

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

Da Ética ao *Ethos*:
O Habitar na Morada Originária segundo Heidegger

David Wilkerson Silva Almeida

Brasília

2018

Da Ética ao *Ethos*:
O Habitar na Morada Originária segundo Heidegger

Dissertação apresentada como requisito para a obtenção do título de mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília, sob orientação do Prof. Dr. Marcos Aurélio Fernandes.

Brasília

2018

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Marcos Aurélio Fernandes

Universidade de Brasília

Orientador

Prof. Dr. Erick Calheiros de Lima

Universidade de Brasília

Examinador interno

Prof. Dr. Renato Kirchner

PUC-Campinas

Examinador externo

Prof. Dr. André Muniz

Universidade de Brasília

Suplente

Sumário

Lista de Abreviaturas.....	05
Resumo.....	07
Prólogo.....	09

INTRODUÇÃO

CAPÍTULO I. Status Quaestionis

Esboço à crítica da obra de Heidegger.....	17
Interpretações ético-originárias da “analítica existencial”	24
Heidegger e as “duas” metafísicas.....	27

CAPÍTULO II. Aproximação ao Pensamento do Ser

O Retorno ao Pensamento Grego Originário.....	30
O Nascimento da Fenomenologia.....	33
O Uso do Método Fenomenológico por Heidegger.....	37
Pensar o Ser em seu Sentido.....	42

PRIMEIRA PARTE - A Metafísica desenraizada

CAPÍTULO III. A Metafísica no Esquecimento do Ser

A essência técnica da ciência ocidental na representação asseguradora.....	49
Vontade de querer como essência da vontade de poder nietzschiana.....	55
Objetividade e subjetividade: Fundamentos metafísicos para a técnica.....	58

CAPÍTULO IV. A Natureza Metafísica das Teorias Éticas e dos Humanismos

a. Das Teorias Éticas.....	64
b. Dos Humanismos.....	71

SEGUNDA PARTE – A Metafísica de volta a seu elemento

CAPÍTULO V. A Metafísica no Pensamento do Ser

Metafísica como a essência da filosofia e o “avesso” da ciência.....75

Metafísica: a σοφία (sophia) direcionada à φύσις (physis) e
enunciada no λόγος (logos).....78

Dasein: lugar de manifestação do Ser.....80

CAPÍTULO VI. A Morada Poética Como o Habitar a Terra

ἦθος (ethos) e Linguagem: a casa do Ser.....91

Pensamento do Sentido: O Pensar cuja Essência é a Ação.....95

A Terra Como Pátria.....101

O Habitar Poético.....103

Conclusão.....111

Referências.....114

Abreviaturas

Salvo indicações em contrário, estas são as obras escritas por Heidegger utilizadas no texto e as respectivas abreviaturas:

- BP** *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis) – Gesamtausgabe, Band 65.* Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1994.
- CC** *O Caminho do Campo (1949).* In: Revista de Cultura Vozes, Petrópolis, ano 71, maio de 1977, nº 04.
- CFM** *Conceitos Fundamentais da Metafísica: mundo, finitude, solidão.* Trad.: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- CPS** *Ciência e Pensamento do Sentido.* In: *Ensaaios e Conferências.* Trad.: Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante. 8ª ed. Petrópolis: Vozes: Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2012.
- CSH** *Carta Sobre o Humanismo.* Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.
- DO** *O Discurso dos 80 Anos (1969).* In: Revista de Cultura Vozes, Petrópolis, ano 71, maio de 1977, nº 04.
- FF** *O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento.* In: Conferências e Escritos Filosóficos. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979. Col. Os Pensadores.
- H** *Heráclito: a origem do pensamento ocidental: lógica: a doutrina heraclítica do lógos.* Trad.: Márcia Sá Cavalcante. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.
- HEP** *Hölderlin y la Essencia de la Poesía.* Trad. Juan David García Bacca. 2ª reimpressão. Barcelona: Anthropos, 1994.
- IM** *Introdução à Metafísica.* Trad.: Emmanuel Carneiro Leão. 2ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.
- LFW** *Logik: Die Frage nach der Wahrheit (1925/1926).* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.
- PPF** *Por Que Ficamos na Província? (1934).* In: Revista de Cultura Vozes, Petrópolis, ano 71, maio de 1977, nº 04.

- PHH** *Poeticamente o Homem Habita*. In: *Ensaaios e Conferências*. Trad.: Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante. 8ª ed. Petrópolis: Vozes: Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2012.
- PGZ** *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs*. Gesamtausgabe – Band 20. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.
- QF** *Que é Isto – A Filosofia?* In: *Conferências e Escritos Filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979. Col. Os Pensadores.
- QM** *Que é metafísica?* 7. ed. São Paulo: Duas cidades, 1969.
- QMH** *A Questão Sobre a Morada do Homem (1969)*. In: *Revista de Cultura Vozes*, Petrópolis, ano 71, maio de 1977, nº 04.
- RFM** *O Retorno ao Fundamento da Metafísica*. In: *Conferências e Escritos Filosóficos*. Trad.: Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 2005. Col. Os Pensadores.
- SM** *A Superação da Metafísica*. In: *Ensaaios e Conferências*. Trad.: Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante. 8ª ed. Petrópolis: Vozes: Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2012.
- ST** *Ser e Tempo*. 5ª ed. Trad.: Márcia Sá Cavalcante. Petrópolis: Ed. Vozes, 2011.
- SV** *Ser e Verdade*. Petrópolis: Vozes. Bragança Paulista: Edusf, 2007.

Resumo

No conjunto de sua obra, Heidegger traça um caminho radicalmente distinto do todo da tradição metafísica. Partindo de uma interpretação da história da metafísica ancorada na perspectiva dos pensadores originários (Anaximandro, Heráclito e Parmênides), ele vê o surgimento da filosofia como um anúncio que não cumpriu sua promessa. Em seu nascedouro, ela apontava para o *pensamento do Ser* como o mais próprio de sua tarefa, porém, assim que ensaiou seus primeiros passos, deixou de lado o mistério de desvelamento-velamento do Ser e se constituiu, em sua essência, sobre o *esquecimento do Ser*. Assim, de Platão até Nietzsche, a metafísica não pensou o Ser, e conseqüentemente, não pensou também a distinção entre Ser e ente, nem a relação entre o humano e o Ser. Porém, o fim da metafísica traz consigo novamente aquela promessa, pois, em seu findar-se, a metafísica percebe-se em sua essência como esquecimento, possibilitando com isto, portanto, o *pensamento do Ser*. Heidegger prepara o ambiente para esse *outro pensar* que, tateante e provisório, porque radicalmente novo, se apresenta com a possibilidade inédita desde os pensadores originários de pensar o Ser. A história da metafísica revelou que o Ser não pode ser pensado como objeto, nesta tentativa ela sempre incorreu e só obteve fracassos. Isto leva Heidegger ao uso adaptado do método fenomenológico husserliano que aponta para um indagar em que tema e método se identificam. O que se dá através de uma investigação sobre o Ser, que se manifesta mais imediatamente no ente que somos – *Dasein* – compondo a *analítica existencial* como arcabouço para chegar ao pretendido na questão do Ser, o *Sentido* ou *Verdade do Ser*. Alcançado o horizonte em que o Ser pode oferecer-se em sua doação originária, descortina-se um modo de ser e estar no mundo que prescinde de quaisquer determinações normativas, dispensando a necessidade de uma ética. Deparamo-nos na visada da referência de ser do Ser para com o humano, cujas raízes se fundam na linguagem, com uma ótica que constitui-se num *habitar* originário, porque pré-teórico; *habitar poético* na *morada do Ser*, a linguagem, porque fala de sua dimensão inaugural e criadora. Este habitar não é uma ética nem uma metafísica, é o $\eta\theta\omicron\varsigma$ (*ethos*), um deixar-se ser tocado pelo *apelo do Ser* em seu silencioso e sutil chamado.

Palavras-chave: Ser – Metafísica – Habitar – Sentido de Ser – *Ethos* – *Dasein* – Ética

Abstract

In the whole of his works, Heidegger traces a path far distinct from that of metaphysics traditions. Starting on an interpretation of the history of metaphysics based on the originary thinkers (Anaximander, Heraclitus and Parmenides) perspective, he sees the rising of philosophy as the announcement of an unfulfilled promise. In its birth, it addressed the *thinking of Being* as the core of its purpose, however, as soon as it drew its first steps, it shifts its main concern from the non-concealment and hiddenness of the Being to the *forgetting of Being*. Hence, from Plato to Nietzsche, metaphysics did not think the Being, and as a consequence, did not think the the difference between Being and entity, or the relation between human and Being. However, the end of metaphysics brings with itself that same promise, because in its ending metaphysics realises itself in its very essence as forgetfulness, thus allowing the *forgetfulness of Being*. Heidegger sets the environment for this *other thinking* which, tantalizing and provisional, a radical novelty, presents itself with the unprecedented possibility, since the originary thinkers, of thinking the Being. The history of metaphysics revealed that the Being can not be conceived as an object, for it has always attempted to do so and only had failure as a result. This takes Heidegger to the adapted use of the phenomenological husserlian method, which points to an inquiry where theme and method relate with which other. This occurs through an investigation about the Being, which manifests itself more immediately in the entity we are – *Dasein* – setting the *existential analytics* as the foundation to achieve its goal in the question of the Being, the *Sense or Truth of the Being*. Achieving the horizon in which the Being can offer itself in its originary donation, we unveil a way of be and exist in the world which dispenses any normative determinations, and, hence, the need of an ethics. By observing the reference of be from the Being to the human, whose roots are founded on language itself, we come across a view which defines itself as an originary *dwelling*, for it is pre-theoretical; *poetic dwelling* at the *house of Being*, the language, because it speaks from its initial and creative dimension. This dwelling is not itself an ethics or a metaphysics, it is the $\tilde{\eta}\theta\omicron\varsigma$ (*ethos*), a letting oneself be touched by the Beings appeal in its silent and subtle calling.

Keywords: Being – Metaphysics – Dwelling – Sense of Being – *Ethos* – *Dasein* – Ethics

Prólogo

Uma teoria ética é como o coroamento do pensamento de um autor, ao menos até o último sistemático, porque os contemporâneos não têm mais sobre si o peso da obrigação de criar um sistema, suas ideias podem se dar em fragmentos distribuídos por várias áreas da filosofia, e ainda serão considerados filósofos. Porém, mesmo hoje estudar um autor consagrado e se deparar com a ausência de uma reflexão ética produz uma considerável decepção teórica. Se não para todos, ao menos para os que lidam com filosofia prática. Para alguns destes, resgatando Sexto Empírico, a filosofia é como um ovo em que a casca é a lógica, a clara, a física (ou metafísica), e a gema, a ética¹. Pensar o humano em sua correlação com o mundo, exige uma localização deste dentro do universo ético. Alinho-me com estes no estudo da obra de Heidegger, autor sobre quem se debruça esse texto.

