiam os objetos [*Gegenstände*] da respectiva ciência em sua objetividade [*Sachhaltigkeit*]. ‘Fenomenologia’ não nomeia nem o objeto de suas pesquisas, nem caracteriza a objetividade delas” (SuZ, p. 34).

vulgar¹³, é o *ser do ente*. Já no início da obra, algumas poucas pressuposições fundamentais para a compreensão do tema são fornecidas, dentre as quais destacamos duas que são essenciais.

Primeiramente, o caráter excedente do ser em relação a todo ente, ou seja, a alteridade radical do ser em relação ao ente. Tal alteridade encontra-se expressa em pelo menos duas proposições: “O ser do ente não ‘é’ ele mesmo um ente” (SuZ, p. 6) e “O ser é o *transcendens* puro e simples” (SuZ, p. 38). Como observa Dastur, essa última expressssão destacaria que “O ser enquanto tal não é *um* dos transcendentais – a par do *unum, bonum, verum*, etc. [...]” (1990, p. 45); o ser não tem, pois, nenhum tipo de traço ou conteúdo ôntico ou quididativo (não é, enfim, determinação ôntica, relativa a ente). Comentando a segunda proposição citada, sobre a transcendência do ser, Borges-Duarte afirma que ela deixaria entrever tanto a diferença entre ser e ente como sua *horizontalidade*: ser é “[...] aquilo que não está no ente – nem no sujeito, nem no objeto – mas constitui o horizonte atemático, o vazio, em que o ente é percebido ou apercebido [...]” (2003, p. 100). É a tese da alteridade que permite a Heidegger afirmar que a “universalidade” (“*Allgemeinheit*”, entre aspas no original – cf. SuZ, p. 3) do ser não é da ordem (ôntica) do gênero; e que a tarefa da ontologia consiste em “não contar mitos” (cf. SuZ, p. 6), ou seja, em não explicar a origem do ente por meio de um ente, como se o ser tivesse o caráter de um ente possível. A famosa tese da mútua pertença de nada e ser, apresentada por Heidegger logo após a publicação de SuZ, em *Was ist Metaphysik* (cf. WM, p. 17) não deixa de indicar essa irredutibilidade do ser ao ente, essa sua alteridade: antes, ressalta-a de modo dramático.

Em segundo lugar, deve-se destacar a aprioridade¹⁴ do ser em relação ao ente. “Ente é tudo sobre o que discursamos, tudo que nós pensamos, tudo com que nos comportamos de um modo ou de outro, ente também é o que e como nós mesmos somos” (SuZ, p. 6-7), mas o *ser do ente* é “[...] o que determina o ente

¹³ Para uma discussão pormenorizada da ideia de fenomenologia em Heidegger (e em Husserl), cf. HERMMANN, 2003.

¹⁴ Tal aprioridade não pode, porém, ser entendida em sentido tradicionalmente metafísico, uma vez que Heidegger a pensa como diferença ontológica, isto é, como diferença em relação ao ente, não como entidade do ente que se encontra de antemão dada, anteriormente ao ente. Numa palavra, para Heidegger *ser* é sempre ser do ente.

como ente, aquilo em vista de que o ente, como quer que seja discutido, já está sempre compreendido [*je schon verstanden ist*]” (SuZ, p. 6). Embora seja o outro do ente, o ser não é um outro que se põe ao lado do ente, apartado deste. Antes, “Ser é cada vez o ser de um ente” (SuZ, p. 9), e de modo que constitui o ente enquanto tal (ainda que não como uma qualidade, como um *quid*, deste).

Mas Heidegger não pretende, ao definir o ser como tema por excelência de SuZ, tão somente desenvolver uma disciplina filosófica entre outras, de rica história, chamada *ontologia* (cf. SuZ, p.27). Numa palavra, o que está em causa é uma determinação do que venha a ser a própria filosofia: filosofia é, quanto ao método, o mesmo que fenomenologia, e, quanto ao “conteúdo”, o mesmo que ontologia¹⁵. A ontologia fenomenológica de SuZ, portanto, determina toda a extensão possível daquilo que constitui o filosofar como tal; filosofar é deslindar a questão do ser, e tal deslindar consiste essencialmente numa *repetição da questão sobre o ser* (*Wiederholung der Frage nach dem Sein*, SuZ, p. 2). Por *repetição*, Heidegger compreende a tarefa de “[...] elaborar suficientemente a colocação da questão” (SuZ, p. 4). Mas se Heidegger pretende se inserir na γιγαντομαχία περί τῆς οὐσίας, é porque tal repetição só se pode dar em franco confronto com as teses sobre o ser legadas pela tradição¹⁶. Uma vez que a grande tradição filosófica ocidental teria por pressuposição fundamental um conceito dominante de ser cuja proveniência não teria sido suficientemente pensada por estar acobertada pela obviedade (*Selbstverständlichkeit*), a *repetição* a que se refere Heidegger entrelaça-se com a tarefa mesma de uma *destruição (Destruktion) da história da ontologia*, ou seja, com a tarefa de apropriação positiva da ontologia legada. Como veremos adiante, tal conceito dominante ao qual sucumbe a ontologia antiga, marcando a tradição filosófica de modo indelével, é, na perspectiva de SuZ, o de *Vorhandenheit – grosso modo*, e em sentido amplo, o modo de ser do que está, literalmente, diante da mão,

¹⁵ “Com a questão condutora sobre o sentido do ser, a pesquisa se encontra decidida pela questão fundamental da filosofia em geral” (SuZ, p. 27).

¹⁶ Dois anos após a publicação de SuZ, Heidegger comenta em seu “*Kantbuch*” a tarefa de SuZ como repetição da questão grega: “A fundamentação da metafísica por meio da ontologia fundamental em *Ser e tempo* deve se compreender como repetição. A passagem retirada do *Sofista* de Platão, que abre a obra, não serve como adorno, mas sim como indicação de que na metafísica antiga foi deflagrada a gigantomaquia sobre o ser do ente” (GA 3, p. 239).

do que está à vista, disponível para o manuseio e para o comportamento teórico, o modo de ser do que está no “mundo”. Num sentido amplo, em SuZ, *Vorhandenheit* designa, pois, o modo de ser *categorial*, modo de ser do ente que não tem o modo de ser do ser-aí (*nicht daseinsmäßige Seinsart*), ou seja, modo de ser do ente que possui um caráter de quê (*Was*), um *quid* (cf. SuZ, p. 44 e p. 54). A elaboração (repetição, re colocação) da questão do ser depende, pois, de uma escavação dos pressupostos que informam as teses ontológico-filosóficas essenciais que deram fôlego à tradição filosófica ocidental desde a Antiguidade grega, os quais se encontram escudados pela obviedade. A relação de Heidegger com a tradição filosófica será sempre e necessariamente crítica: como bem observa Brague, mesmo em relação aos gregos, a pretensão heideggeriana sempre foi a de ultrapassá-los, isto é, de pensar de modo “mais grego” que eles próprios o puderam fazer (cf. 1991, p. 402).

As razões para a eleição do tema da pesquisa, apresentadas ao longo do primeiro capítulo de SuZ, ultrapassam o mero fato de uma investigação sobre o ser (ontologia) possuir venerável tradição. Em apertada síntese, são as quatro seguintes.

A primeira é a *falta de uma resposta* à questão sobre o sentido do ser, de que se ressentiria a filosofia desde o seu início na Grécia. Se, por um lado, foi a questão do ser que deu fôlego às pesquisas de Platão e de Aristóteles, e se foi aí que teve gênese toda a tradição do pensamento ocidental, tal questão, por outro lado, ainda que não tivesse experimentado um desenvolvimento ulterior significativo, encontrava-se proscrita do meio acadêmico filosófico das primeiras décadas do século passado, como se o ser não fosse mais digno de ser posto em questão. Como a questão do ser teria sido a responsável pela gênese do pensamento ocidental, os resultados da pesquisa grega ainda subsistiriam à base de toda a tradição filosófica posterior, mesmo quando não explicitados (teriam vigência como pressupostos ontológicos incontornáveis, portanto), mas deturpados de tal modo que restaram convertidos em dogmas que obstaculizaram a re colocação ou repetição da questão. A questão, enfim, tornou-se muda, sem resposta; e pode-se mesmo dizer que a filosofia tenha se tornado também surda para ela, isto é, sem a possibilidade de ter ouvidos para o ser como questão ou problema.

A segunda razão é a *falta da elaboração adequada* da questão, que se motiva, sobretudo, por preconceitos metodológicos infundados que imputam ao ser a máxima universalidade, a impossibilidade de definição e a obviedade de seu sentido. É de notar que tais preconceitos metodológicos caracterizam-se justamente por obstruir o acesso investigativo àquilo que já não é mais um ente entre outros, nem sequer um ente supremo (deus) – pois, retomando os preconceitos acima relacionados, a universalidade é um atributo do ente; a definição, o modo apropriado de determinar o que seja um ente qualquer; e a obviedade, nada além do corolário da “[...] superfluidade de simplesmente compreender um tal retorno [às fontes de onde provêm as categorias e os conceitos tradicionais] em sua necessidade” (SuZ, p. 21). Objetar à pesquisa que se põe no encalço da questão do ser a necessidade de obediência a tais preconceitos metodológicos significa pressupor que o objeto temático da ontologia situa-se no mesmo plano do ente, o que impede o seu deslinde.

A terceira razão é o *primado ontológico* da questão. Tal primado consiste no fato de que o recorte do setor de entes que constitui o objeto temático das várias ciências positivas – e que pode vir a ser objeto de *ontologias regionais* – sempre pressupõe uma determinada compreensão do ente em sua constituição fundamental de ser, ou seja, pressupõe o conceito de ser em geral – já parte de uma determinada compreensão do que seja o ente e sua entidade, já parte de uma concepção do que seja *ser*. Uma ontologia, pura e simplesmente, tem primazia em relação às possíveis ontologias regionais; por isso mesmo, a empreitada de quaisquer ontologias regionais permanece ingênua se não compreender que a tarefa ontológica fundamental deve ser esclarecer o sentido do ser (em geral).

Por fim, como quarta razão, temos o *primado ôntico* da questão. Por tal primado Heidegger compreende o fato de que a *compreensão de ser* (*Seinsverständnis*) seja essencialmente constitutiva de quem nós mesmos, os que questionam sobre o sentido do ser, somos – do *ser-aí*, do ente que se distingue dos demais e se define por estar aberto para o seu próprio ser (que, neste sentido, é apreendido terminologicamente como *existência*, *Existenz*) e que, entre outras possibilidades, possui a de questionar. A questão sobre o sentido do ser não é senão a radicalização de uma possibilidade essencial desse ente – de uma

possibilidade, portanto, *ôntica* (ou seja, que diz respeito a um ente em especial, a um ente *distinto, ausgezeichnet*): a compreensão de ser na qual o ser-aí sempre já se encontra, mesmo que de forma não temática, ou seja, mesmo que de forma *pré-ontológica* (*vorontologisch*, isto é: anterior à elaboração explícita de uma ontologia). É o ser-aí que é propriamente (*pré-*) *ontológico*, ou seja, que é essencialmente constituído por uma compreensão de ser *implícita* ou *pré-conceitual*: nele mesmo é que reside, pois, a possibilidade de toda e qualquer ontologia explícita (isto é, temática, conceitual) – daí chamar-se *ontologia fundamental* (*Fundamentalontologie*) à ontologia que tem por tema o ser do ser-aí.

Com isso, o questionar sobre o sentido do ser é pensado como consistindo na mais concreta e mesmo na principal possibilidade questionadora de todo questionar possível desse ente: é o questionar no qual o ser-aí é atingido essencial e radicalmente por aquilo sobre que questiona, experimentando uma *referência circular* do questionado (o ser) ao questionar (como *modo* de ser, ou possibilidade existencialmente¹⁷ assumida, deste ente que se define existencialmente por compreender o ser: o ser-aí). Analisaremos tal referência circular mais adiante. De todo modo, antecipamos que, com essa última razão apresentada por Heidegger para justificar o tema de SuZ, chega-se à implicação do modo de ser característico do ser-aí na recolocação da questão do ser, e de uma maneira tal que as dificuldades com que esse projeto filosófico tem que se deparar *fundam-se* no modo de ser desse ente. O ser-aí possui uma essencial *tendência para a impropriedade* – isto é, em seu compreender-se como aquilo que *ele próprio não é*. Levando-se em conta a mencionada referência circular do *ser* ao *questionar*, é forçoso concluir que à impropriedade do ser-aí já deve ter correspondido um manifestar-se *do ser* mesmo como aquilo que ele *não é*. A tese fundamental de SuZ é esta: o ser está esquecido, e o ser-aí *suporta* a incompreensão na qual o ser cai há muito tempo, responde por ela. O ser-aí é o protagonista da história da preponderância da ontologia da *Vorhandenheit*, e isso graças a sua dupla tendência ou inclinação (*Tendenz, Geneigtheit*) para compreender o seu próprio ser (e, nisso implicado, o ser em geral)

¹⁷ O termo traduz o adjetivo *existenziell*, usado por Heidegger também em função adverbial. O termo designa, como veremos adiante, o fato de que o ser-aí já sempre compreendeu o seu próprio ser de um modo ou de outro, ou seja, já sempre se projetou em possibilidades. Nesse sentido, o filosofar, para Heidegger, sempre diz respeito à uma elaboração temática realizada a partir de possibilidades em que o ser-aí já se projetou.

a partir do “mundo” (cf. SuZ, p.15 e p.19) e a partir da tradição (cf. SuZ, p. 21). Tal tendência é o que Heidegger chama de *decadência* (*Verfallen*)¹⁸.

1.2.2. A tarefa de uma analítica ontológica do ser-aí.

A repetição da questão do ser tem por pressuposto uma dupla tarefa: de um lado, uma analítica ontológica do ser-aí; de outro, uma destruição da história da ontologia. É importante compreender em linhas gerais a articulação entre ambas as tarefas. Aqui nos deteremos especificamente na análise do papel que desempenha a analítica do ser-aí no projeto filosófico de SuZ. Com isso podemos avançar para um primeiro entendimento do ser-aí como protagonista da preponderância histórica da ontologia da *Vorhandenheit*.

A referida analítica é concebida como etapa que opera como condição necessária para o deslinde da questão do ser, possuindo um caráter tanto preparatório (*vorbereitend*) quanto provisório (*vorläufig*). A primeira característica fica apontada no título do primeiro capítulo da obra (*Die Exposition der Aufgabe einer vorbereitenden Analyse des Daseins*, SuZ, p. 41). A segunda fica patente desde a breve nota de Heidegger a *O Sofista* de Platão, na epígrafe da obra, quando afirma que a interpretação do tempo, entendida como horizonte transcendental da compreensão do ser, a ser conquistada a partir da analítica existencial, constitui uma *meta provisória* (*vorläufiges Ziel*, SuZ p. 1).

Com o caráter preparatório da analítica, compreende-se a sua necessidade estratégica para o deslinde da questão do ser: sem uma prévia analítica do ser-aí, a *Seinsfrage* não pode ser concretamente colocada. Com o caráter provisório, por sua vez, deve ficar já indicada uma nota essencial da concepção heideggeriana da filosofia: que esta não consiste num todo fechado, pronto e acabado, de proposições. Em SuZ, tal caráter essencialmente provisório do logos fenomenológico se funda no modo de ser do ente investigador ou questionador, ou

¹⁸ Notemos o seguinte: Heidegger, para exprimir essa inclinação do ser-aí para decair na tradição, utiliza o verbo *verfallen* regendo o dativo: “[...] *Dasein verfällt* [...] *seiner* [...] *Tradition*” (SuZ, p. 21). Tal verbo, regendo o dativo, significa: ser completamente dependente de algo. Ou seja, o ser-aí é de todo dependente da tradição, a despeito do caráter *daseinsmäßig* desta (ou seja, a despeito de esta fundar-se existencialmente, no ser-aí mesmo). Essa inescapável heteronomia é, pois, uma marca constitutiva da existência.

seja, do ser-aí, ente cuja compreensão de ser é caracterizada por uma circularidade hermenêutica, de modo que a empreitada ontológica tem de se mover em circularidade¹⁹. Disso se segue que o logos fenomenológico da analítica é essencialmente algo *in fieri*, vale dizer, sempre sujeito a repetições, a revisões, dos resultados obtidos, jamais feitos em definitivo.

1.2.2.1. O caráter preparatório da analítica

Para esclarecer o caráter preparatório da analítica, é necessário comentar o enraizamento ôntico-existenciário do filosofar. À compreensão de sua própria existência, que perfaz o ser-aí no que ele é cotidianamente, Heidegger chamou de *existenciária* (*existenziell*). O existenciário é aquele domínio do próprio ser como questão inescapável ou incontornável: não há como a própria existência deixar de ser “assunto” permanentemente para o ser-aí. Ele tem sempre de já ter decidido quem ele é, o que ele faz, quais possibilidades agarrou, quais depôs, etc. É nesse sentido que Heidegger afirma que o ser-aí sempre *responde* por seu ser, está *entregue à responsabilidade* (*ist... überantwortet*, cf. SuZ, p. 42) de seu ser ou entregue à responsabilidade de *ter que ser* (*zu sein*, cf. SuZ, p. 42 e p. 134). À questão do existir o ser-aí responde o tempo todo, desde que exista e até que cesse de existir. Tal *responsabilidade* – o já-ter-respondido e seguir respondendo à questão: *quem sou?* – é a marca desse ente, sua distinção constitutiva, e nada é senão um aspecto de sua abertura para o ser.

Essa compreensão de seu próprio ser ainda não corresponde, necessariamente, ao esforço filosófico de uma elaboração (*Ausarbeitung*) ontológica explícita – ou seja: de uma explicitação conceitual da *existencialidade* (*Existenzialität*), isto é, da estrutura existencial (*existenzial*) – da existência humana. Nesse sentido, o ser-aí é, como já o indicamos, *pré-ontológico* (cf. SuZ p. 12). Do ponto de vista existenciário, o ser-aí é o mais das vezes caracterizado por uma compreensão de ser *implícita* ou *pré-conceitual*, não elaborada tematicamente. A falta de uma elaboração conceitual acerca de seu modo de ser não lhe afasta o

¹⁹ Outrossim, pode-se ver aí já como a preponderância da ontologia da *Vorhandenheit* se funda no modo de ser do ser-aí. Sendo o filosofar um comportamento ou atitude desse ente, expõe-se necessariamente à dinâmica de compreensão que lhe caracteriza.

caráter (pré-) ontológico; mesmo que não se aplique a trazer a conceito sua constituição ontológica específica, o ser-aí não deixa de ser o “lugar”, o *aí (Da)*, de onde irromperia todo o conhecimento ontológico possível. Esse ente é, enfim, abertura (*Erschlossenheit*) ou clareira (*Lichtung*), ou seja, relação de ser.

Se o ser-aí é a fonte de onde há de brotar uma ontologia fundamental, isso significa basicamente que essa ontologia deverá ser elaborada por ele mesmo; ou seja, o ser-aí tem de se aplicar, comportando-se da maneira apropriada para tanto, a tornar explícito no que consista o seu próprio ser, caso queira ver uma tal ontologia fazer-se pesquisa efetiva. A pesquisa filosófica, assim, é uma possibilidade a ser escolhida, uma possibilidade que o ser-aí tem que *existenciarmente* assumir, ou não se terá conquistado conhecimento ontológico nenhum. Isso implica dizer que a filosofia é concebida por Heidegger essencialmente como *filosofar*, como um movimento (ou atitude) no qual a existência pode se projetar, como um modo de existir, como um comportamento possível²⁰. O decisivo aqui é compreender em toda a envergadura a afirmação de Heidegger de que

A analítica existencial, por sua vez, está, em última instância, enraizada *existenciarmente*, i. é, *onticamente*. Apenas se o próprio questionar filosófico-investigativo for existenciarmente assumido como possibilidade de ser de cada ser-aí existente, haverá a possibilidade de uma abertura da existencialidade da existência e, com isso, a possibilidade da apreensão conceitual de uma problemática em geral suficientemente fundada em sentido ontológico (SuZ, p. 13-14).

O filosofar só se funda, pois, existenciarmente, como possibilidade assumida pelo ser-aí singular. Heidegger, porém, não põe o filosofar apenas como mais uma possibilidade do existir, a qual poderia ser indiferentemente alinhada ao lado de qualquer outra. O comportamento que consiste em questionar o sentido do ser é, de todo questionar possível desse ente, o mais concreto e até mesmo o principal (cf. SuZ, p. 9), e isso porque tal possibilidade existenciarmente assumida

²⁰ Comentando a peculiaridade do projeto filosófico heideggeriano, Reis interpreta nos seguintes termos a ideia heideggeriana de filosofar como atitude: “[...] a filosofia é mais um comportamento do que um sistema de enunciados, teses e argumentos. O filosofar, assim como todo comportamento na vida fáctica, também é manifestação da vida. Nesse sentido, [...] também o filosofar é execução (*Vollzug*), consumação do viver. Em *Ser e tempo*, essa afirmação é posta em termos de possibilidade existencial: a filosofia é, como qualquer outra possibilidade constitutiva do existir, uma possibilidade que apenas tem subsistência quando alguém se projeta e sustenta nela” (2001, p. 611).

de *questionar* o ser é aquela na qual o ser-aí é atingido essencial e radicalmente por aquilo sobre que questiona, experimentando uma “retroreferência ou referência prévia” (*Rück- oder Vorbezogenheit*, cf. SuZ, p. 8) – isto é, uma *referência circular* – do questionado (o ser) ao questionar, ao ente que se comporta questionando o ser. O ser-aí é, existe: constitui-lhe o ser a compreensão do ser; se ele faz do ser em geral a sua questão temática e explícita, isto significa que o que ele é encontra-se essencialmente em jogo ou em questão nessa sua possibilidade na qual se sustenta, uma vez que o que se compreende como ser de um ente em especial encontra-se implicado no conceito de ser em geral. Desse modo, o ser-aí não poderá se colocar a salvo do que pretende descobrir no caso de uma tal investigação circular: *ser atingido* por aquilo sobre que se questiona, ser tomado de assalto pelo que está em questão, é peculiar a este projeto filosófico.

A assunção da tarefa de tornar conceitualmente explícito o ser do ente cuja distinção é a própria possibilidade do questionar (filosófico) sobre o sentido do ser é então pensada por Heidegger como atitude fundamental de elaboração temática da compreensão de ser a princípio não temática: “A questão do ser não é senão a radicalização de uma tendência de ser [*Seinstendenz*] essencialmente pertencente ao ser-aí mesmo, a da compreensão de ser pré-ontológica” (SuZ, p. 15). Tal elaboração explícita da existencialidade consiste na apreensão conceitual dos caracteres ontológicos próprios do ser-aí, ou seja, consiste na apreensão dos *existenciais*. Em outras palavras, porque em sua condição existenciária já está compreendida a condição de possibilidade de toda ontologia (a saber, a compreensão do ser *em geral*), por isso a colocação da questão do ser depende de uma elaboração temática, explícita, dessa compreensão de ser constitutiva do ser-aí. É, pois, daí – do fato de o ser-aí ser a abertura para o ser – que o deslindamento da questão do ser reclama uma analítica ontológica prévia desse ente. Na elaboração temática da existencialidade da existência (isto é, na explicitação das estruturas constitutivas da existência, do modo de ser do ser-aí), chamada *analítica do ser-aí* (ou: analítica existencial, analítica ontológica do ser-aí), está o caminho ou a via para o desenvolvimento concreto da questão do ser. Aí reside a *condição de possibilidade metódica* (a *conditio sine qua non*) do deslinde dessa questão.

Somente a partir da adequada intelecção da função metódica desempenhada pela analítica em favor de uma ontologia radical é possível compreender uma das críticas centrais que Heidegger dirige à tradição ontológica ocidental. Referimo-nos à denúncia da falta de uma analítica do ser-aí: a tradição pretendeu interpretar o ser tomando por referencial, por modelo ontológico, o ser do ente intramundano (a *Vorhandenheit* em sentido amplo), não conseguindo, desse modo, alcançar o horizonte adequado para uma pesquisa ontológica radical²¹. O fim da analítica existencial é, por isso mesmo, liberar o *horizonte transcendental* para o deslindamento da questão do ser, fixando-o conceitualmente. Com esta expressão entendemos a instituição conceitual da condição de possibilidade da colocação da questão do ser. Tal horizonte será obtido por meio da elaboração do conceito de temporalidade ekstático-existencial (*Zeitlichkeit*), que constitui, de modo fundamental, o sentido do ser do ser-aí. Presumimos que Heidegger chame “horizonte” a tal *solo*²² por pretender com essa palavra evocar o étimo grego ὀρίζω (limite, separação; horizonte; significativo sobretudo quando temos em mente a conexão da palavra com o verbo ὀρίζω, dividir, separar, delimitar, definir). O horizonte é sempre o que divisa a visão, ou seja, é o que delimita o alcance da vista; analogamente, a compreensão do ser em geral encontra sua divisa no tempo. De fato, a tese de Heidegger acerca do tempo é precisamente essa, o que fica claro na passagem seguinte: “[...] deve-se mostrar, a partir do solo da questão elaborada sobre o sentido do ser, *que e como a problemática central de toda ontologia está enraizada no fenômeno do tempo corretamente visto e explicado*” (SuZ, p. 18). Será, portanto, apenas a partir da consideração, primeiramente, da temporalidade do ser-aí – a qual, então, permitirá compreender a *temporiedade* (*Temporalität*) do próprio

²¹ “O problema da interpretação do ser do ente já não se levanta, com efeito, a partir de uma orientação unilateral para o ente pré-dado, o que Heidegger denomina a *Vorhandenheit*, e passa a incluir uma investigação sobre o acontecimento da própria doação (sobre o “dar-se” do “*es gibt Sein*”) que não advém senão com a *abertura da existência* humana. A interpretação do ser implica, assim, necessariamente a analítica do *Dasein*” (DASTUR, 1990, p. 53).

²² “Mas com essa interpretação do ser-aí como temporalidade, a resposta à questão condutora sobre o sentido do ser em geral ainda não está dada. Antes o que está preparado é o solo [*Boden*] para a conquista dessa resposta” (SuZ, p. 17).

ser²³ – que uma primeira *resposta* concreta à questão do ser poderá ser dada. “Resposta”, no contexto de SuZ, não significa uma sentença “cega e isolada” que pode circular como moeda lastreada por uma verdade dogmática. Antes, “A resposta fornece, segundo o seu sentido mais próprio, uma diretriz [*Anweisung*] para a pesquisa ontológica concreta [...] – e apenas isso” (SuZ, p. 19). Ou seja, o que uma resposta assim compreendida fornece é tão-somente uma indicação ou instrução concreta para o prosseguimento da pesquisa, não um resultado com o qual a filosofia deva se contentar.

Daqui, da tese da temporariedade do ser, é que Heidegger compreenderia o que amparou a preponderância de uma determinada interpretação do ser desde a Antiguidade (isto é, o que amparou a preponderância da *Vorhandenheit* como medida da interpretação do ser). Ao comentar a destruição da história da ontologia, que, como veremos, articula-se com a analítica do ser-aí, o autor explica que esta etapa da obra

[...] se vê posta diante da tarefa de exegese [*Interpretation*]²⁴ do solo da ontologia antiga à luz da problemática da temporariedade. Daqui fica patente que a antiga interpretação [*Auslegung*] do ser do ente orientou-se pelo “mundo” ou “natureza” em sentido amplo, e que ela de fato conquistou a compreensão do ser a partir do “tempo”. O documento exterior do que afirmamos – ainda que certamente *apenas* exterior – é a determinação do sentido do ser como παρουσία ou οὐσία, que, do ponto de vista ontológico-temporal, significa “presença” [*Anwesenheit*]. O ente é apreendido em seu ser como “presença”, isto é, ele é compreendido por referência a um determinado modo do tempo – o “*presente*” [*Gegenwart*”, em itálico, entre aspas] (SuZ, p. 25).

Ou seja: a interpretação temática do tempo (pretendendo-se originária) como sinônimo de *presença* é o que está amparando o predomínio da *Vorhandenheit* como o conceito de ser por excelência. Por essa razão é que a crítica de Heidegger ao conceito tradicional de *ser* seja tanto uma crítica à tese de que *ser* seja sinônimo

²³ A passagem da temporalidade do ser-aí para a temporariedade do ser seria o objeto da terceira seção da primeira parte de SuZ, chamada “Tempo e ser”, a qual, como a segunda parte planejada da obra, não foi escrita. No capítulo seguinte voltaremos ao tópico.

²⁴ Traduzimos *Interpretation* por *exegese* para não permitir confusão com o conceito existencial de *Auslegung*, *interpretação*, largamente utilizado por Heidegger em SuZ, acompanhando Paisana: “Quando Heidegger fala de uma interpretação temática, expressa – isto é, explícita –, utiliza não o termo ‘Auslegung’, mas ‘Interpretation’ (que traduzimos por ‘exegese’) [...]” (1992, p. 286, nota 92).

de *Vorhandenheit* como uma crítica à orientação temporal pela *presença* (como o horizonte que delimita esse conceito).

1.2.2.2. O caráter provisório da analítica

Em estágio já bastante avançado de SuZ, no metodológico § 63, Heidegger reconhece estar partindo de uma certa pressuposição ontológica na elaboração da analítica existencial, que não deverá ser contestada ou desmentida, mas, antes, explicitamente discutida²⁵. Referindo-se à distinção fundamental, estabelecida no § 43 de SuZ, entre os modos de ser, respectivamente, do ser-aí (existência) e do ente intramundano (chamado aqui de *realidade*, *Realität*), Heidegger nota aí a presença de um certo “conteúdo” ontológico já necessariamente pressuposto, e que deverá então ser criticamente discutido:

Mesmo, porém, essa ideia de existência [*Existenzidee*] [...] já abriga em si um determinado “conteúdo” ontológico [*ontologischer “Gehalt”*], se bem que não explícito, que, tanto quanto a ideia de realidade [*Realität*] que lhe é contraposta, “pressupõe” uma ideia de ser em geral. Apenas no horizonte *desta* pode-se realizar a distinção entre existência e realidade. Com efeito, ambas dizem *ser* (SuZ, p. 314).

Um conceito de ser em geral precede a compreensão e a explicitação conceitual de possíveis *modos de ser*, pois, na consideração desses, não é possível abrir mão de já compreender, ainda que de modo implícito, o que significa *ser em geral*. Mas não era por meio de uma elaboração conceitual do modo de ser do ser-aí que se chegaria pela primeira vez a uma compreensão clara acerca do sentido do ser em geral? Não há uma circularidade aqui?²⁶ A analítica existencial é, por um lado, a etapa preparatória para o deslinde da questão sobre o ser em geral; por outro lado, ao principiar, não é capaz de “suspender o juízo” (ontológico) na consideração do modo *de ser* de seu ente temático (o ser-aí), para deixar de já pressupor um determinado conceito de ser em geral: pois existência já diz sempre

²⁵ Atitude, aliás, que se encontra em consonância com o comentário que encerra a análise da decisão antecipadora do § 62: “A filosofia nunca quererá desmentir seus ‘pressupostos’, mas também não deverá se limitar a confessá-los. Ela concebe os pressupostos e os leva, em conexão com aquilo de que são pressupostos, a um desdobramento mais penetrante” (SuZ, p. 310).

²⁶ Linhas adiante Heidegger formula a objeção de circularidade da seguinte maneira: “A ‘objeção do círculo’ levantada contra a exegese [*Interpretation*] existencial diz o seguinte: a ideia da existência e do ser em geral é ‘pressuposta’ e ‘segundo’ ela o ser-aí é interpretado, para daí se conquistar a ideia do ser” (SuZ, p. 314).

ser. Com efeito, desde o início de SuZ, Heidegger notara que a questão do ser, tendo por tarefa preparatória a analítica de um ente (ou seja, tendo de, para considerar o ser em geral, principiar pela consideração do modo *de ser* de um ente em especial), seria positivamente caracterizada por uma *circularidade*. Que tal circularidade seja “viciosa” – que seja, enfim, uma falácia demonstrativa – é coisa que Heidegger rejeita, no § 2.º, como objeção formal estéril (cf. SuZ, p. 7 e 8). Algumas linhas adiante do trecho acima citado, o problema da circularidade é explicitamente considerado:

Mas a ideia de ser em geral ontologicamente esclarecida não deverá ser conquistada apenas por meio da elaboração da compreensão de ser pertencente ao ser-aí? Esta, contudo, não se deixa originariamente apreender senão sobre o solo de uma exegese originária do ser-aí, seguindo-se o fio condutor da ideia de existência. Não se torna, enfim, totalmente manifesto que o problema ontológico-fundamental desenvolvido se move num “círculo”? (*id. ib.*).

A pergunta de Heidegger na última frase é claramente retórica, pois se trata de uma afirmação: dada a peculiaridade investigativa da analítica do ser-aí, uma tal circularidade na investigação é incontornável. Com a apresentação dos existenciais da compreensão (*Verstehen*) e da interpretação (*Auslegung*), nos §§ 31 e 32, a *circularidade hermenêutica* é explicitamente avaliada como elemento característico do modo de ser do ser-aí. Ora, dadas as raízes existenciárias ou ônticas da analítica, segue-se que a investigação de uma ontologia fundamental, como possibilidade existencial assumida, tem que essencialmente acompanhar o modo de ser desse ente, ou seja, tem que se mover nessa circularidade essencial, sob pena de eliminar “[...] nada menos que a estrutura fundamental da cura [*Sorge*]²⁷” (SuZ, p. 315). A circularidade da investigação empreendida por meio da analítica deixa claro, afinal, que esta, tal como a ontologia legada pela tradição, na medida em que é um comportamento do ser-aí, é algo cujos desdobramentos encontram-se ligados ao modo de ser do ser-aí necessariamente²⁸ (*als daseinsmäßig Notwendiges* – cf. SuZ, p. 19):

²⁷ Como veremos adiante, este é o conceito que responde pela apreensão da dinâmica da existência do ser-aí em sua totalidade.

²⁸ Ainda que a analítica tenha por escopo justamente não sucumbir à tendência de má-interpretação que caracteriza a ontologia tradicional. Ou seja: ela é *daseinsmäßig* porque é uma possibilidade

Originariamente constituído por ela [pela cura], o ser-aí já é a cada vez previamente-a-si-mesmo [*sich-selbst-vorweg*]. Na medida em que é, ele já sempre se projetou para possibilidades determinadas de sua existência e, em tais projetos [*Entwürfen*] existenciários, co-projetou [*mitentworfen*], de modo pré-ontológico, isso que chamamos de existência e ser. Pode então esse projetar-se essencial do ser-aí ser recusado à pesquisa que – na medida em que é, *como toda pesquisa, também ela, um modo de ser do ser-aí que se abre* – quer elaborar e trazer a conceito a compreensão de ser pertencente à existência? (SuZ, p. 315).

Outra pergunta retórica. Dessa circularidade inescapável, portanto, resulta que a tarefa de uma analítica do ser-aí deve ser provisória: interpretar um ente em seu ser não pode prescindir já de um prévio conceito de ser em geral; a analítica deveria, pois, estar exposta essencialmente à possibilidade de uma revisão futura dos resultados obtidos, porque a obtenção (futura) do conceito de ser em geral deveria então repercutir no que já fora conquistado. Não é por outra razão que Heidegger afirmava no início da obra que “[...] a analítica preparatória do ser-aí exige uma repetição em bases ontológicas mais elevadas e próprias” (SuZ, p. 17), – nisso consistindo, pois, o fato de que a analítica “[...] não é apenas incompleta²⁹, senão em primeiro lugar também *provisória*” (*id. ib.*, grifo no original). A repetição mencionada é, portanto, o índice de seu caráter provisório. Além disso, a repetição é dupla: primeiramente se dá no âmbito da análise da temporalidade (repetição do obtido na primeira seção da obra); em segundo lugar, fora prevista outra repetição, tão logo se chegasse a uma primeira explicitação do conceito de ser em geral³⁰; ambas as repetições evidenciam, assim, o caráter provisório da analítica. Com efeito, é por tal razão que Heidegger nos adverte no encerramento de SuZ (§ 83): o que se conquistou ao longo de toda a obra não passa de um “*ponto de partida [Ausgang]* da problemática ontológica” (cf. p. 437). Sem dúvida, Heidegger reconhece como meritório ter demarcado conceitualmente, na analítica empreendida, a diferença entre o ser do ser-aí existente e o ser do ente não dotado do caráter de ser-aí (*nichtdaseinsmäßiges Seiende*, cf. SuZ, p. 436-7), ou seja, do ente intramundano;

existenciariamente assumida pelo ser-aí, mas segue na contracorrente da tendência decadente desse ente.

²⁹ “Incompleta” no sentido de não esgotar todo o conhecimento ontológico que se possa ter do ser-aí.

³⁰ “A exegese das variantes de ser de tudo de que dizemos que é necessita, porém, de uma ideia suficientemente clara de ser em geral. Enquanto esta não for conquistada, a análise temporal do ser-aí *que está sendo repetida* permanece incompleta e crivada de obscuridades [...]. A análise existencial e temporal do ser-aí exige, por seu turno, uma nova repetição no âmbito da discussão fundamental do conceito de ser” (SuZ, p. 333).

mas, com isso, o decisivo é que a pesquisa ontológica da analítica é compreendida como estando ainda e apenas *a caminho* (*unterwegs*, cf. SuZ, p. 437)³¹.

É importante notar que as duas características da analítica (o caráter preparatório e o caráter provisório) articulam-se de modo inerente. De um lado, a analítica do ser-aí é a condição de possibilidade de uma investigação ontológica radical, de modo que é só por meio dela que se pode *preparar* a liberação do horizonte transcendental da compreensão do ser em geral, que é o tempo; por outro lado, tão logo este “horizonte para a mais originária interpretação do ser” (SuZ, p. 17) tenha sido por ela liberado, a analítica preparatória do ser-aí carecerá de uma repetição em bases ontológicas mais elevadas e próprias – nisso consistindo, pois, como enfatiza Heidegger, o fato de que a analítica em seu todo seja *provisória* (cf. SuZ, p. 17).

1.3. O diagnóstico da história da tradição filosófica ocidental

O grande diagnóstico heideggeriano acerca da história da tradição filosófica ocidental é inequívoco: a tradição se constitui como história do esquecimento do ser. Essa caracterização não se limita apenas ao período de SuZ, estendendo-se por toda a produção de Heidegger. Mas em SuZ tal diagnóstico é apresentado como se, no essencial, não houvesse, ao longo da tradição, um matiz significativo que permitisse caracterizar *épocas* diferentes nas quais o esquecimento do ser tivesse imperado de diferentes maneiras. De fato, nesta obra, o esquecimento do ser, como veremos, se mostra por meio da hegemonia, desde a Antiguidade, de uma concepção de ser única, geral e, a despeito disso, estreita, que foi preservada ao longo dos séculos, sempre determinando, no essencial, o “conteúdo” da filosofia e, ao mesmo tempo, impedindo o deslinde da *Seinsfrage*. Trata-se da concepção de ser como *Vorhandenheit*. Se o grande diagnóstico do esquecimento do ser é

³¹ Logo, a analítica não é “eterna” quanto aos seus resultados; antes, é transiente. Ademais, poderíamos chamar também provisória à analítica pelo fato de que ela não é um fim em si mesmo, mas está em função da colocação da questão do ser, de tal modo que ela “[...] encontra-se totalmente orientada para a tarefa condutora da elaboração da questão do ser” (SuZ, p. 17). Notamos, além disso, que vale para toda a obra de Heidegger a divisa por ele escolhida como epígrafe geral de suas obras completas: *Wege – nicht Werke*, “Caminhos – não obras” (cf. a segunda página não numerada do primeiro vol. da *Gesamtausgabe*, bem como o posfácio do editor).

monótono, então o do esquecimento como preponderância da ontologia da *Vorhandenheit* o é superlativamente, uma vez que nivela, no essencial e decisivo, a concepção ontológica que se elaborou na Antiguidade com a da Idade Média, da Modernidade e da Contemporaneidade, impedindo que se possa falar, a rigor, de épocas distintas da história da ontologia. No § 6.º de SuZ, Heidegger esboça uma história da ontologia que não deixa dúvidas a respeito de sua homogeneidade:

Em sua cunhagem *escolástica*, pela via das *Disputationes metaphysicae* de Suarez, a ontologia grega se transpõe, no essencial, para a “metafísica” e a filosofia transcendental da Modernidade e ainda determina os fundamentos e metas da “Lógica” de Hegel. Na medida em que, no curso dessa história, determinados setores ontológicos distintos (o *ego cogito* de Descartes, sujeito, eu, razão, espírito, pessoa) se fazem visíveis e a partir de então conduzem primariamente a problemática filosófica, estes permanecem, em correspondência com a negligência generalizada da questão do ser, não questionados quanto a seu ser e à estrutura de seu ser. Em vez disso, o acervo categorial da ontologia tradicional é comunicado a esse ente [...]” (SuZ, p. 22).

Não é concebível sem mais, afinal, do interior de tal perspectiva, algo como vigências epocais diferentes do próprio ser, em que houvesse imperado uma compreensão do ser do ente de tal ou de tal maneira – como φύσις, ou como εἶδος, ou como *Vorgestelltheit*, ou como *Gestell* – que não fosse redutível à *Vorhandenheit*. Inexiste em SuZ, enfim, uma *história do ser* tal como a que será desenvolvida a partir dos anos 30. Também não despontam como “personagens” da história da metafísica conceitos tais como *representação*, *sujeito* ou *vontade*: na perspectiva de SuZ eles são antes o sedimento de exegeses ontologicamente inadequadas, “figuras” da *Vorhandenheit*, e não realidades históricas que marcam épocas irreduzíveis umas às outras. Por fim, a partir da visão de SuZ tampouco se deixam pensar questões tais como a do começo e do início da história da metafísica, de sua consumação e de sua superação.

Mas a adequada compreensão dessa problemática requereria uma análise do estatuto ontológico da história em Heidegger, a qual deixaremos para os capítulos seguintes. Lá poderemos compreender por que uma história do ser não é pensável a partir de SuZ, e o que está em jogo, no que concerne à concepção da história, quando Heidegger passa a falar de uma história do ser. Por hora, trataremos apenas de caracterizar o diagnóstico da história da ontologia elaborado na obra principal.

1.3.1. A tese da preponderância da ontologia da *Vorhandenheit* e a transgressão categorial

No § 77 de SuZ, Heidegger comenta o fato de que o Conde Paul Yorck von Wartenburg, em correspondência trocada com seu amigo Wilhelm Dilthey, chamasse o ente *não-histórico* – ou seja, nos termos heideggerianos, o *nichtdaseinsmäßiges Seiendes* ou o *Vorhandensein*, o ente que *não* tem o modo de ser do ser-aí – pura e simplesmente de “ôntico”, para diferenciá-lo do “histórico” (a “vida”):

Não é por acaso que Yorck chama o ente não-histórico pura e simplesmente de ôntico. Isso é apenas o reflexo [*Widerschein*] do ininterrupto domínio [*ungebrochene Herrschaft*] da ontologia tradicional, que, proveniente da *antiga* colocação da questão sobre o ser, mantém a problemática ontológica numa estreiteza de princípio [*grundsätzliche Verengung*] (SuZ, p. 403).

Importa-nos aqui perguntar: qual é a “estreiteza de princípio” que marca a ontologia antiga? E o que significa o “domínio ininterrupto” que ainda exerce tal estreiteza ontológica? E, por fim, o que Heidegger pretende com essa constatação acerca da história da ontologia? Trata-se de um mero diagnóstico doxográfico, ou nela está implícita uma tarefa, uma proposta acerca do que fazer com a história da ontologia?

Tal domínio é chamado de ininterrupto pelo fato de se exercer sobre toda a tradição filosófica, desde a Antiguidade até, nomeadamente aqui, pelo menos as reflexões do conde filósofo, consistindo na prevalência da ideia segundo a qual o *que é* (isto é, o ente, o ôntico) é aquilo que tem o modo de ser da *Vorhandenheit*.³²

³² Em si mesmo, porém, o conceito de *Vorhandenheit* não é um problema. O problema é, como veremos, tomá-lo por medida única do ser. Em seu uso legítimo, extensão do conceito de *Vorhandenheit*, varia em SuZ, de modo que podemos compreender uma acepção ampla e outra estrita do termo (cf. BRAGUE, 1991, p. 407). É assim que, em sentido lato, *Vorhandenheit* designa, sem mais, *intramundandade*, isto é, *categorialidade*, o que compreende a *Zuhandenheit* (manualidade) e a *Vorhandenheit stricto sensu*: designa, pois, o que *não* pertence ao modo de ser do ser-aí, possuindo, tal conceito, um sentido essencialmente *negativo* – *não-ser-aí*, o que o ser-aí *não* é, o ente *nicht daseinsmäßig*. Já em sentido estrito, o termo significará o modo de ser do ente intramundano que é *derivado*, distinguindo-se da *Zuhandenheit* que lhe é precedente e fundadora: “Em sentido estrito, são antes de tudo ‘*vorhanden*’ as realidades da natureza, na medida em que se distinguem, por um lado, dos utensílios e instrumentos (‘*Zeug*’) que constituem o que é ‘*zuhanden*’, por outro, dos seres vivos e, finalmente, das realidades matemáticas” (BRAGUE, 1991, p. 407).

Em que pese sua tendência para compreender a historicidade, o próprio Yorck von Wartenburg é flagrado por Heidegger tendo de admitir que o propriamente histórico “não é, senão vive” (SuZ, p. 401). É justamente essa recusa de admitir que o histórico *seja* que denuncia, para Heidegger, o fato de que a tradição filosófica tenha um conceito *estreito* do que seja *ser*. Quando algo como o fenômeno do ser-aí começou a despontar numa reflexão de cunho ontológico (pois Heidegger vê em Dilthey nomeadamente, mas também, é provável, em seu interlocutor, uma ontologia do ser-aí *in nuce*, ou, ao menos, o impulso para uma tal investigação), a saída encontrada, dada a atual força e vigência da ontologia antiga, foi dizer desse fenômeno que ele “não é”, mas tão-somente “vive”. Eis o “reflexo” do ininterrupto domínio da ontologia tradicional: um gesto reativo que se insurge contra a tradição ontológica, não podendo senão negar caráter de ser ao ente que vive, uma vez que este não poderia “ser” do mesmo modo que algo *vorhanden* “é”. O ente histórico, de fato, *não é*, se *ser* se define exclusivamente como *Vorhandensein der Natur* (cf. SuZ, *ib.*).

A exegese do ser como sinônimo de *Vorhandenheit* relaciona-se com um primado concedido desde a Antiguidade à intuição sensível:

A ontologia antiga tem por solo exemplar de sua interpretação de ser o ente que se encontra dentro do mundo [isto é, *intramundano*]. Como modo de acesso a ele vale o νοεῖν ou então o λόγος. É aí que ela encontra o ente. O ser desse ente precisa, porém, ser apreendido em um λέγειν (deixar ver) distinto, de modo que esse ser seja compreensível antecipadamente como aquilo que ele é e em cada ente já é. A interpelação já sempre prévia do ser na discussão (λόγος) do ente é o κατηγορεῖσθαι (SuZ, p. 44).

Os gregos teriam tomado por parâmetro de seu conceito de ser (em geral) o modo de ser do ente intramundano em seu acesso predicativo. O “solo exemplar” da ontologia antiga é intuitivo: é o ente intramundano num determinado *como* (*Wie*) ou modo de ser em que este surge ou torna-se acessível *categorialmente*. O *modelo* do que é (ente) é, assim, o ente subsistente, dado (*vorhandenes Seiendes, Vorhandenes*) – o ente que está no mundo, acessível pelo λόγος, pelo discurso apofântico, em suas propriedades ônticas. A importância conferida pela metafísica à temática da linguagem em sua função apofântico-categorial, ou seja, da linguagem entendida como proposição, exprimiria a pregnância da escolha da base exemplar

na ontologia antiga: “Ο λόγος [...] é o fio condutor para a obtenção das estruturas de ser do ente que vem ao encontro nas interpelações e discussões. Por isso a ontologia antiga elaborada por Platão torna-se ‘dialética’” (SuZ, p. 25). Heidegger chega a dizer que o logos constituía, para a ontologia antiga, o fio condutor *único* do acesso ao ente propriamente dito e da determinação do ser do ente³³. Em outra passagem, vemos até mesmo uma crítica às concepções tradicionais sobre a linguagem, justamente porque teriam se orientado pelo modelo da proposição, ou seja, pela proposição como base ontológica; tal é a interpretação *lógica*³⁴ do ser e da linguagem:

Todavia, uma vez que, no que se refere à reflexão filosófica do λόγος, este foi entendido predominantemente como proposição [*Aussage*], a elaboração das estruturas fundamentais das formas e dos componentes do discurso [*Rede*] consuma-se sob o fio condutor *desse logos*. A gramática buscou seu fundamento [*Fundament*] na “lógica” desse logos. Essa, porém, funda-se na ontologia do que é subsistente [*Vorhandenes*]. O acervo fundamental das “categorias semânticas”, ainda hoje determinante, herdado pela ciência da linguagem tardia, é orientado pelo discurso como proposição (SuZ, p. 165).

A tradição tendia a privilegiar o conhecer, ou seja, o comportamento teórico, como modo de encontro primário com o ente intramundano (cf. SuZ, § 12). E uma vez que o ente descoberto de modo perceptivo, intuitivo, pode ser resguardado em proposições, interpretou-se o conhecimento mesmo como algo que se consumasse no logos (na proposição), sendo concebido este também como ente *vorhanden*, como relação subsistente entre alma e “mundo”: “Para a consideração filosófica, o λόγος mesmo é um ente, e, segundo a orientação da ontologia antiga, um ente subsistente [*Vorhandenes*]” (SuZ, p. 159). Ainda: “Ο λόγος é experimentado como ente subsistente [*Vorhandenes*], é interpretado tematicamente como tal, e também o ente que ele ostenta [*aufzeigt*] tem o sentido de subsistência [*Vorhandenheit*]” (SuZ, p. 160). Como nota Brague (cf. 1991, p. 414), o primado do logos como fio condutor da ontologia antiga não é senão a outra face do primado da intuição sensível que caracteriza a tradição ao se guiar pelo ente intramundano.

³³ “[...] nos inícios decisivos da ontologia antiga o λόγος exerce a função de fio condutor único para o acesso ao que é propriamente ente e para a determinação do ser desse ente” (cf. SuZ, p. 154).

³⁴ A lógica tradicional “[...] tem seu fundamento numa ontologia do ente subsistente [*Vorhandenes*] que é, além do mais, grosseira” (SuZ, p. 129). Ou seja, as frequentes críticas de Heidegger à lógica têm por motivo os pressupostos ontológicos dessa ciência.

Quanto ao plano de fundamentação ontológica, Heidegger propõe, no § 5º de SuZ, que, desde sua origem, a primazia ontológica da *Vorhandenheit* encontra amparo especialmente na interpretação filosófica do tempo que dela deriva³⁵ – sem que, no entanto, a própria ontologia antiga tivesse clareza a respeito da função do tempo em suas interpretações ontológicas (cf. SuZ, p. 26). A problemática central de toda ontologia encontra suas raízes no fenômeno do tempo (cf. SuZ, p. 18), e a ontologia antiga o teria interpretado como se este fosse originariamente *presença* (*Anwesenheit*). Tal exegese marcaria decisivamente a história da filosofia ocidental, inflectindo sobre a própria cunhagem de seus conceitos fundamentais:

O λέγειν mesmo [para Aristóteles], ou então o νοεῖν – a simples percepção de algo disponível [*Vorhandenes*] em sua pura *Vorhandenheit*, que já fora tomado por *Parmênides* como guia da interpretação [*Auslegung*] do ser –, tem a estrutura temporal do puro “apresentar-se” [*Gegenwärtigen*] de algo. O ente que nele se mostra e é entendido como ente propriamente dito obtém, portanto, sua interpretação em consideração ao presente [*Gegen-wart*], isto é, ele é concebido como presença [*Anwesenheit*] (οὐσία) (SuZ, p. 25-26).

Em última instância, portanto, a preponderância da ontologia da *Vorhandenheit* encontra-se fulcrada no antigo conceito de tempo compreendido como presença, o qual teria sido pretendido como originário. Tal exegese ontológica remonta a Aristóteles e determinaria toda concepção posterior do tempo, incluindo a de Kant e a de Bergson (SuZ, p. 26). Heidegger já compreendia, aliás, antes de SuZ, que “[...] de acordo com o conceito antigo de ser – propriamente é o que sempre é [*eigentlich ist, was immer ist*]” (GA 20, p. 241), ou seja, que *ser*, para os gregos, significava o mesmo que *constantemente presente*³⁶. A pregnância do antigo conceito de tempo ao longo da tradição metafísica se faz sentir na Modernidade: nomeadamente em Descartes, por exemplo, *ser* ainda será *ständige* (também:

³⁵ Trata-se aqui do chamado conceito tradicional de tempo (*traditioneller Zeitbegriff*), derivado do entendimento vulgar do tempo (*vulgäre Zeitverständnis*) e fundado ontologicamente na temporalidade (*Zeitlichkeit*) do ser-aí: “[o entendimento vulgar do tempo] se fez explícito em uma interpretação do tempo [*Zeitauslegung*] que se sedimentou no conceito tradicional de tempo, o qual se mantém desde Aristóteles até depois de Bergson” (SuZ, p. 17-18).

³⁶ Em *Kant und das Problem der Metaphysik* Heidegger também trata da cunhagem grega do conceito de οὐσία, relacionando-a à projeção do tempo como eternidade, entendida, esta, como “constância na presença [*Beständigkeit in Anwesenheit*]” (Cf. GA 3, p. 240). Como veremos no último capítulo, essa interpretação valerá ainda para as décadas imediatamente seguintes (ainda que o fundamento dessa orientação temporal não seja mais pensada em termos existenciais).

beständige) *Vorhandenheit*, *ständige Verbleib*, expressões que preservam e enfatizam a acepção temporal *presente* (cf. SuZ, p. 95 ss). Notamos, por fim, que todos os conceitos periféricos de que Heidegger se serve para expor o conceito de *Vorhandenheit* (como os conceitos qualificativos do termo: *vorfügbar*, *vorfindlich*, etc.) remetem, em última instância, sempre a um certo modo de temporalidade nele implicado: o do *já presente* (*schon Anwesende*). Será o conceito de *presença* (*Anwesenheit*), aliás, que Heidegger preferirá, em sua obra madura, e que resumirá as concepções de ser legadas pela tradição (cf. Brague, 1991, p. 407-8).

Mas a observação de Heidegger a respeito do “domínio ininterrupto” da concepção da ontologia antiga não se fazia desacompanhada da constatação de sua “estreiteza de princípio”. É que os conceitos tradicionais da ontologia, na medida em que derivam de uma concepção de ser válida unicamente para o âmbito do ente intramundano, revelam-se de todo inadequados para exprimir a “realidade” propriamente histórica, isto é, para exprimir a consistência ontológica do ente que é primariamente histórico. A aplicação conceitual do arsenal da ontologia antiga representa assim um verdadeiro óbice a uma investigação ontológica que tenha por tema o ser-aí, na medida em que projeta sobre ele conceitos ontológicos inadequados. Esse óbice não significaria, contudo, apenas que o fenômeno do ser-aí já tivesse sido vislumbrado em algum momento da história em seu caráter de ser específico, ou seja, existencialmente, e, em seguida (ou ao mesmo tempo), deixado de lado devido a preconceitos metodológicos. O papel que a tese da preponderância da ontologia da *Vorhandenheit* desempenha em SuZ é mais dramático. Com efeito, Heidegger pretende que, dada tal hegemonia ontológica, o ser-aí não tenha jamais sido visto ou concebido em seu caráter de ser específico pela tradição, pois o ente como um todo, o ente como tal, foi interrogado e concebido a partir do registro interpretativo, metodológico e conceitual da *Vorhandenheit*, de modo que o ser-aí não foi apenas descurado por uma investigação ontológica desde a Antiguidade, mas sobretudo concebido como um *Vorhandenes*, como *Vorhandensein*, como mais um ente entre outros, como se possuísse, também ele, essencialmente um mesmo e único modo de ser fundamental e hegemônico. Segundo a tradição, enfim, se algo é (ente), então teria de ser necessariamente um *vorhandenes Seiendes*.

Com isso, segundo o diagnóstico heideggeriano, a tradição operou uma verdadeira *transgressão categorial*³⁷ no que diz respeito ao ser-aí: aplicou a ele conceitos (ontológicos) que não lhe cabiam, porque hauridos de outro “domínio” do ente, caracteres ontológicos pertencentes a outro modo de ser. Ao tomar o ente em geral por algo *vorhanden*, nivelando com isso o ente que eu sou ao ente intramundano, a ontologia antiga teria pressuposto que, se as categorias são os caracteres ontológicos do ente (em geral), então o ser-aí deve também ser compreendido e explicitado categorialmente, com os mesmos meios de que se deve servir na compreensão e conceituação do ente em geral. Por *transgressão categorial*, portanto, queremos aqui indicar a atribuição indevida de caracteres categoriais ao ser-aí, de maneira que são transgredidos os limites dentro dos quais a atribuição seria legítima (que seriam os do ente intramundano). Para Heidegger, o ser-aí foi sempre, ao longo da tradição metafísica, concebido segundo o modo de interrogação e concepção do ente intramundano, categorial, tendo faltado uma interpretação adequadamente *existencial* desse ente. A conceituação do ser como *Vorhandenheit* inflectiu decisivamente, portanto, sobre a determinação conceitual ontológica do fenômeno do ser-aí ao longo da tradição³⁸.