Muito já foi feito no universo das teorias éticas. Em seu interior, a tradição é destruída e reerguida perfazendo movimentos os mais diversos no que podemos chamar de história das éticas. Não seguiremos a elaboração de uma teoria ética alternativa. Abandonando essa região partiremos para um cenário pouco explorado, e certamente venturoso porque nele as regras modelares discursivas não funcionam. Este cenário que, à primeira vista, poder-se-ia assumir como situado entre a ética e a ontologia, não oferece muitos elementos para ser facilmente localizado numa região filosófica ou entrecruzamento delas. Isto porque o “outro pensar”, o “pensamento do Sentido”, “o pensamento do Ser”, a tarefa à qual a filosofia – tomada aqui no sentido de metafísica, tal como Heidegger a entende – não pode corresponder, o pensar que é agir e ser num só ato, os quais Heidegger apresenta num corpo orgânico, se distanciam a tal ponto do modo tradicional de fazer filosofia que as demarcações desta não fazem sentido nele, sendo implodidas quando comparadas com a alteridade, novidade e distinção desse pensar. Para o leitor apressado e ansioso por esquemas, fórmulas e desejoso pela confortante segurança da argumentação dedutiva, seu pensamento se mostrará confuso,

¹ “Por isso eles, de maneira implausível, comparam a filosofia com um jardim coberto de frutas, de modo que a parte física pode ser ligada ao cume das árvores, a parte ética à suculência dos frutos, e a parte lógica à força dos muros. Outros dizem que é como um ovo; ora, a ética é como a gema, que algumas pessoas dizem que é o frango, a física é como a clara, que é comida para a gema, e a lógica é como a casca externa. (EMPIRICUS, S. *Contra os Lógicos* I, 17-18, p. 198).

no mais das vezes labiríntico e alguns momentos também incompreensível². Porém, forante o desencontro entre expectativas e o oferecido em sua filosofia, a incompreensão se apresenta ao mínimo descuido e o inesperado é o corpo mesmo do que se investiga. Esse lugar de pensamento e estadia não se permite ser explorado, dissecado, ou mesmo conceituado. As garras da lógica binária passam por entre o que nos toma neste ambiente, que não é um objeto nem um sujeito, com a decepção que acompanha a tentativa de aprisionamento do devir.

Mais originário que a ética e toda metafísica, o ἦθος é um modo de ser que prescinde de toda normatização na elaboração de uma vida humana possível. Também não é uma teoria sobre a existência, ele é um habitar, um morar que remete para um modo pré-teórico e pré-reflexivo de estar no mundo. Um modo de ser tão simples e primário que de tão imediato a todos foi esquecido e sobre este estar-aí se construiu uma potente armadura de teorias, ideias, concepções e argumentações tão distantes daquele habitar originário quanto mais elaboradas e complexas estas se tornaram.

O modo de tratar, a maneira de proceder de Heidegger nesse caminho é dirigir-se “para as coisas elas mesmas”, onde uma tal investigação é capaz, em sua originariedade radical, de perceber esse habitar e o modo mais próprio que nos oferece o Ser para descrevê-lo. Esta atitude constitui-se na essência do método fenomenológico, sobre o qual Heidegger construiu sua indagação. Na verdade, toda a obra de Heidegger pode, acompanhando o que sugeriu seu texto *Holzwege*³ (Veredas Interrompidas), ser dita “à caminho”. Ele mesmo caracterizou o rumo da Edição de suas obras completas (que, em alemão, se aproximam dos 100 volumes) com a expressão: *Wege, nicht Werke* (Caminhos, não obras); e dedicou extensas passagens à tematização do “estar à caminho” como sentido essencial do ὁδός (caminho) grego que a tradição interpretou

² Sobre isto Ernildo Stein comenta: “Heidegger somente é o pensador obscuro, o filósofo de sentenças grandiloquentes, para quem desconhece a escola de trabalho de Husserl e não penetrou nos bastidores onde se escondem os preparativos de certas aparições espetaculares do autor de Ser e Tempo” (STEIN, Ernildo. In: HEIDEGGER, M. *Que é isto – a Filosofia. Conferências e Escritos Filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979, Col. Os Pensadores. *Nota do Tradutor*, p 09).

³ Os seis estudos reunidos sob esse título foram compostos entre 1935 a 1946, e apareceram como livro em agosto de 1949, segundo os arquivos da casa Vittorio Klostermann, apesar de a edição constar do ano de 1950. Não obstante estes ensaios comporem um conjunto aparentemente disperso (reúnem os textos: *A origem da obra de arte; O tempo da idade do mundo; O conceito de experiência em Hegel; A palavra de Nietzsche “Deus morreu”; Para quê poetas?; e O dito de Anaximandro*), sua elegante unidade aparece no título: *Holzwege*, traduzido pela Calouste Gulbenkian como “Caminhos de Floresta”: “O caminhar internando-se na floresta, como o faria um lenhador, é, sem dúvida, metáfora do que os seis textos incluídos neste volume procuram dizer, pelo que, para acentuar esse vínculo, se preferiu, neste caso, uma versão literal: Caminhos de floresta” (Cf. HEIDEGGER, M. *Caminhos de Floresta*. Trad. Irene Borges-Duarte. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998, p. VIII-IX).

como *método*. Sua obra é *caminho* porque abre “veredas” em um campo até então inexplorado e que, não apresenta chegada, mas estadia nas peripécias do Ser. Seu pensamento possui caráter preparatório, não fundador, e “satisfaz-se com despertar uma disponibilidade do homem para uma possibilidade cujos contornos permanecem indefinidos, e cujo advento, incerto” (FF: 74).

Portanto, o caminho trilhado aqui não chega a um corpo definido aos moldes de uma teoria coerente e coesa. Não se diz com isso que lançamos ao ar o critério de rigor, muito pelo contrário, poucos pensadores foram tão rigorosos com o pensamento quanto Heidegger; nisso esse texto também o acompanha. No entanto, rigor de pensamento não se confunde com formalização ou conceituação estrita dos termos usados. Heidegger se distancia radicalmente do pensamento cativo do conceito, aquele que se move apenas no interior dos limites da definição, da conceituação, da formalização. Porém, o que motiva Heidegger são os limites lançados de antemão a um pensar que se curve ao conceito. Limites de potência e alcance de “visualização” deste pensar. O pensamento conceitual não pode ir muito longe na senda que indaga pelo Ser. Não se afirma com isso que Heidegger tenha exaurido o que há para ser dito sobre o Ser, muito contrariamente, ele reconhece apenas sugerir o caminho que conduz à sua Verdade. Porém, como o cirurgião que precisa de sua melhor e mais precisa ferramenta na hora irremediável do corte vital, Heidegger não se dirigiu ao Ser munido *exclusiva ou fundamentalmente* da razão, mas, antes, de uma *atitude aberta e desinteressada*, esta, o instrumento verdadeiramente propício à grandeza do *encontro*. A história tem mostrado que o pensamento reiteradamente se depara com algo que aparenta estar sempre além dos maiores e renovados esforços da razão humana; desde muito antes de Heráclito e Parmênides, já nas primeiras dinastias egípcias há 5 mil anos com Imhotep⁴ (o pai da filosofia, matemática, astronomia e arquitetura), aqueles que se dedicam a investigar a realidade em suas origens têm se deparado com o não enclausurável, o não matematizável, o que implode qualquer lógica, o Ser. Heidegger, como pensador originário, estava cômico do quão elevada era a tarefa a que se propôs, para tanto, reduziu seus objetivos em apenas tentar *fazer reluzir* a essência do Ser através do modo como se manifesta no *Dasein*, tomando este como o lugar de onde partimos e de onde podemos falar sem mediação, diretamente, fenomenologicamente, portanto onde mais propriamente o Ser se desvela. Esse reluzir não define, mas insinua, ao menos, a

⁴ Cf. BARKEL, K. *Filosofia Hermética*. 2 ed. Trad. Marta Pécher. Porto Alegre: FEEU, 1972, p. 9-10.

presença de algo, “como o súbito clarão de um relâmpago longínquo que vemos através da neblina espessa”, chegando o autor, nessa exposição, apenas “até o ponto em que se vislumbram os remotos horizontes por trás dos quais o...[Ser] respira”⁵.

Heidegger tentou em sua vasta obra equacionar a relação entre *Dasein* e o Ser. Assim, como mostraremos no capítulo I, sua posição foi interpretada pela crítica, a contragosto do autor, diga-se de passagem, ora como um existencialismo, ora como uma ontologia. Este capítulo dedicaremos à ponderação sobre a crítica da obra de Heidegger, sua localização dentro da tradição fenomenológico-existencialista e à linha interpretativa do autor que assumimos. Nesta, não negamos que Heidegger tenha desenvolvido uma ontologia, sobretudo em *Ser e Tempo*. Entretanto, como o *caminhar* a que graduada e mais intensamente se refere com o passar à maturidade de seus textos, ele não permanece aí, mas percorre uma senda em relação à qual a ontologia não é nem partida nem chegada, só caminho, ainda que ela possua lugar destacado no manejar em primeira mão do que a originariedade de seu pensamento, experimentada como um potente ímã omnipresente, sempre lhe requisitou.

O capítulo II apresenta o modo de pensar de nosso autor, usamos da linguagem dele para uma visão prévia de seu *método-tema*. Nesse capítulo tentamos oferecer um modelo introdutório do que é, resumidamente, o pensamento do Ser. Como se abrem as questões nesse pensar, como elas fogem ao escopo de uma lógica formalista, de que modo o que é problematizado escapa até mesmo à categorização enquanto um tema ou questão. Esboça-se algumas razões para sua “preferência seletiva” pelo pensamento grego originário⁶ como nascedouro do modo de pensar a que pretende retomar, porém, não na figura da renascença, mas do sensibilizar-se para a mesma espécie de questionamento. Apresenta-se, também, a origem do método fenomenológico em Husserl, o caminho de desenvolvimento deste modo de pensar em Heidegger, e, sobretudo, a centralidade deste método em toda sua obra, em conexão com a inseparabilidade entre o método e “*questão mesma*” do *pensamento do Sentido*. Apontamos por que o Ser é algo tão “intangível” para o pensar metafísico tradicional

⁵ HERRIGEL, Eugen. *A Arte Cavalheiresca do Arqueiro Zen*. Trad. J. C. Ismael. São Paulo: Ed. Pensamento, 1989, p. 23 e 25.

⁶ Heidegger distingue entre o pensamento grego clássico e o originário. O originário é o dos pensadores "maiores": Anaximandro, Heráclito e Parmênides. O clássico é o do nascimento da metafísica: Platão e Aristóteles. Heidegger tem uma preferência pelo pensamento grego, porém apenas pelo originário, de Anaximandro, Heráclito e Parmênides. Ele não tem em mesma consideração o pensamento dos demais "pré-socráticos".

que mesmo a linguagem, em seu mais potente poder expressivo - a poesia - ainda é pobre para descrevê-lo, e de fato, apenas o silêncio aparenta fazer jus ao mistério do Ser. Não esqueçamos que, para a metafísica, a poética é o mais frágil modo de pensar, porque se fundamenta em imagens, representações e símbolos oriundos do sensível. A poesia só é uma linguagem superior para o *outro pensar* de Heidegger.

No capítulo III demonstra-se como a metafísica tradicional operou o movimento de esquecimento do Ser, tornando-se um pensamento essencialmente técnico a serviço da entificação da natureza. Isto é, não apenas se pretendeu a dominação da natureza, mas, antes, e em decorrência disto, ela foi concebida como ente, algo muito distinto da ideia de φύσις inaugural para o Ocidente. Indica-se a essência da ciência moderna como fundada na metafísica desenraizada, isto é, no pensamento que *identificou* ente e Ser e, por isso, fechou os olhos para a fonte de onde todo ente têm sua origem, e por consequência, ignorou a origem do humano também. Esta metafísica, cujo fruto mais maduro é a técnica, ramifica-se por todas as áreas da vida humana, ampliando seu modo de atinência ao real, e levando *tudo que é vital, vicejante e pleno, a dissolver-se na solidez da objetividade*. Nesse pensamento a diferença ontológica não tem lugar e a remissão irreduzível do ente em relação ao Ser também passa ao largo. Aqui, onde reside o esquecimento: o Ser, abismo de possibilidade da entificação do ente, é deixado de lado.

O quarto capítulo segue identificando a herança metafísica herdada pelas éticas na medida em que se fundam numa concepção de Ser não problematizada enquanto distinto do ente; e assumida também pelos humanismos ao não perceberem a dependência do conceito de humano, tomado em cada caso, da ideia de Ser como unicamente o ente. Este capítulo é particularmente importante porque revela os motivos que tornam a construção de uma nova teoria ética dispensável e equivocada, já que inevitavelmente acabaríamos numa outra configuração metafísica. Isto porque, conforme veremos no *Dasein*, sua transcendência, constituinte de seu modo de ser mais próprio – a existência – impede que uma normatização *a priori* o encontre senão na forma do *impessoal*. Isto é, *Dasein* apenas conviria com uma ética apriorista caso se deixasse trair caindo invariavelmente, por força e não por escolha, no modo de ser do *impessoal* que o retira de sua possibilidade mais própria, a tomada plena de si mesmo no lançar-se *próprio* da liberdade. Dito de outro modo, esta ética emerge de uma relação metafisicamente mediada com “*as coisas*” porque não as recebe como se apresentam a

cada *Dasein*, mas interpõe sobre elas representações que, pretendendo-se universais, afastam-se irremediavelmente do ser destas coisas. Apenas a morada em que se constitui o ἦθος oferece as condições para um conduzir-se pleno, que, prescindindo de normas e determinações *a priori*, porque tem em si a totalidade em cada ação, todo o necessário, portanto, ao decidir em consonância ao apelo do Ser.

O quinto capítulo traz os momentos em Heidegger que sugerem uma re colocação da metafísica em “seu elemento”, isto é, no ambiente próprio para sua legitimidade e crescimento. A superação da metafísica trabalhada no capítulo III não culmina na assunção de que Heidegger tenha pretendido superá-la nos moldes do abandono dela, mas somente enquanto realocação daquilo que ela necessita para se consolidar como um modo legítimo e adequado de se pensar o Ser. A partir desta metafísica curada do esquecimento do Ser podemos abordá-lo isentos dos vícios teóricos e de perspectiva que impossibilitavam de o Ser poder ser pensado em seu próprio sentido, isto é, livre de mediações deturpantes de seu sentido, já que como veremos, ele não se deixa apreender nem por via direta nem indireta, mas apenas em seu sentido. Desse modo, indagaremos que ente deve ser questionado na questão do Ser, se um ente simplesmente dado ou o humano. Chegaremos à conclusão de que o ente privilegiado para visualizarmos o Ser de modo originário é o *Dasein*, sobretudo porque é o mais próximo de nós, já que é o que somos, oferecendo as condições necessárias para acessá-lo fenomenologicamente; porque é um ente existente, não possuindo o seu ser como os demais, mas o tendo no modo da transcendência, isto é, à medida que está em jogo seu próprio ser; e porque se relaciona com o seu ser de modo a obtê-lo do próprio Ser, isto é, tem uma relação essencial com o Ser porque o encontra já em sua própria essência. Habilitados assim, encontraremos no mistério do Ser a morada própria do humano, a circunstância perene em que se dispensa qualquer ponderação sobre certo e errado, onde a normatividade já não é mais uma questão a nos preocupar por se localizar fora e além do originário. Porque “encaminhar na direção do que é digno de ser questionado não é uma aventura, mas um retorno ao lar” (CPS: 58).

O último capítulo apresenta o terceiro momento da obra de Heidegger. Esta certamente é uma fase de atomização da linguagem, isto é, seu discurso se mostra fragmentário, condensado, compacto, denso, próximo ao axiomático e a poeticidade nele é crescente. Alguns textos, na maioria alocações muito breves, são verdadeiras obras de arte no sentido mais próprio. Neles, Heidegger revela uma face dificilmente perceptível se

ficamos apenas nos primeiros textos, onde o tom analítico é predominante e a linguagem técnica beira o impecável. Nestes textos tardios, por outro lado, ele nos apresenta o poético em primeira mão, isto é, como o método fenomenológico exige, como questão e caminho. De modo que o texto mesmo se faz poético enquanto filosófico e vice-versa. Podemos assumir que o outro pensar seja poético, porém não no sentido de metafórico e sentimental, mas no de que, nele, a linguagem é tomada no sentido criador, fundador, inaugural. A necessidade de uma tal atitude vem do desdobramento mesmo das questões iniciadas nos primeiros capítulos. Se “o ser se diz de muitos modos”, como aponta Aristóteles, percebemos em Heidegger que um destes modos é o poético originário. E, não apenas, mas Heidegger assume que o modo privilegiado de expressar o Ser é o poético porque ela, a poesia, está, antes de mais nada, a serviço da linguagem, por ela intervém e se sacrifica. Esta é a grandeza linguística sem a qual Heidegger muito dificilmente lograria êxito em tentar falar do Ser. Este último capítulo, capta nos conceitos de pátria e habitar poético o que há de mais poético, no sentido originário e comum, nos escritos de Heidegger, e apesar de ele não pretender a fama, saiu-se muito bem em sua incursão pelos caminhos do pensamento-poesia.

Uma outra ponderação textual é necessária. O termo “Ser” é, de longe, o mais usado por Heidegger em toda sua obra. Não poderia se dar outro caso, já que é sobre ele que dedica seu pensamento. Porém, nem a escrita nem os sentidos usados são unívocos. O alemão apresenta *Sein*, outras vezes, *Seyn* (a forma arcaica de *Sein*), e ainda uma outra variação destas não reproduzível com nossos caracteres. Certamente que o autor pretendia em cada caso um sentido sensivelmente distinto das outras formas, mas não é fácil perceber a especificidade em cada uso. Para tanto, convenciono o uso de duas variantes de escrita do termo, acompanhando a sugestão de Carneiro Leão sobre seus vários sentidos⁷. Assim, o leitor encontrará apenas “ser” ou “Ser”. Para um entendimento preliminar do aspecto semântico expressado com ambos veja-se a sessão “*Pensar o Ser em seu Sentido*” no capítulo II.

Restam duas últimas considerações procedimentais. A primeira é concernente ao uso das abreviaturas, que sabemos, não são o padrão admitido pela ABNT. Optei por elas porque o clássico uso da referência para citação indireta tornaria

⁷ Cf. p. 44.

o texto por demais truncado e de aspecto cansativo enquanto as abreviaturas são breves permitindo maior fluidez à leitura, e apresentam a obra específica usada, e não apenas o autor, ano e página como as citações padrão, o que situa melhor o leitor dentro do conjunto da obra de Heidegger que é por demais extensa. Porém, elas somente são usadas no caso das obras de Heidegger por ser, obviamente, o autor mais consultado. Quando cito outros autores, as citações vão para o rodapé da página como citação completa da obra utilizada, também para evitar o congestionamento de informações secundárias no corpo do texto.

Segundo, procurei evitar três lugares-comum⁸, cujo uso creio constituir-se em equívoco, preciosismo e resquício do pensamento colonizado, com os quais se depara o leitor quando se debruça sobre obras de filósofos brasileiros, mas não só, sobre autores europeus ou clássicos. A primeira “tradição” não reconhecida diz respeito a uma espécie de *idolatria verbal* que leva os autores brasileiros a colocar em primeiro plano o como se diz ou em que língua se diz em prejuízo do que se diz para realçar o termo original em substituição à tradução, mesmo quando esta cumpre eficazmente a função enquanto tradução. Seguindo essa tendência vemos o simples uso de termos em alemão, grego ou latim servir como argumento de autoridade sem que sejam necessárias as devidas arguições. O segundo procedimento a evitar é o apego ao *citacionismo*, isto é, à preferência por escrever na maioria das vezes as exatas palavras do autor por receio de “macular” seu pensamento, tornando o texto repleto de citações e pouca interpretação de punho. Preferi usar a paráfrase em abundância nos contextos em que a posição de Heidegger precisava ser colocada e só poucas vezes acionar citações diretas. Em terceiro lugar, fujo à mera compilação de diversas obras e autores num verdadeiro *mosaiquismo textual* onde muito facilmente o leitor pode se perder ou pouco se retira a não ser a própria compilação. Evitados esses três procederes, ainda se verá presente muitos termos em alemão e grego no texto, porém apenas quando julguei necessária a referência ao termo, muitas vezes consagrado e que possui história de longo uso nas discussões filosóficas; e, mais importante, em resposta à exigência que o pensamento originário faz no lidar com a etimologia, que lhe é inevitável e mesmo constituinte.

⁸ Juan David García Bacca nomeia os três modos de se aproximar de textos clássicos no prólogo à sua tradução de “*Hölderlin y la esencia de la poesía*” de Heidegger, verte do alemão para o castelhano.

INTRODUÇÃO

----- CAPÍTULO I -----

Status Quaestionis

Esboço à crítica da obra de Heidegger

Martin Heidegger nasceu em Messkirch (Grão-ducado de Baden) em 1889. Em Freiburg-im-Breisgau estudou com Edmund Husserl (1859-1938) seu mestre e com Heinrich Rickert (1863-1936), culturalista neo-kantiano. Este foi o lugar em que fez toda sua carreira acadêmica. Em seus textos iniciais após o doutoramento em 1914, a influência do método fenomenológico de Husserl fica evidente. Sua ascensão como filósofo se deu, após assumir a cátedra de filosofia da Universidade de Marburg em 1923, pelo singular entrelaçamento que fez da fenomenologia, a partir das *Investigações Lógicas* de Husserl, com sua nova leitura de Aristóteles, distinta da tradição.

Apesar de *Ser e Tempo* (1927) tê-lo consagrado quase de imediato como o maior representante do existencialismo, ele repudiou esse título desde o início. Já em 1928, retorna a Freiburg-im-Breisgau e sucede a Husserl na cátedra de filosofia. Em 1933 é alçado ao cargo de reitor da universidade, ficando no posto por apenas poucos meses. Passa o final de sua vida em sua casa no interior da Floresta Negra como professor emérito aposentado mantendo poucos contatos fora e falece em 1976 em Freiburg-im-Breisgau ⁹.

É conveniente apresentar um esboço introdutório ao seu pensamento em se tratando de Heidegger, não somente pela reputação “esotérica” que envolve sua filosofia, ou pelo seu uso de linguagem “intencionalmente ambígua” - nas palavras de Emmanuel Carneiro Leão¹⁰ -, mas também por necessidade da argumentação construída.