O diagnóstico histórico explícito de SuZ, de fato, varre um amplo espectro, que vai da ontologia grega de Platão e Aristóteles, passando por Descartes, pela filosofia transcendental kantiana e mesmo pela fenomenologia husserliana: seja para a ontologia platônico-aristotélica com o conceito de ψυχή e a antropologia greco-cristã com seu homem racional criado por deus, seja para as concepções que abrangem toda teoria do conhecimento (*Erkenntnistheorie*) – desde o sujeito substancial cartesiano à consciência intencional husserliana –, o diagnóstico será um e o mesmo: interpretou-se o ser-aí *categorialmente*, ou seja, como um *Vorhandenes*, como um ente entre outros. Com isso, Heidegger pretende desnudar o preconceito ontológico fundamental vigente não apenas na filosofia antiga, como

³⁷ Valemo-nos da expressão no sentido em que Reis a emprega (cf. 2000, p. 281), ou seja, para designar a atribuição inapropriada de caracteres ontológicos categoriais (isto é, oriundos do ente intramundano) ao ser-aí.

³⁸ “E, ademais, porque a compreensão vulgar de ser compreende ‘ser’ indiferentemente como *Vorhandenheit*, o ser do histórico-mundano [*Welt-Geschichtliche*] é experimentado e interpretado no sentido do ente subsistente que vem, se apresenta e desaparece [*im Sinne des ankommenden, anwesenden und verschwindenden Vorhandenen*]” (SuZ, p. 389).

também na filosofia moderna e contemporânea – e isso ainda que, expressamente, o pensamento moderno tenha pretendido ocupar uma posição crítica e inaugural em relação à ontologia antiga: ainda que se trate não de ontologia, mas de teoria do conhecimento, um tal pressuposto ontológico – o de que ser é *Vorhandenheit*, *categoria* – encontra-se sempre vigente de modo sub-reptício.

O problema fundamental da transgressão categorial consiste na desconsideração da *distinção* (*Auszeichnung*) ontológica fundamental que caracteriza o ser-aí. Este ente é distinto pelo fato de não se encontrar simples e indiferentemente em meio a outros entes, dentro do mundo – e ele assim não se encontra porque é o *único* ente que se caracteriza por nada ser além da compreensão do ser: “A compreensão do ser é ela mesma uma determinação de ser [*Seinsbestimmtheit*] do ser-aí. A distinção ôntica do ser-aí consiste em que ele *seja* ontológico” (SuZ, p. 12, *itálicos no original*). O ser-aí é, pois, distinto do ente intramundano, consistindo sua distinção no *fato* (*Faktum*, cf. SuZ, p. 05) de que a compreensão de ser seja a sua determinação específica, sua constituição de ser (*Seinsverfassung*) própria. Tal distinção é chamada de distinção ôntico-ontológica: o ser-aí é o ente distinto (ôntico-) pela compreensão de ser (-ontológica). Dizer que o ser-aí é ontológico é dizer que ele é uma relação de ser (*Seinsverhältnis*), e no relacionar-se com o ser está implicado: compreender o que faz de um ente o ente que ele é. A rigor, é porque o ser-aí compreende aquilo que constitui o ente como tal – o *ser pura e simplesmente* – que ele pode compreender tanto o *seu* ser (o *seu* modo de ser) como o ser do ente intramundano (o modo de ser *nichtdaseinsmäßig*). É, pois, em função de tal distinção que o ser-aí também é a condição ôntico-ontológica de possibilidade de todas as ontologias (cf. SuZ, p. 13). O ser-aí é uma clareira (*Lichtung*) porque “as coisas” (os entes intramundanos) aparecem no aberto da compreensão de ser, e tão somente aí: nessa compreensão de ser do ser-aí. O *aí* (*Da*) do ser-aí é a própria abertura do ente no seu todo, sua condição de possibilidade. Isso o torna peculiar, um ente singular, sem par em meio àquilo que ocorre no mundo, ou seja, ímpar em relação ao ente intramundano. Este ente, por sua vez, não tem medida pela qual possa ser comparado ao ser-aí; o ente intramundano, por isso mesmo, é qualificado *nichtdaseinsmäßig*: incomensurável

com o ser-aí, sem medida quando em relação com este ente. Mas quais seriam as consequências de uma interpretação ontologicamente inadequada do ser-aí?

A elaboração da distinção ontológica radical do ser-aí em relação aos demais entes é a tarefa da analítica existencial justamente porque aquele ente teria sido desde a Antiguidade vitimado pela transgressão categorial. Pois bem: uma ontologia radical, a *Seinsfrage*, só pode ter vez se for liberado o horizonte transcendental desse questionar, o que requer uma analítica preparatória do ser-aí. Eis por que uma ontologia fundamental (compreendida aqui em sentido lato, como o próprio deslinde da questão do ser) não chegou a se desenvolver ao longo da tradição, reclamando agora a atenção e o equipamento (*Zurüstung*) da filosofia para a contenda (*Streit*)³⁹ pelo ser: porque, dada a preponderância da ontologia da *Vorhandenheit*, a encobrir continuamente o modo de ser do ser-aí, nunca se pôde liberar o horizonte transcendental da questão do ser. O modo de ser do ser-aí é, enfim, incomensurável com o pertencente ao ente intramundano, não se deixando compreender conceitualmente pelos caracteres categoriais – e a filosofia, no entanto, nunca teria destacado suficientemente tal incomensurabilidade ou distinção, não deixando aflorar, por causa disso, o horizonte transcendental da questão do ser. Com esse encobrimento do ser do ser-aí (e com a conseqüente não-liberação do horizonte transcendental da questão do ser) dá-se, *pari passu*, portanto, um encobrimento do ser mesmo. Ou seja: a uma interpretação que parta da *Vorhandenheit* corresponde tanto uma interpretação do ser-aí como ente entre outros – e não em sua radical distinção ôntico-ontológica –, como uma confusão entre ser e ente, motivada pela falta da liberação do horizonte transcendental da questão do ser – de modo que o ser não é apreendido em sua radical diferença em relação a todo e qualquer ente (a qual Heidegger chamará, pouco mais tarde, na sua preleção *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, diferença ontológica⁴⁰). A analítica existencial tem, portanto, por tarefa realizar uma inédita exposição de um fenômeno que, a despeito de sempre ter sido pressuposto pela tradição, manteve-

³⁹ Cf. SuZ, p. 437. O termo *Zurüstung* indica prontidão para a guerra, para o combate, equipar-se para tal; daí Heidegger vinculá-lo a *Streit* (luta, conflito, contenda, lide, litígio, controvérsia, pleito).

⁴⁰ Se bem que Gadamer nos dê notícia de que já no início da década de 20 Heidegger empregasse tal termo entre seus alunos (cf. 2007 A, p. 19 e p. 90-91). A primeira referência textual do termo, contudo, é a da preleção do verão de 1927 supramencionada (GA 24); a primeira referência textual publicada é a do texto *Da essência do fundamento*, publicado em 1929.

se, porém, encoberto. E com a finalidade de “[...] preparar a liberação do horizonte em favor da mais originária interpretação do ser” (SuZ, p. 17).

Em razão da distinção ôntico-ontológica do ser-aí os caracteres ontológicos desse ente devem ser trazidos a conceito de uma maneira peculiar. Uma analítica ontológica do ser-aí exige um modo distinto de abordagem temática e de conceituação: numa palavra, um *método* peculiar. Heidegger afirma, de fato, ao distinguir existenciais e categorias como as possibilidades de ser fundamentais, que “O ente a elas correspondente exige um modo respectivamente diferente de interrogação [*Befragen*] primária: o ente é um *quem* [*Wer*] (existência) ou um *quê* [*Was*] (subsistência [*Vorhandenheit*] no sentido mais amplo)” (SuZ, p. 45). Todo esforço conceitual inovador de analítica consiste, assim, no anseio de corresponder à peculiaridade ontológica incomensurável (isto é, não redutível ao modo de ser do ente intramundano) de seu ente temático. Do mesmo modo, a recusa obstinada do emprego dos conceitos e métodos tradicionais da filosofia funda-se na percepção da inadequação do lastro ontológico desses conceitos e modos de investigação para o ineditismo de uma ontologia fundamental. Diante dela, afinal, “[...] faltam, na maioria das vezes, não apenas as palavras, mas sobretudo a ‘gramática’” (SuZ, p. 39).

1.3.2. Transgressão categorial e destruição da história da ontologia

Heidegger entende que a hegemonia da *Vorhandenheit* na ontologia tem origem na Grécia antiga. Com isso deve ficar indicado que seu relacionamento com a tradição filosófica da Antiguidade, ainda determinante para a filosofia⁴¹, é necessariamente crítico, uma vez que a concepção de ser legada é insuficiente para os propósitos da analítica existencial. Se, de um lado, foram os gregos que teriam colocado em marcha pela primeira vez um questionamento filosófico autêntico – isto é: ontológico –, e com isso as teses ontológicas gregas encontram-se na maior parte das vezes contempladas respeitosamente em SuZ, de outro lado, é notado que na nascente mesma da ontologia a fonte já secou tão logo tenha jorrado: os gregos não teriam tido olhos para outro conceito de ser que não fosse o que até hoje predomina.

⁴¹ “A ontologia grega e sua história, que ainda hoje determina, por meio de múltiplas filiações e distorções, as possibilidades conceituais [*Begrifflichkeit*] da filosofia, é a prova de que o ser-aí compreende a si mesmo e ao ser em geral a partir do ‘mundo’ [...]” (SuZ, p. 22).

Por isso, como bem observa Brague, o “retorno aos gregos” que Heidegger empreende nada tem que ver com o *zurück zu Kant* dos neokantianos; antes, trata-se de um retorno crítico que pretende se apropriar do móbil do pensamento dos gregos: trata-se de, indo na sua direção, ultrapassá-los, “entender os gregos melhor do que eles entenderam a si mesmos” (cf. 1991, p. 401-2)⁴².

Tal anseio por uma concepção mais radical da ontologia já se deixa entrever no caso da determinação conceitual do ente intramundano, onde a ontologia antiga não é poupada. Mesmo aqui sua estreiteza seria patente:

Os gregos tinham um termo adequado para as “coisas”: πράγματα, isto é, aquilo com que se tem o que fazer na lida (πράξις) ocupada. Contudo eles deixaram na obscuridade, do ponto de vista ontológico, justamente o caráter “pragmático” específico dos πράγματα e os determinaram “de saída” como “meras coisas” (SuZ, p. 68).

Dessa maneira, com a elaboração do conceito de manualidade (*Zuhandenheit*) em SuZ – ou seja, mesmo no domínio da ontologia do ente intramundano –, Heidegger já pretendia dar um passo que não fora dado pela tradição. Com efeito, é destacado o fato de que a *Vorhandenheit* (compreendida aqui *stricto sensu*) é um fenômeno *derivado, fundado*, quando em comparação com a manualidade, que constitui o “em-si” (“*An-sich*”) do ente intramundano (cf. SuZ, §§ 15 e 16). Desse modo, a ontologia antiga, baseada no primado da *Vorhandenheit* – isto é, baseada na pretensa originalidade e no igualmente pretenso caráter fundamental e primário de tal conceito de ser –, se vê despida de sua pretensão de originalidade no domínio da ontologia da intramundandade.

Mas Heidegger pretende ir mais longe. A crítica à indeterminação do caráter “pragmático” do ente intramundano pela ontologia antiga é sobretudo estratégica, já visando a uma avaliação mais ampla e incisiva da tradição, que culmina na constatação da negligência histórica do fenômeno existencial do mundo. Com a constatação da indeterminação ontológica dos πράγματα, Heidegger pretendia, em especial, atacar a determinação ontológica inadequada (isto é, não-existencial) do

⁴² Brague chega a afirmar que Heidegger pretende, com SuZ, escrever o texto original da filosofia – jamais escrito e puramente possível – do qual a tradição toda não foi senão cópia, paráfrase (cf. 1991, p. 419-420).

ser-aí empreendida pela tradição. No encerramento do § 12 de SuZ, o qual trata do ser-junto (*Sein-bei*) que caracteriza o ser-aí enquanto faticamente *no-mundo*, Heidegger comenta o fato de que o ser-no-mundo, constituição ontológica fundamental do ser-aí, é o mais das vezes ontologicamente mal-interpretado graças à tendência (fundada nessa constituição de ser mesma) para se interpretar existencialmente a partir do ente que ele mesmo *não é* – apesar de Heidegger não nomeá-la aqui, trata-se da *decadência* existencial. Caso o ser-no-mundo seja objeto de um reconhecimento expresso (*ausdrückliches Erkennen*) – isto é, caso ele, a partir da má-interpretação existencial, se torne objeto de uma teoria do conhecimento –, então a decadência imprime sua marca sobre o empreendimento, tornando-o acessível tematicamente como “[...] relação exemplar da ‘alma’ ao mundo” (SuZ, p. 59). As consequências dessa má-interpretação são ontologicamente funestas: uma constituição de ser existencial passa assim a ser concebida categorialmente⁴³.

Mas, como já o dissemos, a explicitação do caráter de ser da manualidade implica sobretudo uma crítica aberta ao primado da intuição (*Anschauung*) sensível como modo de acesso primário ao ente intramundano, de tal maneira que termina por visar, assim, ao primado da teoria do conhecimento (*Erkenntnistheorie*) na tradição filosófica. Ao fazer isso, Heidegger tenta interditar a tendência para a transgressão categorial por meio da denúncia do caráter fundado ou derivado do conhecer. A manualidade, como ser do ente intramundano, deve permitir o acesso a um comportamento do ser-aí mais originário que a intuição sensível, a partir do qual a abertura de mundo por primeiro se consuma: a ocupação circunvisora (*umsichtiges Besorgen*) que se realiza na lida (*Umgang*) com os instrumentos. Não é pelo conhecimento que se dá uma primeira “travessia” para o mundo, não é o

⁴³ “A atitude de conhecer o mundo (νοεῖν) ou então a atitude de interrogar e discutir o ‘mundo’ (λόγος) funciona como modo primário do ser-no-mundo, sem que este seja concebido como tal. Mas porque esta estrutura de ser permanece inacessível ontologicamente, embora seja experimentada onticamente como ‘relação’ entre um ente (mundo) e outro ente (alma) e porque o ser é de saída compreendido tendo como sustentáculo ontológico o ente entendido como ente intramundano, tenta-se apreender conceitualmente essa relação entre os entes supracitados amparando-se nesses entes e em seu sentido de ser, isto é, como ser-subsistente [*Vorhandensein*]. Na via de uma interpretação ontologicamente inadequada, o ser-no-mundo – embora experimentado e conhecido pré-ontologicamente – se torna *invisível*” (SuZ, p. 59).

conhecimento que pela primeira vez põe o ser-aí em *commercium* com o mundo. Antes, uma tal “travessia” já sempre se deu: o ser-aí sempre já está envolvido com e pelo mundo, tomado pelo mundo, *ocupado* com o que encontra *a partir do* mundo. O ser-aí, em seu modo de ser primário, já está sempre “*fora*”, no mundo (cf. SuZ, p. 62), lidando com entes antes mesmo de os fazer objeto temático do conhecer. É só por meio de algum rompimento nesse entrelaçamento originário *ocupado* com o mundo, lidando com instrumentos, que o ser-aí pode conhecer algo tal como “mundo”, entendido então como o todo do ente em sua *Vorhandenheit*. É necessário que o empenho na ocupação se veja perturbado, ou, de modo geral, experimente uma certa *deficiência* da lida ocupada cotidiana, uma certa *restrição*, para que o ser-aí percepcione, conheça, o ente intramundano em seu puro aspecto (*Aussehen*) acessível pela intuição sensível.

Esse tópico deixa claro como, para os fins da ontologia fundamental, uma tarefa de vigilância crítica dos conteúdos ontológicos legados se faz absolutamente necessária. A necessidade de cuidados e precauções para prevenir a transgressão categorial tem que ver com a atitude temática do filosofar, ou seja, com o fato de que o filosofar é um comportamento do ser-aí, ente que se caracteriza ontologicamente por ser *primariamente histórico*⁴⁴, e com o fato de tal comportamento se situar num plano propriamente *ontológico* de consideração filosófica. É o que veremos a seguir.

A exegese ontológica que considera o ser-aí a partir da categoria da *Vorhandenheit* é o que Heidegger chama *ôntica*⁴⁵. O autor a denomina assim porque ela aceita de modo indiscutível a antiga tese sobre o ser legada, encontrando-se privada de uma clareza propriamente *ontológica* sobre o seu conceito de ser subjacente. Uma investigação filosófica ôntica é, porém, uma possibilidade existencialmente (*existenziell*) assumida pelo ser-aí, o qual se caracteriza pela

⁴⁴ No capítulo seguinte desenvolveremos de modo pormenorizado a problemática da historicidade em SuZ. Por ora nos contentaremos tão somente com o oferecimento das indicações gerais sobre o tema apresentadas por Heidegger nos parágrafos iniciais da obra.

⁴⁵ *Ôntico* é termo polissêmico em SuZ. Em contexto de apreciação crítica da tradição, é usado como sinônimo de modo de investigação que dá o conceito de ser por pressuposto, por óbvio, ocupando-se primariamente daquilo que caracteriza o ente em sua quididade; contrapõe-se, então, a *ontológico*, a um modo de investigação que considera o ente *quanto a seu ser*. Mas há também um outro sentido de *ôntico*, referido positivamente à tarefa analítica, comumente associado a *existenciário*, que indica aquilo que pertence ao ser-aí enquanto *ente distinto* (*ausgezeichnet*); é assim que encontramos, por exemplo, o conceito *ôntico-existenciário* de *mundo* como o *em-quê* (*Worin*) do ser-aí fático, ou a afirmação de que “Toda investigação [...] é uma possibilidade ôntica do ser-aí” (SuZ, p. 19).

historicidade (*Geschichtlichkeit*); se nesse comportamento investigativo o ser-aí não discute o seu pressuposto ontológico historicamente herdado, termina por admitir como válido o conceito de ser proposto pela tradição. Por outro lado, uma investigação autenticamente *ontológica*, tal como a que Heidegger pretende, não pode já de saída sucumbir à obviedade de um tal conceito de ser; em vez disso, ela necessita questionar o sentido do ser. Isso significa que uma autêntica exegese ontológica deverá sempre procurar se resguardar dos conceitos ontológicos fundamentais que a tradição lega, examinando-os criticamente. Aqui chegamos à ideia do que seja *destruição* (*Destruktion*) *da história da ontologia* como etapa coessencial (de par com a da analítica existencial) do deslinde da questão do ser. Ela constitui o operador que define, em SuZ, a relação de Heidegger com a tradição. Trata-se de um modo peculiar de avaliar a história da filosofia, que, certamente, não poderia ser julgado pelas pretensões de um modelo doxográfico.

Com tal conceito, Heidegger pensa a tarefa de pôr a salvo da pretensão de autoridade do óbvio a “certidão de nascimento [*Geburtsbrief*]” dos conceitos ontológicos fundamentais (cf. SuZ, p. 22). Essa tarefa urge em função da proveniência ontologicamente não esclarecida da pressuposição fundamental da grande tradição filosófica ocidental, a qual se encontra acobertada pela obviedade (*Selbstverständlichkeit*). Esta nutre a imiscuição furtiva do conceito antigo de ser, favorecendo o domínio contínuo da estreiteza ontológica de que padece a tradição. Desse modo, a tarefa de uma destruição é requerida como instância de resistência ativa à “dependência” constitutiva do ser-aí em relação à tradição e sua sedutora obviedade, ou seja, resistência à tendência ou inclinação para se decair na tradição sem dela se apropriar. Tal “dependência” não é um fenômeno negativo ou casual; antes, é essencialmente constitutiva do ser-aí em sua historicidade, pela qual “Explicitamente ou não, ele é o seu passado” (SuZ, p. 20). Mas se a tradição, de um lado, “antecipa o caminho” (*vorweggeht*) do ser-aí, regulando-lhe positivamente as possibilidades conceituais, interpretativas e compreensivas, termina, por outro, por se deixar compreender como algo que encobre o que lega, chegando até mesmo a “[...] obstruir o acesso às fontes originárias das quais as categorias e os conceitos transmitidos foram hauridos [...]” (SuZ, p. 21).

Ora, justamente pelo fato de Heidegger compreender que o filosofar só é possível como escolha existenciária, a questão do ser não pode se despir de sua *historicidade*. A tradição sempre se encontra de saída atuante para quem filosofa, abrindo-lhe o caminho e o horizonte compreensivo-interpretativo, entregando-lhe todo o arsenal conceitual a partir do qual se (*man*) compreende o ser e a si mesmo; se nesse legado encontram-se pressupostos ontológicos estreitos, se a tradição “obstrui o acesso às fontes originárias”, então um cuidado especial deverá ser dedicado à recepção da herança conceitual que informa a compreensão ontológica vigente. Desde que se tenha clareza acerca da historicidade do próprio ato de questionar o ser, sendo ele um comportamento do ente primariamente histórico, faz-se necessária uma *apropriação positiva* do passado, para que a questão do ser (como comportamento do ente histórico) possa “[...] entrar na posse integral das possibilidades mais próprias de questionamentos” (SuZ, p. 21). É necessário, pois, que, ao lado da analítica existencial, uma atividade de vigilância crítica mantenha-se operante, promovendo o “[...] desenrijamento [ou: escavação, *Auflockerung*] de uma tradição endurecida e a remoção dos encobrimentos acumulados por ela” (SuZ, p. 22), a fim conquistar para a questão do ser “a transparência de sua própria história” (SuZ, *ib.*).

A execução concentrada da tarefa da destruição foi planejada para a segunda parte da obra (cf. SuZ, p. 39), a qual não veio a ser publicada. Uma vez que o fundamento ontológico da interpretação do ser como *Vorhandenheit* é a exegese do tempo como *presença*, o foco por excelência da destruição seria a recepção furtiva de tal conceito nas “estações fundamentalmente decisivas” da história da filosofia: Kant, Descartes e Aristóteles (SuZ, p. 23). Em última instância, é no tratado aristotélico visado (a *Física*) que Heidegger vê tanto a gênese da exegese temporal que “[...] determinou essencialmente toda concepção do tempo póstera – a *de Bergson* inclusive” (SuZ, p. 26) como a possibilidade de um acesso crítico à base fenomenal e aos limites de toda a filosofia:

A partir da análise do conceito de tempo aristotélico torna-se claro, retrospectivamente, que a concepção kantiana de tempo move-se nas estruturas expostas por Aristóteles, o que significa que a orientação ontológica fundamental de Kant [...] permanece grega (SuZ, *ib.*).

O embate com a ontologia legada não significa, contudo, que Heidegger pretendesse sepultar ou dizimar a tradição filosófica⁴⁶. Antes, é o seu propósito delimitar o âmbito válido em que esta determinação conceitual ontológica tem vigência – que é o âmbito da intramundandade –, resguardando o ser-aí de uma atribuição desavisada e inadequada das teses ontológicas que não lhe são pertinentes. Nesse sentido, as etapas da analítica existencial e da destruição são, em sua colaboração recíproca, essencialmente *críticas* – e nos valem aqui dessa palavra pensando justamente numa analogia com o empreendimento de Kant na *Crítica da razão pura*. Pois, ao menos num de seus níveis, a tarefa da primeira *Crítica* de Kant consiste num esquadrihamento (transcendental) do modo pelo qual opera a razão e, sobretudo, no cuidado aí implicado de traçar-lhe os limites, *separando* o âmbito cognoscível, fenomênico, do âmbito apenas pensável, numênico. Ou seja: trata-se de delimitar o âmbito do cognoscível como aquele em que as categorias do entendimento têm vigência e aplicação, para preservar o âmbito numênico, pensável apenas, da *determinação* categorial – interditando, com o “tribunal da razão” assim instituído, o *uso transcendente* das categorias do entendimento, transgressão que Kant denomina *dogmatismo*. No que diz respeito ao Heidegger de SuZ, entendemos que ele procede, criticamente na medida em que, pretendendo esquadrihar quais sejam os vários modos de ser, limita o âmbito do ente em que tem vigência a determinação ontológica da *Vorhandenheit* – que é o âmbito do ente intramundano –, resguardando o ser-aí, como ente essencialmente distinto, de uma conceituação apenas apropriada ao modo categorial de ser (intramundano). Não se trata, pois, de negar e aniquilar pura e simplesmente a *Vorhandenheit*, pois o ente intramundano tem, de fato, ou pode ter, este modo de ser. Trata-se, antes, de interditar a (tendência de) exegese do fenômeno do ser-aí segundo o esquema da *Vorhandenheit* – tendência exegética da qual Heidegger aponta provas sobejas na história da tradição metafísica. Enfim, o dogmatismo está

⁴⁶ O comentário de Gadamer a respeito da destruição pretendida por Heidegger é bastante elucidativo: “[...] ‘destruição’ não significava de maneira alguma ‘dizimação’, mas tinha em vista uma desconstrução com uma meta segura: uma desconstrução das camadas sedimentadas que, por fim, outrora como hoje, não vêm ao encontro senão na língua realmente falada. O que estava em questão era, em outras palavras, a tarefa de se apropriar novamente ou desconstruir a linguagem conceitual de toda a história de pensamento que conduz do pensamento dos gregos, passando pelo latim da Antiguidade e da Idade Média cristã e pela sobrevivência dessa conceptualidade, até a formação do pensamento moderno e de suas línguas nacionais. Portanto, o que estava em questão era tratar desconstrutivamente a terminologia tradicional, a fim de reconduzi-la a experiências originárias” (2007 A, p. 29-30).

para Kant como a ontologia da *Vorhandenheit* para Heidegger, sintomas, num caso ou noutro, de uma transgressão injustificada que requer uma prévia crítica (no primeiro caso, do órgão de nosso conhecimento; no segundo, dos modos de ser do ente).

Se Heidegger, por um lado, é um crítico da ontologia tradicional, por outro, com SuZ ele não pretenderá aplicar ao ente como um todo o novo modelo ontológico-existencial haurido do ser-aí, promovendo uma transgressão que então poderíamos denominar *existencial*. Heidegger não pretende tornar o historicismo absoluto, inaugurar uma nova era – de uma primazia, agora, da ontologia da existência. É bem verdade que as determinações categoriais são sempre tomadas como derivadas (*abkünftig*) ou fundadas (*fundiert*) em relação às determinações existenciais – mas tal tese deve ser compreendida ontologicamente (e não em sentido ôntico): porque o ser-aí é a compreensão de ser, encontrando-se aberto não só para o próprio ser, como também para o ser do ente intramundano, então as determinações categoriais derivam ou fundam-se *existencialmente*. Assim, de um lado, Heidegger insiste no primado do ser-aí em relação ao ente intramundano; de outro lado, reivindicará sempre o âmbito no qual as categorias encontram-se vigentes *pleno juris*: o domínio do ente intramundano.

A destruição não tem, portanto, uma pretensão absolutamente inaugural, de rompimento e recomeço, mas tampouco pode ser confundida com uma atividade meramente doxográfica. Ela se volta sem dúvida para o passado, compreende-se, pois, como “histórica” (*historisch*, cf. SuZ, p. 21); mas visa essencialmente ao “hoje” (cf. SuZ, p.31)⁴⁷, à possibilidade de questionar atual – ao questionar “aqui e agora”, como possibilidade existencialmente assumida. A destruição visa a permitir que o questionar atual concretize-se numa ontologia radical. Para tanto, é necessário dismantelar um vasto aparato conceitual consolidado, que encapsulou o fenômeno do ser-aí em múltiplas armaduras conceituais cuja proveniência ontológica encontra-se esquecida na obriedade. Heidegger nomeia alguns dos “setores ontológicos distintos” que na Modernidade, ainda sob o influxo da ontologia antiga, passaram a

⁴⁷ Heidegger emprega a palavra *hoje* entre aspas para indicar que não pensa, aqui ao menos, com o termo o que habitualmente se pensa. Com efeito, como veremos no capítulo seguinte, a historicidade possui uma orientação ontológica fundamental para o porvir, como modo da temporalidade do ser-aí.

conduzir a problemática filosófica, comunicando o acervo categorial da *Vorhandenheit* ao ser-aí: *cogito* cartesiano, sujeito, espírito, razão (Cf. SuZ, p. 22). Com isso fica claro que a destruição não significa uma inofensiva tomada de conhecimento da história da filosofia. Ela tem antes uma tarefa “prática” bem determinada: visa à liberação do horizonte histórico para que uma ontologia radical possa ser erigida. Podemos perceber isso quando consideramos a atitude de Heidegger com relação ao “setor ontológico distinto” mais atuante na Modernidade: *sujeito ou consciência*. Tal é uma das últimas “figuras” na qual o conceito de *Vorhandenheit* encontra-se vigente de modo furtivo, devendo ser então devassada como modo de se liberar o fenômeno do ser-aí e, com ele, o horizonte da questão do ser. Hans-Georg Gadamer é especialmente claro quanto à articulação entre a tarefa de destruição da tradição da subjetividade, a proposta de uma analítica do ser-aí e a reabilitação da *Seinsfrage*:

Mas o que distingue Heidegger é o fato de ele ter conseguido destruir esse encobrimento efetivo no campo conceitual mais próprio à filosofia. *A destruição do conceito de “consciência” é em verdade a reconquista da pergunta acerca do ser.* O que constitui o caráter revolucionário no empreendimento heideggeriano é o fato de ele não colocar a pergunta crítica por detrás da consciência, [...] mas de ele colocar a pergunta radical sobre o que se tem de compreender propriamente por ser e de afirmar que isso não é acessível quando as pessoas se recolhem apenas na suposta autenticidade da consciência e da autoconsciência (2007 A, p. 40 – itálicos do autor).

De fato, a destruição da subjetividade é crucial para a ontologia fundamental: Heidegger começa, já desde o § 10 de SuZ, a operar uma crítica, ainda que não exaustiva, ao personalismo de Scheler e de Husserl (cf. p. 46 ss.) que visa, no fundo, a noção de consciência que estes autores preservaram dos modernos. A estratégia é a denúncia dos preconceitos ontológicos que ambos herdaram das antropologias⁴⁸ antiga e cristã. No que diz respeito à primeira, trata-se do fato de que o homem seja compreendido como um *Vorhandensein* (cf. p. 48); já no que diz respeito à segunda, trata-se da carência de uma clareza ontológica mínima acerca do ser do homem, ou seja, de não se ter problematizado o ser do homem (cf. *id.*, *ib.*). Entrelaçando-se com o ponto de partida da consciência moderna, tais

⁴⁸ Conforme Brague, em SuZ “[...] toda antropologia é o resultado da aplicação ilegítima do modelo da *Vorhandenheit* ao *Dasein*” (1991, p. 412).

preconceitos terminaram por abafar o questionamento acerca do ser do homem, dando-o (como se isso fosse óbvio) por um *Vorhandensein* (cf. p. 49).

Sujeito sempre seria, assim, um conceito que encontra suas raízes na ontologia antiga, mesmo nas versões não-substanciais ou não-coisificadas, como na de Kant ou na de Husserl. Numa palavra, a subjetividade é um capítulo da longa história da preponderância ontológica da *Vorhandenheit*, uma configuração histórica particular da transgressão categorial. A passagem seguinte é paradigmática para se compreender o radicalismo da leitura heideggeriana da transgressão categorial, deixando claro como o autor compreende a concepção da subjetividade como algo que “participa” do princípio da ontologia antiga:

Toda idéia de “sujeito” – caso ela não seja esclarecida por meio de uma prévia determinação ontológica fundamental – participa [*mitmacht*] *ontologicamente* do ponto de partida [*Ansatz*] do *subjectum* (ὕποκειμενον), por mais que se queira, do ponto de vista ôntico, enfaticamente combater contra a “substância da alma” ou a “coisificação da consciência”. [...] Não há, pois, nenhum capricho na terminologia quando nós evitamos esses termos, da mesma maneira que as expressões “vida” e “homem”, para designar o ente que nós mesmos somos (SuZ, p. 46).

Ora, a recusa no emprego da terminologia moderna e contemporânea da filosofia para designar o “ente que eu mesmo a cada vez sou” não é, como já o indicamos, caprichosa: antes exprime uma fundada prevenção contra a interpretação ontológica histórica desse ente. Gadamer, evocando a constatação heideggeriana da estreiteza ontológica da tradição, explicita com acuidade o que está em jogo na acusação heideggeriana da dívida que mesmo a fenomenologia husserliana, por participar do “ponto de partida do ὑποκειμενον”, teria com a ontologia antiga:

“Ser” não precisa ser compreendido apenas como aquilo de que eu estou consciente que está aí – ou como o Heidegger tardio o interpreta: que está presente. Com o conceito da autopresença, isto é, com a auto-aparição do fluxo da consciência, Husserl achava que tinha apreendido a essência da consciência do tempo. A crítica heideggeriana visa à estreiteza de tal concepção de ser. Heidegger mostra que a constituição fundamental primária do ser-aí humano é com isso desconhecida. O ser-aí não consiste na tentativa sempre ulterior de se colocar diante de si mesmo em meio ao tornar-se consciente de si. Ele é muito mais uma dação que se lança para

além, e, em verdade, não apenas para as suas representações, mas antes de tudo para a não-dação do futuro (2007 B, p. 17-18).⁴⁹

Com isso fica claro que se, por um lado, Heidegger planejou a execução concentrada da destruição para a segunda parte de SuZ, centrada na problemática da temporariedade do ser, não deixou, por outro, de necessitar que ela operasse, de modo disseminado, ao longo do texto publicado, sobre uma grande gama de conceitos. Assim, sendo mais do que um prospecto irrealizado, a destruição marca SuZ do início ao fim, desde as aspas muitas vezes apostas aos conceitos de *essência*, *mundo* e *realidade* em sua significação legada pela tradição, até as discussões incisivas sobre os tradicionais conceitos de *proposição* (*Aussage*), *verdade* ou *consciência*. Se Heidegger analisa, por exemplo, o conceito de logos (proposição) no § 33 da obra, tal análise é realizada com fim estratégico *destrutivo*: trata-se de minar alguns alicerces da ontologia da *Vorhandenheit*, tais como a ideia de que a verdade se dá no juízo ou de que o comportamento teórico descobre primariamente o ente intramundano. Quando em sua execução disseminada, a destruição visa essencialmente a interditar a tendência para a transgressão categorial, operando uma crítica da recepção da ontologia.

1.3.3. O fundamento existencial da transgressão categorial

Para entender o porquê de já os gregos terem tomado a *Vorhandenheit* como sinônimo de ser em geral, é necessário entender a articulação entre o existencial da decadência (*Verfallen*) constitutiva do ser-aí (como tendência para se auto-interpretar em seu ser a partir do “mundo”), exposta da fenomenologia do cotidiano de SuZ, e a atitude temática do filosofar.

Já no começo do § 5.º de SuZ, Heidegger toma a precaução de esclarecer que, a despeito do primado ôntico-ontológico do ser-aí (o qual enseja a tarefa da analítica para o deslinde da questão do ser), não se poderia esperar que o modo de ser desse ente se oferecesse ou fosse dado “imediatamente”:

⁴⁹ É notável, nesse comentário de Gadamer, que seja explicitada a conexão entre autoconsciência (fazer-se intuitiva e reflexivamente presente para si) e o conceito antigo de ser segundo o qual “propriamente é o que sempre é”.

O ser-aí, de fato, não é onticamente apenas próximo ou mesmo o mais próximo – nós mesmos o *somos* a cada vez. Apesar disso ou justamente por isso ele é ontologicamente o mais distante. Sem dúvida pertence a seu ser mais próprio ter uma compreensão de seu ser e já se manter a cada vez numa certa interpretação estabelecida [*Ausgelegtheit*] a respeito dele. Mas com isso não é em absoluto dito que essa auto-interpretação de ser pré-ontológica mais próxima pudesse ser tomada como fio condutor adequado [...] (SuZ, p. 15).

Onticamente, o que poderia ser mais próximo de mim que eu mesmo, afinal? Não é esta a pergunta de Santo Agostinho (cf. SuZ, p. 43-44), citada por Heidegger no § 9.º de SuZ? Mas tal proximidade ôntica acaso implicaria clareza ontológica a respeito de meu próprio ser? Não é preciso antes constatar, ainda com Agostinho, em resposta, que aqui, no mais próximo, onde eu trabalho em mim mesmo, é que abundam as dificuldades e os suores?

Encontramos aqui um autêntico refrão de SuZ: a tese repetida inúmeras vezes, o *Leitmotiv* a lembrar as dificuldades intrínsecas com que a tarefa da ontologia fundamental se depara a todo instante, segundo a qual “o onticamente mais próximo é ontologicamente o mais distante”. Esta tese exprime um princípio a tal ponto operante na autointerpretação do ente temático da analítica, que esta precisa ser caracterizada, como veremos, como um procedimento hermenêutico essencial e necessariamente *violento*.

A passagem acima citada destaca o fato de que o ente que *eu* mesmo sou, a despeito de ser uma abertura para o ser – e isto significa: apesar de ser aberto também para o *meu* próprio ser – é, contudo, aquele cujo modo de ser mais frequentemente se encontra encoberto (*verdeckt*) para mim mesmo. Tal tese parece contrastar com uma determinação existencial fundamental que caracteriza a consistência ontológica do ser-aí justamente: o caráter-de-ser-meu-a-cada-vez (*Jemeinigkeit*, cf. SuZ, p. 42). Esse ente não é um *quê*, mas um *quem*, não é caso ou exemplar de gênero de algo que tenha o modo de ser da *Vorhandenheit* (não é um exemplar que se encontre sob um *quid* genérico); o ser-aí exige, antes, que se lhe aponha sempre o pronome pessoal: *eu* sou. Mas com a simples “evidência” ôntica incontestada desse *eu* – isto é, com a constatação óbvia acerca do “eu”, ainda carente, no entanto, de clareza ontológica acerca de seu sentido –, estaria

assegurada a conquista de si mesmo, a proximidade mais cristalina de si mesmo e do ser-si-mesmo?

A resposta de Heidegger é negativa. O § 25 de SuZ é dedicado a introduzir a análise justamente do sentido desse *quem* que caracteriza o ser-aí na cotidianidade. Sem dúvida, o *quem* exprime positivamente o fenômeno de um si-mesmo (*Selbst*), mas este não pode, de saída, ser interpretado ontologicamente como se possuísse a identidade ou a mesmidade categoriais que caracterizam o ente intramundano. Heidegger aproveita a ocasião para mais uma vez censurar a transgressão categorial que a filosofia da subjetividade – mesmo em suas versões não-substanciais – opera ao presumir, como algo dado (como algo, enfim, *vorhanden*) por meio da reflexão (*Reflexion*), a identidade do si-mesmo do ser-aí, e lança a seguinte questão: “E se este modo de ‘auto-dação’ [*Selbstgebung*] do ser-aí fosse, para a analítica existencial, uma tentação [*Verführung*], e na verdade uma tentação tal que se fundasse no ser mesmo do ser-aí?” (SuZ, p. 115).

A pergunta de Heidegger é retórica. Com o termo *Verführung*, que significa habitualmente “tentação, sedução, descaminho”, com forte carga moral, Heidegger pergunta se não existe no ser-aí mesmo um princípio operante pelo qual este fosse atraído ou seduzido para longe de si, desencaminhando-se de seu ser. Algumas linhas adiante, o tema retorna, e a resposta é inequívoca: “[...] a obviedade ôntica segundo a qual o ser-aí é sempre meu abriga em si um possível descaminho [*Verführung*] da problemática ontológica que lhe corresponde” (SuZ, p. 116). De todo modo, ao levantar a dúvida sobre se a “tentação” de compreender categorialmente o “quem” do ser-aí não era fundada no ser mesmo do ente temático, Heidegger retoma um tópico lançado no primeiro parágrafo metodológico de SuZ. Comentando o conceito preliminar de fenomenologia, o autor observava que esta, com frequência, teria de se deparar com encobrimentos (*Verdeckungen*) dos fenômenos temáticos, os quais ameaçam a clareza conceitual de uma ontologia. Estes encobrimentos nem sempre são meros acontecimentos acidentais ou fortuitos: “Há encobrimentos casuais e há os necessários, quer dizer, aqueles que se fundam no modo de consistência [*Bestandart*] do que é descoberto” (SuZ, p. 36). Ao se referir, portanto, à “tentação” do ser-aí para se compreender a partir de um esquema

categorial, Heidegger tem em vista um encobrimento necessário, ou seja, fundado na consistência ontológica desse ente.

Com isso faz-se necessário interpretar a sequência imediata da passagem por nós comentada por primeiro, que anunciava a tese da proximidade ôntica e da correspondente distância ontológica do ser-aí. Heidegger dizia que a auto-interpretação existenciária do ser-aí não forneceria um bom fio condutor para a analítica:

Ao contrário, de acordo com um modo de ser a ele pertencente, o ser-aí tem a tendência para compreender o próprio ser a partir do ente com o qual ele constantemente e em primeiro lugar se relaciona, ou seja, a partir do “mundo” [nota marginal de Heidegger aposta a este termo: “isto é, aqui, a partir do ente subsistente” (*aus dem Vorhandenen*)]. No ser-aí mesmo e, com isso, em sua própria compreensão de ser, reside o que nós demonstraremos fenomenologicamente [*aufweisen*] como a repercussão [*Rückstrahlung*] ontológica da compreensão de mundo sobre a interpretação do ser-aí (SuZ, p. 15-16).

A tentação ou descaminho que acompanha a analítica, o encobrimento necessário, constitutivo da existência, consiste numa tendência para se compreender a partir do “mundo”. É para aí que o ser-aí é seduzido ou desencaminhado. A nota marginal de Heidegger, por nós destacada, confirma que o sentido deste conceito entre aspas é impróprio, designando algo no modo do encobrir-se. De fato, *mundo* é um caráter de ser do ser-aí, é um existencial que lhe é constitutivo; não se designa, pois, com tal conceito ontológico-existencial, o ente que o ser-aí *não* é. Nesse sentido, *mundo* não é algo que se faz acessível nem por um retrato ôntico de entes intramundanos, nem pela determinação ontológico-categorial deles. O conceito é polissêmico em SuZ (cf. p. 64-65), mas, em sentido ontológico, visa a projeção do ser-aí na trama de significatividade (*Bedeutsamkeit*) constituída pelos nexos remissivo-referenciais a partir dos quais o ente intramundano é descoberto. Pertence ao ser-aí, afinal, um “ser-fora” (“*Draußen-sein*”, cf. SuZ, p. 62), um *já-ser-junto* (*Schon-sein-bei*) do ente intramundano: o ser-aí já descobriu, de modo atemático, o ente intramundano *como* (*Als*) instrumento, *como* manual, na lida cotidiana. Este ente só aparece, só se faz fenômeno, *graças ao ser-aí* – poderíamos ainda exprimir isso da seguinte maneira: em função dele, por causa dele, em virtude dele, por mor de uma possibilidade de seu (do ser-aí) ser (*um einer Möglichkeit*

seines Sein willen – cf. SuZ, p. 84). Em última análise, é porque o ser-aí é o próprio por-mor-de-quê (*Worumwillen*⁵⁰) último – o próprio responsável pela descoberta (*Entdecktheit*) do ente, sendo apenas ele, o ser-aí, *por mor de si mesmo* (*umwillen seiner selbst* – cf. SuZ, p. 181), e não em virtude de outrem⁵¹ – que o ente intramundano se faz acessível como ente *intramundano*, ou seja, *dentro* do mundo (*innerhalb der Welt*) – mundo *já sempre aberto* de modo compreensivo pelo ser-aí como ser-no-mundo. O ente intramundano, portanto, só é o que é a partir da relação (comportamento) de ser (*Seinsverhältnis*) que é o próprio ser-aí; o ser do ente intramundano encontra o seu *fundamento* no comportar-se do ser-aí – isto é, encontra sua condição *ontológica* de possibilidade no ser do ser-aí⁵². Em virtude disso é que, em sentido ontológico-existencial, “O ser-aí está na verdade [*ist in der Wahrheit*]” (SuZ, p. 221)⁵³.

Mas quando Heidegger refere-se a “*mundo*”, entre aspas, designa um conceito *ôntico*, isto é, neste caso, carente de clareza ontológico-existencial; designa, assim, a totalidade daquilo que tem o modo de ser da *Vorhandenheit lato sensu*, a totalidade do que se encontra subsistente (*vorhanden*) dentro do mundo (cf. SuZ, p. 64). Não é outra coisa, aliás, o que indica a nota marginal aposta por Heidegger à citação que comentávamos. Tal conceito corresponde à compreensão legada do que a tradição nomeou “mundo”, e isto não é casual. Se, por um lado, o ser-aí “está na verdade”, sendo a abertura para o ser, por outro, ele se auto-interpreta a partir da reflexão ou repercussão (*Rückstrahlung*) do “mundo” por ele aberto em seu sentido, ou seja, a partir daquilo de que ele é condição ontológica de possibilidade. “De saída e o mais das vezes, o ser-aí está perdido em seu ‘mundo’”

⁵⁰ Neologismo de Heidegger, que consiste na substantivação da locução prepositiva destacada logo acima por nós.

⁵¹ Não é em virtude de si mesmo que o ente intramundano é *o que* (*Was*) e *como* (*Wie*); antes, ele é *o que* e *como* é em virtude da abertura compreensiva dos nexos remissivo-referenciais que constituem a mundanidade do mundo – abertura que é o próprio ser-aí como projeto-lançado, como ser-no-mundo.

⁵² “Todo acesso ao ente intramundano é ontologicamente fundado na constituição fundamental do ser-aí, no ser-no-mundo” (SuZ, p. 202).

⁵³ O § 44, que encerra a primeira parte da obra, admite ocupar-se da tarefa de explicitar um pressuposto das análises anteriormente feitas: o “[...] fenômeno da verdade, que embora não explicitado com este nome, já foi tema das análises anteriores” (SuZ, p. 213). De fato, o conceito existencial de verdade aponta para a relação entre velamento e desvelamento da abertura de ser mesma que constitui o ser do ser-aí, a qual já fora analisada, na primeira parte de SuZ, na cotidianidade mediana, isto é, no modo de sua impropriedade.

(SuZ, p. 221) – isso significa: a tendência para o encobrimento (*Verdeckungstendenz* – cf. SuZ, p. 311) leva o ser-aí a perder-se de si mesmo, a interpretar-se *impropriamente*, ou seja, como aquilo que ele propriamente não é. Tal tendência que o faz, em simultâneo, estar na “não-verdade” (*Unwahrheit*)⁵⁴ é o que Heidegger chama de *decadência*.

A decadência é um existencial que responde pela “mobilidade” (*Bewegtheit*) ou pela dinâmica da estrutura articulada da cura (*Sorge*), sendo um conceito ontológico de movimento (*Bewegungsbegriff*, cf. SuZ, p. 180). Heidegger estrutura essa mobilidade por uma gama de conceitos (sedução, tranquilidade, alienação, prisão e precipitação), os quais se reúnem, em última instância, sob a ideia de *redemoinho* (*Wirbel*): a decadência consiste, em suma, num “contínuo arrancar da propriedade [*ständiges Losreißen von der Eigentlichkeit*]” (SuZ, p. 179). Com isso, a decadência sustenta a *obviedade* (*Selbstverständlichkeit*), ou seja, a familiaridade, a não-surpresa, que marca a existência na cotidianidade mediana. O ser-aí, no cotidiano, não deixa de ser abertura (*Erschlossenheit*) do ser, mas o é no modo do fechamento (*Verschlossenheit*) e do encobrimento; tal é a constituição de sua facticidade (*Faktizität*) existencial (cf. SuZ, p. 222). Em sua essência, o cotidiano se caracteriza por ser o vasto domínio do mais corriqueiro *já-interpretado*, da compreensão feita vulgar de tudo que diga respeito ao ser-aí, das trivialidades das quais – de tão diáfanas que são, de tão apropriadas à compreensão mais imediatista – julga-se dispensável o esforço que acompanha a pergunta tornada célebre, no que concerne à filosofia, por Kant: *quid iuris?* Tal obviedade – e esta é a poderosa inimiga de um questionamento filosófico – seria precisamente o que fez, de modo geral, a tradição filosófica desconsiderar a cotidianidade como traço essencial do ser-aí; melhor: a desconsideração da cotidianidade não teria permitido à tradição filosófica nem sequer abordar tematicamente esse ente que se faz tema de uma ontologia fenomenológica. Pois o que é peculiar da cotidianidade é que ela mesma

⁵⁴ “O ser-aí está, porque essencialmente decadente segundo sua constituição de ser, na ‘não-verdade’” (SuZ, p. 222).

tende, por causa de seu caráter trivial, a passar despercebida, a ser desconsiderada, e, assim, a não se mostrar como tal, permanecendo encoberta⁵⁵.

Heidegger pensa que a maior obviedade à qual o ser-aí pode se entregar é o gesto de interpretar-se a partir do ente intramundano. De saída, o ser-aí já se encontra *junto (bei)* do ente que ele mesmo não é, empenhado na lida cotidiana. Como nota o filósofo (cf., SuZ, p. 55), o “ser junto” (“*Sein bei*”) que integra o ser do ser-aí deve ser entendido em sentido existencial (não indica o categorial estar-um-junto-do-outro). Jorge Eduardo Rivera, em sua tradução de SuZ, traduz a expressão por *estar em meio de (estar en medio de)*, apontando a conotação de “estar em casa” do termo *bei*, segundo um uso comum no idioma alemão, o que indica em *Sein bei* o caráter de familiaridade com o mundo. Heidegger, de fato, chega a dizer que o *Sein bei* designa um “absorver-se no mundo” (*Aufgehen in der Welt*, SuZ. p. 55), isto é, uma completa imersão no *nichtdaseinsmäßiges Seiendes*, um estar tão próximo do ente intramundano, tão familiarizado com ele, a ponto de se interpretar a partir daquilo com que se ocupa. Esse *estar-absorto* enquanto ser-no-mundo fica bem expresso no seguinte trecho: “Mas o ser-aí cotidiano se compreende de início e o mais das vezes a partir daquilo com *que [was]* costuma se ocupar. ‘A gente é’ [*Man ist*] o que faz” (SuZ, p. 239).

A partir disso torna-se explícito um aspecto decisivo da tese de Heidegger sobre o predomínio da ontologia da *Vorhandenheit*: o problema da tradição foi essencialmente ter sucumbido à obviedade. Se a ontologia antiga tomou justamente o ente intramundano por base exemplar de sua exegese ontologicamente inadequada, então ela não fez mais que seguir a corrente decadente do ser-aí:

A ontologia grega e sua história, que ainda hoje determina, por meio de múltiplas filiações e distorções, as possibilidades conceituais [*Begrifflichkeit*] da filosofia, é a prova de que o ser-aí compreende a si mesmo e ao ser em geral a partir do “mundo” e que a ontologia assim erigida decaiu na tradição [*der Tradition verfällt*], a qual a

⁵⁵ “E porque a cotidianidade mediana perfaz o mais próximo em sentido ôntico desse ente, ela sempre foi, é e será *desconsiderada* na explicação [*Explikation*] do ser-aí. O onticamente mais próximo e conhecido é o ontologicamente mais distante, desconhecido e constantemente desprezado em seu significado ontológico” (SuZ, p. 43).

deixou se degradar em obviedade e mero material para ser reelaborado (como para Hegel) (SuZ, p. 22).⁵⁶

Com isso, fica claro que a transgressão categorial que a caracteriza deriva diretamente do modo de ser do ser-aí mesmo – é este ente, afinal, quem *responde* pela preponderância da ontologia da *Vorhandenheit*, é ele quem tende a interpretar o ser em geral e o seu próprio ser tomando por base exemplar o ente de que ele se ocupa, o ente *junto do* qual já de saída se encontra, enquanto ser-no-mundo. Ocupado com o ente intramundano, o ser-aí deixa que este lhe ocupe o ser: “O ser-no-mundo como ocupação é *tomado* ou *arreatado* [*benommen*] pelo mundo de que se ocupa” (SuZ, p. 60). Tal tendência para o encobrimento tem por conseqüência, como viemos dizendo, sustentar, no que diz respeito à filosofia, a transgressão categorial:

O decadente ser junto do “mundo” que é objeto mais próximo da ocupação guia a interpretação cotidiana do ser-aí e encobre onticamente o ser próprio [*das eigentliche Sein*] desse ente, recusando, desse modo, a base adequada à ontologia orientada para esse ente (SuZ, p. 311).

Em suma, o fundamento da transgressão categorial que acometeu a tradição é *existencial*.

Uma vez, porém, que o ser-aí tende a se interpretar tematicamente *mal*, uma ontologia fundamental, para alcançar o seu fenômeno temático, tem de seguir no sentido contrário dessa tendência. É por isso que, em SuZ, os caracteres ontológicos do ser-aí vão sempre sendo apresentados, destacados, em tensão e contraposição constante em relação aos caracteres próprios do ente intramundano – e numa tensão constante sobretudo em relação às exegeses ontológicas da tradição que teriam vitimado o fenômeno por meio da transgressão categorial. A extração conceitual dos *existenciais* se dá num esgueirar-se muitas vezes meramente defensivo ou negativo, como podemos perceber neste trecho, quando Heidegger justifica por que, ao analisar o ser-no-mundo, explicitava sobretudo o que o fenômeno *não* era:

⁵⁶ Na frase seguinte essa ontologia é chamada de *desenraizada* (*entwurzelt*).

Mas a determinação até aqui dada dessa constituição de ser não se move exclusivamente em proposições negativas? Nós sempre escutamos apenas o que esse pretensamente fundamental ser-em [*In-sein*] *não* é. De fato. Mas esse predomínio de características negativas não é nenhum acaso. Ele antes exprime a peculiaridade do fenômeno [...]. (SuZ, p. 58)⁵⁷.

A analítica que tem por tarefa a explicitação do que constitui a estrutura ontológica do ser-aí na cotidianidade deverá, assim, se caracterizar pelo desígnio da progressiva aproximação disso que permanece, no ser-aí, “o mais distante, o desconhecido”. Mas se é preciso retirar esse ente de seu encobrimento essencial no qual de saída já se encontra, para assim poder conquistar o horizonte transcendental da questão do ser, e se é necessário fazê-lo *contra* a sua tendência para permanecer a si mesmo encoberto, então resulta que tal exegese ontológica segue na *contracorrente* da tendência de seu tema. De fato, no § 63 (cf. SuZ, p. 311), Heidegger caracteriza toda a positividade do método fenomenológico aplicado à analítica existencial até ali desenvolvida como uma *violência* (*Gewaltsamkeit*), quando comparada às reivindicações da interpretação cotidiana do ser-aí, uma vez que esta hermenêutica tem por tarefa arrancar do seu tema as estruturas de ser, a ele pertencentes, na contracorrente de sua tendência para o encobrimento. Também é dito, agora no § 44 (cf. SuZ, p. 222), que, uma vez que se caracteriza pela decadência, o ser-aí está na “não-verdade”, e, assim, todo ἀποφαίνεσθαι fenomenológico – isto é, todo deixar que se mostre o fenômeno aqui em questão – tem que ser um *roubo* (*Raub*).⁵⁸ A “violência” metódica e o “roubo” possuem, no que diz respeito à tarefa da ontologia fundamental, o estatuto de autêntica exigência metódica sem a qual não se pode alcançar o que está em questão: o *desvelamento* da estrutura existencial do ser-aí.

⁵⁷ Continuação do trecho citado: “O fenômeno é, porém, o mais das vezes fundamentalmente já sempre ou mal compreendido ou interpretado de modo insuficiente do ponto de vista ontológico. No entanto, este ‘de certo modo ver e contudo o mais das vezes compreender mal’ não se funda em nada mais senão nessa constituição mesma de ser do ser-aí, segundo a qual ele compreende ontologicamente a si mesmo – e, portanto, também o seu ser-no-mundo – a partir do ente (e do ser deste) que ele mesmo *não* é, mas que lhe vem ao encontro ‘dentro’ de seu mundo” (SuZ, *ib.*).

⁵⁸ Ainda que sem nomeá-la, Heidegger certamente endossaria, tanto num como noutra lugar, a famosa afirmação hegeliana de que a filosofia, vista do senso comum, é o “mundo às avessas”.

Capítulo II – A mudança no estatuto da história e a época da representação

2.1. O estatuto ontológico da história: entre historicidade do ser-aí e história do ser

Muitos intérpretes concordam que a *virada* (*Kehre*) heideggeriana dos anos 30 consiste de algum modo numa “descentralização” do ser-aí em meio à história do esquecimento do ser, ou seja, que nos textos da década seguinte a SuZ a tradição filosófica ocidental não será mais pensada como se o seu conceito de ser pudesse ser derivado prioritariamente do modo de ser do ser-aí. Tal seria o momento em que Heidegger começaria a pensar a *história do ser* (*Seinsgeschichte* ou *Geschichte des Seins*) como responsável pelo *destino ou envio* (*Geschick* ou *Ge-schick*) da interpretação *metafísica* do ser. O comentário de Zeljko Loparic enuncia de modo bastante claro tal tese interpretativa:

Em meados dos anos 1930, ele [Heidegger] descobriu que o infinitismo⁵⁹ não era fruto de um projeto humano, mas um destinamento do próprio ser. Assim sendo, o homem também não podia se desvencilhar do infinitismo por suas próprias forças, devendo aguardar a virada (*Kehre*) do ser (2004, p. 13).