⁹ Cf. STEIN, Ernildo. In: HEIDEGGER, M. *Conferências e Escritos Filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979, Col. Os Pensadores. *Heidegger: Vida e Obra*. p. VI.

¹⁰ Cf. CARNEIRO LEÃO, E. In: HEIDEGGER, M. *Carta Sobre o Humanismo*, 1967, p. 11, introdução.

Anteriormente ao final da década de 1930 a predominância de *Ser e Tempo* (1927), obra que marca a ruptura filosófica com Husserl¹¹, na interpretação geral da obra heideggeriana se mostrou demasiada tanto pela inexistência da publicação de várias obras fundamentais como *Carta Sobre o Humanismo* (1947), *Veredas Interrompidas* (1950), *A Linguagem* (1950) e *A Coisa* (1950), quanto pelo pouco tempo decorrido da publicação das primeiras obras. Podemos, portanto, iniciar o panorama da crítica heideggeriana com Jean Wahl, que numa conferência proferida em 1940¹², apresentava o pensamento heideggeriano como sendo formado por componentes bastante heterogêneos: tópicos kierkegaardianos como a angústia e o cuidado (de maior importância), a afirmação do ser-no-mundo (segundo Wahl, de influência husserliana), e o ontologismo, que era inconciliável com os anteriores. Ele entendia a filosofia de Heidegger como um pensar polarizado entre a atenção ao indivíduo em suas experiências mais características (angústia, morte, cuidado) e sua pertinência ao mundo como totalidade. No entanto, acompanhando Georges Gurvitch, a tentativa de interpretar Heidegger à luz de conceitos como angústia e morte leva seu denso conteúdo ontológico ao completo subaproveitamento¹³.

Toda a discussão posterior se fundou aí: ou a temática ontológica é rejeitada por não ser vista compatível com a preocupação originária do existencialismo, ou, admitida a predominância da ontologia, ela é quase que moldada pela temática existencialista resultando numa ontologia do nada. Segundo Gianni Vattimo, a interpretação existencialista de Heidegger (que põe em relevo a finitude humana) exprime a redução deste autor ao espírito filosófico do pós-guerra que serviu para eclipsar as perspectivas que predominavam na Europa de então: o neokantismo e o idealismo¹⁴. De uma maneira geral, das formas pré-guerra de abordagens sobre Heidegger se pode dizer que, à luz da crítica mais recente, elas demonstraram a

¹¹ “Heidegger dedica *Ser e Tempo* a Husserl. Há uma nota que diz que as investigações realizadas na obra só foram possíveis graças à orientação de Husserl na fenomenologia. E, não obstante, Heidegger está consciente de ter de realizar uma crítica imanente à fenomenologia já antes de *Ser e Tempo*. Na verdade, fenomenologia, a seu ver, não pode ser escola ou ponto de vista filosófico. É conceito de método. A partir da questão do Ser ele vê a necessidade de recolocar a fenomenologia a serviço desta questão e, portanto, sobre outras bases. Isso leva à ruptura filosófica entre os dois. Em 1927, ano da publicação de *Ser e Tempo*, a impossibilidade de escreverem juntos o artigo sobre fenomenologia para a Enciclopédia Britânica assinala esta ruptura. No entanto, Heidegger mais tarde estava convencido de que se mantivera fiel ao propósito da fenomenologia descoberta por Husserl. E, para ele, a fenomenologia não era outra coisa senão o caminho do (outro) pensar, o pensar do Ser” (FERNANDES, Marcos Aurélio. *Notas de aula*).

¹² Cf. VATTIMO, G. *Introdução a Heidegger*. Trad.: João Gama. Lisboa: Instituto Piaget, 1996, p. 155.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.* p. 156.

necessidade de superação da metafísica para o alcance dos objetivos ontológicos dos textos da maturidade propostos pelo autor.¹⁵

Se justiça for dispensada a Heidegger, num aspecto fundamental ele se distinguia dos existencialistas para os quais a filosofia reduz-se às fronteiras do próprio humano e exaure-se no interior de seus limites. Tendo em vista que é existencialista, grosso modo, qualquer filosofia que tem como pressuposto o chamado “primado da existência sobre a essência”, se salvamos o termo do abuso que recai sobre seu uso, o existencialismo *strictu sensu* nasce com Kierkegaard, quem primeiro se insurgiu contra a filosofia especulativa, opondo a esta o existencialismo. No distinto de seu pensar, o sujeito que pensa, o humano concreto, “de carne e osso”, inclui a si mesmo na reflexão ao invés de somente pensar objetivamente a realidade¹⁶. Heidegger aproxima-se deste pensar (Cf. a sessão “*Metafísica: a essência da filosofia e o “avesso” da ciência*”, cap. V), mas também aparta-se para longe dele por vários motivos. O primeiro é que o *Dasein* (totalmente distinto do humano-sujeito da metafísica moderna) introduz a possibilidade extraordinariamente inovadora e fértil de uma essência *unitária* do humano, agora desemaranhado de seus antigos conflitos entre corpo e mente. O corpo humano é destituído de toda concepção unicamente biológica, animal, porque a analítica existencial apresenta-o como já pertencendo sempre e inseparavelmente a uma tonalidade afetiva (*Stimmung*) que o gera e transporta para fora de si, inaugurando a transcendência. O segundo motivo se vê na novidade do *descentramento* da posição do humano já que a analítica não pretende uma nova antropologia, mas a abertura para se apresentar com legitimidade a questão do Sentido de Ser. Terceiro, porque a abertura para si do *Dasein* não é da espécie da reflexão, já que passa sempre pelo mundo. *Dasein* se distingue por uma relação consigo mesmo que é, a um tempo e num só ato, relação com o Ser. Relaciona-se com seu ser como obtendo-o do Ser¹⁷. O nexa necessário, tomado pela tradição, entre interioridade e representação é desfeito.

Nicola Abbagnano, destoando da querela que aproximava Heidegger de uma neo-escolástica e o situava, portanto, no interior da metafísica que pretendia superar, assume a *existência* como um novo princípio do filosofar. Abbagnano opõe ao existencialismo de Jaspers e Heidegger uma interpretação própria e estruturalista do

¹⁵ VATTIMO, G. *Introdução a Heidegger*. Trad.: João Gama. Lisboa: Instituto Piaget, 1996, p. p.157.

¹⁶ MORA, José Ferrater. *Diccionario de Filosofía*. 2ª ed. Tomo II. Barcelona: Editorial Ariel, 2009, p. 1174-1175.

¹⁷ HAAR, Michel. *Heidegger e a essência do Homem*. Trad. Ana Cristina Alves. Lisboa: Instituto Piaget, 1990, p. 16-17.

existencialismo.¹⁸ Assumindo a existência como a relação com o Ser, ela pode dar-se como: (a) enfatizando o Ser, para onde deriva a existência em seu transbordamento, mas sem que se identifique com ele, a existência concebe-se como “impossibilidade de que ela seja o Ser”, esta a posição de Jaspers; (b) enfatizando o desprendimento da existência em relação ao nada em seu direcionar-se ao Ser, não identificada com ele, a existência é vista como a impossibilidade de não ser o nada, segundo Abbagnano, esta a posição de Heidegger, definida, portanto, nos termos da negatividade. A alternativa proposta por Abbagnano mantinha o caráter da existência como possibilidade da relação com o Ser, recuperava o plano das escolhas concretas levando o existencialismo a uma dimensão axiológica.

Segundo Pareyson, a ontologia heideggeriana depara-se com risco de desaguar na negatividade porque deriva de um conceito idealista, portanto metafísico, da implicação do positivo no negativo, segundo o qual “o negativo não só requer o positivo ou termina no positivo, mas implica-o, pelo que o negativo é positivo e o positivo é negativo”¹⁹. A dificuldade de se desvencilhar das raízes metafísicas da relação entre o humano e o Ser aparece explicitamente nos escritos de Heidegger da década de 1930. A partir de *Carta Sobre o Humanismo*, a segunda fase da crítica heideggeriana toma lugar e se torna claro para alguns que a ontologia é seu problema fundamental. Nesse sentido, a *Kehre* (volta) da filosofia heideggeriana se apresenta. Mas, admite-se que as premissas do segundo Heidegger já estão presentes em *Ser e Tempo*. A *Kehre* da filosofia heideggeriana encontra-se, para Chiodi²⁰, na predominância da exigência metafísica sobre a existencialista, o que dissolve a dificuldade que o conceito de finitude introduzia na dimensão do Ser. A facticidade e a falta de fundamento do *Dasein* em *Ser e Tempo* tornam-se, nos textos seguintes, em seus próprios fundamentos, o que levou Karl Löwith, inicialmente seu discípulo, e outros, a acusarem Heidegger de elaborar apenas um hegelianismo invertido em sua ontologia.

Walter Schulz concordou que, a partir de *Que é Metafísica?* (1929) uma nova perspectiva se delineava em Heidegger. Para ele, *Ser e Tempo* representou o auge do subjetivismo moderno a partir do qual já não era possível ao *Dasein* entender-se enquanto sujeito pela função de nulificação, ainda que também de abertura, da angústia.

¹⁸ VATTIMO, G. *Introdução a Heidegger*. Trad.: João Gama. Lisboa: Instituto Piaget, 1996, p.160.

¹⁹ *Ibid.* p. 161.

²⁰ *Ibid.* p. 163.

Dasein prescinde de fundar-se, assume-se como *essente*, exposto pelo Ser (*augsgesetz*)²¹. “A *Kehre* ontológica seria a passagem da fundação do ser (entendido como objetividade) no sujeito para uma fundação do sujeito do Ser”²². Schulz levanta o problema fundamental que carrega toda a crítica heideggeriana: qual o lugar da ontologia frente à analítica existencial? Considerando que a analítica existencial é onde se daria o pensamento ético, na interpretação de Schultz a tensão entre ontologia e ética se apresenta mais aguçada. Porém, encontramos elementos textuais suficientes para demonstrar que Heidegger não parece colaborar com a distinção radical entre uma e outra. Muito opostamente, para ele ética e ontologia não se opõem. Como explicitaremos, o relacionamento entre o Ser e o humano acontece no pensamento que é, a um tempo, ética e ontologia, mas não cada um isoladamente.

Lukács pensava o desenvolvimento do pensamento de Heidegger como partindo da fenomenologia para a ontologia enquanto oposição à perspectiva socialista de evolução social. Para ele, Heidegger não enfrentava de modo explícito a filosofia econômica marxista-leninista, procurando evitar os possíveis resultados sociais de sua ontologia, apontando como inautêntica, da perspectiva ontológica, qualquer atividade pública humana. Entretanto, Heidegger não parece desprezar a dimensão social. Correndo o risco de antecipar um tema ainda prematuro, é necessário adentrar mais fundo no pensamento de Heidegger. Assim, muito contrariamente à posição de Lukács, ele diz na preleção *O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento* (publ. 1966):

“Aqui se tem em mira a possibilidade de a civilização mundial, assim como apenas agora começou, superar algum dia seu caráter técnico-científico-industrial como única medida da habitação do homem no mundo. Esta civilização mundial certamente não o conseguirá a partir dela mesma e através dela, mas, antes, através da disponibilidade do homem para uma determinação que a todo momento, quer ouvida quer não, fala no interior do destino ainda não decidido do homem” (*FF*: 74).