O autor também aponta com precisão qual foi a principal consequência da virada heideggeriana:

Quando se deu conta, na sua segunda fase, de que o modo de presentidade que domina o mundo moderno – caracterizada pela vontade de poder explicitada por Nietzsche e que Heidegger chamará de armação – não pode mais ser interpretado como “projeto” possibilitado pela estrutura do ser-o-aí⁶⁰, Heidegger também descobriu que a responsabilidade humana para com esse sentido do ser não pode mais ser um ter-que-ser derivado dessa mesma estrutura existencial-ontológica. Se a técnica moderna, a implementação de um mundo totalmente calculado, não repousa sobre uma interpretação do sentido do ser no horizonte do tempo do existir humano, o homem, como ser-o-aí, não pode ser dito

⁵⁹ “O infinitismo é o princípio organizador da metafísica ocidental” (LOPARIC, 2004, p. 9). Nesse texto, Loparic interpreta a obra do primeiro Heidegger como uma desconstrução (destruição) do infinitismo metafísico (ontológico e ético), isto é, das concepções filosóficas que se centram no *princípio de razão suficiente* (ou *princípio do fundamento*, *princípio de causalidade*), em busca de um pensamento da finitude “fundado” no sem-fundamento do ser-aí.

⁶⁰ Tradução de Loparic para *Dasein*, seguindo a indicação de Heidegger dos *Seminários de Zollikon* para uma possível tradução francesa do termo (cf. 2004, p. 20).

“responsável” pelo que é deixado ser nesse sentido atual do ser. Heidegger se vê diante da escolha [...] de cair no fatalismo ou de oferecer uma nova concepção de responsabilidade (2004, p. 77).

No decorrer do presente trabalho, ainda elaboraremos a articulação entre a relação do homem com o destinamento do ser na época da consumação da metafísica sob a égide do antropomorfismo. De todo modo, por ora, observamos que, em que pese a observação aguda de Loparic acerca da principal tarefa colocada pela concepção da história do ser – ter de repensar a relação entre o homem e o destinamento do ser como *Gestell* –, o autor não analisa o que está em jogo em tal mudança de acento: uma reelaboração do estatuto ontológico da história. Com as análises seguintes pretendemos mostrar que a adequada compreensão dos temas oriundos da virada heideggeriana reclama esclarecer a maneira distinta como o estatuto ontológico da história será concebido a partir dos anos 30. Com isso visamos à preparação do terreno para que possamos compreender a ascensão da representação (*Vorstellung*), da subjetividade e do antropomorfismo a forças operantes da história do esquecimento do ser – e irreduzíveis à ontologia da preponderância da *Vorhandenheit*, a qual, como vimos, tem fundamentos existenciais.

Em primeiro lugar, trataremos da história. Em *Sobre a Essência da Verdade* (VWW), cuja primeira versão publicada em 1943 resulta de uma série de conferências proferidas no início dos anos 30, Heidegger desenvolve uma concepção de história já bastante distinta daquela de SuZ. Não seria o caso, porém, de afirmar que exista, nesse texto, simplesmente um rompimento com a problemática da historicidade desenvolvida na obra principal. Antes, o que se encontra nele é um diferente acento nos pares da relação ser-aí – ser, de modo que a história passa a ser concebida, em sua dimensão mais essencial, como algo que se constitui não tanto a partir do modo de ser do ente aberto para o ser, mas sobretudo a partir do ser mesmo. VWW é um texto que pode ser abordado, em primeiro lugar, como exemplar ou paradigmático para ilustrar, no que concerne à problemática da historicidade, em que consiste a *Kehre* heideggeriana: cronologicamente é uma obra cuja elaboração se situa justamente no início desse período crítico da produção do autor e encontra sua redação final no término de tal período, perpassando e ligando momentos distintos da produção heideggeriana;

quanto a seu conteúdo, exprime uma concepção de história que não se reduz pura e simplesmente à de SuZ. Se a concepção heideggeriana de história do ser está plenamente desenvolvida nesse texto ou não é algo que deixaremos em aberto. Pretendemos aqui investigar os pontos centrais em que as concepções de ambos os textos contrastam no que tange à problemática da historicidade, de modo a se destacar como Heidegger deixa de enfatizar a partir dos anos de 1930 o *caráter existencial* da história e passa a concebê-la como história do ser.

Em seguida, analisaremos o “capítulo” moderno da história do ser: a representação em *Die Zeit des Weltbildes* (ZW). Aqui novamente contrastaremos a concepção tardia do conceito com a desenvolvida em SuZ. Nesta obra, o conceito de representação é analisado como resultado de um mero equívoco fenomenológico. Apenas com base na transgressão categorial que concebe o ser-aí como um ente *vorhanden*, entre outros (melhor: entre outros, mas sempre *diante* (*vor*) de outros), é que se pode perguntar pelo acesso desse ente, por meio do comportamento ontologicamente derivado do conhecer, ao “mundo”, e determinar o conceito de representação como peça central de uma teoria do conhecimento que necessita resolver o problema: como ter certeza de que minhas representações correspondem àquilo de que são representações? Mas a partir da perspectiva fenomenológico-existencial, nada justifica a pretensão de originalidade de tal problema, o qual, aliás, por meio do conceito de ser-no-mundo encontra-se já resolvido. Com isso se vê que o conceito de representação não pode ser avaliado em SuZ senão como uma inadequada consideração dos “dados fenomenais” – equívoco em que a analítica justamente não incide, de maneira que não reserva um lugar de honra à problemática. Mas após SuZ, na década de 30, o fantasma da representação retorna, e agora como tal: como potência que assombra perigosamente a história, ou seja, como destino do ser. Longe de ser apenas um equívoco metafísico superável pela analítica fenomenológico-ontológica da existência, a *Vorstellung* passa a ser avaliada em sua potência histórica própria, ou seja, como caracterizadora de uma época – da época da imagem de mundo, da época moderna. Longe de ser um conceito que se deixasse reduzir a um derivado da ontologia da *Vorhandenheit*, longe de ser resíduo de um pseudoproblema, o conceito de representação assume autonomia e mesmo autoridade em relação à

ontologia antiga, de maneira que o ser mesmo passa a ser concebido como *Vorgestelltheit*.

2.1.1. História *qua* historicidade do ser-aí

Uma tese central de SuZ, que necessita ser adequadamente compreendida quanto a suas consequências, consiste na atribuição de um caráter ontologicamente histórico ao ser-aí. Dizer que esse ente é ontologicamente histórico significa dizer que pertence a seu ser a *historicidade*. Como veremos, isso implica conceber a problemática da história a partir da imanência da existência do ser-aí e limitá-la a ela, de modo que o acontecer histórico possuirá um traço essencialmente *existencial*: a historicidade é um modo de ser do ser-aí, encontrando-se enraizada no fenômeno existencial da temporalidade (*Zeitlichkeit*), sem que a sua investigação obtenha uma estrutura de ser mais originária que a conquistada com as ekstases (*Ekstasen*) temporais.

No que concerne especificamente à história da filosofia, é curioso, no entanto, que SuZ seja inaugurado com uma discussão de temas da ontologia antiga e medieval que supostamente teriam sido determinantes para a sua história. Referimo-nos à breve discussão, no § 1.º, sobre os preconceitos que teriam impedido o deslinde da questão do ser: universalidade máxima, indefinibilidade e evidência imputadas ao ser. A primeira impressão, pela leitura dos primeiros quatro parágrafos da obra, poderia ser que se pudesse admitir algo como uma história da ontologia cujos desdobramentos não se encontrariam atrelados ao modo de ser do ser-aí. Ou seja, poder-se-ia ter a impressão de que a falta da colocação da questão do ser tivesse uma história que não dependesse, no essencial, do modo de ser do ente aberto para o ser, ou seja, que a ontologia fosse antes determinada no curso dos séculos como “história dos problemas”, e que uma conjuntura bastante específica de problemas gerados no interior do campo da ontologia – os problemas da universalidade, da indefinibilidade e da obviedade – tivesse casualmente impedido o deslinde da questão do ser. Mas tal impressão não se deixaria sustentar a partir do § 5.º de SuZ. Nesse momento em que Heidegger desenvolve um tanto mais o programa já exposto sinteticamente na epígrafe da obra, afirmando que a analítica existencial se encontra totalmente orientada para o deslinde da questão do ser,

sendo sua meta a liberação da temporalidade como horizonte transcendental da compreensão do ser, é sintomático que a tese segundo a qual a transgressão categorial tem origem existencial seja apresentada pela primeira vez, e que um primeiro diagnóstico da história da ontologia seja realizado em bases existenciais:

Se assim a resposta à questão do ser se converte na instrução do fio condutor [*Leitfadenanweisung*] para a pesquisa, então resulta que ela só será dada suficientemente quando, a partir dela, se chegar à intelecção do modo de ser específico da ontologia até agora empreendida, dos destinos [*Geschicke*] tanto de seu questionar, de seus achados quanto de seus malogros como algo necessário segundo o modo de ser do ser-aí [*als daseinsmäßig Notwendiges*] (SuZ, p. 19).

O adjetivo *daseinsmäßig* é empregado em uso adverbial para qualificar o “algo necessário”, tendo, o termo em questão, o sentido de: com respeito essencialmente ao ser-aí, relativo ao modo de ser do ser-aí, relativo essencialmente à existência – ou, numa palavra, *existencial*. Em questão está, portanto, compreender a própria história da ontologia como *Daseinsmäßiges*, como algo que tem fundamentos existenciais, como algo que se determina essencialmente a partir do ser do ser-aí. Notemos que Heidegger subordina os “destinos” mesmos da ontologia legada ao modo de ser desse ente. Tal é afinal, como vimos no primeiro capítulo de nossa tese, o diagnóstico monótono e totalizante da história da ontologia em SuZ: o ser foi esquecido, predominando como óbvia uma concepção estreita de ser (pela qual ser é nivelado com *Vorhandenheit*), e o fundamento de tal esquecimento e de tal estreiteza ontológica é existencial, ou seja, é a decadência do ser-aí, sua tendência para interpretar-se a partir do “mundo”.

O diagnóstico existencial da história da ontologia é parte, porém, de um diagnóstico mais amplo, igualmente existencial, que afeta a história como tal. O tema é desenvolvido no quinto capítulo da segunda seção da obra, intitulado “Temporalidade e historicidade”. Desde a abertura desse capítulo, encravado no seio da ampla análise da *Zeitlichkeit* existencial, Heidegger propõe empreender uma “exposição existencial-ontológica” do problema da história (SuZ, p. 372, *caput*). Os limites dentro dos quais SuZ tratará da problemática da história são, portanto, aqueles da existencialidade do ser-aí. Mas essa limitação da história à consideração da existencialidade não pode ser pensada como simples delimitação metódica ou

como consideração parcial do fenômeno histórico, ou seja, não pode ser encarada como uma consideração entre outras desse fenômeno – aqui, do ponto de vista existencial –, como se ainda houvesse, para além de tal consideração, outro modo de concebê-lo em seu caráter mais próprio e original. Já no § 45, que traça o programa a ser desenvolvido na segunda seção da obra, Heidegger deixa claro que apenas em bases existenciais se poderia compreender a história quanto a seu fundamento, pois este reside justamente na temporalidade⁶¹. Comentando a necessidade de se empreender a repetição da análise preparatória do ser-aí (desenvolvida na primeira seção de SuZ), agora em termos temporais, a fim de tornar “mais transparente” (*durchsichtiger*) o fenômeno da temporalidade, Heidegger destaca uma vantagem adicional nada desprezível de tal empresa: “A partir dela [da temporalidade] torna-se então compreensível por que o ser-aí no fundo de seu ser é e pode ser histórico e por que, enquanto histórico, é capaz de desenvolver uma historiografia [*Historie*]” (SuZ, p. 234-5). A problemática da historicidade subordina-se, assim, metodicamente àquela da temporalidade.

Na abertura do capítulo temático sobre a historicidade (§ 72), o problema da história surge a partir da questão levantada (*ein schweres Bedenken*) acerca do obscuro problema “concatenação” (“*Zusammenhang*”) entre “fim” e “começo” do ser-aí (cf. SuZ, p. 372 ss). O fim (*Ende*) fora, de algum modo, objeto das análises do ser-para-a-morte e da ekstase do porvir (*Zukunft*), pois ambas implicavam a questão do antecipar-se (*Vorlaufen*) para a morte, fenômeno que, desde que adequadamente (*i.e.*, ontologicamente) concebido, totaliza o ser-aí, ou seja, remete-o à situação hermenêutica na qual este ente se mostra em seu poder-ser-todo próprio (*eigentliches Ganzseinkönnen*)⁶²; mas o começo (*Anfang*) ou nascimento (*Geburt*) – fenômenos que remeteriam primariamente ao estar-lançado (*Geworfenheit*) – não fora objeto de consideração nas análises ontológico-existenciais precedentes. Heidegger não dedicará, no entanto, as páginas seguintes a desenvolver a questão do nascimento, mas sim a solucionar a marca “unilateral” (*einseitig*) da análise que considerara o ser-aí apenas com vista a seu fim. Bem colocado ontologicamente, o

⁶¹ Ou seja: a exposição do “problema *ontológico* da história como problema existencial” (SuZ, p. 382) não é uma entre outras possíveis, como se houvesse uma abordagem do problema da história *como* problema não-existencial que pudesse aspirar à mesma pretensão de radicalidade ontológica.

⁶² Quanto à função metódica do poder-ser-todo, cf. SuZ, p. 234.

problema da “concatenação da vida” deve ser tratado a partir da temporalidade, convertendo-se em outra problemática: trata-se de expor em que consiste a extensão (*Erstreckung*) temporal do ser-aí entre nascimento e morte⁶³. Dado que a aplicação da ontologia da *Vorhandenheit* encontra-se interdita, naturalmente não se poderia pensar um problema da “concatenação da vida” como o problema da unidade articuladora da sequência de vivências subsistentes (*vorhanden*) que se desenrola “no tempo”; não se trata de, concebendo-se apenas a vivência “de cada agora” como “efetivamente real”, perguntar-se pelo nexos *entre* passado e futuro de um ente que tivesse o modo de ser de um *Vorhandenes*. A temporalidade existencial não autorizaria a pôr, como legítimo, o problema do suposto mistério do *entre* que ligaria nascimento e morte, pensado como algo que se expandisse “fora” do ser-aí. Antes, como cura, “[...] o ser-aí é o ‘entre’” (SuZ, p. 374).

Esta asserção significa que a adequada maneira de se conceber o fenômeno da extensão é aquela que o apreende como algo que “brota” do próprio ser-aí, isto é, que, em vez de o buscar a partir de fora da existência, refere-o ao ser do ser-aí, ou seja, que o interpreta em seu caráter propriamente existencial (*daseinsmäßig* – cf. SuZ, p. 374). Em jogo está, portanto, pensar existencialmente a mobilidade (*Bewegtheit*) da existência, a qual se determina como um estender-se estendido (*erstrecktes Sicherstreckens*) temporal. Heidegger enfatiza aqui o caráter reflexivo do fenômeno para deixar claro que a mobilidade temporal do existir só se deixa pensar como algo que se origina do ser-aí mesmo. Isso significa tanto enfatizar o caráter *daseinsmäßig* do fenômeno como interditar uma problematização que se realizasse exteriormente – é no ser-aí mesmo que se deve buscar a resposta ao que está em questão, não fora dele. Ora, essa mobilidade é chamada por Heidegger de *acontecer* (*Geschehen*) do ser-aí; assim, o “problema da concatenação” de começo e fim desse ente deve visar à liberação da estrutura existencial do acontecer, e junto com a elaboração das condições existenciais e temporais de possibilidade do fenômeno ganhar-se-ia uma compreensão da *historicidade* (*Geschichtlichkeit*) (SuZ, p. 375).

⁶³ Ou seja, como será denominado adiante, em que consiste o seu *acontecer* (*Geschehen*).

Tal é o quadro no qual Heidegger desenvolverá a problemática da historicidade. Mas será que o problema do “entre” já não se encontrava resolvido? Será que o problema levantado, que introduz o tema da historicidade, busca algo mais fundamental que a temporalidade mesma? Tal questão já não surgira quando da exposição da temporalidade? E, em caso positivo, o tema da historicidade o apresentaria então em um nível mais fundamental?

Antes de prosseguir com nossa análise, é necessário que, sob o fio condutor da questão aberta, façamos uma sucinta digressão sobre a temporalidade, a fim de estabelecer nossa compreensão dessa problemática pressuposta na historicidade e indicar sua posição no projeto de SuZ. Conforme exposto no § 65 de SuZ, a questão sobre da temporalidade visava a buscar o *sentido* ontológico da cura. É importante entender, em primeiro lugar, o que está em jogo com a busca de sentido neste caso: “Com a questão sobre o sentido da cura é questionado: *o que possibilita a totalidade do todo estrutural articulado da cura na unidade de sua articulação desdobrada?*” (SuZ, p. 324). Heidegger pretende, com tal questão, chegar à visão fenomenológica da condição ontológica de possibilidade da totalidade de um fenômeno articulado. O sentido da cura, que será chamado de *temporalidade*, é aquilo que torna possível ou que garante a totalidade do ser do ser-aí, que o mantém em unidade.

A cura possui uma estrutura articulada que buscava responder pela totalidade *a priori* dos caracteres ontológicos fundamentais do ser-aí: existencialidade (projeto), facticidade (estar-lançado) e decadência (cf. SuZ, p. 284). Desde que este existencial fora apresentado no § 41 de SuZ, o que estava em questão era a totalidade (*Ganzheit*) existencial *formal* do todo estrutural do ser do ser-aí. A existência se desdobra em componentes ou momentos estruturais heterogêneos (existencialidade, facticidade, decadência); a questão era: como pensar a unidade formal de tal estrutura articulada? É dessa maneira que a cura é apresentada como o “ser do ser-aí”, e caracterizada pela fórmula “ser-previamente-a-si-mesmo-já-no-(mundo) como ser-junto (do ente intramundano que veio ao encontro) [*Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden)*]” (SuZ,

p. 192), a qual reúne os momentos estruturais referidos⁶⁴. O problema, porém, que persiste, e que vem a encontrar seu desdobramento na análise da temporalidade, é o de que a totalidade formal conquistada com o conceito de cura apreendia o ser do ser-aí no modo da cotidianidade, e isso significa: no modo de uma constante fuga decadente de si. Numa palavra: era necessário *desformalizar* a totalidade da cura e trazê-la à visão fenomenológica numa modalidade existencial tal que interrompesse a tendência de se interpretar a partir do “mundo”, a fim de encontrar o *sentido* do ser do ser-aí. É assim que a segunda seção de SuZ terá de perguntar pela situação hermenêutica em que o ser-aí pode ser compreendido em seu poder-ser-todo-próprio, e pelo testemunho existenciário de uma tal possibilidade, o qual se dará na decisão antecipadora da morte. Destacamos, portanto, o fato de que a questão da totalidade da cura (em sentido próprio) e de seu sentido (como condição de possibilidade da totalidade) encontram-se intimamente imbricadas. Vejamos a seguir como ambos os tópicos confluem diretamente na problemática da temporalidade em SuZ, por meio de uma exposição desta em seus traços centrais (Cf. § 65, de SuZ, sobretudo pp. 324-329).

Com a decisão antecipadora [*vorlaufende Entschlossenheit*] fora conquistada a situação hermenêutica que oferecia o projeto lançado que é o ser-aí em seu poder-ser-todo próprio. Que tal possibilidade tenha aberto este ente em seu projetar-se mais próprio, irremissível, certo e insuperável, isto é, em seu ser-para-a-morte decidido – possibilidade em que ele vem a si em sentido eminente, experimentando a negatividade fundamental da existência –, não fora casual: antes, ela atestava o seu caráter propriamente adveniente (*zukünftig*); que ela o remetesse para o seu insuperável e irretroativo estar-lançado, abrindo-lhe a negatividade do fundamento que é, ou seja, a facticidade que já vigora e não é posta pela primeira vez pelo projeto, tal atestava o seu caráter passado ou “sido” (*gewesen*), possibilitado a partir de seu caráter adveniente (isto é, a partir da negatividade⁶⁵ que este ente encontra

⁶⁴ Os momentos constitutivos da cura deixam-se reconhecer assim na fórmula: “ser-previamente-a-si” é o projeto; o “já-no-mundo”, a facticidade; o “junto-de”, a decadência.

⁶⁵ A negatividade do ser do ser-aí é, na verdade, de dupla origem: “Tanto na estrutura do estar lançado como na do projeto reside essencialmente uma negatividade. E ela é o fundamento para a possibilidade da negatividade do ser-aí *impróprio* na decadência, como o qual ele sempre já é facticamente a cada vez. *A cura mesma é em sua essência atravessada de lado a lado pela negatividade*” (SuZ, p. 285).

em si mesmo); e que, por fim, advindo em seu projetar-se adiante de si e assim tendo sido lançado, o ser-aí abra a situação de seu aí e depare consigo mesmo como ser-no-mundo que já está, de saída, junto do ente intramundano, absorvido na ocupação cotidiana – ou seja, que o ser-aí se encontre decaído no mundo em que deixa o ente intramundano vir ao encontro, apresentando-se a ele na ocupação –, tal atestava o seu caráter presentificador (*gegenwärtigend*).

Com a obtenção das ekstases temporais Heidegger visava a obter estruturas da existencialidade mais originárias e profundas ontologicamente do que aquelas conquistadas na analítica da cotidianidade, que operassem, portanto, como condição de possibilidade ontológica destas, totalizando a existência. Vejamos: o ser-aí só pode se compreender, isto é, projetar-se adiante de si como poder-ser, na medida em que é adveniente; só é fático na medida em que, tendo advindo, sempre já foi lançado no-que-tem-sido; e, tendo advindo e tendo-sido lançado, somente se deixa absorver (decair) na lida cotidiana com o ente intramundano na medida em que presentifica. Em suma, o fenômeno unitário do “futuro sendo-sido-presentificante” (*gewesend-gegenwärtigende Zukunft* – SuZ, p. 326), que é o que Heidegger designa como temporalidade, responde pela “unidade originária” da cura, constituindo-lhe o *sentido*: “A unidade originária da estrutura-cura reside na temporalidade” (SuZ, p. 327).

É importante destacar que, para que as ekstases sejam capazes de fundar e totalizar os existenciais conquistados na analítica ontológica do ser-aí, entre elas é necessário que vigore também uma ordem de fundação e derivação ontológico-temporal, de maneira que sejam em si mesmas ou em seu jogo de articulação também um fenômeno unitário. Não é casual, aliás, que na formulação da temporalidade como “futuro sendo-sido-presentificante” a ekstase do futuro apareça à frente (ela é a única que está substantivada, aparecendo as demais como adjetivos seus), pois ela de fato exerce um poder fundador sobre as demais, o que lhe confere um primado temporal. O primado do futuro na unidade ekstática da temporalidade é explicitamente destacado por Heidegger: “O fenômeno primário da temporalidade originária e própria é o futuro” (SuZ, p. 329, grifo do autor). Isso indica, por sua vez, uma hierarquia na temporalização das ekstases, sendo a do futuro o momento mais originário do fenômeno, seguida pelo ter-sido (*Gewesenheit*)

e pelo presente, que são ambos regidos pela primeira. A seguinte passagem esclarece tais nexos de unidade e de derivação:

O ser-aí só pode *ter* sido [*gewesen sein*] propriamente na medida em que é adveniente [*zukünftig*]. O ter-sido [*Gewesenheit*] surge de certo modo do futuro [*Zukunft*]. [...] Voltando a si de modo adveniente, a decisão traz a si, presentificando-se [*gegenwärtigend*], na situação. O ter-sido surge do futuro de tal modo que o futuro passado [*gewesen*] (melhor: que está passando [*besser: gewesende*]) a partir de si libera o presente [*Gegenwart*]" (SuZ, p. 326).

Como que em cascata, presente provém da (ou: é liberado a partir da) articulação entre tendo-sido e futuro, e esta articulação experimenta sua origem no futuro em si mesmo. Uma vez que as ekstases de futuro, tendo-sido e presente amparam, respectivamente, existencialidade (projeto), facticidade (estar-lançado) e decadência, que constituem os momentos estruturais da cura, comunicam a eles tal hierarquia ontológica, garantindo que o fenômeno da existência tenha sempre unidade ou sentido.

Ora, no fundo, portanto, aquela questão acerca da mobilidade do acontecer da existência já se encontrava resolvida, se é que o fenômeno da temporalidade responde precisamente pela unidade articuladora da estrutura da existencialidade, pela unidade de sua mobilidade peculiar. Senão vejamos. Sob o “comando” ontológico da ekstase do futuro, a cura tinha a unidade de seu “acontecer” ontologicamente bem assegurada. Se este era o problema que motivava a exposição ontológica da historicidade, e encontrando-se ele resolvido, Heidegger não poderia, de fato, deixar de confessar, no § 74, que a elaboração da problemática da historicidade constituía *apenas (nur)* um apêndice da problemática da temporalidade: “No fundo, a interpretação da historicidade do ser-aí se comprova, portanto, apenas como uma elaboração mais concreta da temporalidade” (SuZ, p. 382). Tal posição “acessória” ou subordinada da historicidade em relação à temporalidade deve nos lembrar de que Heidegger não pretendia aqui nem buscar uma estrutura da existencialidade mais profunda que a obtida pela temporalidade, e menos ainda dar um salto para fora da existência – e avançar talvez para a temporariedade (*Temporalität*) do ser anunciada como meta no § 5.º de SuZ. De fato, a problemática em questão assinala uma interrupção no procedimento de

escavação analítica de SuZ: trata-se de conceder concretude a um fenômeno já analisado, não de buscar uma estrutura mais fundamental que a já obtida.

Desse modo, os termos nos quais a história (*Geschichte*) unicamente pode ser concebida são existenciais. Tal é, no horizonte de SuZ, o enraizamento originário (*ursprüngliche Verwurzelung*) e o “lugar ontológico [*ontologischer Ort*]” do problema da historicidade (cf. SuZ, p. 377), o âmbito no qual se pode encontrá-la como “fenômeno fundamental” (*Grundphänomen*). Não é de surpreender que, nesse domínio, em tudo vigore a marca do que é *daseinsmäßig*: “A análise temporal da historicidade do ser-aí tenta mostrar que esse ente não é ‘temporal’ porque está ‘na história’, mas sim que, ao contrário, historicamente ele só existe e pode existir porque ele é temporal no fundo de seu ser” (SuZ, p. 377). Tal enraizamento é o que exigiria que, antes de mais nada, até mesmo para se eliminar da “caracterização vulgar do histórico”⁶⁶ (a qual, dentro de certos limites, tem o seu direito) a “aparente obviedade” que consiste em conceber o histórico como algo “no tempo”, a historicidade seja “[...] ‘deduzida’ puramente a partir da temporalidade originária do ser-aí” (SuZ, p. 377). *Deduziert* é utilizado entre aspas, mas deixa claro, de todo modo, mais uma vez o propósito de caracterizar o histórico como algo que brota unicamente do modo de ser do ser-aí, ente que, por isso, será adiante denominado *primariamente* histórico⁶⁷.

2.1.2. História *qua* história do ser

Em 1946 Heidegger escreve um texto que passará a ser central em sua produção: trata-se da famosa *Carta sobre o Humanismo* (ÜdH, publicado em 1947), missiva endereçada a Jean Beaufret que visava a responder sobretudo à questão levantada pelo filósofo francês acerca da relação entre ontologia e ética (ou: entre pensar e agir) que mediava a problemática do Humanismo. Nesse texto do pós-guerra, Heidegger tem que se haver não apenas com os escombros da tradição humanista europeia, como também, a fim de dimensionar o alcance de seu próprio pensamento em meio à “apatridade” (*Heimatlosigkeit*) que marcava desde o advento

⁶⁶ Trata-se do acesso cronológico ao histórico como calendário, valendo-se da intratemporalidade.

⁶⁷ “*Primariamente* histórico [Primär *geschichtlich*] – afirmamos – é o ser-aí. *Secundariamente* histórico [Sekundär *geschichtlich*], porém, é o ente intramundano [...]” (SuZ, p. 381).

da Modernidade a Europa – agora destruída –, com seu próprio *magnum opus*. É desse modo que Heidegger empreende nesse texto uma vasta releitura de uma série de tópicos desenvolvidos em SuZ.

De modo geral, o tom com que o filósofo considera a obra escrita cerca de 20 anos antes é bastante favorável a seu legado. Heidegger encontra uma boa ocasião para confrontar a recepção de seu pensamento no meio filosófico de então. Ele pode criticar a maneira equivocada como Jean Paul Sartre, por exemplo, teria interpretado a tese segundo a qual a “essência” do ser-aí reside (*liegt*) na existência, na medida em que o filósofo francês concedia um primado a esta em detrimento daquela – primado que é ainda metafísico, porque simplesmente inverte a ordem de prioridade que a metafísica conferia a ambos os elementos em questão (cf. WM, p. 59); pode criticar também uma série de preconceitos que sustentariam uma certa interpretação que esvaziava SuZ de sua pretensão (qual seja: a de, em fundamentada confrontação com a metafísica, deslindar a questão do ser), reduzindo o pensamento aí articulado a uma mera defesa apaixonada do inumano, do ilógico, do indiferentismo moral, do positivismo, do ateísmo e do niilismo (cf. WM, p. 176 ss.).

Quando, porém, Heidegger deixa de lado tais considerações que poderíamos chamar de reativas e detém-se na autointerpretação de sua obra, de maneira geral ele ressalta a unidade de seu *Denkweg*. Aos olhos do pensador, vinte anos depois a problemática central de SuZ não só constitui ainda a tarefa propriamente dita do pensamento como também uma fundamental continuidade parece marcar o seu trajeto filosófico. Heidegger destaca uma série de encaminhamentos e questões que se achariam ainda irretocáveis, como elencamos a seguir. Ao comentar a situação da filosofia de sua época, destaca, como traço fundamental, a degeneração da linguagem, concebida de modo instrumental, e o processo de sua sujeição à “ditadura da publicidade”, o que o leva a notar que nos tópicos desenvolvidos nos §§ 27, 34 e 35 de SuZ (trata-se das análises sobre o impessoal, *das Man*, sobre o discurso, *Rede*, e o falatório, *Gerede*) o referido processo já fora compreendido no essencial (cf. WM, p. 149 e 150). A incapacidade de a metafísica pensar o que somente então Heidegger veio a chamar de “verdade do ser”, e sobretudo de compreender a diferença entre ser e ente, já teria sido diagnosticada em SuZ no término do § 44 (cf. WM, p. 154). A famosa afirmação de que o homem é o pastor

do ser já se encontraria prognosticada com o conceito de cura (*Sorge*) de SuZ (cf. WM, p. 162). O esquecimento da verdade do ser em favor do afluxo (*Andrang*) do ente, o qual permanece impensado em sua essência, é interpretado como sendo o sentido do conceito central de decadência (*Verfallen*) em SuZ (cf. WM, p. 163) – ainda que a expressão “verdade do ser” não ocorra na obra de 1927. As observações finais do § 83, que reconhecem o mero estar-a-caminho da questão do ser, a qual não fora ainda nem mesmo adequadamente desencadeada (*entfacht*), são ainda as palavras de Heidegger: “Essas frases valem hoje ainda, vinte anos depois” (WM, p. 175). Mesmo quando o filósofo considera o impasse (*Sackgasse*, beco sem saída, literalmente) a que o projeto filosófico de SuZ teria chegado, se, por um lado, ele chega a reconhecer que há efetivamente um fracasso em jogo, por outro tal fracasso é visto como “[...] única dádiva que poderia advir do ser ao pensamento”⁶⁸ – de modo que, mais uma vez, o Heidegger do pós-guerra reverencia a obra escrita vinte anos atrás: “Além de ‘Ser e tempo’, o pensamento que ensaia alguns passos no tratado assim intitulado ainda hoje não avançou” (WM, p. 173-4).

Há, porém, uma importante passagem em ÜdH em que Heidegger se vê obrigado a reconhecer uma relevante divergência entre o pensamento elaborado em SuZ e o seu pensamento atual. De modo mais preciso, como veremos adiante, trata-se de uma diferença de *lugares discursivos*: o lugar a partir de onde SuZ fala, tendo restado incompleto, não é o mesmo lugar a partir de onde o próprio Heidegger fala na missiva, ainda que inexista oposição, contradição ou contrariedade entre ambos a respeito de muitos aspectos. É, aliás, o acordo de fundo entre os dois lugares que permitia a Heidegger, como destacamos acima, ainda endossar sua obra principal. Na verdade, em ÜdH Heidegger indica apenas pistas importantes a respeito dessa diferença de perspectivas, sem no entanto claramente explicitá-la. Analisaremos primeiramente a passagem em questão; em seguida teremos que seguir as pistas indicadas, que nos levarão a SuZ e ao ensaio “Sobre a essência da verdade”.

Comentando o quão equivocada seria a interpretação (nas palavras de Heidegger, “o cúmulo da aberração”) que veria na essência eksistente do ser-aí uma

⁶⁸ “Por isso o ‘filosofar’ sobre o fracasso está separado por um abismo de um pensamento que fracassa. Se este acudisse por sorte a um homem, não aconteceria nenhum infortúnio. A ele adviria a única dádiva que poderia advir do ser ao pensamento” (WM, p. 174).

transposição secularizada, para o homem, do princípio teológico cristão segundo o qual *Deus est suum esse* – o equívoco residindo em que “[...] a ek-sistência não é a realização de uma essência, nem ocasiona ou põe [setzt] por si mesma o essencial [das Essenzielle]” (WM, p. 159) –, Heidegger percebe que ela, no fundo, se encontra enredada no pensamento da subjetividade:

Caso se compreenda o projeto [Entwurf] nomeado em “Ser e tempo” como um pôr representativo [vorstellendes Setzen], então se o toma como feito [Leistung] da subjetividade e não se o concebe do único modo como a “compreensão do ser” pode ser pensada no âmbito da “analítica existencial” do “ser-no-mundo”, a saber, como a referência ekstática [ekstatischer Bezug] à clareira do ser (WM, p. 159).

Nesse trecho da missiva, está em jogo como se compreende o princípio de abertura do ente enquanto tal – o que em SuZ é tratado por meio do conceito existencial de projeto. Como Heidegger brevemente rememora, a concepção articulada em SuZ compreende-o como referência ekstática à clareira do ser, o que significa que o ente enquanto tal – incluindo-se aí o próprio ente aberto, o próprio ser-aí – abre-se por referência ao ser, pois o ser-aí é compreensão de ser, e não por um ato tético de uma subjetividade que, para tanto (para abrir o ente e a si mesma), não necessitaria de nada senão de relacionar-se consigo mesma. Isso significa que o ser-aí, em seu projetar-se compreensivo, nunca poderia ser concebido como relação autossuficiente a si mesmo. Ou seja, a tese segundo a qual a essência do ser-aí reside na existência não exprimiria a secularização de um princípio teológico pelo qual se concebe um ente *absoluto* que, unicamente por referência a si, abre não somente o ente que ele não é como sobretudo a si próprio (um ente, enfim, que põe o seu próprio ser, que é na medida em que ser = pôr). Tal resquício teológico, como Heidegger sugere, convém antes a uma maneira distinta e antagônica de conceber o princípio de abertura do ente enquanto tal, a saber, ao pensamento da subjetividade. Para esta concepção o ente não é, a rigor, *aberto* em seu ser, mas sim *posto, gestellt*, uma vez que é sempre oriundo da atividade autoinstauradora da representação, do pôr-diante (*vor-stellen*) fundado no sujeito: o ente é feito ou realização (*Leistung*) da subjetividade.

Ora, conceber o conceito de projeto articulado em SuZ a partir do princípio da posição representativa (*vorstellendes Setzen*) seria manifestamente equivocado,

pois o tomaria por seu par antagônico. O pensamento de SuZ move-se na direção do abandono da subjetividade, não de sua conservação ou reelaboração: Heidegger o designa um “outro pensamento, o qual abandona a subjetividade” (*anderes, die Subjektivität verlassendes Denken*, WM, p. 159)⁶⁹. Mas por que motivo o próprio autor se preocupa com o mal-entendido a respeito de sua obra no que concerne a este ponto? A concepção de ser-aí como ser-no-mundo expressa em SuZ não teria demonstrado de modo suficiente a necessidade de abandonar a subjetividade para conquistar o ser? Heidegger reconhece aqui uma dificuldade: a incompletude de SuZ não favorecia o plano de um pensamento que abandona a subjetividade, porque a indicação da “virada” que o pensamento haveria de realizar não fora, “com o auxílio da linguagem da metafísica”, realizada:

Acompanhar e perfazer de modo suficiente [*Der zureichende Nach- und Mitvollzug*] este outro pensamento, o qual abandona a subjetividade, é algo que certamente foi dificultado pelo fato de que, quando da publicação de “Ser e tempo”, a terceira seção da primeira parte, “Tempo e ser”, foi retida (vide “Ser e tempo”, p. 39). Aqui o todo se inverte [*Hier kehrt sich das Ganze um*]. Essa seção problemática foi retida porque o pensamento fracassou no dizer satisfatório dessa virada [*im zureichenden Sagen dieser Kehre*] e não obteve sucesso com o auxílio da linguagem da metafísica. A conferência “Sobre a essência da verdade”, que foi pensada e comunicada em 1930, mas impressa apenas em 1943, deixa entrever [*gibt einen gewissen Einblick*] o pensamento da virada de “Ser e tempo” para “Tempo e ser”. Esta virada não é uma alteração do ponto de vista [*Änderung des Standpunktes*] de “Ser e tempo”; antes, é nela que o pensamento ensaiado alcança a localidade da dimensão [*Ortschaft der Dimension*] a partir da qual “Ser e tempo” é experimentado, a saber, a partir da experiência fundamental do esquecimento do ser (WM, *ib.*).⁷⁰

Há, nessa releitura notável de Heidegger, mais de um tópico que exigiria, para a sua adequada compreensão, uma investigação completa. Não poderemos

⁶⁹ Na carta-prefácio a Richardson, de 1962, Heidegger ressaltará, em sintonia com esta passagem de ÜdH, como é decisivo compreender seu pensamento como uma abordagem inteiramente distinta daquela da subjetividade, o que implica igualmente deixar de conceber o ser como realização do sujeito humano: “Quem estiver pronto para ver este simples estado de coisas [*Sachverhalt*], a saber, que em ‘Ser e tempo’ a abordagem [*Ansatz*] do questionar encontra-se removida para fora do âmbito da subjetividade, [...] compreenderá ao mesmo tempo que o ‘ser’ pelo qual se questiona em ‘Ser e tempo’ não pode mais permanecer nenhum posicionamento [*Setzung*] do sujeito humano” (GA 11, p. 150).

⁷⁰ Ainda na carta-prefácio a Richardson, Heidegger conta que precisamente nesta passagem do texto de 1947 tratou da virada pela primeira vez em um texto publicado (isto é, desconsiderando-se as preleções nas quais já tinha abordado publicamente o assunto, ainda que apenas para o pequeno círculo de alunos – as quais até então não tinham sido publicadas) (cf. GA 11, p. 149).

discutir neste trabalho detalhadamente a menção à “linguagem da metafísica” que ainda vigoraria em SuZ, com cuja ajuda o pensamento articulado nessa obra não fora bem-sucedido no “dizer satisfatório” da virada⁷¹. No capítulo seguinte abordaremos a concepção de linguagem elaborada nos *Beiträge zur Philosophie* (BzP), de onde será possível conquistar algumas indicações para a compreensão da temática. Por ora, concentraremos nossa análise nas indicações que Heidegger fornece a respeito da virada que já teria sido prevista em SuZ.

Primeiramente é preciso notar que Heidegger relaciona expressamente a virada de seu pensamento à seção planejada em SuZ, mas não desenvolvida, chamada “Tempo e ser”⁷². Heidegger escreveu apenas as duas primeiras seções (“Análise fundamental preparatória do ser-aí” e “Ser-aí e temporalidade”) da primeira parte da obra, chamada “A interpretação do ser-aí referida à temporalidade [*Zeitlichkeit*] e a explicação do tempo como horizonte transcendental da questão do ser” (SuZ, p. 39)⁷³. A segunda parte também não foi escrita, e deveria realizar uma destruição da história da ontologia sob o fio condutor da problemática da temporariedade (*Temporalität*). Heidegger não deu indicações minuciosas acerca de como pensava desenvolver a seção faltante da primeira parte. Presumimos que esta seção constituiria o ponto de intersecção entre duas abordagens distintas do problema do tempo: a temporalidade do ser-aí e a temporariedade do próprio ser (cf.

⁷¹ Com efeito, muito haveria que se investigar para compreender adequadamente o que significa “linguagem da metafísica”, bem como o que e como seria uma outra linguagem possível. Gadamer, por exemplo, nota que a problemática da linguagem desempenhava um papel crucial para a virada heideggeriana: “O Heidegger tardio tratou de superar expressamente a autoconcepção filosófico-transcendental de *Ser e tempo*. [...] Quando o pensamento de Heidegger se projetou para fora da linguagem dos conceitos da metafísica, ele viu-se enredado numa carência de linguagem que o levou a apoiar-se na linguagem de Hölderlin e num dizer quase poético” (2002, p. 18). A despeito, porém, de falar de uma “linguagem dos conceitos da metafísica” que Heidegger pretendia superar, Gadamer refere-se, em verdade, ao uso dos conceitos da metafísica, tanto que a afirmação heideggeriana acerca da “linguagem da metafísica” é polemizada: “Eu mesmo preciso afirmar, contra Heidegger, que não há uma linguagem da metafísica. [...] Existem apenas conceitos da metafísica, cujo conteúdo ganha determinação no emprego das palavras, como ocorre com todas as palavras. Tanto os conceitos, onde se movimenta o pensamento, quanto as palavras do uso cotidiano de nossa linguagem não estão dominados por uma regra rígida, com uma posição prefixada” (id., p. 19-20). Em suma, muito haveria que ser investigado e debatido quanto a este tópico.

⁷² Já o título da seção sinaliza uma inversão ou “virada” do título da obra.

⁷³ A terceira seção da primeira parte foi rascunhada, mas queimada (cf. posfácio de von Herrmann a SuZ, p. 582).

SuZ, § 5.º e 6.º)⁷⁴. Como vimos no capítulo anterior, com a abertura do sentido do ser do ser-aí na temporalidade, Heidegger pretendia conquistar o horizonte transcendental da compreensão do ser, ou seja, o filósofo apostava na possibilidade de encontrar aqui as raízes de toda ontologia (cf. SuZ, p. 18). Mas a temporalidade teria então que abrir o ser mesmo em sua temporariedade específica. Assim, a seção faltante deveria realizar essa passagem ou virada – e a partir do solo aí conquistado é que seria realizada a tarefa da destruição da história da ontologia prevista para a segunda parte de SuZ.

Porém, na falta de elementos concretos, evitaremos continuar a conjecturar como seria realizada a seção faltante de SuZ. A isto, preferimos interpretar a passagem citada indo atrás das pistas que ela fornece: a página citada de SuZ e a conferência composta em 1930 também referida por Heidegger no trecho de ÜdH.

Na p. 39 de SuZ, em que se encontra o plano do tratado (§ 8.º) e à qual Heidegger se refere na passagem que comentamos, a designação do título da terceira seção da primeira parte da ontologia fundamental é acompanhada de uma nota marginal hermética (aposta à palavra “ser”) extraída do chamado *Hüttenexemplar*, o exemplar de SuZ do próprio Heidegger: “A diferença à maneira transcendente./ A superação do horizonte enquanto tal./ O regresso na direção da proveniência./ O presente a partir dessa proveniência”⁷⁵. Interessam-nos, dessa glosa, a segunda e a terceira sentenças. Elas concordam com o comentário de Heidegger em ÜdH e explicitam duas características essenciais da *Kehre*: a superação do horizonte transcendental em que o pensamento elaborado em SuZ se move e o regresso ou inversão de rumo (*Umkehr*)⁷⁶ em direção ao lugar de

⁷⁴ Na preleção do Semestre de verão de 1927, “Os problemas fundamentais da fenomenologia” (GA 24), que Heidegger declara, em nota de rodapé na primeira página do texto, constituir “Nova elaboração da 3.ª seção da primeira parte de ‘Ser e tempo’”, a relação entre *Zeitlichkeit* e *Temporalität* é amplamente desenvolvida nos três últimos parágrafos. De todo modo, trata-se de uma “nova elaboração” da seção faltante, não de simples execução do que teria sido previsto em SuZ, que Heidegger preferira, no fim das contas, não publicar à época como parte integrante de SuZ. No capítulo seguinte discutiremos a interpretação de Jean Grondin acerca da problemática da “objetificação do ser”, presente nos parágrafos finais de GA 24.

⁷⁵ O original reza: “*Die transzendenzhafte Differenz./ Die Überwindung des Horizonts als solchen./ Die Umkehr in die Herkunft./ Das Anwesen aus dieser Herkunft.*”

⁷⁶ De acordo com o *Deutsches Wörterbuch* (GRIMM, 1854-1971), o termo também pode significar *conversão* (*Bekehrung*), quando usado em sentido moral ou religioso.

proveniência (*Herkunft*) desse pensamento. Ora, em ÜdH Heidegger dizia que, na seção não realizada, o todo – ou seja: a perspectiva, o ponto de vista ou o ponto de estada (*Standpunkt*) dominante do pensamento operante em SuZ – haveria de se inverter (o verbo utilizado é *sich umkehren*), sem que, no entanto, tal virada (*Kehre*) constituísse uma alteração (*Änderung*) desse ponto de vista; antes, o pensamento ensaiado (*versucht*) haveria de encontrar a “localidade da dimensão” (*Ortschaft der Dimension*) de sua “experiência fundamental” (*Grunderfahrung*), a saber, o esquecimento do ser – o que se deixaria entrever na mencionada conferência de 1930.

A superação do horizonte do pensamento desenvolvido em SuZ é o próprio regressar ao *Standpunkt*, isto é, à proveniência ou à “localidade da dimensão”, de onde esse pensamento obtém sua experiência fundamental. Com a *Kehre*, Heidegger visava a conquistar um lugar discursivo – um *tópos* de pensamento – mais originário que aquele que vigorava em SuZ, e que animava o percurso da análise preparatória do ser-aí e da problemática da temporalidade. Nessa topografia ontológica, a “localidade de dimensão” da virada deveria fundamentar e sustentar em sentido insigne o que fora realizado em SuZ. Mas será que vigoraria apenas acordo ou concordância entre ambos os lugares discursivos – o de SuZ e o da virada? Sigamos as pistas.

Heidegger remete a entrevisão da virada que fracassara em SuZ ao ensaio *Sobre a essência da verdade*. De saída devemos notar algo que, à primeira vista, deveria causar perplexidade: se em ÜdH Heidegger relaciona a virada à problemática que deveria ser tratada sob o título “Tempo e ser”, em VWW estranhamente não encontraremos explicitamente uma reflexão sobre o tempo. Inexiste, nesse ensaio, uma reflexão detalhada e elaborada sobre a temporalidade do ser-aí e a relação desta com a temporariedade do ser anunciada em SuZ. A virada, se é que ela se encontra atuante nesse ensaio, tem que ser buscada em outra temática. A única menção à palavra “tempo” que ocorre nesse texto, como veremos adiante, relaciona-a à reflexão de Heidegger sobre o início da filosofia e da história do ocidente (cf. WM, p. 85). Nossa aposta é a seguinte: a virada se encontra atuante na reelaboração da problemática da história, consistindo no despontar de um conceito amplamente presente na ÜdH e na obra heideggeriana escrita após os

anos de 1930 – trata-se da ideia de *história do ser* (*Seinsgeschichte* ou *Geschichte des Seyns*) ou *destino do ser* (*Geschick des Seins*). Está em jogo, com tal concepção, uma abordagem da problemática da história que é irreduzível àquela que fora desenvolvida em SuZ. Se a historicidade do ser-aí, como vimos, implicava apenas uma análise mais concreta da temporalidade que não inovava ontologicamente – lembremos que é a historicidade que se funda na temporalidade, e não o contrário –, com a ideia de uma história do ser Heidegger passa a conceber a concepção de *destino* de modo inaudito para a reflexão desenvolvida em SuZ. No capítulo seguinte interpretaremos a problemática a partir de textos centrais da segunda metade da década de 1930. Por ora, nosso interesse é avançar numa primeira compreensão do tema que o demarque em relação à concepção de historicidade (existencial) de SuZ.

A historicidade concebida em SuZ diz respeito ao modo de ser do ser-aí, é uma estrutura ontológica inteiramente *daseinsmäßig*; o conceito de *destino* que é desenvolvido em SuZ no § 74 (“A constituição fundamental da historicidade”), ainda que não seja explorado em suas consequências, é concebido dentro desse contexto, sendo afim com a problemática. Heidegger emprega os termos *Schicksal* e *Geschick* em significações complementares, ambos os termos referindo-se à estrutura ontologicamente histórica do ser-aí, ou seja, ao seu acontecer (*Geschehen*) próprio. Com o primeiro termo, Heidegger compreende “[...] o acontecer originário do ser-aí que reside na decisão própria [*eigentliche Entschlossenheit*], no qual ele, livre para a morte, *transmite-se* [*überliefert*] a si mesmo em uma possibilidade herdada mas escolhida” (SuZ, p. 384). O caráter *daseinsmäßig* do conceito é inequívoco: “O ser-aí só pode ser atingido por golpes do destino [*Schicksalsschläge*] porque, no fundo de seu ser, ele é, no sentido designado, destino” (SuZ, *ib.*). Já o conceito de *Geschick* compreende o co-acontecer (*Mitgeschehen*) do ser-aí, dado que ele é caracterizado pelo ser-com; ou seja, está em questão o acontecer da comunidade ou povo (cf. SuZ, *ib.*).

Heidegger pretende, com tais conceitos, compreender mais concretamente a dinâmica pela qual operam em unidade as ekstases de futuro, ter-sido e presente, com isso não fazendo senão seguir a orientação segundo a qual a exegese [*Interpretation*] da historicidade do ser-aí seria apenas (*nur*) uma elaboração mais

concreta da temporalidade (cf. SuZ, p. 382, já citada). Desse modo, compreende-se por que o fenômeno da decisão antecipadora capitaneia a apresentação do fenômeno do destino: sendo concebido existencialmente, isto é, em função da temporalidade do ser-aí, Heidegger não poderia deixar de observar aqui o primado da ekstase do futuro sobre as demais, como já tratamos. Com isto, o fenômeno do destino é concebido essencialmente de modo orientado para o futuro e para o *fim* (ou seja, para o poder-ser-todo) do ser-aí, o que o liga à verdade originária da decisão do ser-aí – e não à experiência da impropriedade ou do esquecimento do ser.

Se nossa aposta estiver correta, na conferência de 1930 teríamos de observar uma virada ou inversão dessa direção. Com efeito, um tema central da conferência, que perpassa toda a reflexão empreendida sobre a verdade, é o conceito de *início* (*Anfang*), tema que não fora reputado relevante, nem tratado adequadamente, em SuZ⁷⁷. Além disso, a conferência será dominada pela consideração da não-verdade, coessencial à verdade, que leva à experiência do esquecimento do ser – a “experiência fundamental” do pensamento articulado em SuZ, segundo a releitura de Heidegger em ÜdH. Vejamos em linhas gerais tais pontos.

Inicialmente, deve ser salientada uma inédita e ainda embrionária intenção de diagnosticar o presente histórico. Em SuZ Heidegger decerto aponta o esquecimento do ser e o predomínio da ontologia da *Vorhandenheit* como notas características de nosso momento histórico, e não deixa de observar que a tarefa de destruição da história da ontologia atinge o presente (cf. SuZ, p. 22-23). Mas a apresentação dos existenciais nessa obra não carece, em princípio, de uma caracterização histórica. O fenômeno do impessoal (*das Man*), por exemplo, não é apresentado em SuZ como fenômeno tipicamente moderno ou hodierno – não é um fenômeno que tem uma história, não é, sem mais, um fenômeno de massa que teria sua gênese na sociedade industrial europeia do séc. XIX –, mas sim como estrutura de ser do ser-aí, de maneira que não vigoraria menos para os contemporâneos do que para os antigos. No fundo, o problema com o qual o filosofar tem de se haver em SuZ é o

⁷⁷ No capítulo seguinte, desenvolveremos as concepções dos anos de 1930 de início, *Anfang*, e começo, *Beginn*, em Heidegger.

fato de a filosofia ter tomado ser como sinônimo de *Vorhandenheit* desde a Antiguidade, e para realizar sua tarefa de deslindar a *Seinsfrage* um diagnóstico do presente histórico não é algo essencial.

Já em VWW, como declarado nos primeiros parágrafos do texto, torna-se decisivo compreender “onde estamos”:

Caso deva ser necessário interrogar pela verdade, então exige-se a resposta à questão ‘onde nós estamos [*stehen*] hoje’. Quer-se saber como é que estamos hoje. Clama-se pela meta que deve ser posta para o homem em sua história e em favor desta” (WM, p. 74).

Tal pergunta é perpassada, sem dúvida, de uma ineludível ambiguidade. De um lado, Heidegger declara, nos parágrafos anteriores ao da citação, que o “inimigo” do pensamento – o senso comum (*gemeiner Menschenverstand*), que se refugia, em suas pretensões, na autoridade do óbvio – é quem objetava à pergunta pela verdade a utilidade ou a serventia para o homem de tal empreendimento, e, na citação, a exigência de um diagnóstico do presente (*onde estamos hoje?*) é formulada impessoalmente, por meio do pronome *man*, que caracteriza, em SuZ, o constante naufragar no esquecimento do ser. De outro lado, como Heidegger afirmava em ÜdH, a virada que se deixa entrever nessa conferência corresponde à conquista do mais autêntico *Standpunkt* – ponto de vista, perspectiva ou, mais literalmente, ponto de *estada* – do pensamento elaborado em SuZ, de modo que a exigência de se compreender onde nós *estamos* (*wo wir heute stehen*) é algo que tem que ser elevado a autêntica tarefa filosófica. Como veremos, os textos escritos sobretudo a partir da metade dos anos 30, como “Introdução à metafísica” e “A época da imagem de mundo”, considerarão indispensável para o pensamento o esforço de diagnosticar filosoficamente a situação presente em que nos encontramos.

Mas o decisivo nesse ensaio de 1930 é o modo como a história (*Geschichte*) passa a ser compreendida sob o fio condutor do problema de seu início. A história é experimentada, tendo em tal experiência o seu início, a partir do momento em que o pensamento deixa-se atingir pelo ente em seu desvelamento e pergunta-se pelo todo do ente como φύσις, de maneira que história do ocidente e filosofia passam a ser pensados como fenômenos que se pertencem mutuamente, e, na verdade, de modo que a inauguração da história tem sua origem no filosofar. A passagem

seguinte, bastante densa, que logo adiante comentaremos, detalha essa concepção de uma história que não se reduz sem mais à historicidade do ser-aí:

No ser-aí conserva-se, para o homem, o fundamento essencial há muito infundado a partir do qual ele tem a capacidade [*vermag*] de ek-sistir [*ek-sistieren*]. [...] A ek-sistência enraizada na verdade como liberdade [*Die in der Wahrheit als Freiheit gewurzelte Ek-sistenz*] é a ex-posição [*Aus-setzung*] ao desvelamento [*Entborgenheit*] do ente enquanto tal. Ainda não concebida, nem mesmo carecendo de uma fundamentação essencial, a ek-sistência do homem histórico inicia [o verbo é *anfangen*] naquele instante [*Augenblick*] em que o primeiro pensador, questionando, encara o não-velamento [*Unverborgenheit*] do ente com a questão: o que é o ente? Nessa questão o não-velamento é pela primeira vez experimentado. O ente no todo revela-se [*enthüllt sich*] como φύσις, “natureza”, que aqui ainda não quer dizer um setor particular do ente, mas sim o ente como tal no todo, a saber, na significação de uma presença que eclode. Apenas onde o ente mesmo é propriamente elevado e conservado em seu desvelamento, apenas onde essa conservação é concebida a partir da questão sobre o ente como tal, começa [*beginnt*] a história. A desocultação inicial [*anfängliche Entbergung*] do ente no todo, a questão sobre o ente como tal e o começo [*Beginn*] da história ocidental são o mesmo [*sind dasselbe*] e se dão simultaneamente [*gleichzeitig*] em um “tempo” [*Zeit*] que, não sendo ele mesmo mensurável, inaugura [*eröffnet*] o aberto, quer dizer, a abertura [*das Offene, d. h. die Offenheit*] para qualquer medida (WM, p. 84-85).

Primeiramente, observamos que nesta passagem Heidegger começa por discernir, de certo modo, homem e ser-aí. Com efeito, ser-aí designa não tanto o mesmo que homem, nem simplesmente “o ente que eu mesmo sou”, como em SuZ, mas uma autêntica *experiência* precisamente determinada, a saber, a de ek-sistir, ou seja, a de expôr-se ao desvelamento do ente no todo⁷⁸. Essa experiência não é, por sua vez, concebida como algo universalmente válido para todo e qualquer um, em todo e qualquer tempo; apesar de Heidegger não nomear textualmente um local e

⁷⁸ No parágrafo seguinte ao do trecho que citamos, a seguinte passagem corrobora nossa afirmação acerca da distinção entre homem e ser-aí: “O homem não ‘possui’ a liberdade como propriedade, mas, acima de tudo, trata-se do contrário: a liberdade, o ser-aí ek-sistente e desocultador, possui o homem, e isso de modo tão originário que apenas *ela* concede à humanidade a referência distinta ao ente no todo enquanto tal, referência que funda a história” (WM, p. 85). Michel Haar também enfatiza essa distinção ao comentar a mesma passagem (cf. HAAR, 1993, p. 124). Ser-aí exprime, inequivocamente, nessa passagem uma *experiência* que pode ser realizada, não uma propriedade humana. Essa concepção já aponta para uma transformação do papel que o ser-aí desempenha no pensamento heideggeriano: como veremos no capítulo seguinte de nosso trabalho, Heidegger tenderá, nos anos de 1930, a não tomar mais o ser-aí como um ponto de partida, como fenômeno que aceita uma analítica que lhe descerra o horizonte transcendental da temporalidade; antes, ser-aí transforma-se em meta, em ponto de chegada – transforma-se numa experiência de pensamento que *ainda* precisa ser realizada.

uma época onde essa experiência teria se dado pela primeira vez – pois ela tem, afinal, até um começo temporal (*Beginn*) – a palavra grega φύσις não deixa nenhuma dúvida: Heidegger refere-se, de modo inequivocamente etnocêntrico, à Grécia antiga, ao berço do ocidente. De lá vem “o primeiro pensador”, aquele que fez a experiência do “instante” da fundação, do advento ou do *começo* da história: “Apenas onde o ente mesmo é propriamente elevado e conservado em seu desvelamento [...] começa a história”. De lá vem também a história, pensada como algo caracteristicamente ocidental.

Isso implica que tal início (e o respectivo começo) – tanto do filosofar como da história – não seja concebido em bases existenciais: não se trata de um início entendido como existencial pertencente à constituição ontológica do ser-aí, mas de um início da própria história⁷⁹ como história do ser, que por certo requisita o homem para que faça a experiência de ek-sistir, mas que não se funda mais em seu poder-ser, em sua constituição ontológica. Heidegger elabora a narrativa, enfim, de uma história primordial, de uma proto-história que se deu num instante [*Augenblick*]: trata-se do acontecimento da chegada do homem à clareira do ser, acontecimento que é o próprio advento da historicidade do ser-aí. Ora, se a história tem um advento, ela não é mais uma estrutura pura e simplesmente *daseinsmäßig*. Tanto é assim que Heidegger pode afirmar que “[...] a existência do homem histórico inicia [*fängt... an*] naquele instante [*Augenblick*] em que o primeiro pensador, questionando, encara o desvelamento do ente com a questão: o que é o ente?” A historicidade mesma, a existência do homem histórico, isto é, a experiência de ser-aí, tem um início – asserção que soaria absurda dentro do contexto de SuZ, dado que nessa obra o ente que eu sou *já sempre* é histórico. Heidegger fala do *instante* do início do homem histórico: a experiência do desvelamento, a experiência de encontrar-se na clareira do ser, tem uma história, um momento inaugural, cujo tempo é o instante: “Nessa questão [a saber, na questão sobre o ente no todo] o desvelamento é pela primeira vez [*erstmal*] experimentado”.⁸⁰

⁷⁹ O início ou advento da história, como dirá Heidegger posteriormente, é o *Ereignis*, o acontecimento pelo qual ser e homem se copertencem. Desenvolveremos o tema no capítulo seguinte.

⁸⁰ A partir de uma análise crítica de passagens centrais da ÜdH, Sloterdijk lamenta um pretensão “*pathos* antivitalístico” e “antibiológico” de Heidegger, propondo o preenchimento de uma lacuna: o

Essa experiência inaugural é o que funda um determinado “tempo” igualmente inaugural e, por isso, incomensurável. A referência ao tempo (entre aspas) – a única de todo o texto –, marca uma inflexão que se observará nos textos seguintes: o termo designa aqui não tanto *Zeitlichkeit* como sobretudo *época histórica*. Tal noção observa-se, por exemplo, já no título do ensaio de 1938, *Die Zeit des Welbildes*. Como veremos, *Zeit* aqui designa um tempo que é próprio do ser – um destinamento do ser, uma *época*. No caso específico de VWW, Heidegger encontra-se preocupado com o que ele chamará em textos posteriores de *primeiro início*, ou seja, com o princípio da história do ser *como* metafísica, a qual se desdobrará nas suas diversas épocas até o estágio moderno de sua *consumação* com Nietzsche.

Por fim, gostaríamos de fazer breves alusões a outros tópicos que marcam, nesse texto, a *Kehre* em relação à abordagem da história de SuZ.

Primeiramente, como já indicamos, a história é mostrada em VWW como história da descoberta da questão central da filosofia (experiência do desvelamento do ente no todo) e da errância (*Irre*) no esquecimento do ser (experiência do velamento e de ocultamento do velamento, o que Heidegger denomina “mistério”, *Geheimnis* – cf. WM, pp. 89-94). O último tópico, aliás, é destacado na passagem que comentávamos da ÜdH como constituindo a “experiência fundamental” do pensamento ensaiado em SuZ. Se os gregos teriam, por um lado, experimentado o ser do ente como a coisa (*Sache*) do pensamento, o retrair-se do ser para dar vez

estabelecimento da “história natural da clareira [*Lichtung*]”. Haveria a necessidade de se reconstruir os mecanismos por meio dos quais se fez possível, na história da espécie humana, a chegada do ser humano à clareira do ser. Este autor propõe, assim, uma “história real da clareira” como ponto de partida necessário de “qualquer reflexão aprofundada sobre o ser do homem que pretenda ir além do humanismo” (2000, p. 33). Sem julgar a justeza da pretensão de Sloterdijk, temos que concordar com o autor nisto: sem dúvida, uma tal história natural da chegada do homem à clareira falta em Heidegger. Mas não podemos concordar com a tese segundo a qual Heidegger pura e simplesmente ignoraria a chegada do homem à clareira do ser: “[...] a permanência humana na clareira – em termos heideggerianos, o ficar-dentro (*Hineinstehen*) ou estar-presos-dentro (*Hineingehaltensein*) do ser humano na clareira do ser – não é de nenhuma maneira uma relação ontológica primitiva insuscetível de qualquer exame posterior. Existe uma história – resolutamente ignorada por Heidegger – da saída dos seres humanos para a clareira: uma história social da tangibilidade do ser humano pela questão do ser e uma movimentação histórica no escancaramento da diferença ontológica” (2000, p. 32-33). Concedemos ao autor que, de fato, Heidegger não empreende uma investigação sobre o advento sociobiológico do homem à clareira; mas, como mostramos, em VWW o ficar-dentro (*Hineinstehen*) da clareira não é concebido como uma “uma relação ontológica primitiva insuscetível de qualquer exame posterior”, uma vez que Heidegger investiga justamente a particularidade do instante em que ela teria se dado.

ao ente (ou seja: a *não-verdade* cooriginária do ser, *Unwahrheit* ou *Un-wahrheit*, que vige como encobrimento e errância, *Verbergung* e *Irre*), por outro lado, é o que teria permanecido impensado desde então. Por isso o ocidente é a história da errância do homem no ente e do encobrimento do ser – numa palavra: é a história do esquecimento do ser. De todo modo há aqui, no trato da problemática da história, uma consideração do fenômeno que compreende história e destino para além da experiência da verdade e da propriedade existenciais, como ocorria em SuZ. É digno de nota que nem verdade nem não-verdade são pensadas aqui *existencialmente*: Heidegger é claro em dizer que elas não emanam ou surgem (*entspringen*) do homem (cf. WM, p. 86). O pensador chega a conferir uma *anterioridade ontológica* ao velamento do ser mesmo em relação ao deixar-ser (*Seinlassen*) que constitui a essência do ser-aí como liberdade:

O velamento do ente no todo, a não-verdade propriamente dita, é mais antiga [*älter*] que toda abertura deste ou daquele ente. Ela é mais antiga também que o deixar-ser [*Seinlassen*] mesmo, o qual, desvelando, já se detém velado e comporta-se para com o encobrimento [*das entbergend schon verborgen hält und zur Verbergung sich verhält* (WM, p. 89).

Não por acaso, esta afirmação aparece logo no início do capítulo 6 de VWW, linhas depois de Heidegger apor uma nota à última palavra do capítulo anterior: “Entre 5 e 6 o salto na virada [*Kehre*] (que se essencializa no acontecimento [*Ereignis*])” (WM, p. 89, nota à 1.^a edição do texto, de 1943). O “salto na virada” é exemplarmente ilustrado pela tentativa de não se pensar mais a verdade e a não-verdade existencialmente, mas sim como relação entre doar-se e recusar-se do ser mesmo. Verdade é assim desvelamento do *ser* mesmo, e a não-verdade precisa ser pensada a partir da verdade, porque vem da essência desta, de modo que ambas se pertencem mutuamente (WM, p. 86).

Em segundo lugar, se a experiência de pensamento de SuZ é marcada, como vimos, pela exigência de uma “violência metódica”, em VWW o filosofar já começa a ser compreendido sob a égide da *Gelassenheit*, ainda que de modo um tanto cambiante:

O seu pensar é a serenidade da suavidade [*die Gelassenheit der Milde*], que não recusa o velamento do ente no seu todo. O seu

pensar é sobretudo a de-cisão [*Ent-schlossenheit*] do rigor que não rompe o velamento, mas que compele sua essência incólume no aberto do conceber e assim em sua verdade própria (WM, p. 94-95).

2.2. História do ser: a época da representação

A “condição de possibilidade” para a elaboração de um diagnóstico da metafísica que não a reduzisse à ontologia da *Vorhandenheit* era a liberação da história da estrutura ontológica do ser-aí. Conforme vimos, se a transgressão categorial tem fundamentos existenciais, ou seja, se ela se funda no modo de ser do ser-aí, então a história da filosofia não pode ser outra coisa que um monótono quiproquó ontológico pelo qual o ser-aí decadente toma, sempre novamente, o seu próprio ser pelo ser do ente intramundano, fechando assim o horizonte transcendental de onde poderia brotar uma ontologia radical. Mas se a história mesma e a pergunta pelo ser do ente encontram-se imbricados, e se a história passa a se determinar não tanto pela historicidade, como sobretudo pelos modos como o ser mesmo se destina – se ela passa a ter um advento e um andamento que não dependem exclusivamente do modo de ser do ser-aí –, então torna-se possível a concepção de épocas distintas em que o ser vigore deste ou daquele modo – épocas em que o encobrimento do esquecimento não se reduza simplesmente a figuras da *Vorhandenheit* fundadas existencialmente.

Com vistas a avançar em direção à problemática da antropomorfia, gostaríamos de acompanhar o capítulo moderno da história do ser. Concentraremos inicialmente nossa análise em *Einführung in die Metaphysik* (EM), preleção do semestre de verão de 1935, e em *Nietzsche I* (NI), livro que reúne três preleções ministradas entre 1936 e 1939. Pretendemos acompanhar nesses textos a caracterização embrionária que Heidegger faz da Modernidade. Em seguida analisaremos o ensaio de 1938 chamado *Die Zeit des Weltbildes* (ZW), que já oferece uma caracterização madura da época moderna. Nesse passo, confrontaremos a leitura que Heidegger fazia em SuZ da representação, *Vorstellung*, e a concepção presente neste ensaio, que a alça a figura positiva e determinante da história.

2.2.1. Modernidade e primado da subjetividade

No semestre de verão de 1935 Heidegger ministra um curso que abre com uma questão desconcertante, a qual é recolocada à exaustão, a fim de manter o questionar filosófico naquela situação de aporia que, desde a epígrafe platônica sobre o desconhecimento do sentido da palavra grega *ὄν*, já dava o tom fundamental de SuZ: “Por que é o ente e não antes o nada? Esta é a questão. Presumivelmente não se trata de uma questão qualquer. ‘Por que é o ente e não antes o nada?’ – esta é evidentemente a primeira de todas as questões” (EM, p. 1). Tal questão é caracterizada como a “primeira em importância” por ser a mais vasta, a mais profunda e a mais originária das questões. Se há, assim, alguma questão com a qual o pensamento há de se comprometer, é esta, designada por isso de “questão metafísica fundamental” (*metaphysische Grundfrage*), sendo que “Metafísica vale como o nome para o meio determinante e o cerne de toda filosofia” (EM, p. 13). Mas Heidegger é obrigado a reconhecer, quando pondera os feitos históricos da metafísica diante do projeto de SuZ de deslindar a *Seinsfrage*, que ela é marcada por uma ambiguidade fundamental: historicamente, esta se ocupou do ente enquanto tal, e não do ser, permanecendo este esquecido⁸¹. Aquele “nada”, portanto, que faria ou deveria fazer parte do questionar metafísico – ou seja, o ser mesmo, o não-ente (*Nicht-Seiendes*, EM, p. 18) –, é muito mais uma potência do que uma realização histórica, e com o projeto de deslindar a *Seinsfrage* fica claro, assim, que Heidegger visava a despertar a potência dormente derradeira da metafísica. Na investigação metafísica da tradição, sempre se avançou em direção do fundamento do ente, e aí sempre se insinuou, sem que fosse adequadamente deslindada, a questão do nada, de maneira que o modo como a metafísica investigou esta problemática vale até mesmo como a escala (*Gradmesser*) pela qual se poderia avaliar o modo como ela de fato questionou a respeito do ente como tal – isto é, o grau de originalidade, a extensão e a profundidade que marcaram o seu questionar (cf. EM, p. 18).

Mas uma “introdução à metafísica” visa a conduzir ou levar o ouvinte ou o leitor a uma adequada investigação de tal *Grundfrage*. Assim, é preciso inicialmente

⁸¹ A rigor, a metafísica manteria no esquecimento não só o ser, como sobretudo o próprio esquecimento do esquecimento do ser, sendo este esquecimento de segunda ordem “[...] o desconhecido mas constante impulso [*Anstoß*] para o questionar metafísico” (EM, p. 15).

desdobrar a questão fundamental, e ver que ela mantém em tensão necessária a pergunta pelo nada e a pergunta pelo ente no todo. Tendo descartado os preconceitos metafísicos e lógicos que objetariam à questão do nada um contrassenso, Heidegger detém-se na adequada compreensão da problemática do ente enquanto tal. A primeira consideração que é feita concorda com a consideração básica de SuZ sobre o tema da ontologia: a questão sobre o ente no todo visa ao fundamento do ente; este nem é outro ente, nem o ente no todo pode ser concebido como algo *Vorhandenes* (EM, p. 21). A correta compreensão da questão do fundamento do ente, ao deparar-se com o outro do ente, torna-se um acontecimento pelo qual o ente mesmo é experimentado de tal modo que “venha a oscilar” (*es kommt ins Schwanken*) entre ser e não-ser ou nada ser (até mesmo o ente que nós mesmos somos tem que experimentar tal oscilação em seu ser, dado que a questão visa ao todo do ente), e nisso a questão sobre o “porquê” transforma-se, visando agora ao fundamento (*Grund*) do império (*Herrschaft*) do ente sobre o nada (cf. EM, p. 21-22). Está em jogo, em primeiro lugar, abrir a consideração do ente em sua possibilidade – pois, considerando-se o ente em sua possibilidade, o nada, em verdade, não é nunca superado pelo fato de o ente ser: é antes uma possibilidade sua –; em segundo lugar, considerar o porquê de uma possibilidade (a de ser) experimentar uma primazia sobre outra (a de não ser) sem, no entanto, superá-la.

Mas como averiguar o fundamento de o ente ser, em vez de não ser, sem com isto já não ser necessário saber o que significa, afinal, *ser*? O problema do fundamento do ente, que se põe com a questão fundamental (também chamada de *questão condutora*, *Leitfrage* – cf. EM, p. 30), além de não excluir a problemática do nada, conduz forçosamente a uma questão preliminar (*Vor-frage*): “*Como está a situação do ser?* [Wie steht es um das Sein?]” (EM, p. 25, itálico do autor). Ambas as questões devem ser compreendidas como um questionar inteiramente histórico (*ein durch und durch geschichtliches Fragen*, EM, p. 33), e de tal maneira que a questão prévia não é etapa a ser vencida em favor da questão fundamental: antes, aquela é a “fornalha incandescente” desta (EM, p. 32). É digno de nota que a questão preliminar reclama um saber acerca de como *está* a situação do ser. Ora, como já vimos, na passagem central que comentamos de ÜdH, Heidegger destaca a importância da conquista do mais originário *Standpunkt* do seu próprio pensamento,

a saber, a experiência do esquecimento do ser. Em sintonia com a exigência que será feita uma década mais tarde, a questão preliminar em EM já realizava um diagnóstico histórico da Modernidade que avaliava a particularidade da experiência de esquecimento do ser que vigora nessa época histórica. Vejamos em linhas gerais o diagnóstico.

A primeira constatação que Heidegger faz recupera a conhecida aporia: não se sabe o que é o ser. Pode-se sempre, aliás, fazer a experiência “[...] de que nós não somos capazes de apreender imediata e especificamente o *ser do* ente nem ao lado do ente, nem no ente – nem simplesmente em qualquer lugar” (EM, p. 25). Tal velamento necessário leva Heidegger, por um lado, a considerar com seriedade as afirmações nietzschianas de que a palavra ser não é senão “um vapor e um erro” (cf. EM, p. 27), mas, por outro, a perguntar se o ser não seria antes “o destino [Schicksal] espiritual do ocidente” (EM, p. 28). Entra em cena então a elaboração de um diagnóstico da contemporaneidade europeia de tintas bastante vivas, que tratará de mostrar que entre a breve “ontologia” nietzschiana e a aposta no ser como destino do ocidente não há contradição. Em resumo, Heidegger caracteriza a situação presente como “decadência espiritual da terra”, a qual se desdobra em obscurecimento do mundo, fuga dos deuses, destruição da terra e massificação do homem, tudo acarretando uma “[...] suspeita odiosa contra tudo o que é criador e livre [...]” (EM, p. 29). Diante desse cenário, a investigação da questão prévia é anunciada como gesto de “[...] repetir [wieder-holen] o começo [Anfang] de nosso ser-aí histórico-espiritual, para transformá-lo em outro começo” (EM, p. 29), de sorte que esta investigação visa justamente a recuperar a *Bodenständigkeit* (o solo, as raízes – literalmente: o estar no solo, a permanência no solo) perdida. Não seria equivocado dizer que a investigação metafísica empreendida por Heidegger tem um certo caráter histórico-ontológico-terapêutico, uma vez que pretende, antes de mais nada, compreender, pelos sintomas do mundo, por que o ser se tornou para nós um vapor verbal, e desde quando isso acontece. A aposta de Heidegger é que a palavra ser nada mais significa porque nós “decaímos” (*herausgefallen sind*) do que diz esta palavra “[...] e até o momento não o reencontramos” (EM, p.30). A investigação da metafísica tem que se haver com uma situação, com um ponto de estada

(*Standpunkt*) histórico, que é o outro da situação enraizada, ou seja, da *Bodenständigkeit*, desejada.

A questão do ser possui, desse modo, uma conexão com o destino da Europa, local onde etnocentricamente se decidiria o destino do planeta terra (EM, p. 32). Heidegger decide compreender o juízo nietzschiano sobre o ser (um vapor, um erro) como certificado de uma época espiritualmente decadente. A breve elaboração da noção de “obscurecimento do mundo”, apontada como principal marca de tal decadência, deixa claro que Heidegger tem em vista com isto um processo histórico iniciado na Modernidade. De tal fenômeno histórico, um aspecto é analisado, a saber, a “deposição do espírito” (*Entmachtung des Geistes*), que compreende “[...] a falta de espírito, a dissolução das forças espirituais, a repulsa a todo questionar originário sobre os fundamentos e ao estabelecimento de vínculo com eles” (EM, p. 34). É evidente como tal processo de nivelamento e supressão de hierarquia, de contentamento com o rasteiro e superficial, é concebido como antípoda de uma pesquisa a respeito do fundamento do ente. Assim, entre o mundo moderno obscurecido e a questão do ser existe uma tensão inflexível: ou bem vigora o princípio do obscurecimento do mundo e o ser não deixará de ser um vapor e um erro, ou bem a busca do fundamento do ente reconquista o solo, a profundidade e o enraizamento que supera a decadência do espírito, colocando-o em seu elemento. Desse modo, Heidegger concebe a assunção da tarefa da metafísica como maneira de influir decisivamente no destino do ocidente, ou seja, como maneira de provocar aquele *acontecimento* (*Geschehenis*, cf. EM, p. 4) anunciado desde as primeiras páginas da preleção, que é o poder característico da questão do ser:

Onde domina o espírito, o ente enquanto tal se torna cada vez mais ente [*seiender*]. Por isso o questionar sobre o ente enquanto tal no todo, o questionar da questão do ser, é uma das condições fundamentais essenciais [*einer der wesentlichen Grundbedingungen*] para o despertar do espírito e, com isso, para um mundo originário do ser-aí histórico e, com isso, para uma domaçaõ do perigo do obscurecimento do mundo e, com isso, para a assunção da missão histórica do nosso povo que se encontra no centro do ocidente (EM, p.38).

É este o motivo principal, aliás, pelo qual Heidegger diz que tanto a questão fundamental da metafísica como a sua questão prévia são *históricas*. É verdade que

o autor chega a fazer uma caracterização do aspecto histórico do questionar em termos muito semelhantes ao da caracterização da historicidade do ser-aí em SuZ, considerando-o um comportamento possível deste ente e invocando a temporalidade para fundamentar-lhe o sentido⁸². Mas logo em seguida, antes de apresentar a descrição do fenômeno da deposição do espírito, é forçado a observar: “Mas ainda nos falta compreensão essencial [*wesentliche Einsicht*] sobre isto: em que medida este questionar em si histórico da questão do ser tem uma filiação [*Zugehörigkeit*] até mesmo com a história mundial do planeta terra” (EM, p. 34). Isto significa que o decisivo, para se compreender o caráter histórico da questão do ser, não é mais tanto a temporalidade do ser-aí, como sobretudo a relação entre o questionar e a situação do mundo, caracterizada por um obscurecimento.

Mas, nessa relação propriamente histórica da metafísica com o mundo elaborada em EM, o que nos interessa de perto é analisar a descrição que Heidegger fará do processo pelo qual o mundo se torna objeto. Não nos interessa aqui analisar detalhadamente o muito comentado movimento de deposição do espírito que Heidegger elabora no primeiro capítulo⁸³. Queremos analisar uma passagem aparentemente deslocada, que se encontra no capítulo sobre a gramática e a etimologia da palavra “ser”, a qual antecipa a concepção elaborada poucos anos depois de uma época do mundo como imagem. Pretendemos, portanto, considerar tal passagem a partir de um interesse sobretudo genético.

No referido capítulo de EM, Heidegger procura elaborar, do ponto de vista histórico, uma consideração filosófico-gramatical sobre recepção mediada pela gramática da palavra “ser”. Interessa aqui ao autor entender e questionar categorias tais como verbo, nome, infinitivo, modo, caso, declinação, que teriam informado a própria reflexão filosófico-ontológica após a originária tematização grega. A certa

⁸² Evidentemente Heidegger pensa, na passagem que citamos a seguir, o caráter histórico da questão do ser em termos concordantes com aqueles de SuZ, articulando as ekstases temporais para conceber o histórico: “Nosso questionar da questão metafísica fundamental é histórico [*geschichtlich*] porque ele abre, segundo possibilidades não perscrutadas, isto é, futuras [*Zu-künften*], o acontecer [*Geschehen*] do ser-aí humano em suas referências fundamentais, isto é, ao ente como tal no todo, e com isso ao mesmo tempo se religa [*zurückbindet*] ao seu começo passado [*gewesener Anfang*] e assim aguça e confere peso ao presente [*Gegenwart*]. Nesse questionar, o nosso ser-aí é chamado [*angerufen*] à história no sentido pleno da palavra e convocado [*hingerufen*] para ela e para a decisão [*Entscheidung*] nela” (EM, p. 34).

⁸³ Para tal análise, cf., por exemplo, DUARTE, 2010, pp. 20-25.

altura da análise, por ocasião de um comentário sobre o conceito gramatical de declinação, é observado que os gregos elaboraram as categorias gramaticais, ainda vigentes, por referência ao primado temporal da presença (*Anwesenheit*), fundamento da experiência do ser ao qual eles mesmos não teriam mais retornado. Tal observação serve para que Heidegger considere então a experiência fundamental do ser feita pelos antigos: a da φύσις. A “natureza” para os gregos designava o dominar ou vigorar (*Walten*) do presente [*An-wesen*] dominante e indomável para o pensamento – mas Heidegger acrescenta um apêndice importante: tal vigorar só sai de seu velamento, ou seja, só acontece, quando é conquistado (*erkämpft*) como mundo. A fim de esclarecer o que significa esse mundo que deve ser conquistado em luta (*Kampf*), Heidegger cita o fragmento 53 de Heráclito sobre o reinado do πόλεμος (segue a tradução interpretativa do autor):

A disputa [*Auseinandersetzung*] é o gerador [*Erzeuger*] (que deixa surgir) a todos (aos presentes), como também, a todos, o mantenedor que domina. É que ela deixa uns aparecerem como deuses, outros como homens, a uns produz, destacando-os [*her(aus)stellf*], como servos, a outros, como homens livres” (EM, p. 47).

Com ajuda do pensador grego, Heidegger concebe um conceito bélico de mundo, em que uma disputa ou luta originária e comum⁸⁴ é a responsável pelo estabelecimento do que se apresenta ou do que está presente (do ente) no modo como se apresenta, em que cada ente tem sua “posição, estada e grau de importância [*Stellung und Stand und Rang*]” (EM, p. 47) estabelecida graças à disputa. Esta é a responsável pela instituição de uma paisagem rica e diversificada, de um mundo repleto de “abismos, intervalos, distâncias e dobras” (*id., ib*), de um mundo de contrastes. Em tudo, nos altos e baixos, nos contrastes, na riqueza das diferenças, na instituição de uma hierarquia entre os entes, mundo aqui significa o outro do “obscurecimento do mundo” nivelador de tudo. Há personagens que se destacam, que surgem a partir da luta, em correspondência com ela, e respondem a seu apelo: são os combatentes (*Kämpfenden*). Estes são os criadores, os poetas, os pensadores, os homens de estado – são aqueles, enfim, que dão ouvidos ao

⁸⁴ A luta, com efeito, não desagrega, não destrói a unidade – antes reúne quem combate, cria uma comunidade de combatentes. Por isso Heidegger diz que ela é o mesmo que λόγος, interpretado como reunião, *Sammlung* (cf. EM, p. 47).

inaudito, ao não-dito, ao impensado, lançando suas obras, as quais capturam [*bannen*] o mundo com elas aberto, ao vigor dominante da φύσις. Com as obras destes combatentes, “[...] o vigorar, a φύσις, chega pela primeira vez a ocupar uma posição no que é presente [*kommt erst das Walten, die φύσις, im Anwesenden zum Stand*]” (*id. ib.*)⁸⁵. Este é o processo pelo qual o ente se faz ente, ou, dito de outro modo, é o devir do mundo (*Weltwerden*), que é a história propriamente dita. O acontecer da história nessa luta originária é, assim, o que concede permanência, *Ständigkeit*⁸⁶ (EM, p. 48), ao ente, ou seja, é o que lhe dá um lugar no qual ele pode ser. Ressaltamos o fato de que o vocabulário empregado por Heidegger mais uma vez relaciona essa experiência – que podemos dizer *originária* – de mundo inequivocamente à conquista daquela *Bodenständigkeit* em que consiste o poder histórico, o caráter de destino ou de acontecimento, da questão do ser.

Mas o mundo assim concebido é apresentado por contraste com um outro fenômeno, com o seu cenário contrário, com um não-lugar – o outro da *Ständigkeit* – em que a luta se extingue. Heidegger passa a descrever um evento sinistro, pelo qual o mundo deixa de ser um acontecimento para se tornar objeto (*Gegenstand*). Apesar de não o nomear assim, afirmando somente que a experiência do fim da luta consiste no fato de que o “mundo recua [ou: se retrai – *Welt wendet sich weg*]” (*id., ib.*), a paisagem descrita se aproxima daquela do mundo obscurecido, na medida em que implica um nivelamento fundamental de todas as coisas, a abolição da hierarquia, o fim dos contrastes: o ente enquanto tal torna-se um simples achado (*Befund*), algo que já está dado de antemão para usos e manuseios os mais arbitrários, os mais mezinhos. A seguinte passagem é bastante eloquente a esse respeito:

⁸⁵ Este tópico antecipa a tese central desenvolvida em *Der Ursprung des Kunstwerkes* em 1936, de que a arte é uma origem (em cuja obra a verdade põe-se em obra, abrindo o ser do ente na disputa originária, *Ur-streit*, de mundo e terra), contra a tese hegeliana de que ela já seria para nós algo do passado (*ein Vergangenes*).

⁸⁶ É importante não perder de vista que Heidegger está a tratar da experiência grega do ser. O excuro sobre o tema, no interior da discussão sobre a gramática do ser, começara, afinal, com a discussão do conceito de φύσις. Ao encerrá-lo, retornando à problemática gramatical, Heidegger arremata: “‘Ser’ significa para os gregos: *permanência* [*Ständigkeit*] em sentido duplo: 1. o estar-em-si como o que surge (φύσις) [*das In-sich-stehen als Ent-stehend*], 2. como tal, porém, ‘constante’, isto é, permanente, demorar-se (οὐσία) [*ständig, d.h. bleibend, Verweilen*]” (EM, p. 48). Ao relacionar ao devir do mundo histórico tal experiência do ser em que se está exposto à φύσις, Heidegger segue aqui, aliás, na mesma trilha de VWW, que relacionava o advento da história a tal exposição ekstática e ao levantamento da questão sobre a φύσις.

O perfeito não é mais o talhado em limites [*in Grenzen Geschlagene*] (ou seja, o posto em sua forma), mas apenas o pronto, como tal à disposição [*Verfügbare*] para todo mundo, é o disponível [*das Vorhandene*] em que nenhum mundo mais se faz mundo [*weltes*] – pelo contrário, o homem agora faz e acontece [*schaltet und waltet*] com o que está à disposição. O ente se torna objeto [*Gegenstand*], seja para a contemplação (visão, imagem), seja para o fazer como produto e cálculo. O que instaura o mundo originariamente, a φύσις, decai de nível, tornando-se protótipo para reprodução e imitação. A natureza se torna agora um setor especial, distinguindo-se da arte, e de tudo o que se pode produzir e planificar. O erigir-se originário que eclode dos poderes do que domina, o φαίνεσθαι como aparecer, no grande sentido da epifania de um mundo, torna-se agora visibilidade demonstrável de coisas disponíveis [*vorhandene Dinge*] (EM, p. 48).

Apesar de Heidegger caracterizar esse mundo obscurecido por recurso à temática da preponderância da ontologia da *Vorhandenheit*, uma novidade decisiva se insinua aqui: se em SuZ a preponderância dessa ontologia varre a história em sua totalidade, aqui ele é apresentado como fenômeno de uma época, a saber, daquela em que se concebe um homem que se põe como centro de referência de todo ente (que “faz e acontece com o que está à disposição”), o qual, por isso mesmo, se lhe encontra contraposto como *objeto*. Este homem não é nomeado aqui, por alguma razão, *sujeito*; mas o modo como ele encontra o mundo coincidirá, no essencial, com a descrição que Heidegger fará poucos anos depois a respeito do primado da subjetividade incondicionada. O termo *vorhanden* aqui também assume uma nova significação: não corresponde simplesmente à *Vorhandenheit* de SuZ, seja em sentido lato, seja em sentido restrito, uma vez que aqui a concepção do ente como *algo disponível*, tanto para a teoria como para o fazer, não é apresentada com a coloração neutra que tinha na analítica ontológica do ser-aí. É verdade que lá, quando se concebe, por exemplo, o termo em sentido restrito, ele também designa uma experiência de recuo do mundo em favor do ente que se torna perceptível; mas este é um fenômeno inescapável, que constitui inevitavelmente toda a teoria e a ciência. Já aqui o termo designa muito antes uma experiência niveladora, uma experiência de desarraigamento que levará à “[...] exclusão dos criadores da vida do povo, que passam a ser apenas tolerados como irrelevantes curiosidades, como ornamentos, como excêntricos [...]” (EM, p. 48), de modo que aí “[...] então a decadência já começou” (*id. ib.*). Ora, pensando-se a partir de SuZ, a decadência não *começa*, se ela, como existencial, constitui a mobilidade mesma da existência – vale para ela o índice do apriorismo que marca os existenciais em SuZ: o ser-aí já

sempre decaiu. Aqui, ao contrário, a decadência tem um advento, é fenômeno de uma época (*Zeitalter*) em que o nível (*Niveau*) de seu ser-aí já baixou, de uma época em que o ente ainda está aí, mas “[...] o ser foi embora dele” (*id. ib.*). A consequência é um simulacro de *Bodenständigkeit*: “O ente é mantido na aparência de seu ter-lugar [*im Schein seiner Ständigkeit*], tornando-se objeto [*Gegenstand*] para infindáveis e variados afazeres” (*id. ib.*).

Observamos que certamente o jogo de contraposição entre as duas modalidades de *estada*, *Stand* – referimo-nos, por um lado, à experiência descrita de mundo que concede permanência, *Ständigkeit* e, por outro, à experiência contrária de um recuar do mundo que nivela tudo segundo o denominador comum do objeto, *Gegenstand* –, não é casual na formulação de Heidegger. Se *Ständigkeit* designa a permanência em que as coisas se mantêm enraizadas, o ter-lugar que as acolhe e as libera para serem o que são, *Gegenstand* indica então literalmente um contralugar, um não-lugar em que as coisas se mantêm apenas na simples aparência, tendo o seu ser ido embora.

Essa concepção encontra um desdobramento importante no ano seguinte, no qual alguns de seus pressupostos ficam explícitos. No semestre de inverno de 1936/37, Heidegger ministra o primeiro dos cursos sobre o pensamento de Nietzsche (cujo ciclo se estenderá até 1942), intitulado *Vontade de poder como arte*, cujo texto foi reunido, com pequenos reparos, em NI. No capítulo “Seis fatos fundamentais a partir da história da estética”, é lançada a tese segundo a qual a reflexão nietzschiana sobre a arte move-se no interior da estética, uma vez que se posiciona contra uma “estética feminina” e a favor de uma “estética masculina”, como Nietzsche faz, é posicionar-se por fim a favor da estética enquanto tal. Sem entrar ainda numa história do termo, Heidegger observa que a estética visava ao empreendimento de uma ciência do comportamento (*Verhalten*) sensível, afetivo e sentimental do homem, tendo o belo como elemento determinante de tal comportamento (cf. NI, p. 75). No que concerne ao belo da arte, esteticamente tal comportamento pode ser considerado do ponto de vista ou da produção ou da fruição. Mas um elemento decisivo, pensado como suporte e agente causador (*Träger und Erreger*) do belo, deve se insinuar tanto num caso como noutro: a obra. É então que é explicitado um pressuposto da consideração estética que opera como

horizonte de sua maneira de considerar a arte, o qual a situa inequivocamente na Modernidade:

A obra de arte é estabelecida como “objeto” [*Objekt*] para um “sujeito”. A relação sujeito-objeto [*Subjekt-Objekt-Beziehung*] – referimo-nos especialmente à sensível – é normativa [*maßgebend*] para a sua consideração. A obra se torna objeto [*Gegenstand*] em sua superfície que está voltada para a vivência (NI, p. 76).

Heidegger desenvolve tal consideração apresentada preliminarmente algumas páginas adiante, quando passa a expor os seis fatos fundamentais (*Grundtatsachen*) da história da estética. Um deles, o terceiro, é dito um acontecimento (*Geschehenis*). Tal acontecimento não provém diretamente da arte ou da meditação a seu respeito, assinalando, antes, “[...] uma mudança da história como um todo [*Wandel der gesamten Geschichte*]. É o começo [*Beginn*] da Modernidade” (NI, p. 81). Por meio desse acontecimento, o homem se torna “[...] o lugar da decisão [*Ort der Entscheidung*] sobre como o ente deve ser experimentado, determinado e configurado” (*id. ib.*); com essa mudança, “[...] a livre tomada de posição do próprio homem, o modo como ele encontra as coisas e as sente – numa palavra, o ‘gosto’ (*Geschmack*) – se torna o tribunal [*Gerichtshof*] que decide sobre o ente” (*id. ib.*). No domínio específico da metafísica, esse acontecimento instaura a consciência do eu singular como fundamento de todo ser e de toda verdade, valendo como paradigmática a fórmula cartesiana *ego cogito ergo sum*. Segundo tal concepção egocêntrica, em sentido eminente, o homem encontra antes de mais nada a si mesmo (*cogito me cogitare*), de maneira que o encontrar-se prévio (*Sichselbst vorfinden*) é o estado (*Zustand*) em que se lhe é dado, por si mesmo, o “primeiro ‘objeto’ [*Gegenstand*] assegurado em seu ser”: “Eu mesmo e meus estados somos o ente primeiro e propriamente dito. Tudo o que deva poder ser interpelado como ente é medido por referência a esse ente certo e de acordo com ele” (NI, p. 81-82).

Ora, essa descrição da Modernidade aqui elaborada não é senão o complemento daquela descrição do mundo obscurecido elaborada em EM. Se lá a retração do mundo assinalava o fim da comunidade de combatentes, aqui temos um único personagem preponderante, que não tem adversário, que não tem com quem lutar; se lá tínhamos um homem que fazia e acontecia com o ente, o qual era

definido de antemão como o que estava disponível, aqui temos o mero gosto como medida reitora de tudo. Mas a descrição da Modernidade de NI torna explícito um nexos essencial que não teve seu fundamento estabelecido em EM. A experiência de desarraigamento descrita em 1935 apresentava o ente como objeto, ou seja, como simples achado – que o é para o homem, na medida em que pode lhe servir para algo. Mas o ente só pode se tornar objeto se o homem se torna sujeito, isto é, se a autoconsciência passa a ser concebida como fundamento do ente, e se ela é, então, o “primeiro objeto assegurado em seu ser”. No processo histórico de instituição de um mundo como objeto é o homem mesmo quem se torna o objeto por excelência. Este é o derradeiro acontecimento histórico que é aqui entrevisto.

2.2.2. Ser como representabilidade

Em 9 de junho de 1938 Heidegger apresenta uma conferência intitulada “A fundamentação [*Begründung*] da imagem de mundo moderna por meio da metafísica”, cujo texto impresso no volume chamado *Holzwege* (HW), publicado em 1950, veio a se chamar simplesmente *A época da imagem de mundo*. Gostaríamos de conservar, do título original, a referência à problemática da *fundamentação* de tal imagem de mundo. De fato, como procuraremos mostrar, neste texto Heidegger oferece a fundamentação da experiência que já tivemos ocasião de interpretar em textos anteriores, a saber, de um mundo-objeto (ou de um não-mundo) e de um eu-fundador deste mundo-objeto. Em sentido metafísico, como Heidegger já compreendia em EM, a questão sobre a fundamentação tem que versar sobre o ser do ente. Na conferência de 1938, portanto, o objetivo é compreender o que significa “ser” para a Modernidade.

A tese geral de abertura da conferência atribui à filosofia ocidental um papel absolutamente decisivo para o destino do ocidente. Heidegger afirma que na metafísica sempre se consome (*vollzieht*) tanto uma meditação sobre a essência do ente como uma decisão sobre a essência da verdade – e isso não é pouca coisa. A metafísica, longe de ser uma atividade teórica inócua, “[...] funda [*begründet*] uma era [*Zeitalter*], dando-lhe, por meio de uma determinada interpretação do ente e por meio de uma determinada concepção da verdade, o fundamento [*Grund*] de sua figura essencial [*Wesengestalt*]” (HW, p. 73). O poder de fundação deste

fundamento metafísico é ubíquo: “Esse fundamento domina todos os fenômenos que distinguem a era” (*id. ib.*). Em sentido inverso, ele tem que se deixar reconhecer nestes mesmos fenômenos, se os está sempre mediatamente fundando.

Antes de avançar em direção à estratégia que move Heidegger a expor tal tese, gostaríamos de interpretar-lhe o sentido. A novidade que esta tese traz é o estabelecimento de uma relação fundamental entre a metafísica e o acontecimento de constituição de *mudanças*⁸⁷, ou seja, de momentos em alguma medida inaugurais, *dentro* da história da metafísica⁸⁸. Com efeito, com o conceito de *era* é pensada uma suspensão de “tempo” determinada, uma *época histórica*, em que tem vigência uma certa configuração da metafísica, de maneira que o curso de diferentes eras metafísicas constituirá num plano absolutamente fundamental o que se chama de história da metafísica⁸⁹. Na conferência de 1930 que já interpretamos, a relação entre metafísica e história era apresentada em termos de uma fundamentação absolutamente inaugural: tratava-se do advento da própria história, que coincidia com o advento da própria metafísica. A problemática das diferentes épocas que se fariam acompanhar de variações metafísicas não era, no entanto, enfrentada. Em 1935, como vimos, já há uma compreensão do poder da questão do ser para o despertar do espírito e para domaço do obscurecimento do mundo (cf. EM, p. 38, já

⁸⁷ Pensamos aqui no termo *Wandel*, que, como vimos no final da seção anterior, Heidegger usa para designar a variação metafísica que constitui a Modernidade como “mudança da história como um todo” (cf. NI, p. 81).

⁸⁸ A interpretação que desenvolveremos nesta seção visa a compreender o estágio moderno da metafísica, ou seja, a mudança (*Wandel*) que ocorreu na metafísica e dá o fundamento de sua configuração essencial (*Wesengestalt*) moderna. É importante destacar que tal estágio ainda pertence à metafísica. Há uma linha mestra que constitui o pensamento desde os gregos até os modernos como *metafísico*; mas há mudanças internas, eras distintas da metafísica. Ainda que, por um lado, como Heidegger afirmava em *Platons Lehre von der Wahrheit* (escrito no início dos anos de 1930), a filosofia que se inaugurava com Platão já tivesse “o caráter [*Charakter*] do que mais tarde se chamará metafísica” (WM, p. 141), de modo que há uma continuidade de fundo entre gregos e modernos, sendo Nietzsche, sob quem a metafísica chega em seu estágio de consumação, justamente “o platônico mais desenfreado dentro da história da metafísica ocidental” (WM, p. 133); por outro lado, como é dito na passagem já citada de NI, isso não impede que se fale de uma “mudança da história como um todo” ocorrida na Modernidade. Na abertura de NI, Heidegger afirma que Nietzsche permanece na “longa trilha da antiga questão condutora da filosofia: ‘o que é o ente?’” (NI, p. 02). Desse modo, o que marcaria a linha mestra da metafísica seria tal questão condutora, e, ao tentar compreender a fundamentação da Modernidade, Heidegger persegue o modo próprio como, sob a égide da questão condutora, esta *nova era* – *Neuzeit* – se funda, distinguindo-se em alguma medida das demais.

⁸⁹ Ou, como veremos no capítulo seguinte, história do primeiro início – ainda nos debruçaremos sobre a maneira como Heidegger concebe a metafísica como *primeiro início*, e qual a relação entre este e o que ele designa *outro início*.

citado) – o qual já era em si uma mudança histórica com relação àquele mundo da *Ständigkeit* grega. De todo modo, se, por um lado, Heidegger pensava já com o diagnóstico do obscurecimento do mundo a constituição de uma mudança decisiva no seio da história, por outro lado, ele não indicava claramente uma metafísica e um fundamento metafísico que a amparasse e a fundamentasse, nem de que maneira isso se daria⁹⁰. Uma primeira relação explícita entre constituição de uma era e metafísica é mostrada, ainda que de modo embrionário, em 1936 no curso sobre Nietzsche, por meio da relação entre o *cogito* cartesiano e a mudança (*Wandel*) da história em sua totalidade, que colocara o homem como instância de fundação do ente no todo. Mas esta pergunta necessária não era com isso ainda respondida: o que acontece com a metafísica para ela fundar uma era? Que poder é esse que ela tem? No que ele consiste?⁹¹ – Ficava, enfim, ainda por dizer exatamente *como* uma metafísica funda uma era. E somente aqui, em ZW, surge inequivocamente a resposta: por meio da concepção da essência do ente e por meio da interpretação sobre essência da verdade que ela carrega e consoma.

Ao longo da conferência, Heidegger se detém sobre a era moderna, mas realiza a caracterização desta, em muitas ocasiões, por meio do estabelecimento de um contraste com duas outras eras em que metafísicas distintas vigoraram, por meio das quais diferentes modos de interpretar o ente e de conceber a verdade se consumaram. É decisivo perceber que uma era não pode ser avaliada pelas pretensões pertencentes a outras: Heidegger as pensa sempre como em alguma medida inaugurais e, portanto, em certa medida incomensuráveis⁹². Elas não são,

⁹⁰ Com efeito, o que significa “ser” em tal mundo obscurecido? Heidegger descreve um processo – o de recuo do mundo e do ser. Mas o que funda tal processo? O que significa, afinal, “ser” nessa experiência? Tal questão não era respondida – e nem mesmo colocada.

⁹¹ Vale aqui a observação de nossa nota anterior. Com efeito, ficava indeterminado o que significa ser nessa experiência de um mundo visto como algo disponível para o homem. Heidegger descreveu em 1936 mais uma vez um processo – o movimento pelo qual o homem chega ao centro do ente, tornando-se sujeito. Mas o que ampara tal processo? E o que significa ser nessa situação? Essas questões não eram levantadas.

⁹² A exigência que Heidegger faz, ao tratar do fenômeno da ciência moderna, de que “[...] nós precisamos nos livrar do costume de distinguir a ciência mais recente da mais antiga apenas gradualmente [*gradweise*] [...]” (HW, p. 81), valeria certamente para sua concepção de história da metafísica aqui defendida: a diferença entre as épocas não é apenas gradual, não possui tão só um elemento mediador comum que nos permitisse avaliar, por exemplo, os feitos de uma era pelas pretensões de outra – há, enfim, espaço para que surjam as diferenças entre as eras. Tal exigência encontra aplicação quando Heidegger faz contrastar épocas diferentes, mostrando como seria inadequado, por exemplo, julgar a partir da exigência moderna de rigor, concebido como exatidão, os

decerto, *absolutamente* inaugurais: elas pertencem à metafísica. Mas o que é próprio da Modernidade não se deixaria sem mais compreender a partir da Antiguidade – com efeito, o advento da subjetividade marca uma mudança da história no todo, inaugura uma nova era metafísica⁹³. Tal concepção de história é bastante distinta daquela de um *continuum* pelo qual a metafísica era concebida em SuZ: como preponderância da ontologia da *Vorhandenheit* existencialmente fundada. Tal concepção fazia, sem dúvida, as vezes de um denominador comum da história do ontologia, servindo por isso mesmo de fio condutor para toda a sua crítica desde a Antiguidade – de modo que lá a elaboração do que seria próprio respectivamente à Antiguidade, à Idade Média e à Modernidade não desempenhasse um papel relevante. Já em ZW não há tão somente um tal denominador comum: há mudanças essenciais na história. O texto de 1938 torna aquele diagnóstico inaplicável para a compreensão da história da metafísica.

Mas Heidegger tem em vista aplicar a tese apresentada especialmente com o fim de compreender o fundamento metafísico da era moderna. De modo sumário, são apresentados cinco fenômenos essenciais da Modernidade: ciência, técnica, estética, cultura e desdivinação. De acordo com a necessidade de que, numa era histórica, o seu fundamento se deixe ver em seus fenômenos, na medida em que os domina, a questão é: “Que concepção do ente e que interpretação da verdade estão no fundo desses fenômenos?” (HW, p. 74). A estratégia de Heidegger consistirá em analisar o primeiro dos fenômenos apresentados, a ciência moderna, pretendendo extrair os pressupostos metafísicos nela vigentes, a fim de então compreender os pressupostos fundadores da era moderna. Vejamos a análise heideggeriana da ciência em seus traços gerais.

A ciência moderna é de saída diferenciada da ἐπιστήμη, da *scientia* e da *doctrina*, uma vez que cada uma pertence a uma época distinta, tendo conseqüentemente distinto fundamento metafísico. A ciência moderna tem sua

feitos da ciência antiga ou medieval. Ao fim da conferência, aliás, Heidegger enfaticamente afirma: “Cada época histórica não só é diferentemente grande diante de outras; ela tem também em cada caso seu próprio conceito de grandeza” (HW, p. 93).

⁹³ A história da metafísica desdobra-se, assim, como uma unidade que se diferencia em si mesma, para nos servirmos de uma bela imagem do *Hyperion* de Hölderlin, quando o poeta atribui a Heráclito a “grande palavra” do “ἐν διαφορῶν ἑαυτῷ (o um diferenciado em si mesmo [*das Eine in sich selber unterschiedne*])” (1957, p.81).

essência – e isso significa aqui: sua particularidade histórica – no que Heidegger chama de *investigação* (*Forschung*). Esta consiste em quatro momentos distintos: projeto (*Entwurf*), rigor, (*Strenge*), procedimento (*Verfahren*) e empresa (*Betrieb*) (cf. HW, p. 84). Os dois primeiros momentos têm sua gênese entrelaçada, sendo esta descrita como proceder (*Vorgehen*) num âmbito (*Bereich*) do ente, ou seja, abrir-lhe um domínio e ao mesmo tempo projetar-lhe um plano determinado [*bestimmter Grundriss*] dos processos que aí ocorrem, de maneira que o padrão de rigor no proceder – que Heidegger pensa aqui como a prescrição (feita a partir do plano) a respeito de como o proceder cognoscente deve se ligar ao âmbito do ente por ele mesmo aberto – fica determinado de antemão (cf. HW, p. 75). O setor de objetos (*Gegenstandsbezirk*) de uma ciência é assegurado assim pelo projeto do plano sobre o âmbito do ente aberto e pela determinação do padrão de rigor da pesquisa. Heidegger exemplifica sua descrição com a moderna física matemática, destacando as características do plano projetado do setor aberto “natureza” e mostrando como a ideia de rigor como exatidão somente funciona ou faz sentido a partir de tal projeto; no caso do setor das ciências do espírito, sendo outro o projeto do plano, a ideia de rigor aplicável tem que ser outra. O terceiro momento da ciência como pesquisa é o procedimento. Com ele Heidegger pensa o caráter especificamente experimental e calculador da ciência moderna. O projeto e o rigor definem como é que o proceder da ciência deve se guiar para que o conhecimento científico seja produzido. No caso da ciência da natureza, estabelece-se *a priori*, como lei fundamental, a exigência de fixar o permanente da mudança na necessidade de seu curso (cf. HW, p. 78). O experimento sempre se assentará então sobre uma lei e consistirá em “[...] representar uma condição segundo a qual um determinado contexto de movimento pode ser seguido na necessidade de seu curso, isto é, pode ser de antemão dominado para o cálculo” (*id. ib.*). Em suma, o procedimento é o próprio estar a serviço da lei e do cálculo. O quarto momento da ciência é a empresa. Heidegger concebe aqui a institucionalização e a especialização das ciências como características inerentes a seu projeto, não como eventualidades quaisquer. Por exemplo, já quando se vê algo aparentemente insignificante para a meditação sobre a essência da ciência, como as instalações de um laboratório, a essência da ciência se mostra inteiramente: “Na instalação do maquinário que é necessário à física para a execução da desintegração do átomo, esconde-se toda a física até hoje” (HW, p.

82). A ciência instala-se (*sich einrichten*) no ente, necessita difundir-se para continuar a proceder, isto é, para continuar a empreitada de projetar o plano de seu setor de objetos e realizar seus procedimentos calculadores. Tal instalar-se institui até mesmo a figura de seu operador, o investigador, que depõe, como coisa do passado, o erudito e seu romantismo, figura incompatível com a ciência moderna.

Diante do quadro descrito, sendo necessário interpretá-lo para compreender qual o seu fundamento metafísico, Heidegger relança a questão: “Que concepção do ente e que conceito de verdade fundamentam o fato de que a ciência tenha se tornado pesquisa?” (HW, p. 84). Acompanhemos a resposta a cada uma das questões.

Quanto à concepção do que seja ente para a ciência, é necessário compreender que ela, ao investigar, está constantemente chamando o ente à prestação de contas (*Rechenschaft*) a respeito de “[...] como e em que medida ele tem que se fazer disponível [*verfügbar*] para o representar [*Vorstellen*] (*id. ib.*)”. Heidegger introduz aqui a problemática da representação, *Vorstellung* – literalmente: posição diante de si –, que será explorada quando tratar do conceito de verdade vigente na ciência moderna. Vigora na ciência a ideia segundo a qual o ente é algo que está à disposição, algo de que se deve exigir uma prestação de contas. O ente é definido de antemão como algo com que se pode contar. O trocadilho não é gracejo. Heidegger usa o verbo *rechnen* regendo tanto a preposição *auf* como a preposição *mit*. Com a primeira, temos um “contar com” no sentido de “poder confiar em”; com a segunda preposição, temos um “contar com” no sentido de “poder esperar” (que algo aconteça ou tenha acontecido, por ser verossímil e possível). É por isso que ao tratar da relação entre ciência e seus dois principais setores de objeto, a saber, história e natureza, Heidegger diz: “Natureza e história se tornam objeto [*Gegenstand*] de um representar esclarecedor [*erklärendes Vorstellen*]. Este conta com [*rechnet auf*] a natureza e conta com [*rechnet mit*] a história” (HW, p. 85). Os diferentes modos como se pode contar com o âmbito do ente respectivamente aberto numa e noutra ciência são algo que se funda nos seus respectivos projetos, de maneira que a diferença entre um padrão de rigor como exatidão e outro como não-exatidão marca diferentes modos pelos quais o ente entra nos cálculos do representar, isto é, torna-se disponível, algo à disposição. Em todo e qualquer caso,

portanto, o ente está e precisa estar à disposição, é e tem que ser algo com que se pode contar. Ser ou não um tal tipo de objeto – a saber, algo à disposição, algo com que se pode contar – se torna o crivo ontológico que decide sobre o ser e o não-ser das coisas: “Somente é, somente vale como sendo [*gilt als seiend*], o que se torna um objeto de tal modo. Só se chega à ciência como pesquisa quando o ser do ente é buscado em tal objetividade [*Gegenständlichkeit*]” (*id. ib.*). Objetividade significa, nessa exposição preliminar que Heidegger faz do tema, a condição de estar à disposição para o representar que conta com o ente, isto é, que o insere em seus cálculos. Eis aí, pois, a essência do ente segundo a Modernidade.

Mas tal objetificação (*Vergegenständlichung*) só se realiza ou se consuma sob uma importante condição: ela se dá num determinado “lugar” ou espaço de acontecimento – Heidegger fala em *cena*, *Szene*, cf. HW, p. 89 –, que é o representar (*Vor-stellen*) do homem calculador. Por meio do hífen, Heidegger destaca o prefixo do radical da palavra a fim de enfatizar em que consiste o processo ou o acontecimento de representar: pôr (*stellen*) algo diante de si (*vor*). Com efeito, o representar tem por meta e consiste em “[...] trazer qualquer ente para diante de si [*jegliches Seiende so vor sich zu bringen*], de modo que o homem calculador possa estar seguro [*sicher*] – isto é, certo [*gewiss*] – do ente” (HW, p. 85). Para que se possa contar com o ente, é necessário que ele seja efetivamente trazido para diante do homem, que apenas assim pode então estar certo ou seguro a seu respeito. A referência à necessidade de segurança que funda a concepção do ente como objeto é decisiva: “Só se chega à ciência como pesquisa então e apenas então quando a verdade se transformou em certeza [*Gewissheit*] do representar” (*id. ib.*). O que for certo para o homem vale, enfim, para a Modernidade como o verdadeiro.