A escolha por um caminho outro para a filosofia, e, conseqüentemente, para a sociedade em geral, que não o técnico ressoa muito fortemente a preocupação social ancorada em sua ontologia. Na verdade, toda sua investigação sobre a técnica e as raízes

²¹ *Ibid.* 164.

²² *Ibid.* p 165

metafísicas da ciência moderna colaboram com a visão de autenticidade de uma vida “pública”, desde que esse público não opere o silenciar do apelo do Ser e caia-se no *impessoal*. Talvez Lukács tenha sido motivado pela leitura que faz do *impessoal* em Heidegger. Nesse sentido, no § 27 de *Ser e Tempo*, Heidegger adverte que a vida no mundo circundante público faz dissolver-se inteiramente o próprio *Dasein* no modo de ser dos outros a tal ponto que os outros desaparecem em seu caráter de diferença e expressão. De modo que o impessoal instaura sua própria ditadura onde nos divertimos, lemos, vemos e julgamos sempre no impessoal; nos afastamos de “grandes multidões” como *impessoalmente* se retira. Ele, o impessoal, prescreve o modo de ser da cotidianidade. O impessoal *tira o encargo* do *Dasein* ao encontro de quem ele vem na tendência da superficialidade e facilitação (ST: § 27, p. 184-185). “O impessoal é um existencial e, enquanto fenômeno originário, pertence à constituição positiva do *Dasein*” (ST: § 27, p. 186). Essas palavras poderiam nos levar a crer a completa rejeição que Heidegger reserva ao público. Porém, logo adiante, ele assinala a diferença entre esse existencial e seu relacionado *si-mesmo próprio*. Si-mesmo significa uma movimentação para o seu próprio, assumir-se como espacialidade e temporalidade em sentido ontológico-existencial. Refere-se ao processo de comunhão e individuação, universalidade e singularidade, autenticidade e propriedade do *Dasein*. Enquanto *si-mesmo-impróprio*, o *Dasein* se encontra disperso no impessoal, necessitando ainda encontrar a si mesmo. E, apenas numa primeira aproximação o *Dasein* é impessoal, assim permanecendo na maior parte das vezes, mas não, portanto, inexoravelmente. Assim:

“Quando o *Dasein* descobre o mundo e o aproxima de si, quando abre para si mesmo seu próprio ser, este descobrimento de ‘mundo’ e esta abertura do *Dasein* se cumprem e realizam como uma eliminação das obstruções, encobrimentos, obscurecimentos, como um romper das distorções em que o *Dasein* se tranca contra si mesmo” (ST: § 27, p. 187).

O impróprio é uma condição fundamental do *Dasein*, porém permite saída quando da “escolha pela abertura de si e descobrimento de mundo”. Isso não quer dizer que o ser do si-mesmo-próprio repouse num estado excepcional do sujeito que se separou do impessoal, “ele [o ser do si-mesmo-próprio] é uma modificação existencial do impessoal como existencial constitutivo” (ST: § 27, p. 188).

Ademais, o existencial *ser-com*, enquanto realização do modo de ser do *ser-no-*

mundo apresenta muito eficazmente a inexorabilidade do compartilhamento de mundo para o *Dasein*. Portanto, Heidegger não pensa uma ontologia fora e alheia ao social. Ernildo Stein colabora com essa visão ao lembrar que as últimas manifestações de Heidegger dizem respeito exatamente à questão política. Uma das quais, proferida em uma pequena alocução, traduzida para o português com o título “*O Discurso dos 80 anos*”, em que menciona a “civilização planetária” como o que está na base da *apatridade*, causou bastante inquietação nas comemorações dos seus oitenta anos, a 26 de setembro de 1969²³. Há um compilado de seis pequenos textos de Heidegger publicados pela *Revista de Cultura Vozes*, um destes citado acima, em que pode-se dizer inegavelmente que a “preocupação social” é predominante, ainda que esta expressão não faça justiça ao caráter múltiplo e originário desses textos (Cf. a sessão “*O Habitar Poético*”, cap. VI).

Compartilhando com muitas interpretações vigentes na década de 1930, Lukács via na obra de Heidegger uma primazia do “desespero” que apresenta duplo aspecto: o desmascaramento da insistência no sujeito e o sentimento que se origina daí de retorno da atitude reacionária²⁴. Adorno desenvolve na *Dialética Negativa* discurso semelhante quando considera o pensamento de Heidegger ainda uma ideologia conservadora e reacionária, não mais como cobertura para o nazismo como outros disseram, mas de apoio à sociedade massificada da “organização total”. Porém, é plausível advogar a visão de que Heidegger encontra precisamente nessa sociedade a realização da metafísica nos momentos finais de seu acabamento. No entanto, Adorno não apenas nega a ligação entre o humanismo e o subjetivismo moderno, portanto da metafísica com a sociedade de massas, como vê no conceito de diferença ontológica heideggeriano - declarado, a seu ver, impenetrável ao pensamento - uma canonização da realidade. O ser que se sobressai pela diferença em relação aos entes é apenas um duplo da própria totalidade do ente. Aqui é onde Adorno aponta um perigo que prevê rondar a excessiva ênfase à diferença entre Ser e ente, o de que a insistência nela torne o próprio Ser um ente que se caracteriza apenas por sempre se furtar à reflexão humana. O papel conservador da posição de Heidegger está, para Adorno, em apresentar o Ser na radical

²³ Cf. STEIN, ERNILDO. In: HEIDEGGER, M. *O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento*. In: *Conferências e Escritos Filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979, Col. Os Pensadores. p. 74, nota.

²⁴ LUKÁCS, G. *La Distruzione della ragione*, Turim, 1959, p. 510-511 *apud* VATTIMO, G. *op cit.* p. 169.

diferença permitindo escapar o mundo da organização fora de si sem investigá-lo, e possibilita ao sujeito das massas um tipo de refúgio aparente, que transcende sua chance de realização²⁵.

Interpretações como essa veem o pensamento de Heidegger sob um evidente fracasso teórico ou no mínimo no interior da metafísica tradicional cuja superação ele não teria sido capaz de realizar. Mas, a diferença ontológica não é um expediente vazio.

Há ainda outras direções apontadas dentro da crítica heideggeriana. Uma que se enquadra genericamente como teológica procura realizar uma analogia entre sua ideia de Ser e a visão de Deus da teologia cristã. Otto Pöggeler é o maior representante desta linha, que ao colocar ênfase na dimensão hermenêutica sobretudo da última fase de Heidegger, segue a via iniciada por Hans-Gadamer, um dos primeiros discípulos de Heidegger e seu principal continuador. Gadamer encontra em Heidegger, lendo-o sob a chave do nexa entre Ser-linguagem a radicalização e talvez a resolução das questões da filosofia da linguagem do nosso século, principalmente na figura de Wittgenstein. Não obstante a direção tomada por Gadamer sofrer do perigo de incorrer num “historicismo ontológico”, ela também levanta a significativa possibilidade que, aliás, se acha em todo pensamento hermenêutico de Gadamer, de haver um relacionamento “positivo” entre Heidegger e Hegel, apesar desta ser apenas uma conjectura a que Vattimo se permite na esperança de ver a ontologia heideggeriana livre do irracionalismo e de uma mística do ôntico na possibilidade de encontrar a conexão entre seu conceito de diferença ontológica e o de dialética na filosofia hegeliana²⁶.

Interpretações ético-originárias da “analítica existencial”

Defender uma postura ética na ontologia de Heidegger já não é uma posição estranha ou inovadora. Ele chegou explicitamente a reconhecer a íntima relação entre ética e ontologia assumindo que o pensamento do Ser exige em conjunto a indagação sobre o humano, que, por sua vez, reivindica as questões de uma ética (CSH: 83). Também apontou que pensar a essência do humano radicalmente segundo a Verdade do

²⁵ ADORNO, T. W. *Dialettica Negativa*. Trad. M. A. Casanova. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009. pp. 104-105. Apud VATTIMO, G. *op cit.* p. 170.

²⁶ Cf. VATTIMO, G. *op cit.* p. 171.

Ser pode sugerir a busca por preceitos que o orientem em sua experiência cotidiana no interior do Ser (*CSH*: 83). Porém, tais declarações não são suficientes para atribuir uma ética a Heidegger. No entanto, e não somente fundados nisso, autores como Dahlstrom, Joanna Hodge, Loparic, R. Thurnher, Dallmayr, Bernasconi, dentre outros, assumem, cada um a seu modo, a presença da temática propriamente ética em Heidegger. Cito três exemplos especialmente importantes:

Um artigo de Reiner Thurnher²⁷ é digno de atenção por defender a presença de uma ética fundamental em Heidegger. Thurnher acompanha os que apontam a existência, em *Ser e Tempo*, de tópicos iniciais para uma ética do si-mesmo próprio, no sentido de Kierkegaard. Porém, segundo o autor, o propósito principal de Heidegger não era oferecer fundamentos para uma "ética existencial individual", e sim "destruir" a ética tradicional no seu conjunto, possibilitando a abertura para uma ética que estabelecesse o fundamento inicial de todo o agir humano. O pensamento de Heidegger pode ser compreendido como "ética fundamental com o mesmo direito com o qual ele pode ser caracterizado como *ontologia fundamental*"²⁸. Thurnher fundamenta a tese usando a ideia dos dois tipos de agir encontrados em *Ser e Tempo*: o agir como execução de resultados e o agir como instituição (*Stiftung*) ou perfazimento (*Vollbringen*) à manifestidade (*Offenbarkeit*) do Ser. O segundo agir é originário e fundamenta o primeiro. Os dois sentidos são subsumidos pelo conceito de cuidado, a ocupação com os entes intramundanos somada à solicitude para com outros humanos, ambas fundamentadas no cuidado pela manifestidade do Ser²⁹.

Joanna Hodge em seu *Heidegger e a Ética* afirma ser a ética a tese central do pensamento de Heidegger. Ela propõe-se encontrar no autor uma dimensão ética anterior a qualquer diferenciação entre ética e metafísica³⁰. A desconstrução da metafísica que Heidegger opera também atinge a ética, a primeira implica na outra³¹. O conteúdo ético derivado daí não proferiria deveres, mas a circunstância que possibilita aos humanos que "floresçam"³², isto quer dizer, que se formem, individualizem-se e

²⁷Thurnher, Reiner. *Heideggers Denken als 'Fundamentelethik'?* In: Margreiter e Leidlmair (orgs.) 1991, pp. 133-41. *apud* Z. Loparic In: posfácio à segunda edição do livro *Ética e finitude* (S. Paulo, Iluminuras, 2000).

²⁸ *Ibid.* p. 136.

²⁹ *Ibid.* p. 139.

³⁰ HODGE, J. *Heidegger e a Ética*, Trad.: Conçalo Couceiro Feio. Instituto Piaget: Lisboa, 1995, p. 11.

³¹ *Ibid.* p. 177.

³² *Ibid.* p. 12.

adquiram identidade própria³³. Tendo em seu escopo a ocupação com os outros, a ontologia heideggeriana poderia ser tomada como “ética originária”³⁴. Hodge vê nos conceitos de morar e de estância do segundo Heidegger os elementos para seguir essa proposta³⁵.

Zeljko Loparic, aponta que Heidegger constrói uma teoria do existir humano que apresenta elementos suficientes para ser encarada como uma teoria ética, porém de abertura incondicional à finitude, não elegendo deveres, mas deixando acontecer o *ter-que* (*müssen*). Ele aponta que Heidegger percebeu em meados dos anos 1930 que o infinitismo³⁶ não derivava de um projeto humano, mas consistia num destinamento (*Seinsgeschick*) do próprio Ser, o que tornava impossível ao humano desatar-se a si próprio do infinitismo. Isto se daria apenas quando da virada (*Kehre*) do Ser, condicionante de um novo destinamento para cuja correspondência o humano necessita esquecer as doutrinas metafísicas, e, mais que isto, transcender o anseio por presenciar todas as coisas no modo da representação. O pensamento da positividade requer a visada sobre o não-ser do Ser, sobre a aceitação da negatividade, que, contra o que defendia a metafísica tradicional, permite o encontro originário com o Ser³⁷. A finitude é assumida aqui e ela é ainda um tipo de agir fundamental em que o ser negativado faz o chamado do humano. Corresponder a esse chamado é um *ter-que* (*müssen*) mais originário que todo dever moral. O *ter-que* culmina-se à medida que o humano é capaz de morar no espaço da manifestação e, a um tempo, do ocultamento do Ser³⁸.

Para o percurso traçado na presente dissertação toma-se elementos das três abordagens acima esboçadas. Pretendemos, como o fez Joanna Hodge, encontrar o originário em Heidegger que torna desnecessária e sem sentido a distinção entre ética e metafísica. Não se pode dizer que chegaremos a uma ética originária – conforme Hodge a denomina – ou a uma ética fundamental, segundo Thurnher, ou ainda a uma ética da finitude, conforme Loparic, porém o originário, o fundamental e a finitude são diretrizes que nos levarão ao encontro do ἦθος (*ethos*) como aquilo perseguido por ele, e não a ética propriamente. Procuramos pelo “que é mais essencial que todos os valores e do

³³ *Ibid.* p. 201.

³⁴ *Ibid.* p. 287 et seq.

³⁵ *Ibid.* p. 24.

³⁶ O autor chama a busca por um antídoto universal para a falta, a transitoriedade e a particularidade, todos estes constitutivos da finitude humana, como infinitismo (Cf. LOPARIC, 2004, p. 09).

³⁷ LOPARIC, Z. *Ética e Finitude*. 2 ed. São Paulo: Editora Escuta, 2004, p. 13-14.

³⁸ *Ibid.* p. 15.

que qualquer ente” (*H*: 67). Para tanto, o ἦθος deve ser elucidado em sua relação com a ontologia, já que está intimamente a ela ligada, e, portanto, com a metafísica.

Heidegger e as “duas” metafísicas

A obra de Heidegger, no entanto, não apresenta concepção unívoca sobre o que é a metafísica, chegando mesmo a defender ideias completamente inconciliáveis caso não se perceba a evolução do pensamento do autor. Em *Ser e Tempo*, obra cuja publicação das duas primeiras seções se deu em 1927, como também em *Kant e o problema da Metafísica* (1927)³⁹, *Que é Metafísica?* (1929) e *Sobre a Essência da Verdade* (1930)⁴⁰, em todas elas, metafísica, grosso modo, significa “o pensamento que põe o problema do Ser mais além (meta) do ente enquanto tal”⁴¹, o pensamento que faz a distinção entre Ser e ente e no manuseio desta escapa à objetivação porque responde ao “apelo do Ser”. No citado *Que é Metafísica?* Heidegger assume que a metafísica está coenraizada no estar-aí do humano. Em *Conceitos Fundamentais da Metafísica* (1929-30), assume que esta lida com conceitos que não se constituem em universalidades⁴², mas, perpassando a existência do questionador, chegam a indagar sobre a totalidade integrando na pergunta o próprio questionador (*CFM*: 11). O conceito, como entendido na tradição, em sua visceral conjunção com a dedutividade ou demonstrabilidade atinge regiões e modos de ser apenas alcançáveis dentro do formalismo entificador. Ao que parece, o conceito não é capaz, por sua própria natureza linear e dependente de causas eficientes⁴³ - que derivam um efeito necessário - de fazer

³⁹ Tanto *Kant e o Problema da Metafísica* quanto *Sobre a Essência do Fundamento* foram compostos no mesmo ano da publicação de *Ser e Tempo*, porém só vieram a ser publicados em 1929.

⁴⁰ Esta obra só foi publicada em 1943 a partir de um texto de uma conferência dada por Heidegger em 1930.

⁴¹ VATTIMO, G. *op cit.* 1996, p. 67.

⁴² O problema dos universais remonta à Idade Média. Tomás de Aquino, e.g., na sua teoria dos universais abstratos assume a existência real do comum no singular, defende que a forma substancial é comum a todos os indivíduos da mesma espécie (Cf. *ST*, I, q. 13 a. 9). Heidegger diz aqui que a metafísica não lida com o universal abstrato ou genérico, (ver nota 63) mas, com a existência total do *Dasein*.

⁴³ Aristóteles, como é sabido, apresenta que o comum em cada uma das suas quatro causas (material, eficiente, formal e final) é o fato de serem respostas à pergunta sobre o “por que?” de algo. Elas não são causas essencialmente distintas para um mesmo efeito, mas aspectos distintos de uma mesma qualidade de causa. O conceito lida majoritariamente com a causa eficiente dos fenômenos estudados, aquela que requer o iniciador ou criador de um processo, coisa, fenômeno (Cf. *Física* 194b18-23; e o trecho “*A essência técnica da epistemologia ocidental na representação asseguradora*” no cap. III). O princípio de causalidade desenvolvido em toda a história da metafísica é explicitamente formulado como princípio de

face ao fenômeno do Ser. Este é aquilo para que a razão logoica aristotélica, a “razão superior” de Tomás de Aquino⁴⁴, ou a razão pura e prática kantiana em toda sua opulência não atingem mais que pequenos detalhes invariavelmente parciais e objetivados do real vigente.

Já a partir de *Introdução à Metafísica* de 1935, o termo metafísica toma um sentido abertamente negativo: metafísica é qualquer pensamento que concebe o ser como entidade, substância, e portanto, não pensa o Ser enquanto tal, em seu sentido. Nesse pensamento, que vem desde Sócrates, Platão e Aristóteles, o ser é uma característica comum de todos os entes, um generalíssimo abstrato que se acessa na observação dos entes concretos entendidos sob o paradigma da presença⁴⁵, e, por extensão, também o ser⁴⁶. Dessa maneira, a metafísica assume um caráter de existência inautêntica.

Desse modo, trabalharemos com “duas” ideias de metafísica conforme se considere a fase do autor, mas que não se opõem, apesar da diferença fundamental entre ambas. Rigorosamente, não há duas metafísicas em Heidegger, mas uma só que é manejada em dois contextos diferentes: no ambiente tradicional onde ela produz todas as concepções criticadas pelo autor; e na paisagem “revigorante” do Pensamento do Ser, em que ela está enraizada no *Dasein* e abre horizontes inimagináveis para o pensamento conceitual. Heidegger pretende superar a metafísica no modo da superação conservadora. A superação só tem lugar no interior da metafísica de que ela parte, e somente enquanto aprofundamento das possibilidades já intuídas nesse pensar. Ele não joga fora uma metafísica para construir outra, mas a transporta para o solo manifestativo em que ela tem condições de abordar o Ser em seu sentido, pensando-o, portanto, e não pretendendo conhecê-lo; em que o Ser se revela por si mesmo e não é obliterado pelas tentativas de definição, de enclausuramento numa teoria conforme demonstraremos no capítulo seguinte.

Descartes propôs numa figura que a filosofia era como uma árvore em que as

razão suficiente por Leibniz, e no texto *A Essência do Fundamento* (1929), Heidegger o analisa (Cf. VATTIMO, p 71).

⁴⁴ (Cf. São Tomás, *S. theol.* I, q. LXXIX, a 9) onde diz que a *razão superior* é aquela que alcança as verdades superiores, divinas que são, ao mesmo tempo, normas de suas ações. Ela se opõe à *razão inferior* que diz das coisas temporais.

⁴⁵ Em *Ser e Tempo*, Heidegger parte da premissa de que o ser foi sempre concebido no pensamento filosófico europeu sob o paradigma da simples presença. Porém, segundo Gianni Vattimo, a presença é somente uma das dimensões do tempo para Heidegger (VATTIMO, 1996, p. 66).

⁴⁶ VATTIMO, G. *op cit.* 1996, p 69. O ser também é entendido sob o paradigma da simples presença.

raízes são a metafísica, o tronco a física, e os ramos, todas as outras ciências⁴⁷. Imagem de que Heidegger se serve na introdução (*O Retorno ao Fundamento da Metafísica*, 1949) à preleção *Que é Metafísica?* para indagar:

“Em que solo encontram as raízes da árvore da filosofia seu apoio? De que chão recebem as raízes e, através delas, toda a árvore as seivas e forças alimentadoras? Qual o elemento que percorre oculto no solo, as raízes que dão apoio e alimento à árvore? Em que repousa e se movimenta a metafísica? O que é a metafísica vista desde seu fundamento? O que, em última análise, é a metafísica? (RFM: 77)

Este chão é a Verdade do Ser de onde a metafísica absorve seu alimento. A raiz penetra através do solo para que a árvore dele gerada seja capaz de “crescer e abandoná-lo. A árvore da filosofia surge do solo onde se ocultam as raízes da metafísica” (RFM: 78). Este chão jamais se esgota enquanto matéria de onde as raízes transmutam o solo em árvore, e ali dentro elas se abandonam em benefício da árvore. Precisamos, portanto, compreender em que bases se fundam as concepções heideggerianas de metafísica como esquecimento do Ser, e de recuperação desta metafísica que será conduzida a seu elemento (solo propício); porém, não antes de uma aproximação ao modo como o pensamento do Ser opera seu discurso distintamente daquele da representação asseguradora, fundamento da metafísica desenraizada.

⁴⁷ Cf. *Oeuvres de Descartes*, editadas por C. Adam e P. Tannery, vol. IX, p. 14.

Aproximação ao Pensamento do Ser

A radicalidade do pensamento de Heidegger exige que os termos e a gramática usados sejam repensados pela coisa mesma que se investiga e não o contrário. Empreender o pensamento da Verdade do Ser sob a regência do instrumental linguístico da tradição impõe o risco de completa incompreensão do questionado. Primeiro porque a lógica e a gramática tradicionais são expressões da forma de linguagem a que a metafísica chegou, e a metafísica, enquanto é uma linguagem metafísica, configurou-se no que é à base do esquecimento do Ser. Pensar o Ser sob a gramática metafísica cria um labirinto de equívocos que Heidegger evitou fortemente. Faz-se necessária uma linguagem não metafísica para pensar a Verdade do Ser. Porém, nesse esforço Heidegger não pôde fazer muito além da inarredável ambiguidade que o método fenomenológico lhe ofereceu para lidar com o pensamento do sentido. Desse modo, sua predileção pelos filósofos gregos originários, que não possuíam ainda a linguagem metafísica em eu modo desenraizado, se revela não como simples preferência estética, mas como lugar de ancoragem e inspiração para o pensamento que apenas anunciou, porque este pensamento não pode ser analisado, ele é quem nos toma e fala por nós, ele é fenomenológico.