Tal concepção metafísica realiza-se historicamente a partir de um momento bastante determinado. Como no diagnóstico de 1936, é na metafísica cartesiana que se faz pela primeira vez (*erstmals*) a experiência da Modernidade, ou seja, é aí que a essência do ente vem a se tornar objetividade do representar e a verdade, segurança do representar. Tal princípio é de tal modo influente no percurso histórico da filosofia desde então que “Toda a metafísica moderna, Nietzsche inclusive, mantém-se na interpretação do ente e da verdade pavimentada por Descartes” (HW,

p. 85). O aditamento referente a esta passagem detalha a leitura heideggeriana da metafísica cartesiana. Esta, apesar do novo início, seria suportada pela metafísica platônico-aristotélica, movendo-se ainda na mesma questão: o que é o ente? Mas, se parece que Heidegger estaria com isso insistindo apenas numa continuidade de fundo entre a metafísica antiga e a moderna, é importante ter claro que ele percebe a ausência, em Descartes, de uma formulação explícita da questão principal da ontologia como prova de “[...] quão essencialmente a resposta modificada [*abgewandelt*] a ela [à questão: o que é o ente?] já determina a posição fundamental” (HW, p. 96). A ruptura com a concepção antiga de filosofia é o elemento preponderante em Descartes. Apenas sob a metafísica cartesiana surge o problema do conhecimento, e “Apenas por meio de Descartes o realismo é colocado em situação de ter que provar a realidade do mundo externo e salvar [*retten*] o ente em si” (HW, p. 96-97). Uma questão que deve ser colocada aqui, a fim de compreender o que está em jogo na metafísica cartesiana, é a seguinte: o que significa aqui “salvar o ente em si”? Este “salvar” moderno é decerto algo completamente distinto daquele *σώζειν* grego que constituía a tarefa propriamente dita do homem segundo a metafísica da Antiguidade: “[...] preservar [*bewahren*] o que está se abrindo [*das Sichöffnende*] em sua abertura e permanecer exposto (*ἀληθεύειν*) a toda a confusão dilaceradora [*aufspaltende Wirrnis*]” (HW, p. 89). A experiência grega da verdade como *ἀλήθεια* – entendida, na citação, como um estar exposto (*ausgesetzt bleiben*) ao ente que se abre – faz com que a experiência da salvação do ente em si seja tudo menos estar ou colocá-lo em segurança. É próprio dessa experiência da verdade, afinal, o expôr-se àquilo que se abre, ou seja, encontrar-se em meio à “confusão dilaceradora”. Já no caso da metafísica cartesiana, um personagem se avoluma, experimentando uma mudança em sua essência: “O decisivo [...] é que a essência do homem em geral muda [*sich wandelt*], tornando-se, o homem, sujeito” (HW, p. 86). *Subjectum* é a tradução do grego *ὑποκείμενον*, “[...] o subjacente (*das Vor-liegende*) que, como fundamento, reúne tudo sobre si” (*id. ib.*). Mas enquanto a palavra grega não designava um ente em particular, a palavra latina refere-se ao homem e ao eu: o homem se torna o primeiro *subjectum*, o sujeito propriamente dito, e com isso passa a ser concebido como “[...] aquele ente sob o qual todo ente, no modo de seu ser e de sua verdade, se funda. O homem se torna o centro de referência [*Bezugsmittle*] do ente enquanto tal.” (*id. ib.*).

O processo pelo qual o homem vem a ocupar tal posição, tornando-se, ele próprio, a referência decisiva do ente, é compreendido por Heidegger como reivindicação de uma era: na metafísica cartesiana “[...] surge a reivindicação [*Anspruch*] para o homem de um *fundamentum absolutum inconcussum veritatis* (de um fundamento inabalável, que esteja repousando em si, da verdade no sentido de certeza)” (HW, p. 104). Tal reivindicação provém da libertação do homem da experiência da verdade da revelação cristã. Com isso, Heidegger compreende tal exigência como uma espécie de compensação pela perda da certeza e da segurança da salvação (*Heil*) de sua alma:

A libertação da certeza revelada da salvação necessita, por isso, ser em si mesma uma libertação para uma certeza na qual o homem se assegura o verdadeiro como aquilo que fosse sabido pelo seu próprio saber. Isso era possível apenas caso o homem que se liberta garantisse por si mesmo a certeza do que se pode saber. [...] A tarefa metafísica de Descartes foi esta: criar o fundamento metafísico da libertação do homem para a liberdade como autodeterminação certa de si mesma. (HW, p. 105)

Desse modo, a salvação do ente buscada na metafísica cartesiana – ou seja, a problemática da prova da existência do mundo exterior – não seria senão expressão do anseio por certeza que marca a concepção moderna de verdade. Se o homem grego era o homem exposto às vicissitudes do ente no todo, e se salvar era lá, no fundo, aventurar-se e aceitar a aventura do inaudito, do impensável, do não-dito, o homem moderno é aquele que responde à reivindicação de segurança e certeza e cria um projeto de ciência que lhe favorece tal disposição. Para a Modernidade, salvar é garantir-se no ente: tê-lo garantido para si.

Essa marca profundamente autorreferencial da subjetividade moderna implica, aliás, aquilo que, num sentido bastante determinado, Heidegger chama “antropologia”. O termo não indica a pesquisa do domínio das ciências do espírito (no texto, Heidegger refere-se estranhamente às ciências da natureza, cf. HW, p. 91), nem a doutrina da teologia cristã da criação, queda e salvação humanas. Antes, o termo “[...] designa aquela interpretação filosófica do homem que explica e avalia o ente no todo a partir do homem e para o homem” (HW, p. 91). Heidegger pensa aqui o desdobramento da tendência já descrita de o homem, encerrado na experiência da subjetividade, visar à segurança e à certeza no ente. A antropologia é o começo de

uma consequência terminal da história moderna, pela qual esse “último homem” leva adiante sua pretensão de conquista de uma posição segura no meio do ente no todo. É com Descartes, com efeito, que começa (*beginnt*) a consumação (*Vollendung*) da metafísica ocidental, na medida em que ela “[...] cria, com a interpretação do homem como *subjectum*, o pressuposto metafísico para a antropologia futura, qualquer que seja o tipo e a direção. No aparecimento das antropologias, Descartes celebra seu mais elevado triunfo” (HW, p. 97).

Mas qual é o efeito da antropologia? Explicar e avaliar o ente a partir do homem e para o homem acarreta curiosamente um não-esclarecimento e uma não-avaliação da própria posição ocupada pelo homem. O décimo aditamento do texto oferece uma definição de antropologia que esclarece essa sua tendência não-questionadora:

Antropologia é aquela interpretação [*Deutung*] do homem que no fundo já sabe o que o homem é e por isso nunca pode questionar o que ele seja. Pois com esta questão ela teria que se confessar como abalada e superada. Como se poderia esperar isso da antropologia, quando ela apenas e propriamente tem que responder pela segurança [*Sicherung*] adicional da autosssegurança [*Selbstsicherheit*] do sujeito? (HW, p. 109).

O fechamento autorreferencial do homem sob a figura da subjetividade surge, pois, como tendência contrária à do questionamento de seus próprios pressupostos fundadores. Com efeito, o homem antropológico concebe o ente como algo que lhe está à disposição, e se sente tão à vontade em tal postura que o explica e avalia a partir do homem e para o homem, sem, no entanto, importar-lhe o conhecimento do que lhe permite ocupar tal posição central. Numa palavra, do ponto de vista antropológico a questão acerca do fundamento desta posição não é colocada. Aparentemente, se a antropologia, por um lado, explica e avalia tudo em função do homem, contenta-se, por outro, simplesmente com ocupar tal posição, e muito possivelmente até acredita que ter chegado a ela seja um feito do próprio homem.

Desse modo, o problema da fundação da era moderna é absolutamente decisivo para Heidegger, pois levantar tal problema significa atacar em seu âmago – em seu ponto cego – a certeza de si moderna. É por isso que após a constatação de que o homem se torna na Modernidade o “primeiro e autêntico *subjectum*”,

Heidegger revela a intenção de avançar em direção a um plano mais fundamental da análise:

Mas isso [a saber, que o homem tenha se tornado o centro de referência do ente] só é possível quando a concepção do ente no todo se modifica. No que essa modificação [*Wandlung*] se mostra? Qual é a essência da Modernidade a ela correspondente?" (HW, p. 86.).

Heidegger pretende encontrar o derradeiro fundamento do fato de que o homem tenha se tornado sujeito. A primeira sentença esclarece que a posição central ocupada pelo homem não é um feito ou realização do próprio homem. A rigor, que o homem esteja no centro, que a sua essência tenha se modificado, já é consequência de algo mais profundo – a saber, de uma modificação na essência do ente como um todo. Indo direto ao ponto, a mudança na essência do ente no todo – que, como esclarece Heidegger, designa o mesmo que o termo “mundo” – consiste em que ele tenha se tornado imagem (*Bild*)⁹⁴. Com o termo, Heidegger compreende o fato de que “O ente no todo é agora tomado de tal modo que ele apenas e tão somente está sendo [*seiend ist*] na medida em que seja posto [*gestellt*] pelo homem representador-produtor [*vorstellend-herstellender Mensch*]” (HW, p. 87). Ora, até aqui nada de novo, pois quando Heidegger tratara da objetificação do ente já ficara claro que esta tinha que ver com o fato de a representação do homem ser o crivo que decidia sobre o ser e o não-ser do ente. Mas o ponto derradeiro diz respeito àquilo que possibilita a instituição de tal critério ontológico. Tal é o fundamento do mundo como imagem. Heidegger prossegue: “Onde se chega à imagem de mundo, consuma-se uma decisão essencial sobre o ente no todo. O ser do ente é buscado e encontrado na representabilidade [*Vorgestelltheit*] do ente” (HW, p. 87-88). O ser é buscado e encontrado *na* representabilidade, diz o autor; mas, se a representabilidade se torna o critério ontológico supremo do ente, então não seria equivocado dizer: o ser é buscado e encontrado *como* representabilidade. É o ser mesmo que se torna representabilidade. E de tal maneira que um mundo objetificado, que está à disposição de um sujeito que é o centro de referência do ente, é algo que é tornado possível porque o ser mesmo se tornou *Vorgestelltheit*.

⁹⁴ A rigor, se é próprio do mundo moderno ter-se tornado imagem, então uma imagem de mundo é algo que inexiste nas demais eras históricas.

Imagem de mundo e sujeito são emanações de uma época *do ser* na qual este se envia como representabilidade⁹⁵.

É verdade que Heidegger afirma que a novidade moderna não reside no simples fato de o homem ocupar uma nova posição (*Stellung*) em meio ao ente, diferente daquela que teria sido ocupada por ele na Antiguidade e na Idade Média:

O decisivo é que o homem ocupa por si esta posição especialmente como posição por ele constituída, voluntariamente a mantém como posição por ele ocupada e a assegura como solo de um possível desenvolvimento da humanidade. Apenas agora há em geral algo como uma posição do homem (HW, p. 89).

Tal afirmação não poderia, porém, ser interpretada como se Heidegger estivesse aqui concebendo o tornar-se sujeito do homem como uma decisão do próprio homem, como um simples gesto voluntário. O surgimento de “algo como uma posição do homem” não é um feito da subjetividade. Linhas adiante Heidegger afirma que é necessário ter claro o sentido originário da palavra *vorstellen* para se entender o que está em causa quando ser é representabilidade: “[...] o pôr diante de si e para si [*das vor sich hin und zu sich her Stellen*]. Por meio disso o ente chega ao estado de objeto [*kommt das Seiende als Gegenstand zum Stehen*] e assim é que recebe o selo do ser” (HW, p. 90). Ora, o decisivo é então que *ser* passa a ser compreendido como *pôr*, *stellen*, e uma *posição* do homem, *Stellung*, é algo que já é uma decorrência do processo de pôr, ou seja, que só “recebe o selo do ser” se ser = pôr: “Que o mundo se torne imagem e que o homem dentro do ente se torne *subjectum* é um e o mesmo processo [*Vorgang*]” (*id. ib.*). Tal processo que unifica ambos os eventos – a saber, o mundo se tornar imagem e o homem vir a ocupar, em sentido iminente, uma posição – é o advento do ser como representabilidade.

Façamos um balanço interpretativo do que discutimos nessa sessão. Primeiramente, na ideia de que o fundamento da Modernidade é a representabilidade do ser (ou o ser como representabilidade), está em jogo uma

⁹⁵ Caso quiséssemos retomar um aspecto do diagnóstico feito em 1936, a saber, que o mundo só pode se tornar objeto caso o sujeito seja o objeto derradeiro (ou seja, caso ele seja “o primeiro ‘objeto’ [*Gegenstand*] assegurado em seu ser”, cf. NI, p. 81), então fica evidente que a posição central do sujeito depende dessa mudança na compreensão do que seja “ser”, pois só dentro do horizonte segundo o qual ser = representabilidade algo pode chegar a se tornar objeto, seja ele o primeiro, seja ele fundado nesse objeto primário.

concepção de história que não é *daseinsmäßig*. Com efeito, o ser não se torna representabilidade por uma decisão humana, valendo antes o contrário: o homem é que experimenta uma mudança em sua essência quando ser passa a vigorar como representabilidade. Também não se poderia pensar que ser se torna representabilidade porque o modo de ser decadente do ser-aí desempenhasse um papel relevante. O que vemos é, muito antes, o ser modificando a essência do homem. Temos então um quadro bastante distinto, mais uma vez, daquele de SuZ, que entendia as vicissitudes históricas da ontologia (isto é, do ser mesmo) como algo dependente do modo de ser decadente do ser-aí.

Em segundo lugar, no ensaio de 1938 vemos a figura da representação ocupar um papel histórico positivamente de destaque, a tal ponto que caracteriza uma época de modo algo inaugural e incomensurável. Qual é o “lugar” que Heidegger reservava para a problemática da representação na concepção histórica *daseinsmäßig* de SuZ? Com certeza, o lugar dos equívocos da tradição que se deixou guiar pela ontologia da *Vorhandenheit*. A representação não passava de uma figura da transgressão categorial. Vejamos o tópico brevemente.

Heidegger descreve a atitude⁹⁶ teórica em vários momentos de SuZ. Sua abordagem de tal possibilidade do ser-aí como ser-no-mundo é sobretudo estratégica, pois visa a criticar, destrutivamente, o primado que foi dado pela tradição a tal possibilidade existencial de descoberta do ente intramundano. São exemplos de momentos nos quais Heidegger aborda o comportamento teórico, sempre nessa perspectiva de mostrá-lo como modo *derivado* ou *fundado* do ser-no-mundo, os §§ 13, 33 e 69. No § 13, Heidegger pretende demonstrar o caráter *fundado* (*fundiert*) do comportamento do *conhecer* (*Erkennen*), e encontramos aí uma das poucas menções feitas na obra à problemática da representação. Analisaremos brevemente tal parágrafo, a fim de observar a consideração heideggeriana do tema.

⁹⁶ Ou: comportamento, *Verhältnis*.

O *conhecer* é caracterizado como uma deficiência (*Defizienz*)⁹⁷ da ocupação cotidiana pela qual o ente intramundano se faz acessível em sua *Vorhandenheit*: “Para que o conhecer como determinação contemplativa [*betrachtende Bestimmen*] do ente disponível [*Vorhandene*] seja possível, é necessária previamente uma *deficiência* do afazer [*Zu-tun-haben*] ocupado com o mundo” (SuZ, p. 61, itálico no original). O contexto no qual Heidegger pretende compreender a problemática é bastante específico: ele tem em vista conceber quais são as *modificações existenciais* que se dão na estrutura do ser-no-mundo para que se faça possível o acesso ao ente intramundano em sua *Vorhandenheit* (cf. SuZ, p. 62). Dado que “[...] *conhecer é um modo de ser do ser-no-mundo* [...]” (SuZ, p. 61), o ponto de partida da análise não pode ser um sujeito desmundanizado, mas sim uma possibilidade existencial em que o ser-aí pode se projetar. Essa exigência é propriamente fenomenológica, uma vez que parte dos *achados fenomenais* (Heidegger usa o termo no singular, *phänomenaler Befund*, *id.*, *ib.*) em que tal comportamento se mostra em si mesmo, e não de pontos de vista construtivistas não encontrados nos próprios fenômenos⁹⁸.

O que dizem tais achados fenomenais? Fundamentalmente, que o conhecer se funda no *já-ser-junto-do-mundo* (*Schon-sein-bei-der-Welt*, cf. SuZ, p. 61) do ser-aí. Funda-se no “ser-fora” (“*Draußen-sein*”, cf. SuZ, p. 62) do ser-aí, no seu *já-ser-junto* (*Schon-sein-bei*) do ente intramundano: funda-se, enfim, no fato de que o ser-aí já descobriu, de modo atemático, o ente intramundano *como* (*als*) instrumento, *como* manual, na lida cotidiana. O ser-aí é a própria projeção de *significatividade* (*Bedeutsamkeit*) da mundanidade do mundo; já sempre compreendeu os nexos remissivo-referenciais estruturantes da textura do mundo; o encontro primário do ente intramundano é a descoberta do ente em sua *manualidade*. Assim, o conhecer, como comportamento a partir do qual o ente intramundano surge como *Vorhandene*, pressupõe uma *descoberta* prévia do ente intramundano: pressupõe que ele já se tenha feito acessível na lida, ou seja, *como manual* (*Zuhandene*). Ora, se de saída o

⁹⁷ O termo não tem conotação pejorativa; o conhecer é deficiente porque fundado ou derivado enquanto modo de ser-no-mundo.

⁹⁸ A falha fundamental da tradicional teoria do conhecimento (*Erkenntnistheorie*) consistiria em não atentar para o achado fenomenal de que conhecer é um modo (derivado ou fundado) de ser-no-mundo; saltou-se, enfim, por cima do fenômeno do mundo.

ser-aí é encontrado na lida cotidiana, já compreendendo por meio da circunvisão os nexos que compõem o mundo (o em-quê onde se dá a ocupação), o surgimento do ente em sua *Vorhandenheit* é, então, uma certa quebra em relação a uma lida cotidiana fluente, desimpedida. Por isso, quando a ocupação abstém-se de todas as suas possibilidades, detendo-se “[...] no único modo ainda restante de ser-em, no somente-demorar-se junto de... [*Nur-noch-verweilen bei...*]” (SuZ, p. 61), então, com base nesse modo *deficiente* de ser-no-mundo, “[...] o ente intramundano que vem ao encontro somente se deixa encontrar em seu puro *aspecto* (εἶδος) [*in seinem puren Aussehen (εἶδος)*] [...]” (*id. ib.*). Numa palavra: o ente se abre em sua possibilidade categorial da *pura Vorhandenheit*. Nesse *somente-demorar-se junto de...* é que se dá a percepção do ente disponível (*Vorhandene*). Tal ente assim percebido intuitivamente, tal *Vorhandensein*, pode ser então *determinado* em sentenças enunciativas (proposições), de modo que o ente assim descoberto nesse seu modo categorial seja conservado e resguardado (*behalten und verwahrt werden*, SuZ, p. 62). Mas então o decisivo é compreender adequadamente o que dizem os achados fenomenais de tal ato de percepção. Ele é

[...] um modo de ser-no-mundo e não pode ser interpretado como um “processo” por meio do qual um sujeito obtém representações [*Vorstellungen*] de algo, as quais, assim apropriadas, podem permanecer conservadas “dentro”, em relação às quais ocasionalmente então possa surgir a questão sobre como elas “concordam” com a realidade.

Enfim, a problemática da representação não passa de mero equívoco ontológico, ou seja, de uma desconsideração dos achados fenomenais da atitude teórica. De maneira nenhuma este simples erro poderia ser essencialmente determinante para uma era. Em SuZ, a representação não passa de um ínfimo capítulo da transgressão categorial que nunca poderia responder pelo obscurecimento do mundo.

Capítulo III – História do ser e antropomorfia

3.1. Virada e seer como recusa

Nas duas seções seguintes discutiremos a virada na obra de Heidegger. Nosso propósito é explicitar os pressupostos de nossa interpretação do tema até agora realizada e desenvolvê-la na direção da compreensão da relação entre antropomorfia e história do seer⁹⁹. Investigaremos dois significativos paradigmas interpretativos opostos acerca da virada e textos do próprio Heidegger, nos quais uma autointerpretação do tema é realizada. Nosso objetivo não é evidentemente dar uma palavra final a respeito de tão vasto e difícil tema, mas buscar direções de interpretação. Em seguida, discutiremos a relação entre seer e ser-aí na virada. Esta relação deixa-se pensar sob uma interpretação do sentido do que Heidegger considera sua “palavra-condutora” a partir de 1936: trata-se da palavra *Ereignis*. A discussão de tal tema nos impelirá por sua vez para uma interpretação da problemática da linguagem, exposta nos *Beiträge zur Philosophie* (BzP) como *locus* da virada. Essa análise funciona também como fio condutor para se entender a relação entre ser-aí e seer e a metamorfose (*Verwandlung*) da essência do homem requerida como tarefa para acessar adequadamente tal relação.

3.1.1. Discussão das interpretações antagônicas de Habermas e de Grondin a respeito da virada

Pretendemos, na presente seção, oferecer algumas indicações para a compreensão da virada heideggeriana. Não temos evidentemente a pretensão de abarcar a totalidade da problemática, nem de oferecer uma interpretação totalizante. Também não nos preocuparemos em traçar de modo completo a gênese da virada na obra de Heidegger. Nosso objetivo é esclarecer alguns pressupostos de nossa

⁹⁹ Seguimos a sugestão de tradução de Marco Antonio Casanova: “O termo ‘seer’ remete-nos a um recurso utilizado por Heidegger a partir da década de 1930 para diferenciar a questão metafísica acerca do *ser* como a pergunta sobre o ser do ente na totalidade do pensamento interessado em colocar pela primeira vez a verdade do próprio ser em questão. (...) Para marcar mais diretamente essa diferença, Heidegger cria uma distinção pautada no modo arcaico da escrita do verbo alemão (*Seyn*) (...). Nós traduzimos esses termos [a saber: *Sein* e *Seyn*] por ‘ser’ e ‘seer’ em função do fato de a grafia arcaica de ser em português ser feita com duas letras ‘e’” (HEIDEGGER, 2013, p. 02-03, nota de rodapé do tradutor). Seja ressaltado, porém, que Heidegger nem sempre é rigoroso no uso dessa terminologia. Em muitos textos publicados nos anos 40, por exemplo, a grafia *Seyn* não é utilizada.

interpretação do tema e melhor preparar o terreno para a compreensão da problemática da antropomorfia no quadro da história do ser. O recurso de que lançaremos mão será a discussão de alguns aspectos centrais das interpretações dos seguintes autores a respeito do tema da virada no pensamento de Heidegger: Jürgen Habermas e Jean Grondin. Começaremos por expor a interpretação habermasiana como exemplo drástico de leitura da virada como acontecimento exterior à *Seinsfrage*. Em seguida, analisaremos passagens de uma auto-interpretação tardia de Heidegger e a interpretação de Grondin. A interpretação de Habermas nos dará ocasião de discutir, em resposta à ela, com o apoio de Grondin e do próprio Heidegger, aspectos centrais da virada. Pretendemos sobretudo insistir no fato de que a virada não é, como quer Habermas, um acontecimento exterior à problemática da *Seinsfrage*, mas sim uma inflexão decisiva pela qual esta alcança a compreensão essencial do ser como *recusa*.

Habermas elabora em *Der philosophische Diskurs der Moderne* (HABERMAS, 1985) uma leitura crítica da virada heideggeriana que procura apreender a motivação desta sobretudo a partir de um evento biográfico: a passagem de Heidegger pela reitoria em Freiburg em 1933 e seu vínculo com o nacional-socialismo. Para Habermas, a despeito de Heidegger voltar-se “como sempre à abordagem monológica da filosofia da consciência” (*id.*, p. 164), ou justamente por isso, ele ainda teria permanecido preso à problemática fenomenológica que lhe fora dada pela filosofia do sujeito na forma da fenomenologia husserliana (cf. *id.*, p. 165). Não se poderia certamente objetar a Heidegger o que valeria para Hegel e Marx: que ambos, em sua tentativa de superar a filosofia da subjetividade, deixaram-se enredar precisamente ainda nos conceitos fundamentais desta filosofia. Mas valeria para Heidegger uma objeção semelhante: “Heidegger livra-se tão pouco das linhas mestras da consciência transcendental, que ele não pode arrebentar a cápsula dos conceitos fundamentais da filosofia da consciência senão pela via da negação abstrata” (*id. ib.*). Heidegger teria se mantido fiel ao intuicionismo da redução husserliana, à sua problemática (que apontaria em última instância para o ontológico) e ao fundamentalismo desta filosofia. Nesse sentido, o pensamento de Heidegger teria então ultrapassado o horizonte da filosofia da consciência “[...]”

apenas para permanecer à sua sombra” (*id.*, p. 166). A discussão pormenorizada de tal caracterização provocadora foge, porém, de nosso escopo.

O que nos interessa é a maneira como Habermas interpreta a *Kehre* de Heidegger. Ela consiste fundamentalmente num exemplo de leitura exterior da virada. A partir de uma interpretação da estratégia conceitual de SuZ que pretende mostrar como esta visava a constituir um adequado arcabouço conceitual para a tendência neo-ontológica do início do século XX à qual Heidegger teria aderido, Habermas observa como o questionamento crítico do significado paradigmático da relação sujeito-objeto concede, contudo, uma prevalência à *Jemeinigkeit*, como âmbito exclusivo da liberdade para a propriedade existencial¹⁰⁰, em detrimento da práxis comunicativa pública do cotidiano, à qual estaria reservada tão somente a dominação dos outros pelo impessoal (*das Man*) (cf. *id.*, p. 169-178). Heidegger teria sucumbido à pressão solipsista da fenomenologia husserliana (cf. *id.*, p. 178), tendo permanecido ainda sob a égide de sua arquetônica¹⁰¹, não obstante tê-la esvaziado de seu propósito de ciência e investigação e ter até mesmo esvaziado o ser-aí do caráter absoluto da subjetividade, de modo que se poderia caracterizar a autocompreensão de SuZ como “nihilismo heróico de uma autoafirmação [o termo, usado de modo provocativo, é o do título de Heidegger para o discurso do reitorado, *Selbstbehauptung*] na impotência e finitude do ser-aí” (*id.*, p. 178-179). Enfim, a leitura de Habermas enfatiza os aspectos decisionistas de SuZ e de alguns textos seguintes, escritos até 1935, ao mesmo tempo que os vincula à pretensão fundamentalista típica da fenomenologia da subjetividade. Para Habermas:

¹⁰⁰ “Apenas como ‘sempre meu’ [*je meines*, entre aspas] o poder-ser é livre para propriedade e impropriedade” (HABERMAS, 1985, p. 178).

¹⁰¹ Na maioria dos casos em que denuncia a suposta herança husserliana monológica ainda presente no primeiro Heidegger, Habermas não é claro em apontar em que consistiria tal arquetônica ainda presa à filosofia da consciência. Uma exceção é a seguinte passagem: “O co-ser-aí [*Mit-Dasein*] dos outros aparece certamente antes de mais nada como um traço constitutivo do ser-no-mundo. Mas a anterioridade da intersubjetividade do mundo da vida diante do caráter-de-ser-sempre-meu [*Jemeinigkeit*] do ser-aí escapa a uma conceitualidade que permanece presa ao solipsismo da fenomenologia husserliana. Nesta não se pode acomodar o pensamento de que os sujeitos são ao mesmo tempo individuados e socializados. Heidegger não constrói a intersubjetividade em ‘Ser e tempo’ senão como Husserl o faz nas ‘Meditações cartesianas’. O ser-aí sempre-meu constitui o ser-com tanto quanto o eu transcendental constitui a intersubjetividade do mundo compartilhado por mim e pelos outros” (Habermas, 1985, p. 178). Não concordamos com tal leitura, sobretudo porque Heidegger não estabelece o ser-com como ontologicamente derivado em relação à *Jemeinigkeit*. Contudo, é preciso dar razão a Habermas quando aponta a *Jemeinigkeit* como âmbito da decisão de propriedade e de impropriedade. Tal problemática não se coloca, de fato, para Heidegger, quanto a sua decisão e liberdade, fora do já-sempre-ser-minha da existência.

“A exigência clássica da filosofia da origem [*Ursprungsphilosophie*]¹⁰² de autofundamentação e fundamentação última não é absolutamente recusada [...]. O ser-aí funda-se [*begründet sich*] a partir de si mesmo: ‘O ser-aí institui [*stift*] o mundo apenas enquanto está se fundando no meio do ente’¹⁰³. Heidegger apreende o mundo como processo mais uma vez a partir da subjetividade da vontade de autoafirmação [*Selbstbehauptungswille*]” (*id.*, p. 179).

A *Kehre* é então interpretada em duas direções. A primeira consiste numa leitura que pretende captar a necessidade da virada “[...] como uma saída, motivada internamente, do beco sem saída da filosofia da subjetividade, ou seja, [...] como solução de problema” (*id.*, p. 185). Heidegger teria percebido o fracasso de sua tentativa de romper a influência da filosofia da subjetividade, tendo então forjado uma saída semelhante àquela que criticaria em Nietzsche: uma rotação (*Umdrehung*, cf. *id.*, 180) ou uma “mera inversão” (*bloÙe Umkehrung*, cf. *id.*, p. 190) da filosofia da origem, sem abandonar, porém, sua problemática. A “retórica da virada” oporia, então, ao homem como vicário do nada (*Platzhalter des Nichts*, menos literalmente: o ter-lugar do nada), o guardião do ser; ao ser-mantido-fora (*Hinausgehaltensein*) na angústia, a alegria e o agradecimento pela graça do ser; à relutância do destino (*Schicksalstrotz*), a resignação no destino do ser; à autoafirmação, a devoção (*id.*, p. 181). A mudança de posição deixa-se descrever sob três aspectos: a) renúncia à autofundamentação e fundamentação última na constituição ontológica do ser-aí; b) despojamento da vontade de autoafirmação em favor da sujeição ao ser, o que implica transferir do ser-aí para o ser a produtividade da criação de sentido que abre o mundo; c) renúncia ao fundamentalismo metafísico ou transcendental de caráter *atemporal*, o que, porém, não significa renúncia da busca por um primeiro (*ein Erstes*): este é agora temporalizado sob a forma de um “destino imemorial” (*id. ib.*). Esse “fundamentalismo invertido” leva a um grave estado de coisas: a erradicação da verdade proposicional e uma desvalorização do discurso proposicional (*id.*, p.182). É assim que a dimensão da não-ocultação (*Unverborgenheit*) passa da estrutura ontológica do ser-aí individual para “um

¹⁰² Habermas utiliza o conceito crítico adorniano para caracterizar a pretensão fundamentalista tanto da filosofia de Heidegger como da de Derrida (ambos os autores teriam permanecido presos ao paradigma de uma *temporalisierte Ursprungsphilosophie*, cf. 1985, p. 292 e 345-346).

¹⁰³ A citação que Habermas faz é de *Da essência do fundamento*, texto escrito por Heidegger em 1929. Habermas a interpreta – a nosso ver equivocadamente – não como problematização do fundamento, mas sim como anseio renovado de fundamentação. Mas uma discussão desse tópico escapa a nosso propósito.

destino do ser anônimo e contingente que demanda submissão e prejudga o curso da história concreta”. Aqui se encontraria o núcleo (*Kern*) da virada.

Habermas observa que Heidegger contestaria enfaticamente tal leitura que o situa ainda no terreno da filosofia da consciência, no que, porém, haveria “um pedaço de verdade” (1985, p. 185). Sobretudo o último passo descrito por Habermas é considerado tão carente de plausibilidade que não pode ser suficientemente esclarecido como um motivo interno. “A bem dizer, a virada é de fato o resultado da experiência com o nacional-socialismo, logo, a experiência com um acontecimento [*Ereignis*] histórico que em certa medida *sucedeu* a Heidegger” (*id.*, p. 185). A *Kehre* seria no fundo consequência do engajamento político de Heidegger – uma encenação para justificar seu erro fascista (*faschistischer Irrtum*), ao qual pôde assim conceder um “significado histórico-metafísico” (*id.* p. 189). A posição da ontologia fundamental de SuZ seria tão pouco problemática para Heidegger até sua adesão ao nacional-socialismo que ele pôde em 1933 preencher com um novo conteúdo os conceitos centrais dessa obra. Analisando alguns textos do período do reitorado, Habermas aponta a identificação entre os seguintes pares conceituais, o que teria levado Heidegger a uma situação difícil “[...] quando ele finalmente não se ilude mais quanto ao verdadeiro caráter do regime nacional-socialista” (*id.*, p. 188): ser-aí e ser-aí do povo, poder-ser próprio e tomada do poder, liberdade e vontade do *Führer*, tarefa da ontologia e serviço do trabalho, serviço militar e serviço da ciência. Tal enredamento de filosofia e adesão política não teria deixado a Heidegger outra saída que imputar toda agência a uma autônoma e anônima história do ser, de modo a tornar o erro e a inverdade de sua experiência uma “ausência de verdade objetiva”, isto é, que não se deixa interpretar pela “decadência existencial no impessoal passível de responsabilização subjetiva” (*subjektiv zuverantwortende existenzielle Verfallenheit an das Man, id. ib.*). Não passando de antípoda do pensamento ativista e decisionista de SuZ, a virada teria sido uma questão de ocasião, de oportunismo.

A leitura habermasiana é um caso extremo de interpretação da virada como algo externo ao pensamento articulado nas obras de Heidegger, na medida em que a consideração dos motivos internos encontra-se subordinada à aposta¹⁰⁴ de que o

¹⁰⁴ Habermas parte, com efeito, de uma suposição (cf. *id.*, p. 184: “Eu suponho que [...]”).

motivo decisivo de Heidegger seria a fuga de responsabilização por uma escolha existenciária infeliz na qual enredou sua filosofia. Sem esconder sua irritação¹⁰⁵ com o que supõe serem os pouco nobres motivos da virada, Habermas reconstrói o pensamento de Heidegger como movimento de inversão entre duas caricaturas, a da filosofia da vontade de autoafirmação e da filosofia da subserviência ao destino do ser, e procura o vínculo entre ambas numa experiência biográfica do autor. Temos assim desenhada uma filosofia inicialmente arbitrária e voluntarista, enredada nas malhas da metafísica que pretendia superar, que não foi capaz de algo maior que uma mera inversão metafísica que deságua no “*páthos* do deixar-ser e da subserviência” a um destino anônimo, quando seu autor se vê confrontado com a necessidade de justificar seu erro – afinal, de um pensamento que teria erradicado a verdade proposicional e invalidado o pensamento discursivo poder-se-ia esperar qualquer coisa.

Caso, porém, situemo-nos além da necessidade de meramente reagir ao afeto confesso de Habermas, seja para nutri-lo em nós e nos mostrarmos solidários com sua leitura crítica, seja para arremeter contra ele e lançarmo-nos a uma igualmente apaixonada apologia de Heidegger, é preciso observar que esta leitura tem o mérito de levantar importantes questões – ou, ao menos, ela nos dá ocasião de levantar importantes questões. No momento, interessam-nos as seguintes: 1. A virada teria uma motivação exterior (ou pelo menos predominantemente exterior) à problemática fundamental articulada em SuZ? 2. Seria a virada apenas uma inversão da posição de SuZ?¹⁰⁶

Quanto à primeira questão é preciso observar, em primeiro lugar, que o próprio Heidegger rechaçou explicitamente a consideração da virada como um evento biográfico ou relativo apenas a seu pensamento. Antes, como é dito em 1962 a Richardson na famosa carta-prefácio, a virada concerne ao “estado de coisas” (*Sachverhalt*) articulado na obra principal. Heidegger afirma que a virada não é um

¹⁰⁵ cf. HABERMAS, 1985, p. 168 (“Mas a arbitrariedade continua irritante [...]”) e p. 184. (“Irritante é apenas a má vontade e incapacidade do filósofo de admitir com *uma* frase, após o fim do regime nacional-socialista, o seu erro político cheio de consequências” e “Irritante é apenas o recalçamento da culpa de um homem [...]”).

¹⁰⁶ Oportunamente, no decorrer do presente trabalho, discutiremos mais alguns pontos da interpretação habermasiana.

processo (*Vorgang*) qualquer de pensamento; ela pertence ao estado de coisas (ou seja, à problemática) que deveria ter sido articulada na terceira seção da primeira parte de SuZ:

Por isso é dito na “Carta sobre o humanismo” na seguinte passagem: “Aqui o todo se inverte”. “O todo” – isso significa: o estado de coisas de “Ser e tempo”, de “Tempo e ser”. A virada ocorre [*spielt*] no estado de coisas mesmo. Ela não é nem inventada por mim, nem diz respeito apenas ao meu pensamento. (GA 11, p. 149-150)

Como vimos, porém, Habermas sustenta que a virada foi “a experiência com um acontecimento [*Ereignis*] histórico que em certa medida *sucedeu* a Heidegger”. Essa redução da virada ao biográfico significa, fundamentalmente, pensar que ela não diz respeito ao estado de coisas articulado em SuZ senão de modo exterior, na medida em que o inverte. É claro que a autointerpretação de um autor não goza sem mais da presunção de ser uma boa interpretação; mas não se pode partir de uma suposição e simplesmente desconsiderar a autointerpretação: levá-la em conta é ao menos condição necessária para uma boa leitura.

Mas além de não ser redutível ao biográfico, a virada tampouco poderia ser concebida como algo ainda relativo ao pensamento, mas externo à problemática de SuZ. Poucos parágrafos adiante do trecho supracitado, Heidegger retoma o pensamento da virada na mesma direção: “O ‘acontecer’ [*Geschehen*] da virada, pelo qual o Sr. pergunta, ‘é’ o seer como tal. Ele só se deixa pensar *a partir* da virada” (*id.*, p. 151). Essa passagem diz claramente que a virada não pode em absoluto ser pensada como algo diverso daquilo que sempre esteve em questão para Heidegger: o ser. A virada não é algo que “venha de fora”, algo que em princípio nada tivesse que ver com a *Seinsfrage*, algo cujo impacto em alguma medida fortuito e exterior com o pensamento do ser lhe tivesse deixado uma impressão indelével ou lhe tivesse alterado o curso. Antes, a virada é o seer mesmo, é a sua proximidade: “O pensamento da virada resulta do fato de que eu permaneci junto da coisa a ser pensada em ‘Ser e tempo’ [...]” (*id.*, p. 149). Heidegger não desvia da rota em que seguia, não toma um outro caminho de pensamento “após a

virada”¹⁰⁷: ela é admitidamente um “giro” (*Wendung*), que não resulta, porém, “[...] de uma alteração [*Änderung*] de ponto de vista, muito menos da desistência do questionamento de ‘Ser e tempo’” (*id. ib.*)¹⁰⁸. Giro ou mudança, pois, que permanece junto da coisa: a bem dizer, caminho uno que se diferencia em si mesmo, caso queiramos encontrar aqui um eco heraclítico-hölderliano. Em todo caso, como melhor veremos adiante, seria inapropriado falar em *inversão* – e assim nos aproximamos da segunda questão formulada. É o próprio Heidegger, aliás, quem mais uma vez ressalta a inexistência de uma inversão em seu pensamento, quando comenta a distinção que Richardson fazia entre um primeiro e um segundo Heidegger:

A sua distinção entre ‘Heidegger I’ e ‘Heidegger II’ só é justificada sob esta condição que deve sempre ser observada: apenas a partir do pensado sob I torna-se primeiramente acessível o que deve se pensar [*das zu Denkende*, o a-se-pensar] sob II. Mas I apenas se torna possível se está contido em II” (*id.*, p. 152).

Pode-se, pois, falar de um antes e de um depois da virada, desde que, porém, se respeite a condição de circularidade proposta. O pensamento da virada abre-se a partir do caminho inaugurado com SuZ, mas ao mesmo tempo, para retomarmos uma expressão da passagem de ÜdH por nós comentada no capítulo anterior, este caminho encontra a “localidade da dimensão [*Ortschaft der Dimension*] a partir da qual ‘Ser e tempo’ é experimentado” (WM, p. 159) justamente com a virada, a qual deve então estar previamente contida no primeiro projeto ontológico do autor. Mas se, a despeito da unidade do caminho de pensamento de Heidegger, há um giro – uma mudança de direção –, em que ele então consiste? Se o elemento uno consiste ainda na proximidade do ser, em que muda o caminho de Heidegger com a virada?

¹⁰⁷ A rigor, o que Heidegger propõe é que a virada não é um evento cronológico, ou seja, passível de ser datado, já que ela não é um evento biográfico. Se ela é o seer mesmo, então não é algo que marcasse um antes e um depois no pensamento *do autor*, mas sim um acontecimento – o que é mais digno de se pensar, de ser posto em questão (*das Fragwürdigste*).

¹⁰⁸ Como na passagem de ÜdH por nós comentada no capítulo anterior (cf. WM, p. 159), Heidegger admite um giro ou uma mudança com a virada, a qual não é, porém, uma *alteração*, *Änderung*, do caminho já trilhado em SuZ.

Em *Prolegomena to an Understanding of Heidegger's Turn* (GRONDIN, 1995¹⁰⁹), Jean Grondin, em análise muito mais bem-cuidada, do ponto de vista filológico-hermenêutico, que a de Habermas, procura reconstruir os passos que teriam levado Heidegger tanto ao fracasso da virada prevista na seção “Tempo e ser”, de SuZ, como à realização da virada efetivamente ocorrida a despeito de tal fracasso. A interpretação proposta arremete precisamente contra o modelo de leitura habermasiano, uma vez que Grondin quer mostrar que a virada não foi um assunto de ocasião, sendo, antes, um desdobramento de problemáticas anteriores ao período do reitorado de Heidegger. Para o comentador, a interpretação da *Kehre* deve expor de um ponto de vista interno o rigor e a necessidade do pensamento da *Kehre*, em consonância com o apelo de Heidegger em BzP sobre a necessidade de “trazer a virada ao conceito” (*Begreifen der Kehre*¹¹⁰) (*id.*, p. 63). A reconstrução da virada deve começar pela passagem de ÜdH que já comentamos no capítulo anterior, uma vez que este é o primeiro texto publicado em que Heidegger fala explicitamente do tema. É razoável pensar que, a julgar pela demora de Heidegger para manifestar-se publicamente sobre o assunto, as declarações ali contidas tenham sido muito cautelosamente pensadas. Como já vimos, tal passagem se refere ao plano da seção “Tempo e ser” de SuZ. Nesse texto há um atestado do fracasso de SuZ em dizer a virada, tendo ficado o pensamento aí articulado refém da inteligibilidade da metafísica – ainda que não de todo, pois tal pensamento já se encontrava a caminho de superar a subjetividade (com efeito, Heidegger falava em ÜdH de “outro pensamento, o qual abandona a subjetividade”, cf. WM, p. 159).

Assim, Grondin pretende investigar que tipo de virada era prevista na arquitetura de SuZ (na seção “Tempo e ser”) e por que ela fracassou, abrindo lugar para algo diverso do inicialmente planejado – ou seja, para a virada mais fundamental, para aquela que de fato foi realizada¹¹¹. O comentador parte de uma suposição que considera razoável (cf. *id.*, p. 65): a virada mais fundamental

¹⁰⁹ Conforme o autor, esse texto resume e atualiza a pesquisa desenvolvida em GRONDIN, 1987.

¹¹⁰ Cf. BzP, p. 64.

¹¹¹ Em que pese o fracasso da primeira, afinal, Heidegger continuará a falar de uma virada. “No que essa virada mesma consiste, a virada que Heidegger nos convida a compreender fora do fracasso de ‘Ser e tempo?’” (GRONDIN, 1995, p. 65) – tal é a questão de Grondin.

acontece quando Heidegger se apercebe da impossibilidade de completar a virada prevista na terceira seção de SuZ. A interpretação de Grondin sobre a tarefa dessa terceira seção segue na direção do que desenvolvemos no capítulo anterior: na seção não publicada, Heidegger deveria realizar a passagem – isto é, a *virada* – da temporalidade (*Zeitlichkeit*) do ser-aí à temporariedade (*Temporalität*) do ser, ou seja, nessa seção se daria a virada da questão sobre o sentido do ser do ser-aí para a questão do sentido do ser em geral, o que permitiria chegar àquela “resposta concreta” anunciada no § 5.º (cf. SuZ, p. 19), que serviria de diretriz (*Anweisung*), ou seja, de fio condutor, para o trabalho ontológico-fenomenológico seguinte da destruição da história da ontologia, prevista para a segunda parte de SuZ.

O objetivo do tratamento da temporariedade do ser seria explicitar as características temporais do ser mesmo, mas tal tratamento era visto, como bem observa Grondin, como um *resultado* do horizonte aberto pela temporalidade do ser-aí (cf. *id.*, p. 67). Segundo a leitura do comentador, a temporalidade do ser-aí “[...] ainda representava a condição *a priori* (ou necessária e universal) para o aparecimento, ou para o dar-se, do ser de acordo com suas estruturas temporais (*id. ib.*)”. A tentativa de derivar a temporariedade do ser a partir das estruturas transcendental e horizontal do ser-aí ainda ocupará os parágrafos finais do curso do semestre de verão de 1927, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24), concebido, como vimos, como nova elaboração da seção faltante de SuZ. Segundo Grondin, “Desse modo, Heidegger põe o dedo numa ferida central de sua abordagem, em vez de escondê-la de seus estudantes” (*id. ib.*). O filósofo, de fato, ainda insiste, nesse curso, em apreender a filosofia como *ciência* (ainda que ela seja uma ciência *temporal* (que se distingue, porém, das ciências positivas, cf. GA 24, p. 460), a qual se constitui pela objetificação [*Vergegenständlichung*] de seu campo temático, mas logo vê um problema intrínseco a tal ato de constituição – ou, como ele mesmo também diz, uma “inverdade fundamental” (*grundsätzliche Unwahrheit*, cf. GA 24, p. 459) oculta na interpretação temporal do ser como tal:

A história da filosofia prova como toda interpretação ontológica em vista do horizonte essencialmente necessário para ela e de seu asseguramento [*Sicherung*] se compara antes a um tatear do que a um questionar metodicamente unívoco. Já o ato fundamental de constituição da ontologia, ou seja, da filosofia, a objetificação do ser, ou seja, *do projeto do ser no horizonte de sua compreensibilidade*, e

justamente esse ato fundamental, está entregue à insegurança e está constantemente no perigo de uma inversão [*Verkehrung*], porque essa objetificação do ser necessariamente deve se mover em uma direção de projeto que siga na contracorrente [*zuwiderläuft*] do comportamento cotidiano para com o ente. Daí que o projeto do ser se transforme necessariamente em algo ôntico [...] (GA 24, p. 459).

De acordo com Grondin, seguindo a interpretação de Gadamer¹¹², tal perigo inescapável, característico do projeto de ontologia articulado em SuZ, consiste em “[...] reificar o ser e proceder como se o ser se deixasse abarcar num projeto da subjetividade” (*id.*, p. 68), o que teria então levado Heidegger à crise da ontologia fundamental, pela qual veio a desistir da publicação da terceira seção de SuZ, abrindo caminho para a virada de fato consumada. A “inverdade fundamental” da ontologia de SuZ consiste “Na audácia de um ser-aí [...] de submeter ‘algo’ (uma expressão deliciosamente inadequada) como o ser a um projeto último de compreensão ou inteligibilidade [...]” (*id. ib.*). Ser é “aquilo” pelo que nos encontramos projetados no mundo; a pretensão de abarcar aquilo pelo que nos projetamos, ou seja, a pretensão de se assegurar do que possibilita o próprio “projeto do ser no horizonte de sua compreensibilidade”, teria de soar em algum momento como aporia. Para Grondin, é a concepção do estar-lançado (*Geworfenheit*) que impede a execução última da projeção do ser a partir do horizonte da temporalidade. O ser-aí teria, enfim, se mostrado como “[...] demasiado finito e muito historicamente situado para obter uma perspectiva sobre o ser que lhe permitisse derivar *sub specie aeternitatis* as estruturas transcendentais do ser” (*id.*, p. 69).

Uma questão que se põe aqui é se seria possível atribuir à busca da *Seinsfrage* a pretensão de uma derivação *sub specie aeternitatis* das estruturas transcendentais do ser. Não nos parece que Heidegger pretendesse buscar a temporariedade do ser conservando um sentido metafísico (não esclarecido ontologicamente) de eternidade – e, com isso, um sentido ontologicamente não esclarecido de tempo – para pensar sua derivação existencial. O que nos parece então que Grondin quer dizer é que a própria derivação (da temporariedade a partir

¹¹² Grondin cita Gadamer a respeito da seção final de GA 24: “*Hier klingt das ganze Problematik der Vergegenständlichung des Seins an, die Heidegger zur ‘Kehre’ geführt hat*” (*apud* GRONDIN, 1995, p. 169, nota 15).

da temporalidade) *como objetificação do ser* implicaria compreender transcendentemente a estrutura do ser “sob o aspecto da eternidade”. Mas tal projeção transcendental do ser fracassa inevitavelmente, pelo fato de o ser-aí ser demasiado finito para tanto, ou seja, fracassa pelo fato de o ser-aí ser um projeto que é também (e fundamentalmente) *lançado*. Enfim, uma aporia encontrar-se-ia inscrita no âmago da ontologia fundamental.

Grondin insiste que a virada não seja concebida como incapacidade do pensador Heidegger de trazer o programa de SuZ a uma conclusão; antes, ela precisa ser compreendida como uma *recusa*¹¹³ do próprio ser a uma objetificação – o que equivale a dizer, em última instância, que a virada é a concepção segundo a qual o ser mesmo se recusa a uma apreensão de traço metafísico (cf. *id. ib.*). A tese, portanto, é que Heidegger se apercebe de que uma derivação da temporariedade a *partir* da temporalidade fracassa necessariamente, e que tal fracasso será interpretado como recusa *do próprio ser* a um projeto de objetificação. Segundo o comentador, em vez de tal recusa implicar algum tipo de antropomorfismo do ser, o que está em jogo é entender que o projeto mesmo de elaboração da compreensibilidade do ser a partir do sentido do ser do ser-aí finito é que representa, na verdade, uma impossibilidade, por ser ainda demasiado metafísico: “A recusa ou desvio que constitui a *Kehre* não é nada senão essa impossibilidade ou essa finitude [...]” (cf. *id. ib.*). Essa recusa do ser é a mesma que será destacada posteriormente, em textos como *Die Kehre*, de 1949 (GA 11), como ameaça à empresa de dominação do ente total e unilateral, isto é, pelo homem.¹¹⁴ Podemos considerar também a conclusão do texto de 1938 analisado por nós no capítulo anterior (ZW) como bom exemplo dessa concepção da recusa do ser que marca a virada. Com efeito, Heidegger encerra esse texto com a exposição do processo fundamental (*Grundvorgang*) da Modernidade: o da conquista (*Eroberung*) do mundo como

¹¹³ Grondin tem em vista o termo *Verweigerung*, amplamente utilizado por Heidegger nos anos de 1930.

¹¹⁴ O comentador se refere à passagem dessa conferência em que Heidegger trata do perigo (*Gefahr*) como essência da armação (*Gestell*) – essência ainda não pensada e, desse modo, oculta. No perigo vigora a “[...] possibilidade de uma virada [*Kehre*] na qual o esquecimento da essência do ser se volte [*sich wendet*] de maneira tal que, com essa virada, a verdade da essência do ser ingresse [*einkehrt*] propriamente no ente” (GA 11, p. 118). Em outras palavras, Heidegger pensa os versos hōlderlianos “*Wo aber Gefahr ist, wächst/ Das Rettende auch*”, que são citados em seguida. Tal poder salvífico do perigo é a recusa mesma do ser, ou seja, é o ser como recusa.

imagem (HW, p. 92). A escolha do termo “conquista” não é gratuita: tal processo instala um mundo no qual o homem luta para instituir-se como o ente que dá a medida a todo o ente, o que se cumpre pela “violência ilimitada do cálculo, da planificação e do cultivo [*Züchtung*] de todas as coisas” (HW, p. 92). Sinal de tal processo conquistador do ente é o gigantesco (*Riesenhafte*) que se anuncia em toda parte. Mas aqui entra em cena a recusa do ser: desde que não concebamos o gigantesco de um ponto de vista meramente quantitativo, como exagero, como excesso, ou seja, se o pensarmos como uma qualidade própria da Modernidade – ou seja, como a marca distintiva dessa época, como o destino do ser irrepetível e singular –, então o que é gigante sempre possui uma “sombra”: o incalculável (*das Unberechenbare*), justamente aquilo que lhe concede a sua “própria determinidade e peculiaridade histórica” (HW, p. 93). Tal sombra aponta assim para um *recusado* (*Verweigerte*, *id. ib.*). Com isso, percebe-se que o projeto de conquista ou de dominação *do ente* remete sempre a uma instância de recusa dessa mesma dominação – ou seja, ao incalculável, que é o próprio ser como história. No aditamento respectivo, Heidegger prossegue sobre a recusa do ser:

Mas como seria se a recusa [*Verweigerung*] mesma precisasse se tornar a mais elevada e dura revelação do ser? Concebida a partir da metafísica (ou seja, a partir da questão do ser na forma: o que é o ente?), a essência oculta do ser, a recusa, revela-se de saída como o puro e simplesmente não-ente, como o nada. Mas o nada é, enquanto o à-maneira-de-nada [*das Nichthafte*] do ente o mais incisivo adversário do mero nulo. O nada nunca é nada, menos ainda algo no sentido de um objeto; ele é o ser mesmo, a cuja verdade o homem é entregue [*übereignet wird*] quando se superou como sujeito, o que significa: quando ele não representa mais o ente como objeto (WM, p. 110).

Uma breve menção seja feita também ao conceito de *terra* (*Erde*), presente no ensaio de 1936, *Der Ursprung des Kunstwerkes* (o texto se encontra em WM). Heidegger o exemplifica com a pedra (cf. WM, p. 32-34), que, pesada, anunciando-se em seu peso, recusa-se (*sich versagt*) a toda e qualquer tentativa de penetração calculadora, retraindo-se (*sich entzieht*) a qualquer pretensão de objetificação (*Vergegenständlichung*). Tal experiência da impotência do querer (*Ohnmacht des Wollens*), da dimensão necessária do não-se-conhecer (*Sich-nicht-Kennen*) – realizada e preservada de modo exemplar na obra de arte por meio da elaboração

(*Herstellung*) da terra –, mostra a terra como “aquilo que essencialmente se fecha” (*das wesenhaft Sichverschließende*).

A hipótese de Grondin é interessante porque nos possibilita pensar que o fracasso do projeto da ontologia fundamental, ao mesmo tempo em que abre uma outra perspectiva acerca do ser, permitindo compreendê-lo em sua recusa à apreensão metafísica, abre uma nova perspectiva para a compreensão do fracasso. Ou seja: a virada de fato consumada deixa patente o problema da virada inicialmente planejada a partir de um outro ponto de vista. Com efeito, o projeto da ontologia fundamental, porque pretendia estabelecer a temporalidade do ser-aí como horizonte transcendental da compreensibilidade do ser, não podia conceber o que Heidegger chama de seer, isto é, o ser pensado *a partir* de sua verdade em seu destinamento epocal. Na ontologia fundamental, enfim, o ser não é pensado *a partir* de sua história, ou seja, não é pensado *como* história do seer (lembremo-nos de que a história era concebida em SuZ como estrutura *daseinsmäßig*: ela consistia numa perspectiva mais concreta da temporalidade existencial, não no acontecimento da verdade do ser mesmo). O ser, na ontologia fundamental, é pensado *a partir da temporalidade*. Por outro lado, a concepção do início da história em VWW, discutida no capítulo anterior, somente é possível por meio da virada: a história só pode ser concebida como errância do homem no ente porque o ser mesmo se recusa, velando-se: “Na medida em que o mistério [isto é, o ocultamento do velado] se recusa [*sich versagt*] no esquecimento e em favor deste, deixa que o homem histórico permaneça na vida corrente junto de seus assuntos [*bei seinen Gemächten*]” (WM, p. 91). O homem pode domiciliar-se no que é corrente porque o ser mesmo se recusa, ou seja, a concretude da história do ocidente vem do ser como recusa: afinal, o ser é que funda a história, concedendo-lhe um *início*. Visto por esse ângulo, em que se pensa o ser *a partir de sua história*, de fato o projeto da ontologia fundamental pretendia então acessar o ser *sub specie aeternitatis*, já que “fora” de sua história, fora de seu destinamento epocal – e este seria o seu travo ainda metafísico, a ser superado pela virada. Mas então não é tanto pelo fato de o ser-aí ser demasiado finito que tal projeto fracassa, mas sobretudo pelo fato de o ser recusar-se a tal apreensão que lhe ignore a história, ou seja, que não provenha dela mesma.

Retornando ao texto de Grondin, o comentador afirma que a virada pode ser vista como uma radicalização da finitude – tema que não desempenha papel central em SuZ, mas que ganha relevo nos parágrafos finais do *Kantbuch* (GA 3)¹¹⁵ e é promovido a “conceito fundamental” no curso do semestre de inverno de 1929-30 (GA 29/30 – *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*). Isso não significa, porém, que se deva pensar a virada como um divisor de águas na obra de Heidegger: “De fato, o pensamento da virada (quer dizer, a recusa do ser e a necessidade de superação da metafísica indicada por ela) é um assunto de toda a filosofia de Heidegger, para o qual todo o seu esforço de pensamento tende” (*id.* p. 71). Desse modo, Grondin rechaça a concepção segundo a qual a virada seria uma inversão, como Habermas o fazia, e propõe um princípio hermenêutico para a interpretação de Heidegger: em vez de dividir o pensamento do filósofo, a virada poderia antes permitir a reconquista de sua unidade. No fundo, Grondin segue na mesma direção interpretativa proposta pelo próprio Heidegger na carta-prefácio a Richardson, que comentamos acima, sobre como compreender o tema no contexto mais amplo de sua obra.