O Retorno ao Pensamento Grego Originário

É nítido nos textos de Heidegger a alta estima, e, muito mais que isso, a centralidade que reserva à filosofia na antiguidade grega, porém, exclusivamente aos pensadores originários, como denomina Heráclito, Parmênides e Anaximandro. Além do curso sobre *Heráclito* dos semestres de verão de 1943 e 1944 em que apresenta a origem do pensamento ocidental de modo sistemático através dos fragmentos desse filósofo, além de alguns volumes sobre Anaximandro (estes ainda não traduzidos para o português) e Parmênides, ele escreveu vários textos menores, geralmente preleções, conferências e ensaios onde revela, nestes já de modo disperso, a enorme influência do pensamento grego originário em sua filosofia. Para ele, os gregos não apenas pensavam,

mas recebiam da própria língua materna seu modo de estar no Ser (CPS: 45). Lá, como pensava Nietzsche, o questionamento acerca do Ser não era metafísico (aqui metafísica é entendida como esquecimento do Ser).

Já foi dito que ele recriou a filosofia grega a seu modo, que violou radicalmente os textos⁴⁸, mas em um ponto não podemos discordar: a filosofia grega aparece em seus textos com brilho e potência ímpares. Nos deparamos com um modo tão originário de pensar que poucas vezes na história do ocidente temos outro exemplo à altura. O manejo de Heidegger com a palavra em seu nascedouro revela não apenas que a tradução é uma empresa para o fracasso, mas que a experiência plasmada numa palavra originária, não se abre para reprodução noutra língua, porque responde a desafios, expectativas, anseios construídos num processo em que se decide a cada palavra o envio histórico de um destino. E sua escolha do grego como ponto de partida das principais ideias filosóficas se explica facilmente pela posição que esta língua ocupa em relação ao ocidente: berço de nossa filosofia, no entendimento de Heidegger, e pela necessidade de retorno à origem que o pensamento do Ser impõe. Esta origem diz da essência, palavra sem a qual não compreendemos Heidegger. Essência é uma constante em seus textos, aparecendo em alguns títulos como *Sobre a Essência do Fundamento* (1929), *Hölderlin e a Essência da Poesia* (1936) e *Sobre a Essência da Verdade* (1930). Porém, ela é muito mais que um simples título recorrente, é o modo mesmo como ele pensa suas principais “categorias”: Ser, metafísica, filosofia, *Dasein*, humano, história, pensamento, verdade, técnica, ciência, todas têm um sentido essencial e, por isso, recebem a visada que se abre para a essência de cada uma, que procura nela e somente a dimensão de manifestação doadora. Entretanto, a essência para ele, que não é sinônimo de Ser⁴⁹, é diversa do entendimento iniciado com Aristóteles no conceito de *ousia*. Marcos Aurélio Fernandes fala da essência, em Heidegger, como não tendo o sentido de quididade (*quiditas*), coisidade (*realitas*) de uma coisa (*res*), mas o sentido verbal, portanto dinâmico e não estático, de viger, de um vigor em sua vigência:

“Como substantivo, essência, *Wesen*, tem, então, o sentido de

⁴⁸ “O confronto interpretativo com a história da filosofia, a atitude violentadora de sua interpretação (que já justifica em *Ser e Tempo*, § 63), dão como resultado uma nova abertura para o ver fenomenológico e o que nela se lhe mostra é expresso com uma nova ‘violência’ terminológica: uma etimologia forçada fornece novos semantemas” (STEIN, Ernildo. In: HEIDEGGER, M. *Que é isto – a Filosofia. Conferências e Escritos Filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979, *Nota do Tradutor*, p 10).

⁴⁹ Para a relação entre ser e essência, veja-se GILSON, Étienne. *O Ser e a Essência*. São Paulo: Paulus, 2016. Veja pp. 44-45 sobre os vários usos de “ser” em Heidegger, e ARISTÓTELES, *Categorias*, S, 2 a 11ss para o conceito de *ousia*.

estruturação em que vigora, isto é, vige, e, vigendo, dura e perdura, o vigor de um determinado modo de ser. O real, o ente ou o que está sendo é, pois, o vigente, *das Anwesende*. E a sua realidade, o seu ser, no sentido da entidade do ente, é o seu vigorar, o seu estar-em-vigência, *Anwesenheit*. Em alemão, *Wesen*, como forma verbal, tem o sentido arcaico de habitar, permanecer, deter-se. Da mesma raiz, *wes*, testemunhada na palavra sânscrita *vesami*, temos, em latim, *Vesta*, outro nome da deusa Cibele, a Grande Mãe, a Terra, *Ge* ou *Gaia*...Mãe quer dizer, aqui, não só a fertilidade, mas também a dimensão do encoberto: a cobertura que protege. Mãe traz à luz e, ao mesmo tempo, protege. Diz verdade como desencobrimento e encobrimento: cobrimento iluminador...*Wesen*, viger, diz também perdurar. É a partir do perdurar da vigência que se pode pensar tanto o presente...quanto o ausente...”⁵⁰

Essência é o que se encontra na abertura desinteressada que recebe do ser de cada fenômeno, em seu sentido, o seu próprio. Essenciais são as estruturas que se mantêm ontologicamente determinantes em todo o modo de ser de um ente (Cf. *ST*: § 5, p. 54). Assim, a procura pela origem percorre o espectro da essência em cada momento da investigação.

O autor estava consciente da enorme diferença de sua interpretação dos gregos em relação às disponíveis, que não encontram no pensamento dos pré-socráticos uma filosofia completamente outra da que veio com os posteriores, antes, percebem entre estas, suficiente continuidade. Porém, atribui a perspectiva tradicional de leitura a uma interpretação produzida já no interior da metafísica desenraizada, o que ocultou a essência daquele pensamento para nós. A volta aos gregos deveria ser efetuada somente enquanto retorno ao pensamento que procura a Verdade do Ser porque assim pensavam os gregos, mas a filosofia distanciou-se a tal ponto deste modo originário de pensar que tornou estranho o princípio mesmo de suas questões. O pensamento moderno cuja essência se encontra na *objetividade* (caráter de objeto de um ente) e na técnica daí conseqüente, não encontra paralelo entre os gregos, para quem seria atordoante expor o vigente (a natureza, o humano, a história, a linguagem) como o real de uma objetividade⁵¹. Em *Ciência e Pensamento do Sentido*, Heidegger toma o pensamento que faz jus ao Sentido de Ser como aquele que pode prosperar apenas caso promova o diálogo com os pensadores e poetas gregos e sua linguagem ainda atuante hoje, “capaz de lançar suas raízes no solo de nossa Presença histórica” (*CPS*: 41) em um retorno que

⁵⁰ FERNANDES, Marcos Aurélio. *Técnica, Pensamento, Paidéia. Uma Meditação Cairológica*. In: Ildeu Moreira Coelho, Rita Márcia Magalhães Furtado (orgs). *Universidade, Cultura, Saber e Formação*. Campinas: Mercado de Letras, 2016, p. 54, nota 7.

⁵¹ Cf. o trecho “Objetividade e Subjetividade: Fundamentos Metafísicos para a Técnica” no cap. III.

não restaura uma nova renascença da Antiguidade nem cumpre o anseio por uma curiosidade historiográfica. Diálogo que em seu tempo apenas principiava configurando as condições para o posterior e necessário diálogo com o extremo oriente (CPS: 41)⁵². Já em *Ser e Tempo*, aponta que a resposta à questão do Ser não pretende ser “nova”, se chegar a sê-lo não será porque a novidade foi perseguida. O que há de positivo na questão é ser suficientemente *antiga* para poder compreender e apreender as possibilidades levantadas pelos “antigos” (ST: § 5, p. 57).

Os principais responsáveis pelo fenecimento do questionamento essencial da filosofia teriam sido, segundo Heidegger, os teólogos escolásticos que trivializaram a ontologia usando um conceito de ser vazio no interior das questões da lógica formal⁵³. Não se pretende dizer com isso que o esquecimento do Ser se dê pela falta de competência dos filósofos, ele já se decidiu em Platão pelo seu próprio destinamento na história. Em todo caso, apenas o uso cuidadoso e competente do método fenomenológico possibilitaria uma tal “reconstrução” do pensamento grego. E isto foi feito com maestria por Heidegger.

O Nascimento da Fenomenologia

A fenomenologia surge como método e não como uma disciplina filosófica nos trabalhos de Edmund Husserl (1859-1938). Em suas *Investigações Lógicas* (1901)⁵⁴ Husserl levanta, como parte da crítica inicial ao psicologismo⁵⁵, as bases de seu estudo da intencionalidade⁵⁶, conceito herdado de Brentano, o qual reconstrói criticamente, e

⁵² Cf. FLORENTINO NETO, Antonio. *Heidegger e o Inevitável Diálogo com o Mundo Oriental*. In: Caderno de Textos – IV Congresso de Fenomenologia da Região Centro-Oeste – 19-21 de setembro de 2011, p. 26-40.

⁵³ Cf. STEIN, Ernildo. In: HEIDEGGER, M. *Conferências e Escritos Filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979, Col. Os Pensadores. *Heidegger: Vida e Obra*. p. VII.

⁵⁴ Foram publicadas em dois volumes, um em 1900 outro em 1901.

⁵⁵ O psicologismo deriva da busca por uma ontologia fundada no psíquico e da procura por fazer da psicologia uma ciência fundamental, que abraça em seu interior a lógica, a ética e a estética. Husserl investigou o psicologismo na lógica mais que na ética e na estética. O psicologismo merecia rejeição, não porque a psicologia queria adentrar onde não é o seu lugar, mas porque ele era a instanciação de uma psicologia que não compreendia a contento o seu tema. Apesar dos objetivos, de então, de transformá-la numa física da *psiquê*, havia pouca clareza da coisa mesma estudada pela psicologia. John Stuart Mill e Theodor Lipps são os principais representantes dessa corrente (Cf. *Investigações Lógicas*, 1ª parte).

⁵⁶ A intencionalidade é, a grosso modo, a estrutura do fenômeno psíquico. É a estrutura do dirigir-se-a-alguma-coisa. Desse modo, pensar e.g., não é uma ocorrência psíquica, na acepção de se constituir em algo que ocorre “dentro” da consciência, e que, depois, por meio de um determinado processo, se relaciona com algo que está “fora” da consciência. O psíquico é, em si mesmo, o dirigir-se-a-alguma-

segue como motivo fundamental de sua obra. Mas, o mais importante nesta obra, é que na realização desta crítica surge um novo modo de investigação, a fenomenologia, apresentada pela primeira vez como conceito de método filosófico. Para Heidegger, esse era o livro fundamental da fenomenologia (PGZ: 30).