Grondin mapeia então as referências de Heidegger à temática da virada e da finitude em textos escritos nos anos imediatamente seguintes a SuZ, com propósito tanto genético como filosófico. Encontram-se referências à virada no contexto da discussão da metontologia no curso de 1928, *Metaphysische Anfangsgrunde der*

¹¹⁵ É bem conhecida, afinal, a seguinte passagem de *Kant und das Problem der Metaphysik*: “Sob o fundamento da compreensão de ser o homem é o aí com cujo ser acontece a irrupção abridora [eröffnender Einbruch] no ente, de modo que este, enquanto tal, pode se anunciar para um si-mesmo. Mais originária que o homem é a finitude do ser-aí nele [in ihm]” (GA 3, p. 229). Esta sentença já começa a anunciar um ponto de vista que não coincide inteiramente com o de SuZ. Com efeito, em 1927 o ser-aí é o ente que eu mesmo a cada vez sou; já em 1929, o ser-aí é uma possibilidade que ocorre no homem, ou seja, no ente que eu sou. O parágrafo 41 do *Kantbuch* chama-se “A compreensão de ser e o ser-aí no homem”. Heidegger abre-o assim: “Que nós homens nos comportemos para com o ente, é claro” (GA 3, p. 226). Um pouco adiante, Heidegger dirá que o ente que, em meio ao ente, comporta-se tanto para consigo mesmo como para com o ente que ele mesmo não é, por já se ter aberto para o ser, compreendendo-o, tem o modo de ser da *existência* (cf. GA 3, p. 227). “Nós homens” indica, assim, que este é o ente que eu mesmo sou, o ente que existe; se há um ser-aí no homem, é porque esta é uma possibilidade deste ente, “algo” que pode ser experimentado por ele – ou seja, nele. Em suma, ser-aí aqui não significa sem mais o ente que eu sou; ele é antes a experiência originária da finitude no homem. O homem só é, desse modo, homem “sobre o fundamento do ser-aí nele” (GA 3, p. 230), de modo que nenhuma antropologia, não tendo acesso a este âmbito mais originário da compreensão de ser finita, alcança a dimensão mais fundamental do questionar metafísico. Na seção seguinte veremos como inequivocamente, ao longo do segundo meado dos anos de 1930 e ao longo dos anos de 1940, ser-aí designará o apelo a uma *metamorfose* da essência do homem.

Logik im Ausgang von Leibniz (GA 26), que Grondin considera pouco elucidativas; à finitude, fora dos cursos citados no parágrafo anterior, em *Was ist Metaphysik?*, de 1929, e em *VWW*, de 1930 (ambos em WM). Na preleção inaugural de 1929, a tônica é a liberação do ser-aí da “reificação ôntica” (cf. *id.*, p.73), por meio da exposição de sua essencial insignificância, na angústia, diante do ser. Grondin se pergunta: “Onde estão os esquemas transcendentais? O que permanece do horizonte temporal do ser-aí?” – e no mesmo passo responde: “Mais nada” (*id.*, p. 73-74). No caso da preleção de 1930, Grondin destaca a tese do pertencimento mútuo de verdade e não-verdade, ou seja, a concepção segundo a qual a não-ocultação do ente carrega consigo a necessária ocultação do ser. Uma vez que a metafísica se define pelo projeto de inteligibilidade universal do ente, ela necessariamente esquece o ser, e a história da metafísica é com isso a errância de tal esquecimento. Grondin ressalta o fato de que tal concepção da história da metafísica também nada deve ao esquematismo existencial do ser-aí, uma vez que o esquecimento do ser agora “[...] significa a resistência do ser aos esquemas totalizadores e unificadores prescritos a ele pela compreensão metafísica” (*id.* p. 74). Com isso, o pensamento relativo à história do ser encontra-se plenamente operante já desde o início dos anos de 1930.

Que Grondin insista no fato de que a virada assinala uma crise que já pertence ao contexto de SuZ e apenas se acirra logo em seguida à publicação desse texto, tal interpretação pode bem servir para contestar a afirmação habermasiana de que a posição da ontologia fundamental de SuZ teria permanecido pouco problemática para Heidegger até sua adesão ao nacional-socialismo, de modo que ele pôde em 1933 preencher com um novo conteúdo os conceitos centrais dessa obra. É claro que resta não decidida a questão sobre tal adesão e sobre o enredamento de filosofia e política que então se deu – uma questão legítima, que não se encontra resolvida pela interpretação proposta por Grondin (o autor, aliás, nem sequer o pretenderia). Não poderemos, no entanto, nos debruçar sobre tal questão. Importa-nos notar, de todo modo, que Grondin considera apressado pensar que a virada fosse um evento que tivesse uma data em torno de 1935 ou 1936, como é comum dizer nas pesquisas sobre Heidegger. É inegável que o segundo meado dessa década marcará um novo ponto de partida (*departure*), com

textos cruciais que não encontram paralelo na produção anterior, como o ensaio *Der Ursprung des Kunstwerkes* (em WM) ou BzP, mas está em jogo aqui apenas uma renovação (*renewal*) – ou seja, uma simples retomada da mesma direção que se anunciava com a crise do projeto de SuZ – que se dá após o período do reitorado, em que o trabalho filosófico permaneceu dormente (*id.*, p. 74-75)¹¹⁶.

Ainda segundo Grondin, é importante observar que em BzP – texto onde o termo *Kehre* é decididamente incorporado à “coisa” a ser pensada – a virada nunca é associada a uma alteração ou a um “segundo pensamento” de Heidegger; antes, ela constitui o tema mesmo de sua filosofia, trazendo consigo um novo ponto de partida: o da consumação ou superação da metafísica por meio de uma radicalização das ideias de finitude e estar-lançado (*Geworfenheit*). É assim que “A experiência fundamental dos *Beiträge* é claramente aquela da recusa do ser, sua essencial *Verweigerung*. [...] A contribuição dos *Beiträge* consiste em pensar a maneira na qual essa ‘recusa’ (*Verweigerung*) pertence à essência do ser (GA 65, p. 175)” (*id.*, p. 77). BzP assinalam a luta que Heidegger tem que travar no dizer do *Ereignis* para não violar a recusa do ser e cair mais uma vez no horizonte da metafísica a ser superada. Para a filosofia, a consequência de levar a sério o acontecimento da recusa do ser é não pretender explicá-lo ou elaborar um projeto de sua compreensibilidade, uma vez que, como diz Heidegger, “[...] a compreensibilidade [*Verständlichkeit*] já significa a destruição do pensamento” (BzP, p. 435). “Ser será portanto a falha de toda explicabilidade (*die Versagung jeder Erklärbarkeit*, GA 65, 477)” (GRONDIN, 1995, p. 78). Na seção seguinte investigaremos a problemática da linguagem em BzP como fio condutor para compreender a relação entre ser-aí e seer.

Desse modo, para voltarmos à crítica de Habermas, especificamente à consideração que ele fazia dos motivos internos da virada, há certamente “um pedaço de verdade” na afirmação de que, com ela, Heidegger tentasse sair do beco sem saída da subjetividade. A leitura de Grondin mostra satisfatoriamente, a nosso ver, como a pretensão de objetificação do ser se depara com a recusa do próprio ser

¹¹⁶ Grondin confia aqui no testemunho de Gadamer, segundo o qual Heidegger deixou o trabalho filosófico no período do reitorado, vindo simplesmente a retomar, após sua exoneração, sem solução de continuidade temática, a mesma direção de pensamento que se anunciava anos antes de seu erro político (cf. GRONDIN, 1995, p. 171, nota 33).

a tal pretensão, o que leva o projeto de SuZ a uma crise intransponível. Uma passagem de BzP em que Heidegger reavalia o seu trajeto filosófico confirma, aliás, tal interpretação. Num parágrafo chamado “O ‘projeto’ do seer e o seer como projeto” (n.º 262), o filósofo comenta a tarefa da *Seinsfrage* em SuZ e justifica o fato de haver retido a publicação da terceira seção de SuZ como medida sobretudo “para evitar a objetificação [*Vergegenständlichung*] do seer” (BzP, p. 451). É interessante notar que Heidegger afirma nesse caso ter retido a terceira seção de SuZ justamente para evitar o que ainda buscava explicitamente realizar no curso do semestre de verão de 1927 (*Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24): uma objetificação do ser. Heidegger trata tal acontecimento como uma crise que o leva à tentativa de “[...] tornar visível a verdade do seer independentemente disso [isto é, independentemente de a interpretação temporal do ser não ter sido executada]” (*id. ib.*). A continuação do texto aponta ainda ter surgido, a partir da crise, a necessidade de uma relação mais radical com a história: “A crise não se deixou dominar por um mero seguir pensando na direção de questionamento iniciada; antes, fez-se necessário ousar o salto múltiplo na essência do seer mesmo, o que igualmente exigiu uma inserção [*Einfügung*] mais originária na história” (*id. ib.*).

3.1.2. A relação entre seer e ser-aí: virada e *Ereignis*

Em alguma medida, pois, a pretensão de acessar o sentido do ser a partir do horizonte transcendental da temporalidade – ou seja, a consideração do sentido do ser do ser-aí como condição ontológica de possibilidade de uma resposta à *Seinsfrage* – implicaria um *posicionamento* do ser, ou seja, o gesto de estabelecê-lo a partir de um horizonte que o tornasse dominável, compreensível, acessível – como se fosse um ente, enfim. Heidegger insiste, porém em ÜdH, como vimos no capítulo anterior, que o pensamento de SuZ não pode ser confundido com o da subjetividade, o qual se caracteriza por *representar*, *vorstellen*, os seus objetos, e assim inequivocamente os *pôr* (*-stellen*) diante de si (*vor-*), tornando-os algo com que se pode contar. O pensamento de SuZ já era, sem dúvida, aquele “outro pensamento, que abandona a subjetividade”. Mas tal abandono ainda estava apenas a caminho e, ainda um tanto enredado na “linguagem da metafísica” (o que não lhe permitiu um “dizer suficiente da virada”), não era plenamente capaz de pensar o ser em sua recusa. Não por acaso, Heidegger ainda não podia conceber senão como

objetificação o ato fundamental de constituição de um tal projeto ontológico transcendental: a linguagem empregada ainda paga o seu tributo à metafísica. Desse modo, é a experiência da recusa do ser, ou seja, a proximidade máxima do seer enquanto tal, de que o filósofo fala a Richardson (“O ‘acontecer’ da virada, pelo qual o Sr. pergunta, ‘é’ o seer como tal”), que traz consigo a necessidade de superação do travo de subjetividade que o projeto da ontologia fundamental carregava consigo.

Considerando-se esse quadro, uma importante questão necessitaria alcançar uma primeira elucidação: como fica a relação entre ser e ser-aí com a virada? Teria razão Habermas ao sustentar que em SuZ prevaleceria um *páthos* autoafirmativo, que concederia preponderância ao ser-aí como agente, e que com a virada entraria em cena uma mera inversão de tal cenário, de modo que passaria a prevalecer o elemento devocional, expresso numa retórica característica, tendo sido a agência “anonimamente” transmitida ao ser? Implicaria, enfim, a virada uma *desresponsabilização* do homem diante do ser?¹¹⁷

De saída, um esclarecimento se faz necessário: pensar a relação *entre* seer (ou ser) e ser-aí como se de um lado tivéssemos o seer (ou o ser), de outro o ser-aí e ainda pudéssemos encontrar um “entre” que os mediasse – a relação propriamente dita – falsearia a compreensão que Heidegger elabora do tema. É *cum grano salis*, portanto, que se deve ler o título da presente seção. Com efeito, já em SuZ a relação entre ser-aí e ser é tal que vigora entre ambos uma circularidade inescapável que não permite nem que ser-aí seja pensado fora da compreensão que tem de ser, nem que ser seja pensado fora dessa compreensão. Heidegger se refere, como vimos no primeiro capítulo de nosso trabalho, àquela “[...] notável ‘retroreferência ou referência prévia’ [*merkwürdige “Rück- oder Vorbezogenheit”*] do questionado (ser) ao questionar enquanto modo de ser [*Seinsmodus*] de um ente” (SuZ, p. 8) como própria do filosofar. Se o ser-aí se projeta na possibilidade existencial de questionar o ser, ou seja, de questionar o que possibilita o projetar-

¹¹⁷ Lembremos da citação de Loparic no início de nosso segundo capítulo: quando Heidegger teria percebido, com a virada, que o destinamento do ser como *Gestell* não repousa sobre o projetar-se do ser-aí, o pensador teria ficado diante da escolha de ou sucumbir ao fatalismo, ou de oferecer uma nova concepção de responsabilidade (cf. 2004, p. 77). Com a presente seção e a subseção seguinte gostaríamos de lançar alguma luz sobre a problemática.

se mesmo enquanto *Seinsmodus* desse ente, então ele tem que ser atingido ou afetado por aquilo que busca: “O essencial ser-atingido [*Die wesenhafte Betroffenheit*] do questionar por seu questionado pertence ao sentido mais próprio da questão do ser” (SuZ, *ib.*). A palavra *Betroffenheit*, usada para caracterizar a intimidade da relação entre ser-aí e ser, marca-a sem dúvida em toda a sua envergadura: ela não indica uma relação qualquer, mas uma verdadeira perturbação, um ser-afetado, uma consternação¹¹⁸. A questão do ser põe o ser do ser-aí mesmo em jogo, ela é a radicalização de uma tendência de seu ser, possuindo um primado ôntico-ontológico (cf. SuZ, p. 13-14).

Como fica esse estado de coisas com a virada? Em BzP, texto redigido entre 1936 e 1938, encontramos uma passagem que considera precisamente a relação entre o pensar da história do seer (*seynsgeschichtliches Denken*) e o seer mesmo: “O caminho do pensar [*Erdenken*], quanto mais autenticamente é caminho para o seer, é tanto mais incondicionalmente determinado pelo seer mesmo [*um so unbedingt vom Seyn selbst be-stimmt*]” (BzP, p. 86). Esse pensar do seer, que Heidegger nomeia *Er-denken*, não pode ser confundido com um idealizar qualquer (*Aus-denken*) ou com um inventar arbitrário (*willkürliches Erfinden*); para esclarecer como o termo deve ser entendido, Heidegger mais uma vez reforça o fato de que tal pensar se determina pelo que pensa: o termo designa “[...] aquele pensar que, questionando, põe-se¹¹⁹ para o seer e o desafia [*herausfordert*] a afinar [*durchstimmen*] o questionar” (*id. ib.*). Em vez de pôr o seu objeto, como ocorre com o pensamento da subjetividade, esse pensamento antes se põe para o seer – e visando a um desafio: o pensar desafia o seer, mas para que este lhe *afine* o questionar, ou seja, para que lhe *determine* o questionar. Heidegger joga com o radical comum a *bestimmen* e *durchstimmen*. Tal desafio é assim a *invocação* de

¹¹⁸ O termo, com efeito, significa perturbação, consternação. O adjetivo *betroffen* significa ser afetado por um infortúnio ou ser abalado emocionalmente; *die Betroffenen*, por exemplo, são os atingidos por uma calamidade ou os afetados por uma doença.

¹¹⁹ A construção da oração aqui, *fragend sich dem Seyn stellt*, já indica a atitude de se pôr diante do seer para desafiá-lo. O verbo *stellen*, quando reflexivo e regendo dativo, significa apresentar-se em atitude desafiadora ou pronto para aceitar um desafio (por exemplo, alguém apresentar-se para um debate ou para uma entrevista, ou ainda um criminoso apresentar-se à polícia, disposto, portanto, a arcar com as consequências de sua ação). É com esse sentido do verbo, aliás, que Heidegger jogará cerca de duas décadas mais tarde em *Der Satz der Identität* para indicar a configuração ou constelação de mútuo pertencimento entre homem e ser como um recíproco desafiar-se, sendo evidenciado que a cunhagem da palavra *Ge-Stell* leva em conta esse estado de coisas (cf. GA 11, p. 43-44).

uma sintonia – uma voz, *Stimme*, que se deixa determinar pelo que questiona, poderíamos dizer com alguma liberdade, também jogando com o étimo. Como veremos adiante, com a virada a relação entre seer e ser-aí é algo que se dá numa certa relação com a linguagem.

De todo modo, por ora, é decisivo notar uma clara diferença de acento, que dá expressão à virada, com relação a SuZ. O pensar que caminhava na direção de abrir o horizonte transcendental do ser a partir da temporalidade do ser-aí, ou seja, de elaborar o projeto do ser no horizonte de sua compreensibilidade, pode se ver abalado, perturbado ou *atingido* pelo ser quando o questiona – mas o pensar que experimentou o fracasso de um tal projeto, ao qual não restou nada senão experimentar o seer a partir dele mesmo em seu destinar-se, a partir de seu essencial recusar-se, esse pensar pode se ver *incondicionalmente determinado* pelo seer, afinado por ele. É necessário dar razão a Grondin: a virada enfatiza drasticamente o estar-lançado do ser-aí, ou seja, a finitude, a impossibilidade de fundar a si mesmo, ou de abarcar o ser num projeto: antes, o pensamento da virada precisa experimentar um ser-abarcado ou um ser-tomado pelo ser¹²⁰. É assim que, poucos anos depois de escrever BzP, Heidegger poderá dizer no posfácio a *Was ist Metaphysik?*¹²¹: “Mas o ser não é um produto do pensamento: Muito pelo contrário, o pensamento essencial é um acontecimento [*Ereignis*]¹²² do ser” (WM, p. 103). “Pensamento essencial” designa aqui o pensamento do seer, e ele é um acontecimento, *Ereignis*, do seer mesmo, e não o contrário (o seer um produto do pensamento). *Ereignis* é o conceito central de Heidegger da metade dos anos de 1930 em diante, conforme destaca o próprio autor em uma nota marginal aposta a uma passagem de ÜdH: “Pois ‘*Ereignis*’ é desde 1936 a palavra-condutora [*Leitwort*] do meu pensamento” (ÜdH, p. 148, nota “a”). O termo é polissêmico, mas aponta,

¹²⁰ Em *Einführung in die philosophische Hermeneutik* encontra-se uma boa formulação desse ponto: “A filosofia da virada resulta fundamentalmente de um pensar até o fim [*Zuendedenken*] o estar-lançado do ser-aí elaborado pela hermenêutica da facticidade. O ser-aí não vale mais, como parecia em 1927, como o autor [*Urheber*] potencial de seus projetos de compreensão; ele antes os recebe de uma história do ser o mais das vezes subliminar [*unterschwellig*] [...]” (GRONDIN 2001, p. 146).

¹²¹ O texto é *Nachwort zu: “Was ist Metaphysik?”*, publicado em 1943, que se encontra em WM.

¹²² Como o termo é bastante comum na linguagem cotidiana, traduziremos a palavra *Ereignis* simplesmente por “acontecimento”, e a destacaremos entre parênteses ou colchetes. No português, há tradutores que preferem “acontecimento apropriativo” ou “acontecimento de apropriação” para destacar o jogo linguístico em que Heidegger põe o termo com o adjetivo *eigen*, próprio, ou com o verbo *eignen*, apropriar – jogo que não possui, porém, fundamento etimológico.

em última instância, justamente para a peculiar relação de correspondência entre ser-aí e seer. Tal relação é pensada por Heidegger como consistindo numa *apropriação* recíproca:

O seer precisa [*braucht*] do homem para que se essencie [*damit es wese*], e o homem pertence [*gehört*] ao seer, com o que ele consoma [*vollbringe*] a sua determinação [*Bestimmung*] mais extrema enquanto ser-aí [*Da-sein*].

[...]

Esta oscilação entre contrários de precisar e pertencer [*Dieser Gegenschwung des Brauchens und Zugehörens*] constitui o seer como acontecimento [*Ereignis*] [...] (BzP, p. 251)¹²³.

A relação do *Ereignis* não é, pois, idêntica em ambas as direções, e tampouco é unilateral. De um lado, o ser *precisa* do homem ou o *usa*¹²⁴; de outro, este *pertence* ao ser. Pertencendo ao ser, ou seja, deixando-se afinar ou determinar por ele, o homem consoma a sua *determinação* derradeira: a de ser-aí. O verbo utilizado para designar a atitude de pertença do homem perante o ser é *vollbringen*, literalmente: trazer, *-bringen*, à plenitude, *voll*-¹²⁵. Inequivocamente, ser-aí é apresentado aqui mais uma vez, do mesmo modo que em VWW, como uma possibilidade do homem; o termo não designa mais simplesmente o ente que eu sou na cotidianidade. O homem se faz ou se torna ser-aí no *Ereignis*, ou seja, caso se apresente (*stellt*) para o seer e o desafie a que este lhe afine o questionar. Ser-aí se torna, com a virada, uma *experiência* que ainda deve ser efetuada, não um ponto de partida para uma analítica que pretendesse mergulhar na constituição temporal de um ente distinto a fim de nele encontrar o horizonte transcendental da compreensibilidade do ser. É por isso que Heidegger enfatiza, tanto em BzP como em vários outros textos do período, a necessidade de que o homem experimente uma radical *mudança* em sua essência para que possa corresponder ao seer, ou

¹²³ Em outra passagem Heidegger diz: “A referência [*Bezug*] do ser-aí ao seer pertence ao essenciar-se [*Wesung*] do seer mesmo, o que também deste modo pode ser dito: o seer precisa [*braucht*] do ser-aí [*Da-sein*], não se essencia [*wesft*] em absoluto sem esse acontecer [*Ereignung*]” (BzP, p. 254).

¹²⁴ Há uma ambiguidade no verbo *brauchen*: pode significar tanto *necessitar de*, *precisar de*, *ter necessidade de algo*, como *usar*, *empregar*, *consumir*. Heidegger joga com ambos os sentidos do termo.

¹²⁵ Essa palavra é a mesma que Heidegger emprega na abertura de ÜdH para designar a essência do agir humano: “Mas a essência do agir é o consumir [*das Vollbringen*]. Consumar significa: desdobrar algo na plenitude [*Fülle*] da sua essência, escoltá-lo até essa plenitude [*in diese hervorgeleiten*], *producere*. [...]” (WM, p. 145).

seja, para que possa experimentá-lo como determinação do pensamento. Em BzP, com efeito, está em jogo “[...] ser transferido ao acontecimento [*dem Ereignis übereignet zu werden*], o que equivale a uma mudança de essência [*Wesenswandel*] do homem, a partir do ‘animal racional’ (*animal rationale*) para o ser-aí” (BzP, p. 03). Se a essência do homem pode sofrer uma mudança, então a palavra “essência” não designa, aqui ao menos, uma pretensa verdade eterna sobre esse ente – ou seja, ela não é mais metafisicamente pensada como determinação universal e necessária de um ente. O que Heidegger pretende, de fato, é pensá-la em sua dimensão *histórica*. O que é o homem, afinal? O ponto de partida de Heidegger consiste em considerar que, historicamente, tornou-se preponderante a concepção segundo a qual o homem é o animal racional. Mas que ele tenha sido concebido como tal, e que se pretendesse com isso estabelecer uma determinação de ser válida *ad aeternum* para esse ente, isso já é, na verdade, uma certa *interpretação* historicamente condicionada do ser do homem – uma interpretação *metafísica* do homem, forjada numa determinada época de sua história, a partir, portanto, de um certo horizonte de compreensão. Não é por outra razão que Heidegger destaca a expressão latina *animal rationale*: é que tal determinação da essência do homem já é o produto de uma tradição bastante determinada. Como Heidegger dirá anos depois em ÜdH, tal interpretação provém do primeiro Humanismo – a saber, do romano¹²⁶. Esta determinação não chega a ser falsa, mas é limitada e não atinge o que precisa ser alcançado. O pensamento da virada quer se colocar a caminho de uma mudança de tal concepção, de tal maneira que o homem passe a ser concebido como *digno* de desafiar o ser a que lhe afine o questionar – em jogo está, por isso mesmo, a dignidade (*Würde*) do homem, pensá-lo à altura do desafio que está reservado para ele, mas não em favor do homem mesmo, senão para que este possa experimentar o *seer*¹²⁷. Isso implica, ainda nos termos de ÜdH, pensar

¹²⁶ “O primeiro Humanismo, a saber, o romano, e todos os tipos de Humanismo que surgiram desde então pressupõem a ‘essência’ mais universal do homem como óbvia. O homem vale como o *animal rationale*. Esta determinação não é apenas a tradução latina do grego ζῷον λόγον ἔχον, mas uma interpretação metafísica. Esta determinação da essência do homem não é falsa. Mas ela é condicionada pela metafísica” (WM, p. 153-154).

¹²⁷ “Assim, o que importa na determinação da humanidade do homem enquanto ek-sistência é que não é o homem o essencial, mas sim o ser, enquanto a dimensão do ekstático da ek-sistência” (WM, p. 164).

*contra*¹²⁸ o Humanismo, na medida em que este é incapaz de experimentar a dignidade do homem (cf. WM, p. 161), ou, nos termos do curso do semestre de inverno de 1937/38, de título *Grundfragen der Philosophie – ausgewählte Probleme der “Logik”* (ministrado, portanto, durante a redação de BzP), operar uma *metamorfose* na essência do homem:

Sempre novamente é de se ressaltar: na questão sobre a verdade aqui colocada não está em questão apenas uma alteração do conceito tradicional de verdade ou uma complementação da representação corrente, mas sim uma *metamorfose* [*Verwandlung*] *do ser-homem* [*Menschsein*] mesmo. [...] O homem está aqui em questão na mais profunda e ampla perspectiva [*Hinsicht*], na propriamente fundamental: o homem em sua referência [*Bezug*] ao ser [*Sein*] – ou seja, na virada [*in der Kehre*]: o seer [*Seyn*] e sua verdade na referência ao homem (GA 45, p. 214).

Essa passagem nos oferece uma excelente indicação para a compreensão do *Ereignis* no contexto da virada. Afirmando a necessidade da metamorfose (ou da mudança de essência) do homem, ela esclarece que só assim o homem está “na mais profunda e ampla perspectiva”, ou seja, “na [perspectiva] propriamente fundamental”. Tal perspectiva decisiva é a que põe o homem em referência ao *ser*. Heidegger utiliza primeiramente a grafia habitual da palavra ser, o que nos parece uma alusão a SuZ, que, de fato, já pensa esta referência, e na direção indicada: do ser-aí, como horizonte transcendental, ao ser. Já em seguida, quando trata da mesma perspectiva, mas vista “na virada”, o termo usado é o arcaico *seer*. A *mudança* da virada deixa-se insinuar aqui como uma mudança de direção do *mesmo* questionar: “na virada”, a direção a partir da qual se pensa a relação entre seer e ser-aí gira, muda – sofre uma *Wendung* (um giro), uma *Kehre*. O pensamento do ser, o pensamento de SuZ, pensa, com efeito, *a partir* do ser-aí; o pensamento da virada pensa *a partir* do seer mesmo – a partir de sua recusa, de sua história, de seu destino. Assim, é “na virada” que o *Ereignis* alcança a sua dimensão própria, ou seja, é na virada que a relação entre homem e seer deixa-se pensar

¹²⁸ Essa formulação de Heidegger suscita alguma estranheza, pois, em BzP, é dito muito enfaticamente, como veremos na seção seguinte, que a confrontação com a metafísica não pode ser um pensar-contra, uma vez que ficaria enredada naquilo contra o que se insurge, recaindo, desse modo, na metafísica a ser superada (cf. BzP, p. 186-187). Em ÜdH, a única preocupação de Heidegger é defender-se da acusação de que ser contra o humanismo recairia na defesa do inumano – ou seja, que se trataria de uma mera negação (cf. WM, p. 178). Em todo caso, Heidegger não nega o pensar-contra, até mesmo defendendo-o como capaz de abrir “outras perspectivas” (cf. *id. ib.*).

adequadamente, no sentido que vai do seer ao homem. O incitamento à metamorfose na essência do homem vem, afinal, do seer, mesmo, se ela é uma tentativa de fazer com que o homem se torne digno de questioná-lo.

Mas, com isso, não seria a relação do *Ereignis* marcada por uma *assimetria* em favor do seer, como se pergunta Michel Haar em seu *Heidegger and the Essence of Man?* Com a virada, o sentido do pensamento – o pensamento mesmo – não se determina, afinal, a partir do seer? O pensamento essencial não é “um acontecimento do ser”, conforme dizia Heidegger no posfácio a *Was ist Metaphysik?* Um olhar sobre a interpretação de Haar pode nos ajudar a compreender melhor o tema.

Haar concebe a virada como prosseguimento de um “movimento de despossessão e desapropriação do homem” iniciado com SuZ, o qual será radicalizado após os anos de 1930 e encontrará expressão exemplar na fórmula recorrentemente empregada por Heidegger “não somos nós quem...” (cf. HAAR 1993, p. xxiii e 60-61). Para Haar, a posição de Heidegger em SuZ seria ainda marcada pela ambiguidade que se encontra na cisão entre projeto e estar-lançado, e pelo primado ontológico temporal concedido àquele (tema que analisamos no capítulo anterior, ao tratar da historicidade), o que faz Haar perguntar se não haveria um resquício idealista e voluntarista na concepção da antecipação da morte e da decisão (*Entschlossenheit*) (cf. *id.*, p. 10, 16), ainda que a “despossessão” do homem já estivesse a caminho no chamado da consciência do ser-aí (cf. *id.*, p. 16). Discordando de uma autointerpretação de Heidegger em *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Haar observa que, ainda que a decisão em SuZ não possa ser pensada, conforme diz Heidegger, como “ação decidida de um sujeito [*decidierte Aktion eines Subjektes*]” (HW, p. 53), ela tampouco seria, ainda de acordo com o que queria o filósofo, “o entregar-se ekstático do homem existente ao não-ocultamento do ser [*ekstatisches Sicheinlassen des existierenden Menschen in die Unverborgenheit des Seins*]” (HW, p. 53). Para Haar, “Em *Ser e tempo* não há como a decisão possa significar ser aberto para a abertura do ser, ou seja, para o primado da verdade ou do não-encobrimento [*unfolding*] do ser sobre todo pensamento humano, compreensão ou ação” (HAAR, 1993, p. 55-56). Seria apenas com a virada que Heidegger enfatizaria precisamente o que a metafísica esquecerá: a *pobreza* do

homem. Tal ênfase consiste num acirramento da posição de SuZ, de modo que Heidegger mostra que a relação com o ser não se decide no ser do ser-aí, mas a partir do ser mesmo (*id.*, p. 59-60). Haar interpreta, porém, a virada como radicalização da “pressuposição necessária do *es gibt* ou abertura” (*id.*, p. 60), diferentemente de Grondin, que insistia numa radicalização do estar-lançado e na experiência do ser como recusa. Em que pese a leitura de Haar ser interessante e colocar boas questões para os leitores de Heidegger, não concordamos, contudo com a interpretação que o comentador faz da *assimetria* da relação entre homem e seer. Por um lado nos parece correto, conforme Haar sugere, pensar que na virada não há uma mera inversão – ainda metafísica – da posição de SuZ. Haar insiste no fato de que a virada radicaliza a despossessão humana iniciada com a ontologia fundamental, de maneira que compreende adequadamente a unidade da *Seinsfrage* entre ambos os momentos. Por outro lado, há exagero na afirmação de que na virada “[...] há uma radical desproporção entre, de um lado, a pobreza e a receptividade básica do homem e, de outro lado, a riqueza e a inesgotável e efusiva capacidade do ser. Daqui a fragilidade do conceito de ‘pertencimento mútuo’ [...]” (*ib.*, p. 113). Haar se refere à expressão de *Zur Seinsfrage* (escrito em 1955) “o pertencimento mútuo de chamado e escuta [*das Zusammengehören von Ruf und Gehör*]” (WM, p. 236), que, para o comentador, apresenta uma “falsa simetria” (HAAR, 1993, p. 65-66), uma vez que “O ser produz o homem; o homem não pode produzir o ser, nem pode ele produzir a si mesmo” (*id.*, p. 65). Pensamos que é necessário assentir no fato de que a relação entre ser-aí e ser não seja simétrica – mas isso tampouco deve significar que com o *Ereignis* Heidegger tivesse pretendido estabelecer uma simetria em tal relação. Com efeito, a relação entre o seer e o homem não é relação entre dois entes, mas sim entre o seer e um ente. Desse modo, levando-se em conta o fato de que o seer é o não-ente, falta em princípio toda e qualquer possibilidade de estabelecimento de uma simetria com um ente nesse “pertencimento mútuo de chamado e escuta”: o chamado é o ser, a escuta é um modo de ser de um ente. A afirmação de Haar, aliás, de que o ser “produz” o homem é mais um indício de que o problema não está bem colocado. O ser não produz o homem como um efeito seu – só um ente pode produzir outro ente. A relação entre ser e homem não pode ser pensada a partir da ideia de produção. Heidegger deixa esse ponto claro em *Die Kehre* (1949). A virada no perigo – trata-se

da experiência do restabelecimento (*Verwindung*) da essência da técnica, pela qual a verdade do ser pode, a partir do esquecimento do ser, ingressar no ente¹²⁹ (cf. GA 11, p. 117-118) – só pode acontecer (*sich ereignen*) de modo abrupto (*unvermittelt*), “Pois o ser não tem nada de semelhante a ele [*seinesgleichen*] junto a si” (GA 11, p. 120). O caráter repentino, abrupto – mais do que imediato –, *unvermittelt*, do *Ereignis*, que aqui é pensado nos termos da diferença ontológica, ou seja, da diferença abissal entre ser e ente e da conseqüente impossibilidade de estabelecer uma comparação entre ambos os termos, tem por resultado interditar a causalidade da produção, seja em que direção for: “Ele [o ser] não é efetuado [*bewirkt*] por um outro, nem ele mesmo atua [*wirkt*]. Ser não transcorre [*verläuft*] jamais em uma conexão causal” (*id. ib.*).

É importante ter claro, em todo caso, que essa relação encontra o seu lugar apenas a partir de uma determinada experiência do homem: precisamente aquela de existir. O ser não produz o homem; quando muito, “determina incondicionalmente” uma possibilidade sua – a de ser-aí. É somente o homem metamorfoseado em ser-aí, afinal, que encontra repentina e abruptamente a referência ao seer – ou seja, é somente o homem *como* ser-aí que se deixa determinar incondicionalmente pelo seer. Quando Heidegger fala em pensar (*Denken* ou *Erdenken*) ele se refere a esta experiência, a esta possibilidade distinta do homem que se dá, nos termos de BzP, num *salto*¹³⁰. É apenas nesse âmbito, apenas a partir de tal experiência súbita, de tal *local do instante* (*Augenblicksstätte* – cf. BzP, p. 235), que “o pensamento essencial é um acontecimento do ser”. Assim situado, o pensamento experimenta o seer direta e imediatamente: nem sequer a mediação de uma relação se interpõe entre eles. É por isso que Heidegger pôde dizer para Richardson, como vimos, que a virada “‘é’ o seer como tal”. Em ÜdH o filósofo exprime enfaticamente mais uma vez aquele caráter abrupto (*unvermittelt*) da experiência do ser pelo ser-aí:

¹²⁹ Tal experiência corresponde também a uma metamorfose do homem: este se torna o mortal (*der Sterbliche*), o aguardador (*Wartende*) da essência do ser, o pastor do ser (cf. GA 11, p. 118 e 122).

¹³⁰ O caráter abrupto do *Ereignis* é tratado em BzP com o conceito de *salto*, *Sprung*, concebido como “a ação de saltar da prontidão para o pertencimento ao acontecimento [*die Er-sprungung der Bereitschaft zur Zugehörigkeit in das Ereignis*]” (BzP, p. 235), ou, numa definição mais simples, “o lançar-se que abre ‘no’ ser-aí [*das eröffnende Sichwerfen ‘in’ das Da-sein*]” (BzP, p. 303). Esta última formulação não sugere, porém, que o ser-aí esteja dado de antemão para o salto, pois “Este [o ser-aí] se funda no salto” (*id. ib.*).

Suposto que possamos em geral perguntar de tal modo leviano: como se relaciona [*sich verhalten*], contudo, o ser com a existência? O ser mesmo é a relação [*Verhältnis*], na medida em que ele retém [*hält*] junto a si a existência em sua essência existencial, ou seja, ekstática e a reúne para si como a localidade [*Ortschaft*] da verdade do ser em meio ao ente (WM, p. 163).

O ser-aí é o homem *enquanto* localidade do ser em meio ao ente, e o ser mesmo é a relação. A rigor, pois, não há relação entre um ente e o não-ente; a “referência ao seer” a que Heidegger se refere é o pensamento como “acontecimento do ser”. Mas como entender o genitivo nesse caso? O trecho do qual retiramos a nota de ÜdH sobre a importância do *Ereignis* como palavra-condutora, acima citado, trata do tema:

O pensamento, dito simplesmente, é o pensamento do ser. O genitivo diz algo duplo. O pensamento é do ser na medida em que o pensamento, acontecido pelo ser [*vom Sein ereignet*], pertence [*gehört*] ao ser. O pensamento é igualmente pensamento do ser na medida em que o pensamento, pertencendo ao ser, ouve atentamente ao ser [*dem Sein gehörend, auf das Sein hört*] (WM, 147-148).

O que à primeira vista soaria como uma enérgica atribuição de toda agência ao ser – como se o ser fosse o causador exclusivo do pensamento, quase como se o homem já nem mais pensasse, mas sim o ser – é logo matizado pela reflexão acerca do significado do genitivo. Heidegger joga com a etimologia comum a *hören* e *gehören*, estabelecendo uma relação entre ouvir e pertencer. O pensamento pertence ao seer – mas o que seria do seer sem o pensamento que se pusesse na disposição de o ouvir atentamente? – Esta pergunta nos obriga a considerar que o ouvir, neste caso, longe de ser pura expressão de passividade, é promovido a autêntica tarefa do pensamento. Se pudermos falar em *responsabilidade* no caso da relação do *Ereignis*, então certamente compete uma grande responsabilidade ao pensamento: a de ouvir a palavra do ser. Nesse sentido decididamente não podemos concordar com a interpretação habermasiana de que a “retórica da virada” seria uma encenação para uma fuga de responsabilização. Há, sem dúvida, uma tal retórica, um estilo que se encontra em muitas passagens dos textos escritos a partir dos anos de 1930 por Heidegger. Mas interpretá-la como mera inversão do estado de coisas de SuZ e como panfleto da irresponsabilidade diante de um destino cego é absolutamente incorreto.

De todo modo, ao considerar a relação entre ser-aí e seer na virada, o decisivo é compreender que ela não exprime nem inversão metafísica nem passividade do ser-aí. “O pensamento consoma [*vollbringt*] a referência do ser à essência do homem” (WM, p. 145), diz Heidegger na abertura de *ÜdH*. Esta é a ação do pensamento, mas tal agir não é uma produção de um efeito, pois o ser não é produto do pensamento: “Ele não faz nem efetua essa referência. O pensamento apenas a oferenda [o verbo é *darbringen*, oferecer] ao ser, como aquilo que lhe foi confiado pelo ser” (*id. ib.*). Tal oferenda ou oferecimento do que foi dado, ou seja, tal restituição, se dá numa experiência *sui generis*: “Esse oferecer [*Darbieten*] consiste em que, no pensamento, o ser venha à linguagem” (*id. ib.*).

A fim de alcançar um primeiro entendimento do que é próprio dessa experiência de trazer o ser à linguagem, acompanharemos alguns aspectos da temática da linguagem entre os anos de 1930 e 1940 na obra de Heidegger.

3.1.2.1. O dizer do *Ereignis*: o desafio do homem

Ereignis, *Kehre*, *Seyn*, *Seynsgeschichte*, *Anfang*: tais são algumas das palavras centrais do pensamento heideggeriano dos anos de 1930 e de 1940, palavras que exprimem a positividade e a originalidade de sua tarefa filosófica. Estes termos encontram-se articulados de tal maneira que é impossível dar expressão a um sem já não ter dado expressão a outro, vigorando entre eles uma autêntica constelação, ou seja, um jogo de forças cambiante, uma tensão mútua, que não deixa persistir um centro unilateral de gravitação ou um arranjo fixo. Uma vez que o discurso de Heidegger, aquele pelo qual se articulam tais palavras, não pode deixar de sempre insistir em avançar na direção da totalidade articuladora de tal constelação, o intérprete precisa se ver aqui diante da dificuldade de estabelecimento de recortes analíticos, uma vez que terminarão por recusar em alguma medida a interação de forças peculiar a tais conceitos. Outra dificuldade resultaria da pretensão de abarcar e fixar numa interpretação totalizante a força móvel dessa constelação conceitual, pois, paradoxalmente, cada uma das palavras em questão diz, em sua mútua referência, o mesmo, mas simultaneamente o essencial nelas dito é necessariamente silenciado, se elas atestam a experiência do ser como recusa. No que segue, sem aspirar nem a um isolamento analítico

esterilizante, nem a uma tão ambiciosa como vã interpretação totalizadora, pretendemos deixar tão somente indicado um aspecto central da configuração mútua própria de tais termos: o seu caráter não-sistemático – com isso, evidencia-se como desafio derradeiro do homem o de corresponder ao apelo do próprio seer em seu recusar-ser-dito. Para tanto, principiaremos por uma interpretação de algumas passagens de BzP, obra póstuma central desse período, cujo programa de investigação compreende o projeto filosófico a que Heidegger se dedicará nos anos seguintes.

Em BzP Heidegger declara ser “*Vom Ereignis*”, *Do acontecimento*, o título fundamental (*wesentlich*), ou adequado ao tema (*gemäß*), de uma obra cujo “título público” tem que ser, necessariamente, o “pálido e habitual e insignificante [*blaß und gewöhnlich und nichtssagend*]” *Contribuições à filosofia* (cf. BzP, p. 03). Essa declaração tem sua justificação no fato de que “[...] todos os títulos essenciais se tornaram impossíveis por meio do abuso [*Vernutzung*] de todas as palavras fundamentais e da destruição da autêntica referência à palavra” (*id., ib.*). Tal descrição de uma situação de corrupção da palavra, a exigir, como único meio expressivo restante ao público, um título que “nada diz” (*nichtssagend*), opera tanto como diagnóstico de um traço central da “época de trânsito [*Übergang*] da metafísica ao pensamento relativo à história do seer [*seynsgeschichtliches Denken*]” (*id. ib.*), como sobretudo apresenta a exigência de se conceber a palavra a partir de uma outra relação. De fato, desde que se pense em correspondência com o apelo próprio do título adequado e essencial, não há um algo a ser dito a respeito do acontecimento que seria o tema desse discurso, não há um relato a ser feito sobre um objeto de pesquisa chamado “acontecimento”; antes, *Do acontecimento* quer dizer “Do acontecimento acontece [*er-ignet*] um pertencer pensante-enunciador [*ein denkerisch-sagendes Zugehören*] ao seer e na palavra ‘do’ seer” (*id. ib.*). Heidegger pretende eliminar a distância objetivadora que a metafísica estabeleceu entre o dizer e as coisas, entre o nome e o nomeado: “[...] aqui o dizer não está numa contraposição [*im Gegenüber*] relativamente ao por se dizer [*zu dem zu Sagenden*], antes, é esse mesmo enquanto essencializar-se do seer [*als die Wesung des Seyns*]

(BzP, p. 04)¹³¹. O pensamento que discorre “acerca” do acontecimento é, na verdade, algo que provém do acontecimento mesmo – mais até do que isso, tal pensar é, como logo veremos, o próprio acontecimento –, o qual é descrito aqui como o acontecer de pertencimento ao seer que se dá na palavra do seer. Tal pertencimento é tanto enunciador como ouvinte, tanto diz como necessita prestar atenção, ouvir. Ao utilizar a palavra *Zugehören*, Heidegger tem em vista o parentesco etimológico dessa palavra com *hören*, ouvir. O filósofo diz adiante que “Todo dizer [*Sagen*] precisa deixar surgir em conjunto [*mitentspringen*] o poder-ouvir [*Hörenkönnen*]. Ambos precisam ser da mesma origem” (BzP, p. 78), o que mais uma vez reforça o fato de que o pertencimento enunciador ao seer vem do seer mesmo, vem de um ouvir-lhe a palavra. A aposição de aspas ao artigo declinado no genitivo também aponta para a necessidade de se pensar o pertencimento da palavra ao seer (“palavra ‘do’ seer”, *Wort “des” Seyns*) como o seer mesmo *como* palavra.

Esta imbricação de palavra e assunto constitui uma dificuldade incontornável que não pode ser desconsiderada quando pretendemos interpretar os textos da *Kehre* heideggeriana. É o próprio Heidegger, em primeiro lugar, quem observa que a linguagem habitual não permite, sem mais, dizer o que está em causa em BzP – a verdade do seer –, ao mesmo tempo que verifica não haver uma linguagem alternativa que pudesse dar conta da tarefa:

Pode esta [a verdade do seer] ser imediatamente em geral dita, se toda linguagem é, porém, linguagem do ente? Ou pode uma nova linguagem ser descoberta para o seer? Não. E mesmo que se conseguisse isso e absolutamente sem formação artificial de palavras, essa linguagem não diria nada (BzP, p. 78).

A única saída, então, será permanecer na aporia, ou seja, “[...] dizer a mais nobre linguagem erigida em sua simplicidade e força essencial, a linguagem do ente como linguagem do seer. Essa metamorfose [*Verwandlung*] da linguagem penetra

¹³¹ Como observa Peter Trawny, porém, a eliminação da distância entre palavra e seer (ou acontecimento) em BzP não implica, sem mais, o estabelecimento de uma identidade indiferenciada entre linguagem e seer: “O próprio do pensar e dizer é um pertencer que Heidegger determina mais precisamente como um pertencer ao ‘seer e na palavra do seer’. O ‘seer’ e a ‘palavra’ que lhe pertencem não são o mesmo, embora um não possa ser pensado sem o outro. É importante observar que Heidegger não parte, de forma alguma, de uma mera identidade entre ser e linguagem, e sim de uma identidade em si diferenciada” (TRAWNY, 2013, p. 56, trad. modificada).

em domínios que ainda nos estão fechados [...]” (BzP, p. 78). A metamorfose da linguagem, pela qual a abertura da verdade do seer se dá no dizer mesmo da linguagem do ente, não pode ser experimentada de outro modo que num silenciar (*Erschweigung*), de tal maneira que a discursividade própria do pensar do ser (*Erdenken des Seyns*) é uma *sigética* (*Sigetik*)¹³². Com este termo, que provém do grego σιγῶν (manter o silêncio, manter-se em segredo, manter-se secreto), Heidegger compreende o dizer da própria verdade do seer, o qual é “o ocultamento assinalador-ressoante (o mistério) do acontecimento (a recusa hesitante) [*die winkend-anklingende Verborgenheit (das Geheimnis) des Ereignisses (die zögernde Versagung)*]” (*id. ib.*). Sendo essencialmente uma recusa de dizer-se (*Versagung*)¹³³, o seer nunca se deixa dizer total e imediatamente, a despeito do fato de que “Toda saga [*Sage*] provenha [provém] do seer e fale [fala] a partir de sua verdade” (BzP, p. 79), de modo que “O silenciar surge a partir da origem essencial da linguagem mesma” (*id. ib.*). Com isso, a “experiência fundamental” da linguagem não será a do enunciado ou da sentença, mas sim aquela do recusar-ser-dito (*Sichversagen*), a qual exige, de quem se ponha a pensar o ser, a disposição afetiva de um “deter-se da contenção [*Ansichhalten der Verhaltenheit*]” (BzP, p. 80). Heidegger joga aqui com a palavra *Verhalten*, evocando a *Seinsverhältnis* que, ao menos desde o projeto da analítica fundamental de SuZ, designa a relação de ser (a atitude, o comportar-se) que constitui o ser do ser-aí, e com o adjetivo homônimo *verhalten*, que significa contido, reservado, suave. A relação para com o seer como palavra necessita de uma qualificação fundamental: só pode ser a da reserva e do acatamento diante do silenciar e recusar-se do seer mesmo. Tal relação pode ser expressa, mas nunca dita imediatamente, sendo sua palavra “[...] apenas um sinal para algo totalmente

¹³² É digna de nota a seguinte passagem da carta-prefácio de Heidegger a Richardson, de 1962: “Contudo, esse pensamento multifacetado [*mehrfältiges Denken*] não requer de fato nenhuma nova linguagem, mas sim uma relação transformada para com a essência da antiga [linguagem]” (GA 11, p. 152). O “pensamento multifacetado” é aquele que se ocupa do “estado de coisas multifacetado de *Ser e tempo*” (*id. ib.*), que alcança o “dizer correspondente da coisa daquele estado de coisas [*das entsprechende Sagen der Sache jenes Sachverhalts*]” (*id. ib.*).

¹³³ O substantivo *Versagung* deriva do verbo *versagen*, que possui dois significados básicos distintos: intransitivamente (uso mais comum), significa falhar, isto é, não desempenhar aquilo que se esperava, ou não funcionar; transitivamente (uso mais formal), significa recusar ou negar algo a alguém. É interessante pensar que ambos os significados estão em jogo para Heidegger quando o termo é usado para pensar o dizer do ser – além do radical *sagen*, “dizer”: tal dizer falha, pois o seer se recusa a ser dito. É evidente ainda a ressonância daquela outra palavra para a recusa do seer: *Verweigerung*. A rigor, é porque o ser é essencialmente *Verweigerung* que o pensar do ser é *Versagung*.

outro” (*id. ib.*). Em tal dizer consiste a tarefa do pensamento relativo à história do seer: “Quando essa contenção chega à *palavra*, o dito [*das Gesagte*] é sempre o acontecimento [*Ereignis*]” (*id. ib.*)¹³⁴. O *Ereignis* é, pois, a chegada à palavra de uma atitude ou comportamento que reverencia a recusa do seer, ou seja, que se encontra na afinação de um recato diante dessa recusa: o acontecimento aqui é o próprio “dizer como silenciar [*Sagen als Erschweigen*]” (*id. ib.*). Tal dizer dá fundamento (*gründet*), diz Heidegger, o que significa que ele instaura a relação entre seer e ser-aí.

Encontra-se ainda no início da década de 1940 um interessante registro da sigética, embora Heidegger não a nomeie, o que bem mostra a importância da temática na virada. O filósofo fala, no posfácio a *Was ist Metaphysik?*, de um pensamento que é “obediente à voz do ser [*gehorsam der Stimme des Seins*]” (WM, p.107), buscando trazer à linguagem a palavra (*Wort*) deste. Esta voz é a “silenciosa voz de fontes ocultas”, e dela emana o dizer do pensador, que provém, desse modo, “[...] da falta de linguagem longamente guardada [*langbehütete Sprachlosigkeit*] e da clarificação do âmbito nela iluminado” (*id. ib.*). Ao pensador é atribuída uma decisiva responsabilidade, que consiste no cultivo de uma outra relação com a linguagem: “O pensamento do ser protege [*hütet*] a palavra e preenche em tal cautela [*Behutsamkeit*] a sua determinação. Ele é o cuidado [*Sorge*] pelo uso da linguagem” (*id. ib.*). Vê-se, portanto, que a relação com o ser como recusar-ser-dito, tratada em BzP nos termos da disposição afetiva fundamental da contenção, ganha aqui a concretude da figura do pensador. Ele encarna exemplarmente aquela metamorfose do homem em ser-aí. O pensamento inicial do pensador é aquele que não é senão “o eco do favor do ser [*Widerhall der Gunst des Seins*]”, eco que é “a resposta à palavra da voz silente do ser [*die Antwort auf das Wort der lautlosen Stimme des*”

¹³⁴ Em GA 45, na inicial “parte preparatória”, que visava a uma interpretação prévia (*Vordeutung*) da essência da filosofia, Heidegger considera indispensável, antes de mais nada, a tarefa de despertar a disposição fundamental (*Grundstimmung*) da “filosofia porvindoura”, disposição que opera como atitude (*Haltung*) a partir da qual uma adequada “referência ao seer” (*Bezug zum Seyn*) poderia se dar. Tal é justamente a *Verhaltenheit*, a qual contém em si o “[...] terror [*Erschrecken*] diante do mais próximo e insistente, que o ente é, e ao mesmo tempo o temor [*Scheu*] diante do mais distante, que no ente e antes de todo ente o seer se essência” (GA 45, p. 02). Apenas a partir de tal disposição fundamental o ocultamento da essência do seer se torna o mais digno de ser posto em questão (*das Fragwürdigste*). Em BzP Heidegger desenvolve com maior minúcia e sutileza tais disposições fundamentais, no estilo sibilino que caracteriza esta obra, vinculando-as à preparação do (ou ao trânsito para o) outro início (cf. BzP, pp 14-23).

Seins] (WM, p. 105). O jogo entre *Wort* e *Antwort* deixa mais uma vez claro que a tarefa do pensamento consiste em cultivar a linguagem, ou seja, em responder ao ser e perfazer a fundação da linguagem humana¹³⁵. O decisivo na metamorfose do homem é, desse modo, cultivar uma relação de responsabilidade pela linguagem, pois somente a partir de tal relação esta é encontrada em seu aspecto originário, isto é, como linguagem do ser, que surge a partir do recato diante do recusar-ser-dito deste.

O estilo sinuoso, alusivo e por vezes aparentemente tautológico da escrita de Heidegger em BzP encontra assim justificativa na “coisa” mesma em questão. É esse modo necessariamente esquivo do dizer do ser que fará Heidegger apresentar o projeto articulado em BzP como uma *tentativa* (*Versuch*) de pensar a verdade do seer, o que significa, primeiramente, compreender o pensamento como caminho, ou seja, como um *curso*: “O pensamento porvindouro [*künftiges Denken*] é *curso-de-pensamento* [*Gedanken-gang*], pelo qual o âmbito até aqui em geral oculto do essencializar-se [*Wesung*] do seer é percorrido e apenas assim iluminado e alcançado em seu caráter de acontecimento mais próprio” (BzP, p. 03)¹³⁶. Tal curso-de-pensamento, sendo compreendido adequadamente, obriga-nos, por sua vez, a repensar o estatuto de uma obra filosófica: “A obra de pensamento na época do trânsito [*Übergang*] [...] pode apenas e precisa ser um *curso* [*Gang*] na ambiguidade dessa palavra: um andar [*ein Gehen*] e em especial um caminho [*Weg*], e com isso um caminho que anda ele mesmo” (BzP, p. 83). Essa passagem também esclarece que o curso-de-pensamento é situado por Heidegger no *trânsito* (*Übergang*) essencial por que passa a história: do primeiro ao outro início. Heidegger não ambiciona instalar-se ou demonstrar já se encontrar no outro início. Trata-se muito antes de um pensamento de trânsito ou de transição – ou de um exercício preparatório (*Vorübung*, cf. BzP, p. 04) –, que, numa confrontação necessária e inevitável com o primeiro início, como veremos, prepara um caminho para o outro início. A passagem seguinte expõe esse tópico, evidenciando o caráter não-sistemático dos conceitos articulados em BzP:

¹³⁵ “A resposta do pensamento é a origem da palavra humana, palavra que primeiramente deixa surgir a linguagem como anúnciação [*Verlautung*] da palavra nas palavras” (WM, p. 105).

¹³⁶ Como bem observa o editor da obra, von Herrmann, o *motto* da *Gesamtausgabe*, “Caminhos – não obras”, encontra justamente aí o seu esclarecimento (cf. BzP, p. 512).

A época dos ‘sistemas’ passou. A época da construção da forma essencial do ente a partir da do seer ainda não chegou. Enquanto isso, a filosofia precisa, no trânsito para o outro começo, ter realizado algo essencial: o projeto, quer dizer, a abertura fundadora do espaço-de-jogo da verdade do seer (BzP, p. 5).

Esta passagem insinua que um pensamento que se coloca a tarefa de ser um curso de transição para a ainda não-pensada verdade do seer tem que abdicar de uma pretensão sistemática, que é aqui identificada como algo que passou, ou seja, que não encontra, no trânsito para a verdade do ser, atualidade ou legitimidade. Heidegger reconhece o ineditismo da iniciativa não-sistemática de BzP: “Aqui estamos sem precursores e sem apoio” (*id. ib.*). Mas por que o pensar do seer não pode mais ser sistemático? Heidegger não é explícito quanto a esse ponto. Lançar um olhar sobre a compreensão elaborada em BzP do que seja um sistema pode, porém, auxiliar-nos a interpretar a necessidade do caráter não-sistemático do pensamento do seer. Um sistema “[...] só é possível em consequência do domínio do pensamento matemático (em sentido amplo)” (BzP, p. 65). No curso ministrado no semestre de inverno de 1935/36¹³⁷, ao qual Heidegger remete o leitor dessa passagem no parêntese a ela apostado, o matemático em sentido amplo é considerado um traço fundamental do pensamento moderno (cf. GA 41, p. 92-96). Heidegger refere-se ao matemático “em sentido amplo” porque não tem em vista aqui a ciência matemática moderna, ou seja, o matemático em sentido estrito, que, assim como a ciência da natureza e a metafísica modernas, já é uma decorrência do matemático como traço da Modernidade (cf. *id.*, p. 94, 96 e 98). À essência do matemático pertence o axiomático, ou seja, “[...] a colocação de princípios [*Grundsätzen*] sobre os quais está fundado tudo o que vem em seguida [*alles Weitere*] em sequência inteligível” (*id.*, p. 103). Heidegger vê na metafísica cartesiana uma elaboração insigne do projeto matemático de uma *scientia universalis* (“[...] a ciência pela qual, como única e normativa, tudo é direcionado e organizado” – *id.*, p. 101), ou seja, de uma *mathesis universalis*, a qual “[...] deve fundar e configurar a totalidade do saber [...]” (*id.*, p. 103). Dito de modo mais simples, o matemático é a aposta última no caráter dizível de um fundamento absoluto a partir do qual se poderia erigir um saber normativo e regente, ou seja, certo e seguro. Retornando ao texto de BzP, vemos

¹³⁷ Trata-se de *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen* (GA 41).

então que a sigética se encontra maximamente afastada da ideia de sistema. Ela não pode, afinal, senão operar de modo não-sistemático, porque nada estabelece a título de fundamento último, nada tendo também para encaixar numa totalidade dizível racionalmente fundada – lembremo-nos de que a experiência fundamental da linguagem não é, na sigética, a da proposição, e assim tampouco o do estabelecimento de relações de fundação entre enunciados, mas sim o silenciar, o preservar a recusa do ser em ser dito, guardar esta recusa. Uma vez que o pensamento – que nela encontra não tanto a sua expressão como sobretudo o seu silenciar – “[...] está fora desse âmbito [matemático] e da correspondente determinação da verdade como certeza” (BzP, p. 65), ele é essencialmente “sem sistema, assistemático [*un-systematisch*]” (*id. ib.*).

Ao renunciar ao caráter sistemático, o pensamento porvindouro já assinala o modo como acontecimento, seer, início, entre outras palavras essenciais, se articulam. Não há uma hierarquia de proposições assentada num axioma primeiro, nem um encaixe de fundamentação ou de derivação adequado entre tais termos. Uma boa palavra para exprimir a mútua referência desses termos é aquela utilizada por Heidegger nos anos de 1940: constelação (*Konstellation*). Na conferência do ano de 1949 chamada “A virada” (*Die Kehre*)¹³⁸, Heidegger fala da “constelação do ser” como a “dimensão na qual o ser se essencia como perigo” (GA 11, p. 121). O filósofo não é explícito a respeito da escolha do termo, mas inequivocamente com ele é designado o jogo não-sistemático pelo qual a palavra do seer como recusa chega à linguagem. O essenciar-se do ser como perigo consiste numa *virada* (*Kehre*): do esquecimento do ser para a guarda (*Wahrnis*) da essência do ser (cf. GA 11, p. 118) – virada em cujas “sombras previamente lançadas da chegada” talvez já nos encontremos. Assim, sendo o ser o que propriamente e de modo insigne é (“O que propriamente é, quer dizer, o que propriamente no ‘é’ reside e se essencia, é somente o ser”, GA 11, p. 120), o que urge ser pensado corresponde a uma “visada

¹³⁸ Este texto já trata da técnica tal como Heidegger a abordará nos ensaios dos anos de 1950. Para nosso propósito – qual seja, evidenciar a articulação das palavras essenciais que começam a ser pensadas a partir do meado dos anos de 1930 –, não será importante aprofundar a interpretação que Heidegger faz da técnica como destinamento do ser. De todo modo, o texto consiste num passo do *Denkweg* que prolonga os temas debatidos em BzP, em sintonia com esta obra. O tomo 79 da *Gesamtausgabe* (*Bremer und Freiburger Vorträge*) traz a versão original da conferência, na qual se encontram a grafia *Seyn* e umas poucas e ligeiras alterações textuais. A conferência é a última de um ciclo de quatro, sob o título *Einblick in das was ist*.

no que é [*Einblick in das was ist*]", título que "[...] nomeia o acontecimento da virada no ser, a virada da recusa [*Verweigerung*] de sua essência na direção do acontecer de sua guarda. Visada no que é – isso nomeia a constelação na essência do ser" (GA 11, p. 121). Tal acontecimento atinge o homem em sua essência, provocando uma mudança desta: "Se a visada acontece, então os homens são os encontrados pelo raio do ser em sua essência [*die vom Blitz des Seins in ihr Wesen Getroffenen*]. Os homens são, na visada, os avistados [*die Erblickten*]" (GA 11, p. 122). Assim, por um lado, na visada, ou seja, no *Ereignis*, o homem não é mais tanto aquele que visa como sobretudo o visado ou avistado pelo próprio ser, havendo, pois, uma virada – uma *Kehre* – em relação à concepção tradicional segundo a qual o homem é quem percebe ou avista as coisas: em vez de encontrá-las, são eles os encontrados (pelo ser). Por outro lado, é assim que "[...] o homem corresponde [*entspricht*] em sua essência ao apelo (*Anspruch*) da visada" (*id. ib.*). Heidegger joga com duas palavras etimologicamente pertencentes ao campo semântico de *sprechen*, falar, e *Sprache*, linguagem, o que situa a experiência da virada, a experiência do *Ereignis*, inteiramente no campo da linguagem. É por isso que o filósofo pode se encaminhar para a conclusão do texto mais uma vez reforçando o pertencimento do ser à linguagem: "A constelação do ser se diz para nós" [*Die Konstellation des Seyns sagt sich uns zu*]¹³⁹ (GA 11, p. 123). A linguagem precisa, porém, ser cultivada a partir de uma outra relação para que o ser possa se dizer, ou seja, para que o seu dizer encontre ressonância no homem. Ela não pode ser pensada como expressão (*Ausdruck*) do pensamento, do sentir ou do querer. Ela precisa se tornar aquela "dimensão essencial [*anfängliche Dimension*]" (GA 11, p. 118) na qual o homem se torna capaz de corresponder (*entsprechen*) ao apelo do ser e assim pertencer ao ser (*id. ib.*).

Em suma, na virada o cultivo de uma outra relação com a linguagem torna-se decisivo – poderíamos talvez dizer que ela é esse cultivo mesmo. É somente a partir do momento em que a linguagem se torna uma sigética ou deixa de ser mera expressão das faculdades humanas que pode se abrir o *Ereignis* como relação de

¹³⁹ A tradução de *zusagen* é difícil nesse caso. O verbo pode significar tanto assentir como corresponder às expectativas de alguém (algo como nosso uso de *dizer* em "isso não me diz nada"). Na versão original da conferência, Heidegger usa uma formulação distinta, mas que igualmente enfatiza o fato de o "lugar" do *Ereignis* ser a linguagem: "A constelação do seer nos interpela [*Die Konstellation des Seyns spreche uns an*]" (GA 79, p. 76).

pertencimento ouvinte do homem ao seer em sua recusa e de uso do homem pelo ser. Somente a partir daí se torna concebível a essência do homem como consistindo “[...] no fato de que ele pertence ao ser, sendo usado por este, para conservar [*wahren*] a essência do ser em sua verdade” (GA 11, p. 117). O homem como pastor do ser, como guardião ou como pensador – o homem metamorfoseado enfim em ser-aí – designa a tarefa do pensamento, a sua ação peculiar. Estamos muito distantes de uma defesa da passividade ou da irresponsabilidade.

3.2. História do seer e antropomorfia

Nas duas seções seguintes interpretaremos a concepção heideggeriana de história do seer. Heidegger pensa a tarefa de enfrentamento da história a partir da ideia de confrontação entre o primeiro e o outro início. A confrontação seria uma tarefa imprescindível para que o ocidente não sucumbisse à a-historicidade que caracteriza a consumação do primeiro início, ou seja, da história da metafísica em seu acabamento. O propósito de Heidegger é, portanto, deliberadamente salvífico. Pela confrontação, o pensamento do ser, a partir da questão fundamental sobre a verdade do seer, acessa o primeiro início e o expõe como história da concepção do ser na direção do ente, isto é, como história da concepção do ser concebido enquanto entidade do ente.

A consumação do primeiro início será pensada a partir da figura de Nietzsche. Com este pensador o platonismo, isto é, a metafísica, teria adquirido uma configuração invertida de tal natureza que termina por esgotar as possibilidades da tradição do primeiro início, abrindo a era da antropomorfia incondicionada, isto é, do mundo como algo feito segundo a imagem do homem pensado na direção da animalidade.

3.2.1. Entre o primeiro e o outro início

O pensamento de BzP é, como vimos, curso-de-pensamento, encontrando-se na época do trânsito. Que trânsito é este, e em que ele consiste? Primeiramente, devemos observar que o trânsito não é só uma constatação que Heidegger faz, um diagnóstico de crise; ele também é ambicionado, pois o pensamento do *Ereignis*

planejado nessas “contribuições” é, fundamentalmente, a “preparação do trânsito” (cf. BzP, p. 06). Essa preparação consistirá no estabelecimento de um diálogo silencioso (*Zwiesprache*¹⁴⁰) com o primeiro início, diálogo que deverá trazer à tona, ou seja, à palavra, a “até aqui não questionada essência do seer” (BzP, p. 05-06). Esse diálogo é pensado como uma “meditação histórica” (*geschichtliche Besinnung*, BzP, p. 05), isto é, ele se move numa via (*Bahn*) que traz o trânsito “para o aberto da história” (*ins Offene der Geschichte*, BzP, p. 04). Essa história é a história do seer¹⁴¹, que não pode ser reduzida a uma concepção historiográfica fundada numa cronologia, quer dizer, a uma mera consideração [*Betrachtung*] da história (cf. BzP, p. 6)¹⁴². Em BzP Heidegger ainda compreende sua tarefa de pensamento como *filosófica*, definindo filosofia como “o saber imediatamente inútil mas, não obstante, dominador [*herrschaftlich*] a partir da meditação” (BzP, p. 43). Esta, por sua vez, é compreendida como “questão sobre o sentido [*Sinn*], isto é [...], sobre a verdade do seer” (*id. ib.*). Desse modo, uma meditação histórica é uma liberação da história em vista da problemática do sentido, isto é, da verdade do ser.

Por ora, interessa-nos compreender as estruturas essenciais a partir das quais a história do seer emerge. A meditação histórica se estabelece numa “confrontação” (*Auseinandersetzung*) de um primeiro início (*Anfang*) e de um outro início. *Confrontação* é, então, o operador da leitura histórica heideggeriana da metafísica na virada¹⁴³. Ela não é “Nenhum contramovimento [*Gegenbewegung*];

¹⁴⁰ O termo indica, em sentido habitual, um diálogo imaginário, em pensamento, com um parceiro que não esteja presente. O Duden registra como exemplo de uso do termo “*Zwiesprache mit dem Toten halten*”.

¹⁴¹ Charles Guignon afirma que a expressão “história do seer” faz sua primeira aparição justamente em BzP (cf. 2005, p. 392).

¹⁴² Quase no final de BzP Heidegger relaciona expressamente a palavra *Betrachtung* (que poucas vezes ocorre nesse tratado) ao adjetivo *historisch*, não, como é o caso de *Besinnung*, a *geschichtlich* (cf. BzP, p. 494). Em outras passagens, a palavra é associada, por exemplo, à teoria do conhecimento (cf. BzP, p. 217) ou à metafísica (cf. BzP, p. 438). Em GA 45, curso ministrado na mesma época da redação de BzP, Heidegger contrapõe uma consideração historiográfica (*historische Betrachtung*) do passado, que não esgota a referência possível à história, uma vez que a vê predominantemente a partir do presente, a uma meditação histórica (*geschichtliche Besinnung*) como busca do sentido do acontecer histórico, a qual vê a história em vista do porvir como início (*Anfang*), isto é, como princípio, do acontecer (cf. GA 45, pp. 33-37).

¹⁴³ É interessante perceber como a confrontação e a meditação históricas prolongam a tarefa de destruição da história da ontologia de SuZ, embora se situem numa outra figura do filosofar de Heidegger. Franco de Sá interpreta a meditação histórica como um prosseguimento do intuito da destruição SuZ, mas liberado da exigência de construção de uma ontologia fundamental (cf. 2008, p. 15-16). Tal prosseguimento corresponde a uma radicalização da destruição, expressa na ideia de

pois todos contramovimentos e forças-contrárias [*Gegen-kräfte*] são, em sua parte essencial, codeterminados [*mitbestimmt*] por seu contra-*quê* [*Wo-gegen*], ainda que na forma de uma inversão deste” (BzP, p. 186). Um contramovimento nunca seria suficiente para uma “mudança *essencial* da história”, pois, em sua vitória, ele continuaria ainda enredado no que foi vencido (*id. ib.*). Tal mudança da história – que corresponde precisamente à transição almejada ao outro início – não se cumpre, enfim, de modo reativo, e a história do ser não pode, assim, ser determinada como um vetor que oporia o outro início ao primeiro. A consequência fundamental desse princípio hermenêutico é a instituição do outro início fora da possibilidade de comparação com o primeiro – ou seja, como *outro* pura e simplesmente: “O outro início não é a direção contrária [*Gegenrichtung*] ao primeiro, mas sim está, *como outro*, fora do contra [*Gegen*] e da comparabilidade imediata” (BzP, p. 187). Na confrontação está em jogo abrir caminho para a instituição de um *outro*, não uma ociosa digressão que trilha o já conhecido apenas para estabelecer paralelos e comparações. Heidegger visa à abertura [*Eröffnung*] da verdade do seer em sua singularidade (*Einzigkeit*), o que equivale a deixar que o outro início ajude o primeiro início a alcançar (*verhilft*) “[...] a partir de uma nova originalidade, a verdade de sua história e com isso sua inalienável alteridade mais própria [*unveräußerliche eigenste Andersartigkeit*] que somente se torna frutífera no diálogo silencioso histórico [*geschichtliche Zwiesprache*] dos pensadores” (*id. ib.*). Singularidade do outro início e a alteridade do primeiro início produzem-se então num mesmo movimento confrontador e dialógico de pensamento, não se encontrando dados de antemão.

A terra (*Land*) da confrontação é aquela das marcas deixadas pelos pensadores, ou seja, é a paisagem das “grandes filosofias”, na qual estas despontam como as “montanhas elevadas, não escaladas e impossíveis de se escalar” que oferecem a tal terra o seu mais elevado (*sein Höchstes*) ao mesmo tempo que indicam a sua rocha primitiva (*Urgestein*). Realizar uma autêntica

confrontação, “[...] estendendo-a ao próprio projecto da ontologia fundamental e, na confrontação com esse mesmo projeto, assumindo-a como a manifestação de um pensar finito e essencialmente não sistemático, sempre de passagem e sempre inicial, nunca completo e nunca definitivo” (*id.*, p. 18). Tal pensamento radicaliza, portanto, aquele caráter provisório da ontologia fundamental já expresso em SuZ (que Heidegger então justificava pela circularidade entre questão do ser e a analítica da existência), por inserir a si mesmo na história do seer.

confrontação não consistirá em pretender escalar e dominar tais montanhas; em vez disso, é necessário deixar que elas se elevem na sua “calma da cordilheira” e simplesmente “estar de pé no círculo desse sobressair” (*id. ib.*). A confrontação pretende então deixar que cada filosofia chegue a estar como “montanha entre montanhas” e assim traga a uma posição (*zum Stand bringt*) o seu “mais essencial” (*ihr Wesentlichstes*): a sua posição fundamental metafísica (*metaphysische Grundstellung*) dentro da história da questão condutora. Tal é a sua rocha primitiva. Com isso, é decisivo compreender duas coisas.

Em primeiro lugar, o movimento de trânsito da confrontação não olha para a tradição para considerá-la um simples erro (*Irrtum*, cf. BzP, p. 188). Ao contrário, o seu propósito mais essencial é salvífico. Heidegger visa, com a confrontação, a uma “mudança e salvação da história ocidentalmente determinada” (*Wandlung und Rettung der abendländisch bestimmten Geschichte*, BzP, p. 186). Em outro passo da obra, a salvação é determinada como “preservação justificadora da lei e da missão do ocidente” (*rechtfertigende Bewahrung des Gesetzes und Auftrags des Abendlandes*, BzP, p. 100)¹⁴⁴. Perguntando-se sobre a necessidade de tal empreendimento salvífico do ocidente (*Muss das sein?*, em itálico no texto original), Heidegger nota que aí entra em cena uma *decisão* (*Entscheidung*) que versa “Sobre história ou perda de história, ou seja, sobre pertencimento ao seer ou abandono no não-ente [*Über Geschichte oder Geschichtsverlust, d. h. über Zugehörigkeit zum Seyn oder Verlassenheit im Unseienden*]” (*id. ib.*). Percebe-se que a decisão pela salvação pretende superar a perda da história, ou seja, pretende estabelecer aquele pertencimento ao seer que define o pensamento como escuta e enunciação do seer mesmo, como vimos na seção anterior do nosso trabalho (cf. BzP, p. 03). Tal decisão é necessária porque na era do trânsito urge o perigo (*Gefahr*) do desenraizamento (*Entwurzelung*) extremo do seer, chegando a ocultar o próprio desenraizamento, o que instaura o “começo da ausência de história” (*Beginn der Geschichtslosigkeit*, BzP, p. 100). Como veremos adiante, a história do seer é o seer

¹⁴⁴ Na conferência “A virada”, de 1949 (GA 11), comentando os versos de Hölderlin “Mas onde está o perigo, cresce/ também o que salva”, Heidegger esclarece o que entende por “salvar”: “O que significa ‘salvar’ [*retten*]? Significa: soltar, fazer livre, liberar, poupar, albergar, trazer ao abrigo, conservar. Lessing ainda usa a palavra ‘salvação’ [*Rettung*] enfaticamente no sentido de justificação [*Rechtfertigung*]: repor no justo, no essencial, aí conservar algo. O que propriamente salva é o que conserva, é a guarda [*das Wahrende, die Wahrnis*]” (GA 11, p. 119).

como história, e por isso o esvaziamento da história e o abandono do seer são aspectos de um mesmo processo nefasto.

Em segundo lugar, diz Heidegger que o movimento de confrontação acolhe a tradição, trazendo-a à sua posição fundamental metafísica. Ou seja, o pensamento do trânsito traz a tradição ao “aberto da história”, salvando-a da ausência de história que grassa – mas um ponto decisivo aqui é: tal posição fundamental situa-se “dentro da história da questão condutora”. Com isso é necessário que nos detenhamos no esquema geral pelo qual a confrontação é capaz de reconhecer a “alteridade inalienável” do primeiro início e a singularidade do outro início.

Mas antes uma digressão é necessária. A palavra utilizada por Heidegger para *início* é *Anfang*. Tal termo não pode ser pensado cronologicamente; antes, ele indica um comando vigente, um princípio atuante no qual algo se sustenta no que é. Nesse sentido, o termo evoca o grego ἀρχή em seu significado forte, como comando, princípio regente¹⁴⁵. No semestre de inverno de 1934/35, Heidegger abre a primeira das preleções sobre Hölderlin (GA 39) com uma reflexão acerca da distinção entre começo (*Beginn*) e início (*Anfang*) que esclarece o parentesco semântico do último termo com a ideia de princípio ou origem:

‘Começo’ – isso é algo diferente de ‘início’. Uma nova condição meteorológica, por exemplo, começa [*beginnt*] com uma tempestade, mas o seu início [ou: princípio, *Anfang*] é a total mudança precedente das circunstâncias atmosféricas. Começo é aquilo com que algo enceta [*anheben*], início é aquilo de que algo surge. A Guerra Mundial iniciou [*anfängen*] há séculos na história político-espiritual do ocidente. A Guerra Mundial começou com batalhas de postos avançados. O começo logo é deixado para trás, ele desaparece na progressão do acontecer. O início, a origem [*Ursprung*], ao contrário, vem à luz em primeiro lugar no acontecer e somente está completamente aí [*ist voll da*] no seu fim [*Ende*]. Quem começa muitas coisas frequentemente nunca chega ao início. Nós homens não podemos evidentemente nunca iniciar com o início – isso só pode um deus –, antes precisamos começar, ou seja, encetar algo que conduza à origem ou a indique (GA 39, p. 03-04).

¹⁴⁵ Tal uso do termo alemão não corresponde, porém, a uma violência hermenêutica de Heidegger. O termo foi a opção de Lutero para a tradução do grego ἀρχή no primeiro versículo do Evangelho segundo João – o qual é usado, aliás, de modo algo profano, pelos irmãos Grimm como epígrafe do *Deutsches Wörterbuch*: “*Im Anfang war das Wort*”.

Início – que Heidegger chega a estabelecer como sinônimo de origem, *Ursprung* – distingue-se fundamentalmente de uma noção cronológica de começo, ou seja, de uma determinação cronológica do ponto de partida do desencadeamento de um evento. O que está em jogo na distinção heideggeriana é a maneira como se compreende um acontecimento. Os exemplos de Heidegger tratam de diferentes maneiras de se compreender o acontecimento *de algo*, ou seja, de um ente. Seja no caso da guerra, seja no caso das condições meteorológicas, ambos os acontecimentos podem ser vistos ou quanto a seu início ou quanto a seu começo. No caso da consideração quanto ao começo, fica evidente que este é algo inessencial para a determinação do ente em questão, pois é algo que é “logo deixado para trás” e desaparece. Já no caso da consideração do fenômeno quanto a seu início, tem-se aí algo que perpassa o ente em questão, que “vem à luz em primeiro lugar no acontecer e somente está completamente aí no seu fim [*Ende*]¹⁴⁶” – por isso Heidegger também diz que “início é aquilo de que algo surge”. O início, portanto, pensado como força vigente interna, que movimenta e anima o acontecer daquilo que acontece, designa algo essencial. Mas como Heidegger compreende o termo início quando este não se refere a um ente? Quando o que está em questão é o início da história do seer mesmo, ou seja, quando o que está em questão é a confrontação do primeiro e do outro início, o que o termo significa?

Pouco tempo antes do curso sobre Hölderlin, no discurso do reitorado de maio de 1933 (*Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, doravante SdU, texto que se encontra em GA 16), Heidegger fazia o apelo um tanto voluntarioso para que o povo alemão se colocasse, caso quisesse fazer a experiência da essência da ciência, “sob o poder do início [*Macht des Anfangs*] de nosso ser-aí histórico-espiritual” (SdU, p. 108). Tal início, esclarece Heidegger, “[...] é a irrupção [*Aufbruch*] da filosofia grega” (*id. ib.*). Com uma narrativa semelhante àquela de VWW, por nós comentada no capítulo anterior, Heidegger compreende tal “irrupção” como a situação na qual “[...] o homem ocidental, a partir de um caráter de povo [*Volkstum*], por força de sua linguagem, pela primeira vez se levanta diante do *ente no todo* e o interroga e o concebe como o ente que ele é” (SdU, p. 109). Em

¹⁴⁶ Daqui a ideia, tipicamente heideggeriana, de que é na consumação ou no chegar todo no fim, ou seja, na *Vollendung*, que algo se mostra inteiramente no que é – a metafísica, por exemplo, por meio do pensamento de Nietzsche.

seguida, Heidegger afirma que “Toda ciência é filosofia, quer saiba e o queira – ou não” (*id. ib.*), afirmação que encontrará sua justificação parágrafos adiante, quando o tema do *início* retorna. A caracterização heideggeriana da ciência medieval e moderna aponta um grave desvio de ambas em relação ao seu início grego, o qual, porém, não o elimina de seu horizonte de determinação:

A interpretação de mundo teológico-cristã que sucedeu, bem como o posterior pensamento técnico-matemático da Modernidade, afastaram temporal e substancialmente [*zeitlich und sachlich*] a ciência de seu início. Mas com isso o início mesmo não é de modo nenhum superado nem absolutamente aniquilado. Pois, suposto que a ciência grega originária seja algo grandioso, então o *início* desse grandioso é o que *lhe é ainda maior* [*sein Größtes*, em itálico]. [...] O início ainda é. Ele não fica *atrás de nós* como o que foi há tempo [*das längst Gewesen*]; antes, ele está *diante* de nós. O início, como o maior, passou de antemão por sobre todo o vindouro [*alle Kommende*] e assim também já por sobre nós. O início caiu em nosso porvir, ele está lá como a distante injunção [*Verfügung*] acima de nós para que resgatemos a sua grandeza (SdU, p. 110).

O início grego da filosofia é aquilo que constitui o que há de mais próprio na ciência, aquilo que não é superado ou aniquilado, ainda que esta se desvie daquele – e ele se encontra atuante muito depois de sua emergência entre os gregos, de modo que não se reduz à noção de começo. Mas o início não exerce sua força de determinação apenas sobre ciência. A caracterização de Heidegger alcança um plano mais fundamental e vasto que o científico, ou seja, põe o início grego num plano que excede a ciência, atingindo o ser-aí em sua relação com a história: ele, o início, está diante *de nós*, já *nos* ultrapassou, caiu em *nosso* porvir, insta-*nos* a resgatar a sua grandeza. O início caracteriza o que há de mais próprio *em nós*, em “nosso ser-aí histórico-espiritual”. O início é o decisivo na história do ocidente, é o seu princípio interno, ainda atuante, mesmo depois de transcorridos mais de dois mil anos. Já nesse texto Heidegger compreendia a necessidade de um resgate da história como força inicial atuante a partir do porvir, o que conflui com o propósito salvífico de BzP de abrir a história a um outro início.

Em BzP Heidegger afirma que “O *início* é o *ser mesmo* como acontecimento [*Ereignis*] [...]. E o *seer* é, como o acontecimento, o *início*” (BzP, p. 58). Essa forma de expressão aparentemente tautológica indica que o início é pensado na chave da relação de mútuo pertencimento entre ser-aí e seer, que constitui o *Ereignis*. É por

isso, aliás, que a história é a história *do seer*: ela se determina, quanto a seu movimento interno, a partir do jogo dessa relação. Assim como o pensamento, concebido a partir do *Ereignis*, é incondicionalmente determinado pelo seer, a história, em sua dimensão inicial, isto é, pensada a partir dessa relação, é incondicionalmente determinada pelo seer mesmo; assim como o pensamento é pensamento do seer, a história é história do seer. Para acessar a história em sua dimensão inicial é imprescindível ter realizado aquela “virada no acontecimento [*Kehre im Ereignis*]” de que Heidegger fala inúmeras vezes em BzP. A história, nessa dimensão essencial e inicial, torna-se, assim, a própria história *do Ereignis*, e isso significa: ela mesma o acontecimento em questão nessa obra. Num passo avançado do texto, após afirmar que “O acontecimento [*Ereignis*] tem o seu acontecer histórico [*Geschehen*] mais íntimo e seu mais vasto alcance na virada” (BzP, p. 407), Heidegger se pergunta: “O que é essa virada originária no acontecimento?” (*id. ib.*). A resposta expõe de modo sibilino aquela metamorfose da essência do homem em ser-aí que é requerida para se compreender o *Ereignis*: “Apenas a acometida [*Anfall*] do seer como acontecimento apropriador [*Ereignung*] do aí traz o ser-aí [*Da-sein*] a si mesmo e assim à consumação [*Vollzug*] (abrigo [*Bergung*]) da verdade fundada com estância [*inständiglich*] no ente, o qual encontra seu lugar [*Stätte*] no ocultamento iluminado do aí” (*id. ib.*). Pouco adiante Heidegger situa o essencializar-se (*wesen*) da virada “entre o chamado [*Zuruf*] (ao pertencente) e a pertença [*Zugehör*] (daquele que foi chamado)” (*id. ib.*), o que evoca sem dúvida aquela relação de escuta e pertencimento ao ser, ou do dizer que reverencia o silenciar do seer. O seer em seu caráter inicial, ou seja, o seer como história, só é acessível a partir da virada no acontecimento¹⁴⁷.

A “narrativa” dessa história, se ela é a narrativa do seer como início, como *Ereignis*, não pode ser outra coisa que a sigética. É por isso que ela é, mais uma vez, inteiramente distinta de uma consideração historiográfica que apostaria no caráter plenamente dizível de seu objeto. Num outro texto dos chamados

¹⁴⁷ A seguinte passagem deixa claro como o *Ereignis* é o “lugar” a partir do qual a história do seer precisa ser pensada: “O acontecimento [*Ereignis*] é o centro que investiga e comunica a si mesmo [*die sich selbst ermittelnde und vermittelnde Mitte*], no qual todo essencializar-se da verdade do seer precisa ser de antemão repensada. Esse repensar [*Zurückdenken*] de antemão nessa direção é o pensar [*Er-denken*] do seer. E todos os conceitos do seer precisam ser falados a partir daí” (BzP, p. 73). Certamente entre “todos os conceitos do seer” encontram-se os de início, história do seer, etc. Para um comentário de tal passagem, cf. CASANOVA, 2013, p. 113 ss.

*seinsgeschichtliche Abhandlungen*¹⁴⁸ (tratados de história do ser) que foi escrito no ano de 1941, mas publicado postumamente, *Über den Anfang* (*Sobre o início*, GA 70), Heidegger se pergunta: “O que acontece [*geschieht*] na história do seer?” – e responde de modo desconcertante: “Nada acontece [*Nichts geschieht*]. Mas o nada é o seer” (GA 70, p. 171). A história do seer não é um relato de entes, senão “o seer mesmo como história” (*id. ib.*). Nada pode acontecer nessa história porque em jogo está aqui precisamente a diferença ontológica – ou, nos termos dessa obra, “a diferença entre um acontecer [*ein Geschehen*] e o que acontece [*das, was geschieht*]” (*id. ib.*)¹⁴⁹: “O acontecer dessa história é o único [*das Einzige*] que ‘nela’, ou seja, como ela mesma, acontece” (*id. ib.*). Ao perguntar por “o que acontece?”, visariamos a um quê (*Was*), perseguiríamos o acontecimento de entes, não podendo, a respectiva narrativa, o respectivo dizer, corresponder ao seer mesmo como recusa, isto é, tornar-se o seu pertencimento-ouvinte na disposição afetiva fundamental da contenção diante do seu recusar-ser-dito. Não se trata de contar como começou temporalmente o ocidente; em questão está pensar o seer mesmo em seu recusar-se, o qual é o início, o princípio ainda atuante do ocidente. A história do seer é assim “a essência da história [*Geschichte*]” (GA 70, p. 173). Essa afirmação que aparenta ser excepcionalmente clara no contexto dos tratados de história do seer é, na verdade, insólita, e traduz precisamente o caráter insólito de uma história cuja narrativa é a sigética. Pensemos que, se a história do seer é a essência da história, então ela precisa se distinguir essencialmente de si mesma, ou, ao menos, do que habitualmente se entende por história; afinal de contas, assim como, por exemplo, a essência da técnica não é nada de técnico, do mesmo modo a história do seer não é história, mas sim a essência desta. É por isso que “Ela não

¹⁴⁸ O título, provavelmente cunhado pela editora de GA 70, Paola-Ludovika Coriando, designa uma série de tratados afins escritos entre as décadas de 1930 e 1940, mas publicados postumamente, compreendendo, entre outros, *BzP* (1936/38 – GA 65), *Besinnung* (*Meditação*, 1938/39 – GA 66), *Die Überwindung der Metaphysik* (*A superação da metafísica*, 1938/39 – GA 67), *Die Geschichte des Seyns* (*A história do seer*, 1938/40 – GA 69), *Über den Anfang* (*Sobre o início*, 1941 – GA 70) e *Das Ereignis* (*O acontecimento*, 1941/42 – GA 71). Os referidos tratados abordam sempre a questão sobre a verdade do seer (compreendida sob a ótica do *Ereignis*), mas a partir de momentos ou aspectos distintos.

¹⁴⁹ Adiante no mesmo texto, Heidegger retoma de modo sintético tal ponto: “A história do ser é a essência da história. Mas nessa história inicial e apenas inicial não acontece nada; o que acontece [*das Geschehende*] já é ente. A história do ser é ela mesma acontecimento [*Ereignis*] e tudo nela é à maneira do acontecimento [*alles in ihr ereignishaft*]” (GA 70, p. 173). Curiosamente, aqui (como em outros lugares desse texto) Heidegger não utiliza a grafia *Seyn*, embora se refira inequivocamente à história do seer, não ao ser no quadro de sua compreensão metafísica.

pode e também não deve nunca ser apresentada [*dargestellt*]” (*id. ib.*). Não há respostas, enfim, nessa narrativa, mas tão somente um exercício incansável de questionamento. Com ela, fica evidente que Heidegger não pretende explicar o curso da história mundial¹⁵⁰. Essa história completamente *sui generis* não é uma atividade teórica, possuindo, antes, um propósito que, num sentido absolutamente fundamental (como o agir do pensamento, como o seu poder de consumir a referência ao seer, de que Heidegger fala na abertura de ÜdH) é *prático*: “O referimento [*Hinweisung*] a ela [à história do seer] sempre só vale como tentativa de preparação do giro [*Wendung*] do ser-homem [*Menschensein*] para o ser-aí” (GA 70, p. 173). É visando àquela metamorfose do homem que o torne digno de desafiar o seer a que lhe afine o questionamento que Heidegger concebe uma história do seer.

Se a história do seer é o seer como história, o que determina o primeiro início e o outro início serão, respectivamente, diferentes modos de pôr a questão do ser, diferentes modos em que o ser se ofereceu à palavra dos pensadores. Um modo é o da metafísica, é o primeiro início; o outro é o outro início, porvindouro, é aquele que é preparado pela meditação histórica com a confrontação. Com isso, “início” não designa um princípio ou comando estático que determina a história, mas sim um modo de questionar que a dirige como fio condutor. Vejamos esse ponto.

Os grandes marcos a partir dos quais Heidegger pensará a história do seer são o primeiro início e o outro início. Estes marcos não são, porém, concebidos em sentido cronológico, como acontecimentos apreensíveis no tempo (não são, enfim, objeto possível de uma consideração historiográfica). Tais são as duas grandes forças atuantes que determinam a era do trânsito, e consistem em diferentes modos de direção da questão do ser. Como vimos, ambos os inícios surgem enquanto tais por meio da confrontação: é por meio dela – melhor: é nela –, é no diálogo histórico silencioso com os grandes pensadores – com aqueles que mostram ao mesmo tempo o mais elevado do ocidente e sua rocha primitiva (ou seja, sua fundação) –, que se pode salvar o destino do ocidente, isto é, trazê-lo ao aberto da história. Na confrontação conquista-se a alteridade do primeiro início e a singularidade

¹⁵⁰ “Porque o ser nunca obra [*wirkt*] sobre o ente, não pode também a história mundial, a ocorrência no ente [*die Begebenheit im Seienden*], nunca ser “explicada” a partir da história do ser. É um questionar errôneo aquele que pretenda que a história do ser seja utilizada por historiadores aproximadamente à maneira de uma ‘história do espírito’” (GA 70, p. 178).

incomparável do outro início. A confrontação é, desse modo, índice do caráter transitório e preparatório do pensamento do ser, situando-o como o próprio trânsito de um início a outro, e tal transitoriedade tem o seu *locus* no *Ereignis*, ou seja, naquele estabelecimento da relação de mútuo pertencimento entre ser-aí e seer, liberando a história – isto é, salvando-a – na chave dessa relação: “O pensamento do seer como acontecimento [*Ereignis*] é o pensamento inicial [*anfänglichliches Denken*] que, enquanto confrontação com o primeiro início, prepara o outro” (BzP, p. 31).

O primeiro início é caracterizado sob a direção da questão a respeito do ὄν ἢ ὄν – “ente enquanto ente”, na tradução de Heidegger (cf. BzP, p. 75). Já essa tradução da formulação aristotélica deixa claro o que constitui a metafísica enquanto tal: ela questiona o ser do ente, é efetivamente um modo de colocação da questão do ser, mas o faz na direção do ente. Tal modo de questionar conduziu a filosofia ocidental desde os gregos até o seu fim com Nietzsche. Por isso Heidegger chama tal questão sobre o ser (do ente) de questão condutora (*Leitfrage*). Tal questionar atinge sua forma mais geral com Aristóteles sob a cunhagem τί τὸ ὄν; “o que é o ente?”, na tradução de Heidegger. O ser é visto, sob tal formulação, como οὐσία, entidade do ente (*Seiendheit des Seienden*). Tal projeto de determinação do ser como entidade considera como sendo “[...] o que se mostra na constância e presença [*Beständigkeit und Anwesenheit*]” (BzP, p. 191). Ainda que estivesse claro já para Aristóteles que o ser (como entidade) não pudesse ser um gênero, ele é sempre concebido, no entanto, como κοινόν, como “o comum e assim ordinário [*das Gemein und so Gemeine*] para cada ente” (BzP, p. 75). A disposição afetiva fundamental que marca tal modo de investigação dirigida para o ente é o espanto (*Erstaunen* – cf. BzP, p. 15), disposição que não suscita tanto o questionar como sobretudo o responder: “Para a questão condutora o ser do ente, a determinação da entidade, (isto é, a indicação das ‘categorias’ para a οὐσία), é resposta [*Antwort*] (BzP, p. 76)¹⁵¹.

¹⁵¹ Arriscamos dizer que é por esse motivo que Heidegger costuma se referir ao pensamento dos filósofos da tradição metafísica com o termo *doutrina* (*Lehre*). Evidentemente, porém, este é um conceito de história do seer, não possuindo a significação habitual de corpo fixo de proposições dogmaticamente estabelecido. A metafísica apenas poderia ser dita doutrinária na medida em que se contenta com o estabelecimento da entidade e não interroga a verdade do seer, como veremos a seguir. É apenas nesse sentido que mesmo um pensador como Nietzsche tem, para Heidegger, uma doutrina.

Mas há outro modo de colocar a questão do ser, aberto por aquela disposição afetiva fundamental da contenção (*Verhaltenheit*). Trata-se da questão do seer. Para ela, o ser não é nunca resposta ou âmbito de resposta (*Antwortbereich*), mas sim o que é mais digno de estar em questão (*das Frag-würdigste* – BpZ, p. 76)¹⁵². A abordagem dessa direção de questionamento é inteiramente outra: ela não pergunta pelo ser na direção do ente – seja este ou aquele ente, seja ainda o ente no todo –, isto é, ela não se encontra nem no domínio da ontologia (questão do $\text{ö} \vee \text{ñ} \text{ö} \vee$), nem no da teologia (a partir da qual se questiona o ente no todo), matrizes, respectivamente, da *metaphysica generalis* e da *metaphysica specialis*, e, por consequência, não se encontra no domínio da metafísica¹⁵³. Em vez disso, a direção desse outro questionamento é aquela em que “[...] se consuma o salto [*Einsprung*] na verdade (clareira e ocultamento [*Lichtung und Verbergung*]) do seer mesmo” (BzP, p. 76). O seer é questionado em vista de sua verdade, em vista de seu jogo de dar-se e recusar-se. Com isso, questionando a abertura para o essencializar-se enquanto tal (*Offenheit für Wesung*¹⁵⁴ als soche), ou seja, a verdade, o questionar experimenta o que se essencializa de antemão (*das Voraus-wesende*). O questionamento do seer em vista de sua verdade abre, enfim, um domínio mais originário no seio da própria experiência do que o ocidente metafisicamente designou como “ser”, domínio que, no entanto, permanece estranho e desconhecido para a metafísica. É por isso que a confrontação abre o primeiro início em sua *alteridade*, como vimos no início da presente seção: pois ela o acessa a partir desse *outro* mais originário, que é a verdade do seer. A verdade do seer constitui, com efeito, algo que “também se encontra oculto na questão condutora” (*id. ib.*), de modo que a questão sobre a verdade é uma questão preliminar (*Vor-frage*). É nessa

¹⁵² É importante ter em vista aqui, na relação de oposição entre, de um lado, metafísica e anseio por respostas e, de outro, pensamento do seer e anseio por questionar, a correspondente relação de oposição entre, de um lado, a experiência matemática da linguagem, como possibilidade de dizer o fundamento último do ente e, de outro, a experiência da linguagem do seer, como sigética.

¹⁵³ Em GA 29/30 Heidegger caracteriza o duplo direcionamento da πρώτη φιλοσοφία aristotélica como consistindo, de um lado, no questionar pelo ente na totalidade (teologia como questionamento sobre a região suprema a partir de onde se determina o ente no todo) e, de outro, no questionar pelo ente enquanto ente (cf. § 9.º, pp. 48-52). Aqui ele não alude expressamente a essa interpretação, mas parece-nos que a menção ao ente como tal e ao ente no todo a resgatam.

¹⁵⁴ O neologismo *Wesung*, que temos traduzido por “essencializar-se”, é o substantivo para o modo pelo qual o seer se dá em sua verdade, cunhado a partir de *Wesen*, essência. Heidegger usa o verbo arcaico *wesen* para indicar o dar-se do seer, diferenciando-o do modo de se dar do ente (“O ente é. O seer se essencializa” [*Das Seiende ist. Das Seyn west*] – BzP, p. 30).

direção de questionamento que o seer pode, a rigor, ser pensado como fundamento (*Grund*) do ente, sendo a questão sobre o seu essencializar-se a questão fundamental (*Grundfrage*). É claro que, aqui, a palavra “fundamento” não possui a significação metafísica de “causa primeira”, não sendo pensada como um a partir-de-quê (*Woher*), mas sim como um em-quê (*Worin*); antes, esse fundamento “[...] funda como abismo [*Ab-grund*] [...]” (BzP, p. 29).¹⁵⁵ O seer, compreendido na direção da questão por sua verdade, revela-se assim como fundamento abismal *no qual* o ente é. Tal concepção de um fundamento que é ele mesmo um abismo exprime mais uma vez a compreensão do seer a partir de sua verdade, (“clareira e ocultamento”), interditando a interpretação metafísica, ou seja, impedindo que ele seja determinado de saída como entidade do ente de qualquer espécie que já se encontrasse dada de antemão (isto é, ele não é a realidade do real, nem a possibilidade do possível, etc., não é, enfim, metafisicamente determinado – cf. BzP, p. 75)¹⁵⁶. Ele não é, desse modo, algo anterior ao ente, algo *a priori* em sentido metafísico: “O seer não é, porém, um “anterior” [*ein ‘Früheres’*] por si, em si subsistindo [*an sich bestehend*], pelo contrário, o acontecimento [*Ereignis*] é a simultaneidade espaçotemporal para o seer e o ente” (BzP, p. 13). O que Heidegger pretende, enfim, em todo esforço de distinguir o ser metafisicamente compreendido do seer em sua verdade, é pensar este a partir de si mesmo, não a partir da metafísica, não a partir do ente, isto é, não a partir do que ele mesmo portanto não é. O seer precisa emergir como o inabitual (*das Ungewöhnliche*) diante de todo o habitual do ente e do questionamento metafísico por ele condicionado (cf. BzP, p. 481).

Desse modo, a despeito de acessar o âmbito de pressuposição fundamental da questão condutora, a *Grundfrage* é de uma alteridade intransponível para a inteligibilidade metafísica. Da questão condutora para a questão fundamental, nunca há uma progressão imediata ou que siga na mesma direção (*gleichsinnig*), “[...]”

¹⁵⁵ Uma passagem de BzP traz a definição da palavra “ente” que insiste no seu aspecto fundado em relação ao seer, no sentido de encontrar-se *no seer* enquanto seu em-quê, ou seja, enquanto “aquilo” graças a que o ente é: “[...] esta palavra *não* nomeia apenas o real [...] de qualquer espécie que seja, senão igualmente o possível, o necessário, o acidental, tudo o que de algum modo *está no seer* [*im Seyn steht*], até mesmo o nulo e o nada” (BzP, p. 74, itálico nosso).

¹⁵⁶ É na medida em que o seer é fundamento e abismo que o ser-aí, no contexto de BzP, é o “fundador e guarda da verdade mesma [*Gründer und Wahrer der Wahrheit selbst*]” (BzP, p. 301). Ele não é fundador em sentido metafísico (como sujeito), pois o seer não é um feito da subjetividade, mas sim na medida em que, escutando-o, pertence ao seer em sua verdade (como fundamento e abismo, *Grund* e *Abgrund*).

senão apenas um salto [*Sprung*], isto é, a necessidade de um *outro* início” (BzP, p. 76). Tal solução de continuidade diante da questão fundamental antecipa, na verdade, aquela alteridade existente entre o primeiro e o outro início, que impede, como vimos, que a confrontação seja um contramovimento, uma vez que o outro início se encontra “fora do contra e da comparabilidade imediata”. O fundamento de tal antecipação é que a questão fundamental implica o desencadeamento da *superação* (*Überwindung*) da colocação da questão condutora (*Leitfragenstellung*) e de suas respostas, na forma de um trânsito que prepara o outro início, tornando-o já visível e pressagiado (*sichtbar und ahnbar* – cf. *id. ib.*)¹⁵⁷. Superar a metafísica é, portanto, o mesmo que trazer a história para o aberto ou salvá-la, pois apenas a partir da questão fundamental a história pode ser concebida em sua força inicial esquecida pela metafísica, ou seja, como história do seer. De acordo com Heidegger, SuZ já servia a tal preparação de trânsito salvífico, pois “[...] ela [a obra SuZ] já está na verdade na questão fundamental, sem desencadeá-la de modo inicial [*anfänglich*] puramente a partir de si” (*id. ib.*). Nessa autointerpretação podemos ler o reconhecimento do autor de que SuZ, embora já estivesse a caminho da superação da metafísica, ainda não era capaz de desenvolver a questão do seer “puramente a partir de si”, isto é, a partir do seer mesmo. Enquanto o seer não era experimentado enquanto tal, em sua essencial recusa, o desencadeamento da *Seinsfrage* não era ainda completamente *inicial*. Com efeito, tal desencadeamento, por ainda compreender a questão do ser como dependente da abertura do horizonte transcendental da temporalidade do ser-aí – tal era, como vimos, o travo metafísico da ontologia fundamental –, compreendendo a história nesse mesmo horizonte, isto é, em sentido *daseinsmäßig*, em sentido existencial, não podia ainda compreender o seer em sua irrupção histórica, o seer como início.

3.2.2. Consumo da metafísica e antropomorfia

No segundo dos *seinsgeschichtliche Abhandlungen* escritos, *Besinnung* (*Meditação*, GA 66, doravante Bs), Heidegger dedica um capítulo explicitamente à temática da antropomorfia (cap. IX. *O Antropomorfismo*, Bs, p. 157 ss.). O capítulo é

¹⁵⁷ Uma formulação interessante da superação da metafísica como trânsito guiado pela questão fundamental é encontrada nesta outra passagem: “O que ela [a questão sobre a verdade do seer] torna visível como determinação da ‘metafísica’ já não é mais a metafísica, senão a sua superação” (BzP, p. 171-72).

aberto com uma definição de antropomorfismo. Antes de interpretá-la, porém, gostaríamos de situar o lugar da problemática no quadro da história do ser, coisa que não é feita por Heidegger no referido tratado. O lugar paradigmático da antropomorfia é a metafísica nietschiana, ou seja, é aquele lugar da plena realização das potencialidades do primeiro início: é a metafísica na época de sua consumação. Para tanto, analisaremos algumas passagens de NI, que contém preleções ministradas entre 1936 e 1939, e de *Nietzsche II* (NII), que contém textos de preleções e ensaios redigidos entre 1939 e 1946¹⁵⁸. Ambas as obras pertencem ao ciclo iniciado com BzP, tendo sido redigidas no mesmo período, e ajudam a esclarecer como Heidegger interpreta a metafísica, uma vez que, com exceção dos ensaios contidos em tais obras, os demais textos (as preleções) não são escritos no estilo hermético dos tratados de história do ser. Além disso, o próprio Heidegger, no prefácio de NI (cf. NI, p. XII), considera ambos os volumes sobre Nietzsche sua publicação essencial, a qual apresenta de modo imediato o caminho de pensamento (*Denkweg*) percorrido entre 1930 e ÜdH (1947). Nossa aposta é que a importância desses volumes reside sobretudo no diagnóstico da metafísica como antropomorfia. Uma exposição detalhada da interpretação de Heidegger acerca de Nietzsche escapa, porém, aos limites deste trabalho. No que segue, apontaremos de modo sumário apenas os elementos essenciais para que possamos chegar à problemática da antropomorfia.

No ensaio chamado *O eterno retorno do mesmo e a vontade de poder*, escrito em 1939, que, abrindo NII, retoma as interpretações sobre Nietzsche desenvolvidas nos anos anteriores (presentes no primeiro volume), Heidegger considera o pensamento nietschiano a consumação ou acabamento (*Vollendung*) da metafísica ocidental (cf. NII, p. 07). A interpretação heideggeriana, como já deixamos indicado, insere Nietzsche na questão condutora da metafísica, de maneira que os pensamentos fundamentais deste autor – a saber, o da vontade de poder e o do eterno retorno do mesmo – dirigem-se para o ser enquanto entidade do ente, levando à plenitude a metafísica moderna: “Os dois pensamentos pensam o mesmo metafisicamente, modernamente e em termos do fim da história

¹⁵⁸ Ambos os volumes foram publicados em 1961.

(*endgeschichtlich*)¹⁵⁹./ Na essencialidade de ambos os pensamentos a metafísica acabada diz sua última palavra” (NII, p. 09). Tal interpretação, reconhece Heidegger, soa incorreta à primeira vista. Em primeiro lugar, porque Nietzsche, com a abolição (*Abschaffung*) do mundo suprassensível¹⁶⁰, já se situaria, à primeira vista, numa posição de recusa da metafísica (cf. NII, p. 07). Em segundo lugar, a ideia de vontade de poder não pareceria possuir nada da compreensão de vontade tipicamente metafísica, encontrada de modo paradigmático em Hegel e em Schelling, como “essência da razão”: em Nietzsche ela ganharia uma tal configuração biológica (*biologistische Gestalt*) que a faria escapar desse “âmbito projetivo” (*Entwurfsbereich*) e romper com a tradição (*id. ib.*). A confrontação de Heidegger com Nietzsche tem, portanto, o propósito de mostrar tanto o pertencimento de Nietzsche à tradição que ele inverte, como o fato de que a metafísica encontre aí a sua consumação ou seu fim.

Na primeira das preleções de NI (*Vontade de poder como arte*, ministrada no semestre de verão de 1936/37) Heidegger começa a interpretar cada um desses pensamentos fundamentais de Nietzsche, bem como a conexão entre ambos. O pensamento da vontade de poder nomeia o caráter fundamental do ente enquanto ente – ou seja, pensa a entidade do ente: todo ente, na medida em que é, é vontade de poder (cf. NI, p. 15). À pergunta “o que é e como é a vontade de poder” Nietzsche teria respondido: é o eterno retorno do mesmo. Enquanto o primeiro pensamento seria a última *Vorfrage* da metafísica, sua questão prévia derradeira, o pensamento do eterno retorno atingiria um nível mais fundamental, a saber, aquele do *sentido* da entidade do ente. Desse modo, Nietzsche teria pensado, com ambos os pensamentos, o ser (como entidade) do ente, ou seja, a vontade de poder, como eterno retorno do mesmo, isto é, como tempo. Heidegger se reporta a um fragmento póstumo que é interpretado como uma visão de conjunto abarcante do pensamento nietschiano: “*Estampar* no devir o caráter do ser – esta é a mais elevada vontade

¹⁵⁹ Heidegger não esclarece o sentido desse adjetivo, mas se nos recordarmos que o início é aquilo que aparece em seu vigor pleno apenas no fim, então a caracterização do pensamento nietschiano como *endgeschichtlich* significa que por meio dele o primeiro início aparece em toda a sua força e envergadura.

¹⁶⁰ Heidegger se refere ao aforismo de *O crepúsculo dos ídolos (Götzen-Dämmerung)* de título *Como o “mundo verdadeiro” se tornou finalmente fábula. História de um erro*. Tal aforismo é interpretado em NI, p. 205 ss, conforme veremos, como o ápice da consideração nietschiana da história da filosofia como história do platonismo e da necessidade de sua inversão como passo essencial do projeto de superação do niilismo.

de poder” (*apud* NI, p. 16). Nietzsche surge desse modo numa cunhagem plenamente metafísica: assim como a ontologia antiga desde Platão pensara o ser do ente (a entidade, a οὐσία) na direção da presença (*Anwesenheit*), Nietzsche pensou o ser do ente, concebido como devir¹⁶¹, enquanto eterno retorno do mesmo, ou seja, conforme dirá Heidegger no ensaio de 1939 de NII, como a permanente constância do devir do que devém na presença (*ständige Beständigkeit des Werdens des Werdenden* – NII, p. 11). Em ambos os casos, porém, a conexão entre ser e tempo não fora concebida explicitamente como questão (NI, p. 17). Conforme a interpretação da segunda preleção de NI, do semestre de verão de 1937 (*O eterno retorno do mesmo*), a posição metafísica nietzschiana “[...] reúne em si, em unidade, ambas as determinações fundamentais do ente a partir do início da filosofia ocidental – o ente como devir e o ente como constância” (NI, p. 421). Estas determinações fundamentais são relacionadas por Heidegger no ensaio de 1939 à bifurcação não esclarecida que proviria da interpretação grega da φύσις, pela qual a tradição (contra a qual Nietzsche se insurge) vem a associar ser e devir respectivamente aos dois mundos normativos: mundo verdadeiro e mundo aparente (cf. NII, p. 12; cf. também p. 17 ss.).

A unidade de tais pensamentos é, porém, interpretada na preleção de 1936/37 como transvaloração (*Umwertung*) de todos os valores, ou seja, é o projeto de tal transvaloração que os mobiliza e os unifica. Heidegger insiste em que o pensamento nietzschiano precisaria ser interpretado a partir do diagnóstico do niilismo europeu como “caráter fundamental do acontecer da história fundamental” (NI, p. 23). Longe de se tratar de uma mera visão de mundo, o niilismo seria a compreensão fundamental de que os mais elevados valores se desvalorizaram. Para Nietzsche, o niilismo não se refere, portanto, a algo simplesmente circunstancial: que os valores mais elevados se desvalorizem, ou seja, que percam seu peso, que percam sua força criadora – isso é algo inerente ao início do ocidente, algo que seguirá ainda pelos séculos à frente. No entanto o niilismo não é concebido apenas

¹⁶¹ Com o conceito de vontade de poder, Nietzsche inverte os termos pelos quais pensou-se desde os gregos a entidade do ente, uma vez que ela não se encontra determinada mais na direção da permanência constante: “Todo ser é para Nietzsche um devir. Este devir tem, contudo, o caráter da ação e da atividade do querer. A vontade é, porém, em sua essência vontade de poder” (NI, p. 05). Tal inversão consiste, como veremos, numa rearticulação dos binômios metafísicos provenientes da tradição grega, somada à adoção da posição moderna que institui o homem como centro de referência do ente.

como ruína e degradação do ocidente; ele possui sua positividade, de tempos em tempos não só não excluindo como até fomentando a elevação criadora de valores, constituindo-se assim como *movimento histórico*. Na primeira preleção de NII, *O niilismo europeu*, do semestre de verão de 1940, Heidegger compreende a sentença “Deus está morto” como o resumo da compreensão nietzschiana acerca do niilismo. O deus a que ela se refere é o deus cristão, e ele é a representação-condutora [*Leitvorstellung*] do suprassensível, de maneira que “O Niilismo é [...] aquele acontecimento [*Ereignis*] de longa duração no qual a verdade sobre o ente no todo muda essencialmente e é impelida a um fim por ela determinado./ A verdade sobre o ente no todo se chama há muito tempo ‘metafísica’” (NII, 33). Desse modo, o niilismo é a concepção do fim da metafísica. O desafio de Nietzsche será a tentativa de superá-lo pela transvaloração de todos os valores, interpretada por Heidegger como um *contramovimento* em relação ao niilismo. Tal contramovimento, justamente por seu caráter-de-contra, é algo que deliberadamente não se poderia situar fora do niilismo. Nietzsche conceberia a sua própria tarefa como a elaboração de uma metafísica reativa, por ele designada de “niilismo clássico”, na qual visava ao contramovimento em relação a toda metafísica *até aqui (bisherig)*¹⁶². O processo fundamental que acontecerá com o projeto de transvaloração será a concepção inaugural do ser como *valor (Wert)* (cf. NII, p. 35). Detenhamo-nos nesse tópico.

Por que, como dizia Heidegger em 1939, o pensamento nietzschiano é a “última palavra” da metafísica? Porque ele assinalará uma inversão (*Umkehrung*) do binômio metafísico sensível-suprassensível, oriundo do platonismo (cf. NII, p. 16). Essa inversão não significa, porém, um simples giro mecânico (*bloßes mechanisches Umdrehen*) de tais posições, que as conservasse enquanto tais. Antes, ela, segundo uma densa passagem, “[...] é uma metamorfose do mais baixo [*Unterste*], do sensível, na ‘vida’¹⁶³, no sentido da vontade de poder, em cujo encaixe essencial [*Wesensfüge*] o suprassensível, como asseguramento de consistência

¹⁶² Na segunda preleção de NI, de 1937, Heidegger interpreta o niilismo como verdadeiro “motor” do pensamento nietzschiano: “Na experiência do fato [*Tatsache*] do niilismo enraíza-se e oscila toda a filosofia de Nietzsche; ao mesmo tempo, porém, ela conduz a isto: a tornar a experiência do niilismo clara no mais alto grau e visivelmente mais transparente em sua amplitude” (NI, p. 390).

¹⁶³ O termo “vida” ocorre aqui entre aspas porque indica a reconfiguração do homem em Nietzsche, avaliado, com a inversão do platonismo, decididamente na direção da animalidade; o termo indica, enfim, a entidade de um ente em específico, não estando em questão aqui o conceito nietzschiano mais amplo de vida que, como veremos, designa genericamente o mesmo que ser como entidade.

[*Bestandsicherung*], é metamorfoseado [*einverwandelt*]” (*id. ib.*). Tal processo, que procuraremos compreender em seguida, é nomeado com o neologismo *Oberwindung*, termo que se assemelha, quanto à cunhagem, a *Überwindung* (superação): enquanto uma *Überwindung* – tal é a pretensão de Heidegger diante da metafísica – vai além (*über-*) e efetivamente ultrapassa a metafísica, uma *Oberwindung* situa-se no ponto mais elevado (*ober-*), sendo incapaz de ir além dela. É assim que ela constitui a “última forma possível da metafísica”, sendo a vontade de poder o “caráter fundamental da entidade do ente” dessa configuração (cf. NII, p. 17).

Na preleção de 1936/37 Heidegger desenvolve esta problemática. Para o platonismo, o verdadeiro, determinado a partir da $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$, é o suprassensível, é a $\dot{\iota}\delta\acute{\epsilon}\alpha$; em contrapartida, o sensível é o $\mu\eta\ \acute{\omicron}\nu$, que não é um simples nada, mas não é em sentido insigne. O sensível necessita sempre ser mensurado a partir do suprassensível (cf. NI, p. 156). Nietzsche compreendera desde cedo sua posição metafísica como *platonismo invertido*, o que não significa, porém, uma concessão a um positivismo simplório que tomaria sem mais o sensível pelo verdadeiro. É apenas à luz da experiência do niilismo que a inversão se justifica e se faz compreensível em Nietzsche: a inversão é necessária porque o niilismo provém precisamente da difamação e degradação (*Verleumdung und Herabsetzung*) da vida como força criadora e instituidora de metas e de valores (cf. NI, p. 161). Tal difamação e degradação ocorre desde longa data: ela encontra o seu fundamento inicial no esquema do platonismo, o qual confere uma precedência (*Vorrang*) ao suprassensível, identificando-o ao verdadeiro, e submete o sensível a este “acima”. Desse modo, o mundo verdadeiro é aquele das ideias e este aqui, no qual a vida transcorre, é o mundo aparente. O niilismo, a desvalorização de todos os valores, a difamação da vida criadora, tem seu fundamento no fato de que “[...] foi colocado *acima* da vida algo que tornou a negação da vida desejável. O desejável, o ideal, é o suprassensível, interpretado como o ente propriamente dito” (*id. ib.*). O platonismo consiste, assim, num dizer-não à vida criadora que se manifesta na arte, que é a “figura mais transparente e conhecida da vontade de poder” (NI, p. 68)¹⁶⁴. A crítica

¹⁶⁴ Heidegger enfatiza, ao longo dessa preleção, o papel crucial que desempenha a figura do artista dentro do projeto nietzschiano de transvalorização de todos os valores, interpretando inúmeros textos de Nietzsche nos quais se destaca a criação artística como movimento contrário à decadência e ao

nietzschiana ao cristianismo é justificada pelo fato de este possuir uma fundamental “tendência niilista” de cariz platônico, não sendo nada senão “platonismo para o povo” (cf. NI, p. 162).

Mas a inversão do platonismo não é, como dizíamos, um simples giro mecânico dessa metafísica. O seu movimento, porém, só teria ficado claro para Nietzsche em toda envergadura pouco antes do colapso que encerra o trabalho filosófico do autor (cf. NI, p. 204). Não se trata de meramente pôr o sensível no lugar antes ocupado pelo suprassensível, conservando as “posições vazias do acima e do abaixo” (*Leerstellen des Oben und Unten* – NI, p. 204). Antes, a inversão põe em questão justamente a existência de tais posições, as posições mesmas em sua significação habitual. O mundo sensível é a parte contrária do mundo verdadeiro para o platonismo; se este desaparece, aquele também tem que desaparecer. Para Heidegger, havia se tornado decisivo para Nietzsche nos seus últimos anos de lucidez levar a cabo a inversão do platonismo de modo radical, o que, contudo, ele não chega a ter tempo de fazer. De todo modo, um importante registro do que a tarefa da inversão requereria encontra-se no aforismo *Como o “mundo verdadeiro” se tornou finalmente fábula. História de um erro, de O crepúsculo dos ídolos*¹⁶⁵, no qual “[...] por um grandioso instante todo o âmbito pensante [de Nietzsche] é reunido em uma nova e única claridade” (NI, p. 205). O decisivo na autointerpretação nietzschiana da inversão do platonismo seria a abolição da distinção entre mundo verdadeiro e mundo aparente, o que institui uma nova configuração da verdade e do homem: aquela passa a ser concebida como justiça¹⁶⁶, este, como o além-do-homem (*Übermensch*). De acordo com a interpretação heideggeriana, o quinto

niilismo e como força contrária a toda vontade de negação da vida (cf. p. 66 ss.). Também é enfatizado o fato de que a arte possua uma conexão intrínseca com o sensível, residindo aí o pouco apreço que a metafísica platônica tinha por ela, ordenando-a abaixo da verdade – o que é mais um motivo para Nietzsche se insurgir na forma da inversão, ao afirmar que a arte é mais valorosa que a verdade (cf. NI, p. 164 ss.).

¹⁶⁵ Heidegger cita o aforismo em partes e as vai comentando (a partir de NI, p. 206). Em todo caso, o texto em alemão se encontra disponível também em <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GD-Welt-Fabel>.

¹⁶⁶ Não poderemos tratar da interpretação de Heidegger da verdade como justiça. Heidegger o faz na última preleção NI, *A vontade de poder como conhecimento*, do semestre de verão de 1939, e na segunda preleção de NII, *A metafísica de Nietzsche*, do semestre de inverno de 1941/42.

item¹⁶⁷ dessa “história de um erro” já diria respeito à própria posição inicial de Nietzsche, desenvolvida entre *Humano, demasiado humano* (1878) e *A gaia ciência* (1882), em que uma certa orientação positivista ainda insistiria em preservar ocupada a posição do mundo sensível, de maneira que o traço estrutural (*Bau-Riss*) do platonismo de um “acima” e um “abaixo” se mantém intacto. O sexto e último capítulo dessa história nietzschiana da metafísica¹⁶⁸ é que traria “O despontar da última fase de sua própria filosofia” (NI, p. 211). Com a abolição da distinção entre um mundo verdadeiro e um mundo falso, Nietzsche teria compreendido a necessidade de realizar uma “transformação” (*Wandlung*) do homem, de maneira que ele pudesse corresponder à tarefa da transvaloração e superar o niilismo. É assim que entra em cena a figura de Zaratustra, anunciador do além-do-homem. Conforme a leitura heideggeriana, porém, o além-do-homem não é o outro do homem, mas sim, conforme dizia Nietzsche, “o ápice da humanidade”, cujo contrário é o último homem (que é a última e derradeira figura do homem no niilismo). Heidegger insiste em que “Com o nome ‘além-do-homem’ Nietzsche não tem em vista um ser maravilhoso ou fabuloso, mas sim o homem que vai além do homem até aqui” (*id. ib.*). Com essa afirmação Heidegger insinua que o homem da transvaloração ainda pertence ao domínio da metafísica: ele é *apenas* o homem que vai além do homem até aqui, mas ele ainda é, no fundo, o mesmo homem que a metafísica conheceu. Heidegger desenvolverá essa interpretação apenas nos semestres seguintes. Antes de tratar dela, é importante compreender que a inversão do platonismo assegura para a concepção nietzschiana de *vida* o seu lugar decisivo.

Vida é, na interpretação de Heidegger, outro nome para ser como entidade (Heidegger cita inúmeras vezes o aforismo da obra póstuma: “O ‘ser’ – não temos nenhuma outra representação disso senão ‘viver’. – Como é que pode algo morto ‘ser’?” (NI, p. 466). Nietzsche compreenderia todo o real como vida, e isso significa:

¹⁶⁷ “5. O ‘mundo verdadeiro’ – uma ideia que não serve para nada mais, que não é mais cogente [*verpflichtend*], – uma ideia tornada inútil, supérflua, *consequentemente*, uma ideia refutada: vamos aboli-la! (Dia claro; café-da-manhã; retorno do *bon sens* e da jovialidade; rubor de Platão; algazarra infernal de todos os espíritos livres.)” (*Apud* NI, p. 209-210).

¹⁶⁸ “6. Abolimos o mundo verdadeiro: que mundo restou? O mundo aparente talvez?... Mas não! *com o mundo verdadeiro nós abolimos também o mundo aparente!*” (Meio-dia; instante da sombra mais curta; fim do mais longo erro; apogeu da humanidade; INCIPIIT ZARATUSTRA.)” (*apud* NI, p. 210-211).

todo ente é percipiente, ou seja, todo o real é sensível, é devir, é vontade de aparência, é vontade de poder (cf. NI, p. 215). Esse é o fundamento do perspectivismo nietzschiano. Com a abolição da distinção entre os dois mundos normativos, Nietzsche conquista para a vida, por meio de uma metamorfose do esquema ordenador (*Ordnungsschema*) do platonismo, uma nova possibilidade de hierarquização de valores que não degrade mais o sensível (NI, p. 212). Enfim, a inversão do platonismo possibilitaria superar as más interpretações acerca do sensível. Na preleção de 1939 Heidegger desenvolve o tema. A vida, em sentido perspectivístico, como vontade de poder, é sempre um para-além-de-si (*Über-sich-hinaus*): é sempre buscar mais, é não se fechar na unilateralidade e tampouco visar à mera conservação de si (cf. NI, p. 439). Os valores são as condições perspectivísticas que determinam a vida; nesse contexto, o esquema ordenador do dois mundos, oriundo do platonismo, já era, em verdade, um modo de instauração de valores (*Wertsetzung*) – a saber, um modo que degrada esta vida como um $\mu\eta\ \acute{o}\nu$ (NI, p. 440). Desse modo, uma nova instauração de valores visaria ao estabelecimento daquelas condições perspectivísticas que asseguram a vida em seu elevar-se para além de si¹⁶⁹.

O além-do-homem é o homem dessa nova configuração da vida. Heidegger desenvolve o tema na segunda preleção de NII, de 1941/42. Enquanto “além-”, esse homem “[...] contém uma negação e significa o ir para longe e o ir para fora [*das Hinweg- und Hinausgehen*], ‘para além’ do homem até aqui” (NII, p. 292). O “não” dessa negação é incondicional e provém do “sim” à vontade de poder. Essa “afirmação negadora” estaria assim reagindo à tradicional concepção metafísica da essência do homem como *animal rationale*, que opera no nihilismo sob a significação do esquema ordenador do platonismo, de modo que a negação nietzschiana “[...] atinge a distinção [*Auszeichnung*] do homem até aqui, a razão” (NII, p. 293). Mas a inversão do platonismo “[...] não elimina o pensamento (*ratio*); antes, retoma-o a serviço da animalidade (*animalitas*)” (NII, p. 294). Essa inversão não é, como tampouco o era a inversão do platonismo, um simples giro mecânico. O decisivo é

¹⁶⁹ Heidegger esclarece que o valor, como condição da vida, não é, porém, algo exterior à vida mesma; o valor significa, antes, modo de vida: a vida é em si instauradora de valores (*Werte-setzend* – NI, p. 489). Se vida era o mesmo que ser, valor também o será. Por esse motivo Heidegger pode afirmar, como veremos a seguir, que a experiência ontológica decisiva da filosofia de Nietzsche consiste na compreensão do ser mesmo como valor.

que a animalidade ressignificada não é mais considerada o mais baixo, a mera sensibilidade do homem: “A animalidade é corpo corporificante, isto é, corpo impetuoso que a tudo impõe seus impulsos. Esse nome designa a unidade distinta de formação de domínio de todos instintos, impulsos e paixões que a vida mesma quer. Vivendo, a animalidade é no *modo* da vontade *de poder*” (*id. ib.*). Esta é a instância que decide acerca da instauração de valores.

Mas qual é o resultado de tal interpretação? Heidegger compreenderá que a transvaloração de todos os valores inclui em si um “giro mais originário [*ursprünglichere Umwendung*]”, a saber: a determinação da essência do ente como valor, enquanto pressuposição fundamental da possibilidade de uma *avaliação* (*Wertschätzung*) (cf. NI, p. 485). Nietzsche termina por reduzir a metafísica platônica a relações valorativas (*Wertverhältnisse*) (cf. NI, p. 489), e com isso o ente no todo passa a ser determinado em função dos possíveis jogos de instauração de valores da vida. Na preleção de 1941 torna-se claro para Heidegger que tal concepção não só se encontra afinada com a metafísica cartesiana e o princípio de instituição do homem enquanto centro de referência do ente, como exige radicalizá-la:

Por mais agudamente que Nietzsche se volte continuamente contra *Descartes*, cuja filosofia fundamentou a metafísica moderna, ele apenas o faz porque o homem *ainda não foi estabelecido de modo suficientemente completo e decidido* como *subjectum*. A representação do *subjectum* como *ego* [...] ainda não é para Nietzsche suficientemente subjetivista. Apenas na doutrina do além-do-homem, como doutrina da precedência incondicionada do homem no ente, a metafísica moderna chega à determinação mais extrema e consumada de sua essência. Nessa doutrina Descartes celebra o seu mais elevado triunfo (NII, p. 62).

É a moderna concepção de representação (pela qual ser é compreendido como representabilidade, *Vorgestelltheit*) que abre caminho para o “pensamento do valor [*Wertgedanke*]” (cf. NII, p. 230)¹⁷⁰. Um parentesco fundamental irmana Descartes e Nietzsche (cf. NII, p. 189 ss.). A metafísica nietzschiana precisa ser

¹⁷⁰ Ambos se enraízam, por certo, na metafísica platônica, que concebe o ser como *ἰδέα*, mas Heidegger destaca o fato de que “[...] na história da proveniência do pensamento do valor, a súbita mudança [*Umschlag*] da *ἰδέα* em *perceptio* se torna decisiva. Apenas por meio da metafísica da subjetividade o traço essencial a princípio ainda velado e contido da *ἰδέα* – ser aquilo que possibilita e condiciona [*das Ermöglichende und Bedingende zu sein*] – é posto em liberdade e no seu jogo desimpedido” (NII, p. 230). Ou seja, a concepção de ser como valor somente vigora como tal no contexto daquela “mudança essencial da história no todo” que caracteriza a Modernidade.

compreendida como “metafísica da subjetividade incondicionada da vontade de poder” (NII, p. 199)¹⁷¹. O sentido de tal afirmação reside na pretensão nietzschiana de superar de uma vez por todas a “ingenuidade hiperbólica [*hyperbolische Naivität*]” (NII, p. 120) que confere ao niilismo o seu reinado. Nietzsche entende com tal expressão a ignorância acerca da origem humana dos valores. O homem ingênuo é aquele que “[...] toma os valores (meta, unidade, totalidade, verdade) como se eles lhe chegassem de um lugar qualquer, caídos do céu” [...] (NII, p. 121). Para a tarefa de transvaloração dos valores é absolutamente decisivo superar tal ingenuidade, uma vez que o platonismo consiste precisamente num modo de valoração¹⁷². Esta ingenuidade está longe, então, de consistir, sem mais, numa *humanização* (*Vermenschlichung*) do ente no todo; o que é falho nela é o fato de que a humanização não seja *conscientemente* realizada (cf. NII, p. 122). Heidegger destaca um aforismo da obra póstuma como decisivo para se compreender a posição de Nietzsche como o contrário da ingenuidade hiperbólica: “Quero reclamar como propriedade e produto do homem toda a beleza e a sublimidade que nós emprestamos às coisas reais e imaginárias: como a sua mais bela apologia” (*apud* NII, p. 124). Na sequência do aforismo, Nietzsche afirma reclamar tudo como propriedade e produto do homem porque até hoje este apenas presenteou as coisas “para se empobrecer e sentir-se miserável”, sendo o fato de ter “sabido se ocultar” o seu grande altruísmo (*Selbstlosigkeit*). Para Heidegger esta anotação é “clara o suficiente”: o princípio de uma nova valoração “[...] erige e organiza um domínio incondicionado” (*id. ib.*). O além-do-homem é o agente do projeto de transvaloração, e a tarefa a ele consignada, a de “levar a sério a origem humana do valor como legislador [*Gesetzgeber*]”, implica “[...] buscar na *humanização incondicionada* de todo ente o verdadeiro e o real” (NII, p. 127). Sendo Nietzsche a consumação da

¹⁷¹ A seguinte passagem mostra que Heidegger compreende Nietzsche como passo derradeiro da filosofia moderna em direção ao total assenhoreamento do ente no todo: “Para Descartes, o homem é a medida de todo ente no sentido da presunção da retirada das limitações [*Entschränkung*] do representar para a certeza que se assegura a si mesma. Para Nietzsche, não é apenas o representado enquanto tal que é um produto do homem; toda configuração e cunhagem [*Gestaltung und Prägung*] de toda e qualquer espécie é produto e propriedade do homem, sendo este entendido como o senhor incondicionado de toda espécie de perspectiva na qual o mundo é configurado e apoderado enquanto vontade de poder incondicionada” (NII, p. 191).

¹⁷² Heidegger destaca o fato de que a transvaloração necessita, por assim dizer, desnaturalizar o modo preponderante, vigente, de valoração, que é o do platonismo. A constatação, portanto, de que tudo é valor já seria a própria tentativa nietzschiana de superação do niilismo, uma vez que já estaria a serviço de abalar a preponderância do esquema ordenador deste.

metafísica, o início desta aparece aí em toda a sua força: “Metafísica é antropomorfia [*Anthropomorphie*] – a configuração e a apreensão do mundo segundo a imagem do homem” (*id. ib.*).

A despeito do diagnóstico categórico, Heidegger não desenvolve minuciosamente a temática da antropomorfia nos volumes dedicados a Nietzsche. Em Bs, porém, o tema ganha um tratamento em apartado, ainda que breve. O curto capítulo dedicado ao assunto é aberto com uma definição:

O antropomorfismo (*Anthropomorphismus*) é a convicção (seja ela expressa ou implícita, admitida ou aceita de modo incógnito) segundo a qual o ente no todo é o que ele é e como ele é por força do – e de acordo com o – representar [*kraft und gemäß des Vorstellens*] que transcorre no homem, isto é, no animal dotado de razão, como um processo vital [*Lebensvorgang*] entre outros. O ente, e o que assim se nomeia e conhece, é um feito humano [*ein menschliches Gemächte*] (Bs, p. 159).

É necessário destacar alguns pontos dessa definição. Primeiramente, vemos aqui que a problemática do antropomorfismo não designa um âmbito de problemas diferente daquele exposto em NI, NII e ZW. O que Heidegger entende com o termo se entrelaça, afinal, com o processo fundamental, ocorrido na “mudança essencial” por que passa a história da metafísica (isto é, a história do primeiro início) na Modernidade, pela qual o ente no seu todo tem por medida ou centro de referência (*Bezugsmittle*) a representação do homem¹⁷³. Mas aqui, Heidegger aborda o tema por ângulos que complementam e desenvolvem o tratamento da questão.

Em segundo lugar, Heidegger chama o antropomorfismo de uma “convicção”. Ele é, com efeito, uma convicção porque “[...] se dá menos como uma doutrina acabada, que requeira uma apresentação fundamentada” (Bs, p. 159); antes, o antropocentrismo “[...] assegura-se imediatamente o consentimento [*Zustimmung*] como uma ‘crença’ plausível antes de tudo o que é à maneira de uma doutrina [*vor allem Lerhaften*] [...]” (*id. ib.*) Enquanto tal “crença”, a característica mais marcante dessa convicção é a tendência para interditar de modo pertinaz a questão acerca do que o homem em sua essência seja. É por isto que Heidegger afirma que o decisivo

¹⁷³ É de ressaltar sobretudo a afinidade entre a temática do antropocentrismo e aquela da antropologia, tal como desenvolvida em ZW no aditamento n.º 10 (cf. WM, p. 91 e 109).

em tal posição não é, como daria a entender uma primeira interpretação de sua definição, a humanização [*Vermenschlichung*] do ente, mas sim “a resistência, anunciada nas mais diversas configurações, contra toda possibilidade de uma mudança de essência [*Wesenswandel*] do homem” (*id. ib.*). Ora, como já vimos, é precisamente uma “mudança de essência do homem, a partir do ‘animal racional’ (*animal rationale*) para o ser-aí”, o que Heidegger buscava operar com o projeto filosófico de BzP (cf. BzP, p. 03). Com isso, a crença antropomórfica revela-se um obstáculo direto ao pensamento do seer. Ela é, com efeito, caracterizada por uma irrefutabilidade (*Unangreifbarkeit*) de sua aparência (*Schein*), de modo que mesmo as tentativas de defender-se contra essa posição são sempre forçadas a retroceder ao mesmo plano de suas pressuposições¹⁷⁴. Pertence essencialmente ao antropocentrismo, como elemento constitutivo de sua posição, um constante e obstinado recuo a uma diretriz máxima (*Rückzug*¹⁷⁵ *auf den einen Leitsatz*), a saber, que o ente é um feito humano¹⁷⁶ (cf. Bs, p. 160). A meditação histórica necessita, portanto, na confrontação com o antropomorfismo, conquistar uma posição fundamental (*Grundstellung*) essencialmente mais originária, que torne possível uma fuga da espiral argumentativa antropomórfica, de modo que consiga lhe alcançar o fundamento que ela se recusa a fornecer. A estratégia de Heidegger consistirá em mostrar – a partir do trânsito para o outro início – em que medida o antropomorfismo pertence à metafísica. Só se pode ganhar alguma clareza sobre o antropomorfismo em sua posição fundamental, isto é, enquanto posição metafísica, a partir da questão fundamental sobre a verdade do seer, ou seja, a partir de uma confrontação

¹⁷⁴ Heidegger vê a disputa da metafísica moderna entre subjetivismo e objetivismo como caso paradigmático de partida jogada dentro das regras do jogo antropomórfico, um não passando do reverso (*Kehrseite*) do outro: “A ascensão do homem à ilimitada essência do poder [*schrackenloses Machtwesen*] e a extradição do homem ao irreconhecível destino do decurso do ente no todo se pertencem mutuamente, são o mesmo” (cf. Bs, p. 160).

¹⁷⁵ A palavra *Rückzug* significa recuar, retirar-se; em contexto militar, significa bater em retirada. Heidegger pretende exprimir com o termo mais uma vez o fato de que o antropocentrismo não admite uma exposição sistemática, pela qual se pudesse então encontrar o seu fundamento como axioma que amparasse a inteligibilidade das proposições que o constituiriam como doutrina (cf. nossa exposição da relação entre o sistemático e o matemático, realizada em 3.1.2.1) – isso a despeito de, como veremos, ele pertencer à metafísica, o que o deveria fazer partilhar do anseio matemático desta por um fundamento último. O antropocentrismo é, enfim, refratário a uma investigação de seu fundamento mesmo no interior da metafísica, batendo sempre em retirada para uma diretriz máxima que é rigorosamente infundada.

¹⁷⁶ Numa outra formulação: “O antropocentrismo pode a todo instante e para toda a gente se reportar [*zurückziehen*] de modo plausível à sua primeira e última sentença [*Satz*]: que justamente tudo o que é representado, dito e interrogado seja ‘humano’” (Bs, p. 159).

meditativo-histórica que insira tal posição na história do ser, questionando como vigora o seer (enquanto início) em tal posição. É desse modo que essa posição metafísica pode ser exposta em seus pressupostos – ou seja, *superada*.

O acesso à posição fundamental antropomórfica então só pode se dar ao se mostrar que a humanização do ente – que o antropomorfismo pode negar ou até afirmar orgulhosamente – procede de uma hominização (*Vermenschung*) do ser mesmo (“[...] a humanização do ente – seja ela afirmada ou negada – surge de uma hominização do ser” – Bs, p. 159). Enquanto o primeiro passo – a humanização do ente – é acessível para o antropomorfismo, constituindo o âmbito no qual esta posição gostaria que as críticas a ela endereçadas e as tentativas de defesa contra ela se movessem, o segundo passo – a hominização do ser – é um processo invisível para tal posição, uma vez que só se torna compreensível a partir da questão fundamental. Heidegger vê, enfim, no antropomorfismo uma peculiar variação histórica ou configuração da metafísica, conforme o argumento desta densa passagem que interpretaremos a seguir:

A relação [*Verhältnis*] do homem ao ‘ser’ vale de antemão como decidida por meio do esclarecimento da referência humana (humanizante) [*menschlicher (vermenschlichender) Bezug*] do homem ao ente. O suporte propriamente dito do antropomorfismo é por isso a metafísica enquanto tal (Bs, p. 160).

O que se evidencia a partir da questão da verdade do seer (que a posição antropomórfica não é capaz, porém, de acessar¹⁷⁷) é que o antropomorfismo participa da orientação tipicamente metafísica pela questão sobre o ente enquanto ente, na medida em que concebe a relação do homem ao ser como referência do homem ao ente. A metafísica, ao buscar o ser como entidade, termina sempre por reduzi-lo ao ente, na medida em que o pensa na direção deste, não o concebendo como o outro em relação ao ente – isto é, como o não-ente, como fundamento e abismo (numa palavra: como recusa). No caso do antropomorfismo, encontramos um modo específico de reduzir o ser ao ente. A relação do homem ao ser – e já vimos que, como *Ereignis*, a relação é o seer mesmo – é reduzida a um ente em especial: ela é hominizada, ou seja, transformada em homem, ou ainda, nos termos

¹⁷⁷ “A questão sobre a verdade do ser permanece desconhecida e não questionada [para o antropomorfismo]” (Bs, p. 160).

da definição de antropomorfismo acima citada, transformada num processo vital deste, concebida como algo que é por força do – e de acordo com o – representar desse homem concebido na direção da animalidade. À hominização da relação ao ser, que a ontifica, ou seja, que a nivela ao plano do ente, corresponde uma hominização do próprio homem. É assim que Heidegger vê a preponderância da concepção preponderante historicamente segundo a qual o homem é o animal racional. A seguinte passagem, de redação um tanto truncada, exprime a relação entre humanização do ente e a hominização do homem como *fundação*: “A humanização do ente no todo a partir da humanização do homem, esta fundada [gegründet] no posicionamento [*Ansetzung*] do homem como animal [...]” (Bs, p. 137)¹⁷⁸. Heidegger não indica explicitamente o sentido dessa relação de fundação. Ela não poderia, porém, ser pensada como se a humanização do ente no todo tivesse como *causa* a hominização do homem, a concepção deste ente na direção da animalidade. Com efeito, como vimos ao interpretar ZW, o homem se torna o centro de referência do ente no todo quando o ser passa a ser concebido como representabilidade (*Vorgestelltheit*), de maneira que a fundamentação da Modernidade é precisamente tal modo de o ser mesmo enviar-se: é esse o pressuposto, afinal, para que o mundo se torne imagem, e a verdade, certeza do representar. Ao inserir a problemática da determinação do homem na direção da animalidade, Heidegger procura compreender a concepção de homem correspondente a tal envio do seer. Assim como o ser-aí é o homem (melhor: a possibilidade do homem, a metamorfose do homem) que corresponde ao seer como *Ereignis*, sendo, nessa medida, o fundador da verdade do seer (fundador enquanto guarda, enquanto pastor, enquanto aquele que cuida de tal relação como ouvinte-pertencente, não como causa), o homem como *animal rationale* é aquele que fundamenta a metafísica e a redução do seer à entidade como algo dominável pelo homem. Nesse último caso, uma ambiguidade fundamental e ineludível precisa permear a concepção dessa fundação. Do ponto de vista da história do ser, o homem não pode ser o fundamento, entendido como causa, da humanização do ente, pois o ser (como seer) não é nunca um feito humano – o seer sempre se recusará a uma tal pretensão de plena dominação humana, pois ele é em si mesmo recusa. A humanização do ente não provém, a rigor, da hominização do homem,

¹⁷⁸ A frase está sem verbo, como tantas outras, aliás, dos tratados de história do seer.

mas sim da hominização do seer – e este é o seer como história, não como feito do homem. Já do ponto de vista da metafísica, a humanização do ente provém necessariamente do homem mesmo¹⁷⁹. É o que Nietzsche, afinal de contas, pensava, segundo a interpretação heideggeriana. A humanização do ente é um feito humano e tão somente humano – ela é exequível e maximamente desejável. É por isso que Nietzsche, nesse sentido, realizava de modo insigne a vocação antropomórfica da metafísica. Não podendo ter olhos para essa ambiguidade, não podendo compreender a questão da verdade do seer, é assim que a “A doutrina de Nietzsche não é, porém, a superação da metafísica, ela é a demanda [*Inanspruchnahme*] cega mais extrema de seu projeto-condutor [*Leitentwurf*]” (NII, p. 12).

¹⁷⁹ Este é o ponto de vista da metafísica sobre o ser como representabilidade: “O ser é, como representabilidade, por graça do representar [*von Gnaden des Vorstellens*], um feito [*Gemächte*] do animal racional. O antropomorfismo reside na decisão prévia do ser como um produto do homem hominificado” (Bs, p. 162).

Considerações finais

A problemática da antropomorfia ocupa um lugar central no pensamento de Heidegger entre os anos de 1930 e 1940. Precisamente no momento em que a virada de seu pensamento se encontra diante da tarefa de pensar o seer como história a partir da experiência fundamental da recusa, a consumação da metafísica é concebida como “antropomorfia incondicionada [*unbedingte Anthropomorphie*]”, com a qual “[...] começa a época da falta de sentido consumada [*vollendete Sinnlosigkeit*]” (NII, p. 20). Nesse passo de seu *Denkweg*, não restava para Heidegger outro caminho que aquele da confrontação com esse fato fundamental da história do seer. A falta de sentido consumada, que Heidegger identifica com a concepção nietzschiana do ser como valor, é aquela pela qual o ser (a entidade) se torna, segundo o campo de visão da própria metafísica, plena e absolutamente hominizado, isto é, em sentido insigne, um feito do homem. Dentro desse campo de visão não há lugar para se conceber a recusa do seer (ou o seer como recusa): este, enquanto entidade, é de antemão decidido como um feito do homem, não se concebendo a possibilidade de que não o seja. Esse é o pensamento calculador, o pensamento de uma era que já decidiu que se pode e se deve contar sempre com o ente, seja lá para o que for¹⁸⁰. Heidegger chama essa conjuntura, tanto nos volumes sobre Nietzsche como nos tratados de história do seer, de *maquinação* [*Machenschaft*]. No primeiro ensaio de NII, de 1939, o termo faz a sua aparição precisamente quando Heidegger comenta a falta de sentido consumada que a antropomorfia instaura. A partir da mudança (*Wandel*) da essência da verdade na metafísica moderna (de *adaequatio* para *certitudo*), institui-se uma configuração do ser pela qual

a segurança do ente [é] arranjada [*eingerichtet*] em sua factibilidade passível de ser perfeita¹⁸¹ [*ausmachbare Machbarkeit*]. Essa mudança erige [*errichtet*] a supremacia [*Vormacht*] da entidade assim

¹⁸⁰ Esse pensamento não é, a rigor, *histórico*, porque ele não pode se abrir para o ser em seu recusar-se – e o ser só é início quando é concebido como recusa. O pensamento da subjetividade não pode compreender o seer como história, uma vez que o ser é para ele um produto do pensamento. Se o ser é produto do pensamento, ele não é início, força vigente da época – por isso a subjetividade é *geschichtlos* para Heidegger.

¹⁸¹ Trata-se de nossa tradução para *ausmachbar*, a partir do verbo “perfazer”. Adiante traduziremos a forma verbal substantivada *Ausmachen* por *perfazimento*. No restante dessa tradução, tentamos encontrar, tanto quanto nos foi possível, palavras com a mesma raiz de *fazer* para traduzir o intraduzível jogo que Heidegger faz com palavras derivadas da raiz de *machen*.

determinada como feitura [*Machsamkeit*]. A entidade como feitura permanece obediente ao ser, o qual, por meio do planejamento e do arranjo incondicionados, entregou-se [verbo *losgeben*] no seu perfazimento [*Ausmachen*] por meio do cálculo e na factibilidade do ente a ele conforme.

À supremacia do ser nessa configuração essencial chamamos maquinação (NII, p. 21).

A maquinação designa uma configuração do ser – um modo de o ser se destinar – na qual impera de modo incondicionado o fazer. Não é difícil perceber a estreita conexão entre maquinação e antropomorfia: esta é, afinal, a concepção segundo a qual o ente é algo feito pelo homem. Também não é difícil perceber como a temática da antropomorfia e da maquinação abrem caminho para a problemática da técnica, de que Heidegger já se ocupa nesse período, mas à qual não concede ainda a mesma ênfase dada a partir do fim dos anos de 1940.

A antropomorfia e a maquinação, ambas forjando a “falta de sentido consumada” do mundo moderno, possuem uma estreita ligação também com o que Heidegger denomina em BzP (bem como em outros textos) abandono do ser (*Seinsverlassenheit*). O abandono do ser não é senão a experiência do ser como recusa, que é o ser como início, como história. O “abandono do ser do ente” é o que permite entender, por exemplo, “que o seer tenha se retirado do ente e o ente a princípio (de modo cristão) tenha se tornado apenas o que é feito por um outro ente” (BzP, p. 111). É assim que surge a concepção metafísica do ente supremo como causa de todo ente, o qual “[...] assumiu a essência do seer” (*id. ib.*). É por meio do mesmo abandono do seer que “Este ente antes feito pelo deus criador se tornou um feito [*Gemächte*] do homem, na medida em que o ente apenas é tomado e dominado em sua objetividade” (*id. ib.*). A história do primeiro início é essa história como abandono do seer: “que o seer abandone o ente, que este se entregue [*überlassen*] a si mesmo e assim se deixe tornar objeto da maquinação. Isso tudo não é simplesmente ‘decadência’, senão a história mesma do primeiro início” (*id. ib.*). Em suma, “que o ser abandone o ente significa: o seer se oculta na revelação do ente. E

o ser é ele mesmo essencialmente determinado como esse ocultar que se retira [*dieses Sichentziehende Verbergen*]” (*id. ib.*)¹⁸².

O abandono do ser, porém, só pode ser visto a partir de um campo de visão que já não pertença à metafísica, ou seja, a partir de um campo de visão que tenha realizado a experiência do ser como recusa. Heidegger concebe o pensamento do seer como aquele *salto* para necessidade de realizar a experiência da mais extrema penúria (*Not*): experimentar o abandono do ser em sua positividade histórica, em sua potência *inicial*. Na última página de NI (preleção de 1939) Heidegger diz: “O sombreamento [*Überschattung*] do ser por meio do ente vem do ser mesmo, como o abandono do ser no sentido da recusa da verdade do ser” (NI, p. 593). Mas o decisivo é que “[...] vendo essa sombra como sombra, estamos já em uma outra luz [...]. A própria sombra já é algo diverso, sem que ela seja um obscurecimento [*Verdüstierung*]” (*id. ib.*). Esta é uma maneira entre tantas outras pela qual Heidegger exprime como princípio o que Hölderlin diz em versos: “Mas onde está o perigo, também/ cresce o que salva”. Compreende-se assim que os diagnósticos aparentemente pessimistas que Heidegger elabora (como o do obscurecimento do mundo e da falta de *Bodenständigkeit* em EM, ou do mundo como imagem em ZW) sempre se encontram a serviço de fazer a experiência do seer como recusa.

Mas esse pensamento que busca a salvação precisamente onde mora o perigo só se dá caso se faça aquela experiência de uma metamorfose na essência do homem. Como Heidegger diz no penúltimo aditamento de ZW, por nós já citado em 3.1.1, o homem só pode experimentar o ser como recusa – sendo essa experiência “a mais elevada e dura revelação do ser” – “[...] quando se superou como sujeito, o que significa: quando ele não representa mais o ente como objeto” (WM, p. 110). Mas qual é o homem que corresponde à antropomorfia, qual é o homem por detrás do sujeito moderno? É o homem como *animal rationale*, é o

¹⁸² No ensaio *A determinação relativa à história do ser acerca do niilismo*, em NII, Heidegger formula em outros termos o mesmo estado de coisas: “O ausentar-se [*Ausbleiben*] do ser é o ser mesmo como este ausentar-se” (p. 353). É tal experiência do ser como recusa que define sua tarefa filosófica como consistindo em “[...] experimentar o *ausentar-se* da não-ocultação (*Unverborgenheit*) do ser como o *advento* do ser mesmo e pensar [*bedenken*] o assim experimentado” (p. 367). Essa é uma experiência inaudita, inacessível para a inteligibilidade da metafísica.

homem que há muito tempo foi concebido pela metafísica. Mesmo na consumação desta com Nietzsche, conforme a interpretação heideggeriana, esse estado de coisas não muda, ainda que conquiste uma nova significação. É decisivo perceber que pertence ao antropomorfismo, como elemento essencial dessa posição, a recusa de discutir tal concepção metafísica do homem. É por isso que em Bs, no capítulo dedicado ao tema, Heidegger afirma que a concepção do homem como animal racional vale como “o irremovível propriamente dito [*das eigentlich Unverrückbare*]” (cf. Bs, p. 161) – o qual consiste naquele gesto de bater em retirada obstinadamente em direção a sua diretriz máxima (“o ente é um feito humano”). São claramente antípodas, de um lado, a transformação da referência ao ser em algo humano – transformação que tem vez com o antropomorfismo – e, de outro, a concepção heideggeriana de tal referência como *Ereignis*. Consideremos a seguinte passagem de BzP, que corresponde, quanto a seu sentido, a tantas outras que já citamos, e que expressamente faz referência à diretriz máxima antropomórfica: “O ‘seer’ não é um feito [*Gemächte*] do ‘sujeito’; antes, o ser-aí como superação de toda subjetividade surge [*entspringt*] do essencializar-se do seer” (BzP, p. 303).

A metafísica, enfim, em seu primeiro início, desde Platão ao menos, concebeu o ser na direção do ente. Desde a experiência do ser como *ἰδέα*, a metafísica visou à face visível e dominável do ser. A recusa, por ser indomável, foi esquecida. O fim da metafísica expõe o que estava latente desde esse instante inicial: a antropomorfia, a maquinação. O propósito salvífico do pensamento do ser visa, em primeiro lugar, a tornar o homem digno de experimentar o ser como recusa¹⁸³. Na preleção de 1937/38 (GA 45), na continuação do trecho que citamos em 3.1.2 a respeito da necessidade da metamorfose do ser-homem, Heidegger deixa claro que esta consiste precisamente na remoção daquele irremovível do

¹⁸³ Já tratamos do propósito salvífico do pensamento do ser nas seções anteriores. De todo modo, uma interessante exposição dele encontra-se no item n.º 23 de BzP. Heidegger se questiona acerca do porquê do projeto filosófico articulado nessa obra. Por que uma repetição mais originária do primeiro início, por que uma meditação sobre a história, por que uma confrontação com o seu fim, por que um outro início? E responde: “Porque apenas o grande acontecer [*Geschehen*], o mais íntimo acontecimento [*Ereignis*], ainda pode nos salvar da perdição na empresa das meras ocorrências e maquinações” (BzP, p. 57). É em busca da salvação diante do perigo da maquinação e da antropomorfia que o pensamento de Heidegger se encontra mobilizado.

antropomorfismo, de modo que o pensamento heideggeriano mostra-se aí como profundamente *antiantropomórfico*¹⁸⁴:

Essa metamorfose significa: a remoção [*Verrückung*] do ser-homem de sua localização ocupada até aqui [*aus seinem bisherigen Standort*] – melhor dizendo, de sua falta de localização [*Standortlosigkeit*] – para o fundamento de sua essência, *tornar-se o fundador e guardador* [*Gründer und Wahrer*] *da verdade do seer*, ser o *aí* como o fundamento de que o ser mesmo precisa e usa [*das Da zu sein als der vom Wesen des Seyns selbst gebrauchte Grund*].

A remoção do ser-homem, para seja esse fundamento, move [*rückt*] o homem o mais longe possível de si, para a referência ao seer mesmo. Mas apenas a partir dessa distância mais afastada [*fernste Weite*] pode o homem verdadeiramente se reencontrar para ser ele mesmo. GA 45 p. 214

Toda a polêmica de Heidegger contra o Humanismo, exposta de modo paradigmático em ÜdH, as críticas ao fato de que este teria compreendido o homem em direção da animalidade, não em direção de sua ainda inalcançada humanidade (“A metafísica pensa o homem partir da *animalitas*, não o pensando em direção a sua *humanitas*” – WM, p. 155), encontram-se assim a serviço dessa tentativa de resgatar a dignidade do homem, de modo que ele possa, na experiência de ser-aí, ser aquele “eco do favor do ser” de que Heidegger fala no posfácio a *Was ist Metaphysik* (cf. WM, p. 105).

Mas como se cumpre tal remoção do homem? Como vimos, no cultivo daquela outra relação com a linguagem, pensada como sigética no período dos tratados de história do seer. Na última página de BzP Heidegger diz: “*Linguagem, seja falada ou silenciada, a primeira e mais vasta hominização do ente. Parece assim. Mas ela [é] justamente a mais originária desominização [Entmenschung] do homem [...]./ A linguagem se funda no silenciar*” (BzP, p. 510). É em direção de tal cultivo da linguagem que Heidegger se dedicará a pensar a essência da linguagem para além da metafísica nas décadas seguintes, como já o faz, por exemplo, em

¹⁸⁴ Em SuZ Heidegger já critica a concepção do homem como *animal rationale*. Mas lá tal concepção é criticada numa outra configuração. Ela é interpretada como figura da transgressão categorial, como se o “homem” – o ser-aí – fosse um ente *vorhanden* (cf. SuZ, p. 48). Não existe em SuZ algo como uma crítica ao antropomorfismo, porque a transgressão categorial pela qual se interpreta o homem como animalidade não é pensada nessa obra em termos da história do seer. Ela não é, com efeito, “a configuração e a apreensão do mundo segundo a imagem do homem”, mas apenas uma exegese ontologicamente inadequada do ser-aí – ainda que ela contribua para manter fechado o horizonte transcendental da questão do ser (isto é, a temporalidade existencial), de modo que este permaneça esquecido.

ÜdH e seguirá fazendo em textos tardios, como nos ensaios de *Unterwegs zur Sprache* (GA 12).

Por fim, gostaríamos de fazer uma breve consideração crítica, como indicação para continuidade dessa pesquisa. Dissemos que o pensamento de Heidegger é, ao menos nesse período que pesquisamos por último, profundamente antiantropomórfico. Parece-nos que nossa afirmação necessita ser compreendida na ambiguidade que ela suscita: isto é, temos que nos perguntar se Heidegger, em seu afã antiantropomórfico, não permaneceu preso àquilo contra o que investe. Compreende-se a insistência de Heidegger em afastar a determinação da essência do homem a partir da animalidade: o filósofo quer contornar a determinação furtiva do antropomorfismo, quer fazer uma experiência do homem na qual se conceba o pensamento como um acontecimento do seer. Ser-aí se torna uma meta, um deslocamento em relação a uma maneira de questionar que se orientou pelo ente, não pelo seer mesmo em seu recusar-se. Se o refúgio derradeiro da metafísica será a inversão nietzschiana que ressignifica a vida e instala a antropomorfia incondicionada sobre a base da animalidade, então Heidegger precisa se distanciar da orientação do homem pela *animalitas* ou, até mesmo, como ele afirma de modo hiperbólico no ensaio de 1939 de NII, pela *brutalitas* (“O além-do-homem é a mais extrema *rationalitas* na outorga de poder [*Ermächtigung*] da *animalitas*, é o *animal rationale* que se consoma na *brutalitas*” – NII, p. 23). Mas o que impediria o pensamento do seer de rechaçar a animalidade *tal como ela foi compreendida pela metafísica*, sem, no entanto, rechaçá-la enquanto tal – abrindo a possibilidade de pensar uma animalidade de acordo com a história do seer, uma animalidade determinada *seynsgeschichtlich*¹⁸⁵? Não era, afinal, o pensamento do seer aquele que deveria deixar em aberto, concebendo-os em sua *questionabilidade* ou em seu caráter de ser digno de questão (*Fragwürdigkeit*), os próprios temas que o primeiro início pensou na direção do ente? Não era a metafísica que se orientava sobretudo para a busca de respostas, não era a metafísica que se encerrava em doutrinas, uma vez que não questiona o seer em sua recusa? Por que então Heidegger não admitiu a possibilidade de conceber a animalidade numa outra direção, contentando-se com afirmar de modo um tanto *doutrinal* que apenas o homem pode chegar à

¹⁸⁵ Uma animalidade que superasse a inversão nietzschiana, sobretudo.

clareira do ser, como nesta passagem de ÜdH: “[...] somente o homem, tanto quanto nós experimentamos, está admitido no envio da ek-sistência [*der Mensch allein ist, soweit wir erfahren, in das Geschick der Ek-sistenz eingelassen*]” (WM, p. 155). Como é que se experimenta que *somente* o homem está admitido na ek-sistência?

Destaque-se que o pensamento do seer se mostra, em outros campos da metafísica, mais favorável quanto a abri-los em sua *Fragwürdigkeit* e reinterpreta-los à luz da história do seer. No caso de BzP, Heidegger mostra-se disposto a pensar em significação *seynsgeschichtlich* a problemática metafísica de deus¹⁸⁶. Heidegger emprega normalmente a palavra no plural (*die Götter*), esclarecendo proceder assim não para se comprometer de saída com um politeísmo, mas apenas para deixar o ser da divindade *indeterminado* e, portanto, em questão: “[...] O discurso sobre os ‘deuses’ não visa aqui à afirmação decidida de um ser-subsistente [*Vorhandensein*] de uma pluralidade em face de um único; antes, significa a referência à indeterminidade do ser dos deuses, se de um ou de muitos” (BzP, p. 437). Heidegger está disposto a pensar, com efeito, a figura de um “último deus”, que é o deus do pensamento de transição, o qual é “O totalmente outro em contraposição/ aos que foram, principalmente em contraposição/ ao cristão” (BzP, p. 403)¹⁸⁷. A seguinte passagem dá uma ideia das tarefas que poderiam advir da disposição de pensar este tema central da metafísica numa outra chave de significação:

Na consideração *metafísica* o deus tem que ser representado como o mais-ente [*der Seiendeste*], como primeiro fundamento e causa do ente, como o in-condicionado, in-finito, absoluto. Nenhuma dessas determinações provém da divindade do deus [*Gotthafte des Gottes*], mas sim da essência do ente enquanto tal, na medida em que este é simplesmente pensado em si como o constante-presente [...] (BzP, p. 438).

¹⁸⁶ Até mesmos temas pertencentes à religião judaico-cristã são tomados em outra chave de significação, como se vê, por exemplo, na apropriação (registrada no posfácio a *Was ist Metaphysik*) da ideia de sacrifício (*Opfer*) – o qual “não tolera nenhum cálculo”, contrapondo-se, assim, ao pensamento calculador e sua pretensão de dominação do ente: “O sacrifício é a despedida [*Abschied*] do ente no curso para a preservação do favor do ser” (WM, p. 106).

¹⁸⁷ Por que Heidegger chama a esse deus “último”? Nossa aposta é a seguinte: ele é o último porque está na passagem de um início ao outro; é último como o mais extremo, e é ao mesmo tempo o mais inicial, se o início é aquilo que se mostra enquanto tal no fim; os demais deuses foram – sobretudo o cristão – pensados no horizonte da entidade; o último deus é o deus em correspondência com o pensamento de trânsito, o deus que não é mais concebido metafisicamente ou que é concebido em vista da superação da metafísica, na direção da questão da verdade do seer.

Mas por que falta a Heidegger a mesma disposição favorável quanto à animalidade, a saber, para concebê-la numa direção distinta daquela da metafísica? Por que ele insiste em permanecer com a *resposta* de que o animal é *weltlos*, como é dito em ÜdH (cf. WM, p. 157-158)? Que o ser vivo seja “o mais difícil de ser pensado” [WM, p. 157) não é, certamente, uma boa justificativa para negar ao animal a possibilidade de experimentar o seer como recusa, preservando um excepcionalismo (metafísico? *seynsgeschichtlich*?) que lembra o gesto metafísico de negar ao animal a dignidade que se costumava conferir apenas ao homem.

Referências bibliográficas

Bibliografia principal

Obras da edição da Gesamtausgabe (por ordem de numeração):

HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. (GA 2)

HEIDEGGER, Martin. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991. (GA 3)

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche I*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996. (GA 6.1)

HEIDEGGER, Martin. *Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000 (GA 7)

HEIDEGGER, Martin. *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. (GA 9)

HEIDEGGER, Martin. *Identität und Differenz*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006. (GA 11)

HEIDEGGER, Martin. *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000. (GA 16)

HEIDEGGER, Martin. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979. (GA 20)

HEIDEGGER, Martin. *Logik: Die Frage nach der Wahrheit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. (GA 21)

HEIDEGGER, Martin. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989. (GA 24)

HEIDEGGER, Martin. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978. (GA 26)

HEIDEGGER, Martin. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989. (GA 24)

HEIDEGGER, Martin. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit – Einsamkeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983. (GA 29/30)

HEIDEGGER, Martin. *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999. (GA 39)

HEIDEGGER, Martin. *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1984. (GA 41)

HEIDEGGER, Martin. *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte "Probleme" der "Logik"*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1984. (GA 45)

HEIDEGGER, Martin. *Parmenides*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1982. (GA 54)

HEIDEGGER, Martin. *Beiträge Zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989. (GA 65)

HEIDEGGER, Martin. *Besinnung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997. (GA 66)

HEIDEGGER, Martin. *Über den Anfang*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2005. (GA 70)

HEIDEGGER, Martin. *Bremer und Freiburger Vorträge*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994. (GA 79)

Demais edições alemãs:

HEIDEGGER, Martin. *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1958. (EM)

HEIDEGGER, Martin. *Holzwege*. Vittorio Klostermann, 1980. (HW)

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche II*. Pfulligen: Günther Neske, 1961. (NII)

HEIDEGGER, Martin. *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1967. (WM)

Traduções consultadas:

HEIDEGGER, Martin. *A afirmação de si da Universidade Alemã*. Trad. Fausto Castilho, edição bilingue. Curitiba: Secretaria e Estado de Cultura, 1997.

HEIDEGGER, Martin. *Aportes a la filosofía: acerca del evento*. Trad. Dina V. Picotti. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2003.

HEIDEGGER, Martin. *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche I*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche II*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

HEIDEGGER, Martin. *O acontecimento apropriativo*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

HEIDEGGER, Martin. *O tempo da imagem no mundo*. Trad. Alexandre Franco de Sá. In: *Caminhos de Floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Ed. bilingue. Trad. Fausto Castilho. São Paulo: Editora da Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

Bibliografia secundária

AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte. Um seminário sobre o lugar da negatividade*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

AGAMBEN, Giorgio. *L'Aperto. L'uomo e l'animale*. Torino: Bolatti Boringhieri, 2003.

BORGES-DUARTE, Irene. *Husserl e a fenomenologia heideggeriana da fenomenologia*. In: *Phainomenon*, n. 7: 87-103, out. 2003.

BRAGUE, Remi. *La fenomenología como vía de acceso al mundo griego: Nota sobre la crítica de la Vorhandenheit como modelo ontológico en la lectura heideggeriana de Aristóteles*. In: *Revista de Filosofía*, Madrid, 3ª época, vol. IV, n. 6: 401-427, Editorial Complutense, 1991.

CALARCO, Matthew. *Zoographies. The Question of the animal from Heidegger to Derrida*. New York: Columbia University Press, 2008.

CASANOVA, Marco Antônio. *Eternidade frágil: ensaio de temporalidade na arte*. Rio de Janeiro: Via Vérita, 2013.

CASANOVA, Marco Antônio. *Nada a Caminho. Impessoalidade, nihilismo e técnica na obra de Martin Heidegger*. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2006.

CASANOVA, Marco Antônio. *Pensiero in transizione: Heidegger e l'altro inizio della filosofia*. Texto não publicado.

DALLMAYR, F. *Heidegger on Macht and Machenschaft*. In: *Continental Philosophy Review*, 34, 3: 247-267, set. 2001.

DASTUR, Françoise. *Heidegger e a questão do tempo*. Lisboa: Instituto Piaget. Trad. João Paz, 1990.

DAWIS, Bret W. *Heidegger and the Will. On the Way to Gelassenheit*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2007.

DENKER, Alfred *et alii*. *Heidegger und Nietzsche*. Freiburg / München: Verlag Karl Alber, 2005.

DERRIDA, Jacques. *L'Animal que donc je suis. (À suivre)*. Paris: Galilée, 2006.

DUARTE, André. *Vidas em risco: crítica do presente em Arendt, Heidegger e Foucault*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

FÉLIX, Wagner Dalla Costa. *O começo da história: a consideração da historicidade no pensamento de Heidegger*. 2010. 171 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

FERREIRA, Alexandre de Oliveira. *Ontologia fundamental e técnica: uma contribuição ao estudo da "Kehre" no pensamento de Heidegger*. 2007. 153 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2007.

FIGAL, Günter. *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*. 3. Auflage. Frankfurt am Main: Beltz, 1988.

FIGAL, Günter. *Nietzsche. Eine philosophische Einführung*. Stuttgart: Reclam, 1999.

FRANCO DE SÁ, Alexandre. *Da Destruição Fenomenológica à Confrontação: Heidegger e a Incompletude da Ontologia Fundamental*. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008.

FREITAG, Barbara. *Heidegger e Habermas: uma discórdia filosófica*. In: Estudos Avançados 29 (85): 361-375, 2015.

GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva – volume I: Heidegger em retrospectiva*. Petrópolis: Vozes. Trad. Marco Antônio Casanova, 2007a.

GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva – volume II: A virada hermenêutica*. Petrópolis: Vozes. Trad. Marco Antônio Casanova, 2007b.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método II*. Trad.: Enio Paulo Giachini, Petrópolis: Vozes, 2002.

GANDER, Hans Helmuth *et. alii*. *“Verwechselt mich vor allem nicht!” – Heidegger und Nietzsche*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.

GRIMM, J; GRIMM, W. *Deutsches Wörterbuch*. Leipzig: Hirzel, 1854 -1971, 16 Bde.

GRONDIN, Jean. *Einführung in die philosophische Hermeneutik*. 2., überarbeitete Auflage. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001.

GRONDIN, Jean. *Le Tournant dans la Pensée de Martin Heidegger*. Paris: Presses Universitaires de France, 1987.

GRONDIN, Jean. *Prolegomena to an Understanding of Heidegger's Turn*. Trad. Gail Soffer. *In: Sources of Hermeneutics*. Albany, NY: State University of New York Press, 1995.

GUIGNON, Charles. *The History of Being*. *In: A Companion to Heidegger*. Edited by Dreyfus, Hubert and Wrathall, Mark. Blackwell Publishing, 2005.

HAAR, Michel. *Heidegger and the Essence of Man*. Trad. William MacNeill. Albany: State University of New York Press, 1993.

HABERMAS, Jürgen. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1985.

HABERMAS, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Trad. Luiz Sérgio Repa; Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HERRMANN, Friedrich-Willhelm von. *A idéia de fenomenologia em Heidegger e Husserl: fenomenologia hermenêutica do aí-ser e fenomenologia reflexiva da consciência*. *Phainomenon*, n. 7: 155-193, out. 2003.

HERRMANN, Friedrich-Willhelm von. *Wege ins Ereignis: zu Heideggers „Beiträgen zur Philosophie“*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.

HÖLDERLIN. *Sämtliche Werke. Dritter Band*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1957.

HUSSERL, Edmund. *A ideia da fenomenologia*. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2000.

HUSSERL, Edmund. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1963.

HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1962.

HUSSERL, Edmund. *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Trad. Márcio Suzuki. São Paulo: Idéias & Letras, 2006.

HUSSERL, Edmund. *Notes sur Heidegger*. Trad. Didier Franck, J.-F. Courtine. Paris: Minuit, 1993.

HUSSERL, Edmund. *Philosophie als strenge Wissenschaft*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1965.

HUSSERL, Edmund. *Sexta investigação*. Trad.: Zeljko Loparic, São Paulo: Nova Cultural, 1996.

INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Trad. Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. V. Rohden e U. B. Moosburger, 2.^a ed., São Paulo: Abril Cultural, 1983.

LOPARIC, Zeljko. *Ética e finitude*. 2.^a ed. São Paulo: Escuta, 2004.

MCNEILL, William. *The Time of life: Heidegger and Ethos*. Albany, NY: State University of New York Press, 2006.

PAISANA, João. *Fenomenologia e Hermenêutica – A relação entre as Filosofias de Husserl e Heidegger*. Lisboa: Editorial Presença, 1992.

PÉRES, Enrique V. Muñoz. *Der Mensch im Zentrum, aber nicht als Mensch: Zur Konzeption des Menschen in der ontologischen Perspektive Martin Heideggers*. Würzburg: Ergon Verlag, 2008.

POLT, Richard. *Ereignis*. In: *A Companion to Heidegger*. Edited by Dreyfus, Hubert and Wrathall, Mark. Blackwell Publishing, 2005.

REIS, Róbson Ramos. *Modalidade existencial e indicação formal: elementos para um conceito existencial de moral*. In: *Natureza Humana* 2(2): 273-300, 2000.

REIS, Róbson Ramos. *Verdade e indicação formal: a hermenêutica dialógica do primeiro Heidegger*. In: *Veritas*, vol. 46, n. 4: 607-620, Porto Alegre, Dez. 2001.

SAFRANSKI, R. *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*. München – Wien: Karl Hanser Verlag, 1994.

SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques, São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

STEIN, Ernildo. *Seis estudo sobre “Ser e tempo”:* comemoração dos sessenta anos de *Ser e Tempo* de Heidegger. Petrópolis: Vozes, 1988.

STEIN, Ernildo. *Seminário sobre a verdade. Lições preliminares sobre o parágrafo 44 de Sein und Zeit*. Petrópolis: Vozes, 1993.

STEIN, Ernildo. *Compreensão e finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. Ijuí: Editora Unijuí, 2001.

TUGENDHAT, E. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1970.

TRAWNY, Peter. *Adyton: a filosofia esotérica de Heidegger*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2013.

VALENTIN, Marco Antonio. *Heidegger sobre a fenomenologia husserliana: a filosofia transcendental como ontologia*. In: *O que nos faz pensar* n.º 25: 213-238, 2009.

VALENTIN, Marco Antonio. *Extramundandade e sobrenatureza*. In: *Natureza Humana*, 15(2): 48-93, 2013.