Nas *Meditações Cartesianas* (1931) a tarefa fenomenológica, se bem que assumida por Husserl como talvez um neocartesianismo, tem com esta filosofia uma relação quase que de mentoria. Descartes serviu como inspiração para a abertura de um caminho que abandona o teor doutrinário e explora radicalmente seus temas. As *Meditações* de Descartes, é sabido, pretendiam encontrar um fundamento último, e, portanto, absoluto para o primeiro passo e para todos os demais passos das ciências, que se encontrariam na ciência universal, filosofia, a quem restou a tarefa de encontrar tal fundamento. Seu exercício delinea, para Husserl, o modelo da meditação necessária a qualquer filósofo, somente de onde será possível um pensamento filosófico⁵⁷. A dúvida serve como caminho para a exclusão de toda opinião prévia que não se sustente frente a esta, na procura de posições absolutamente evidentes que possam figurar como acervo de certezas inabaláveis. O meditante encontra, então, somente a si próprio como certeza absoluta. De sua interioridade pura faz brotar a objetividade.

Porém, Husserl admite que a atualidade dessas questões pode ser legitimamente ponderada. As ciências positivas para quem as meditações buscavam fundamento absoluto, na verdade, não deram muita atenção a suas conclusões. E, de fato, elas floresceram por séculos alheias a isso. No entanto, já não se pode dizer que este continue sendo o caso. As ciências positivas demonstram evidente crise decorrente do entendimento insuficiente de suas bases. Na filosofia, por outro lado, Descartes promoveu uma virada radical, depondo o objetivismo ingênuo de seu império secular para dar lugar ao subjetivismo transcendental, que também não se mostrou capaz de sustentar-se seguro por muito tempo.

A circunstância contemporânea a Husserl lhe impôs indagar se já não era o momento de, à semelhança de Descartes, confrontar o ambiente filosófico com a mesma radicalidade que este, visando a superação da permanente incomunicabilidade e polifonia de vozes dissonantes presentes na filosofia de então. Para ele, talvez a

coisa (Cfr. HUSSERL, *Ideias I*, 2006, p 65).

⁵⁷ HUSSERL, Edmund. *Meditações Cartesianas e Conferências de Paris*. Editado por Stephan Strasser. Trad.: Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense, 2013, p. 40.

vivacidade do discurso cartesiano se perdeu pela perda do radicalismo da autorresponsabilidade filosófica, no sentido de ela mesma produzir seus próprios pressupostos⁵⁸. Husserl acreditou inicialmente que o renascimento da filosofia cartesiana apresentava a continuidade desta atitude autêntica, porém, não a simples volta, mas a intensificação da procura pelo sentido mais fundo do retorno ao *ego cogito*.

Os primeiros estudos de Husserl, portanto, pretendiam compor um esclarecimento da matemática e, em seguida, da lógica. Inicialmente, perguntou-se pela conceptualidade, pelo modo específico de demonstração, pelo que vinha a ser conhecimento e verdade no conhecimento matemático. Husserl, então, concluiu que a quantidade não constitui o propriamente matemático, mas o formal e a legalidade deste. Estas investigações levaram-no a assumir que a psicologia não era capaz de servir, como a ciência o fazia, na função de ajuda ao esclarecimento da estrutura da matemática e dos objetos matemáticos. Heidegger sintetiza o processo no seguinte trecho:

“Tanto a ocupação objetiva (*sachlich*) com as questões condutoras concernentes à matemática e à lógica em sentido amplo, quanto, ao mesmo tempo, a reflexão metódica sobre as possibilidades de uma solução científica destas questões, conduziram, finalmente, à formação de um novo modo de pesquisa, que Husserl então designou como fenomenologia” (*LFW*: 31).

O cerne do método fenomenológico pode ser resumido na expressão “às coisas mesmas”, “*zu den Sachen selbst!*” (*ST*: § 7, p 66). Porém, esse princípio não é novo, ele vem com o surgimento do próprio questionamento filosófico, e indica que os objetos da filosofia devem ser tratados como se mostram, como aparecem. Porém, a tradição não alcançou o desprendimento radical operado no método husserliano capaz de lançar mão das inumeráveis teorias que se interpunham entre a coisa mesma e o investigador, esta, a tarefa negativa da pesquisa fenomenológica, se livrar da miríade de pressupostos antes de poder chegar à coisa mesma. Ao final, a investigação de Husserl foi levada ao constrangimento pelas *coisas mesmas em questão*, conduzindo-o, de fato, a superar a região da lógica e matemática e até mesmo o domínio de uma filosofia da lógica, levando-o para um ambiente de questões ainda mais originário. Heidegger explicita:

⁵⁸ *Idem*, p. 43.

“A tendência, portanto, de avançar penetrando nas coisas mesmas, de torná-las livres em face das opiniões prévias, dos encobrimentos tradicionais e das questões precipitadas, agravadas por prejulgamentos. Esta é a tendência propriamente dita da fenomenologia: às coisas mesmas. E fenômeno designa nada mais do que um objeto específico da pesquisa filosófica, enquanto ele é tomado em punho na tendência de captá-lo nele mesmo. O título fenômeno significa, portanto, de certo modo, uma tarefa; negativamente: o asseguramento contra opiniões prévias e prejulgamentos; positivamente: uma tarefa no sentido de que a análise dos assim chamados fenômenos deve se esclarecer sobre opiniões prévias que ela deve trazer para junto dos objetos da filosofia; pois, pode-se finalmente mostrar, que a análise não vai sem essa opinião prévia e que, por isso, representa uma parte essencial da pesquisa filosófica” (LFW: 32-33)

Tanto Husserl como Heidegger encaram o início do método fenomenológico na intuição. No segundo volume das suas *Investigações Lógicas*, § 2, Husserl apresenta o próprio da análise fenomenológica como segue:

“Nós não queremos absolutamente nos dar por satisfeitos com ‘meras palavras’, ou seja, com uma compreensão de palavras meramente simbólica [...]. Nós queremos retornar às ‘coisas mesmas’. Com o desenvolvimento completo das intuições queremos chegar à evidência; aquilo que aqui se dá numa abstração completa e atual corresponda verdadeira e realmente àquilo que as significações das palavras intencionam”⁵⁹.

Heidegger compreende esta intuição como um ver (*sehen*), um simples colher (*schlichtes Erfassen*) do que já se encontra dado em “carne e osso” (*leibhaftig*), assim como ele se mostra (BP: 64). A intuição é uma visão doadora de modo originário: o seu oferecido deixa-se ver em si mesmo em sua realidade. A intuição é a origem de todo o conhecimento. O “princípio de todos os princípios” do método fenomenológico consiste em tomar o que se oferece numa intuição originária unicamente como aquilo que se dá, nos limites de como se apresenta⁶⁰. A intuição é o berço de nascimento de todo o fenômeno: o fenômeno se origina na intuição e também nela se constitui. Fenômeno é o

⁵⁹ HUSSERL, E. *Investigações Lógicas*, p. 5-6.

⁶⁰ HUSSERL, E. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica – Introdução geral à fenomenologia pura*. Trad. Márcio Suzuki. Aparecida: Ideias & Letras, 2006, p. 69.

que se dá e acontece revelando-se a si e em si mesmo. A fenomenologia varre de seu campo expressões de significado vazio, carentes de evidência. Os significados precisam de verificação a partir de uma intuição plena, da coisa a que se referem. A fenomenologia requer preenchimento com evidências dos significados linguísticos através da intuição.

- ***O Uso do Método Fenomenológico por Heidegger***

Como é evidente, o que nos interessa mais diretamente no método fenomenológico é seu uso por Heidegger. Para isso, encontramos nas obras *Ser e Tempo* (1927), *Que é Metafísica?* (1929), no ensaio *Sobre a Essência do Fundamento* (1929) e na preleção *A Determinação do Ser do Ente segundo Leibniz* (1928) o melhor exemplo de uso concreto do método fenomenológico nos seus escritos. Nestes textos temos material para acompanhar a estrutura e o movimento da interrogação do autor. Antes de mais nada, o modo de ver fenomenológico conferiu consistência à sua abordagem da questão do princípio da razão e da questão do fundamento, e saída para a rigidez de categorias como transcendência, finitude e liberdade, fundamentais em toda a tradição⁶¹. A fenomenologia em Heidegger aponta para o encontro com uma verdade que não é aquela alcançada pela argumentação lógico-formal, a certeza como exatidão.

O primeiro uso do método fenomenológico por Heidegger se deu nos primeiros textos anteriores a *Ser e Tempo*. No § 7 desta obra, Heidegger faz um esboço provisório do seu método fenomenológico, já no § 63 discute-o no interior da analítica existencial; e se remete a ele de modo esparso nas obras posteriores. Seu método fenomenológico exige o regresso para trás dos fenômenos no sentido vulgar deste, escopo da lógica, e para a região em que o fenômeno, em sentido fenomenológico, é aquilo que se oculta. Consequência natural desse movimento é a ambiguidade que, no método, se mostra superficialmente no uso da linguagem derivada das regras lógicas; no nível profundo, a ambiguidade se encontra no próprio discurso, em cada proposição. Portanto, o momento decisivo da fenomenologia heideggeriana escapa ao domínio da lógica proposicional, e

⁶¹ STEIN, Ernildo. In: HEIDEGGER, M. *Sobre a Essência do Fundamento*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. Col. Os Pensadores. *Introdução ao Método Fenomenológico Heideggeriano*. p. 85-86.

mais ainda, impõe ambiguidade no interior da própria lógica⁶². Porém, a possível frustração sugerida pela impotência da lógica proposicional usada neste terreno não conduz a uma leitura dialética do método heideggeriano, ele nem mesmo se aproxima do processo dialético porque não assume seu movimento teleológico nem usa, no fundamental de seus textos, proposições especulativas no sentido hegeliano⁶³.

Heidegger não apenas aplica a fenomenologia husserliana em seu estudo do Ser em íntima relação com o ser-aí. Ele conecta a questão de sua obra-prima ao problema da linguagem, se afastando do lugar fundamental ocupado pela intencionalidade em Husserl. A linguagem tem função diretriz na construção do método e na elaboração da analítica existencial. No movimento de realocação da metafísica se delineia um grande projeto de análise da linguagem onde descortina-se uma dimensão pré-ontológica da linguagem conectada à compreensão do mundo como paisagem da transcendência.

Em *O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento*, Heidegger aponta que a filosofia moderna convocou o pensamento para “a questão mesma” em dois casos exemplares. No primeiro, Hegel apresenta a chamada “para a questão mesma” no *Prefácio* que antepôs ao *Sistema da Ciência*. O chamado vale em primeiro lugar, para a ciência da lógica. O acento recai sobre o “mesma” da questão. O todo da filosofia revela-se apenas no seu tornar-se, o que só ocorre na exposição detalhada da questão, onde tema e método se tornam um. Hegel chama a esta identidade “pensamento pensado”. Heidegger diz que esta questão em Hegel é determinada historialmente como subjetividade onde o tornar para si mesmo do ser ocorre na dialética especulativa. “Apenas o movimento do pensamento, o método, é a questão mesma” (FF: 74-75).

O segundo caso aparece com Husserl, cem anos depois, no tratado *A Filosofia Como Ciência Rigorosa*. Aqui, o chamado tem outra direção que em Hegel. Pretende evitar a psicologia naturalista, como já aludimos acima. Nesse texto, Husserl aponta

⁶² STEIN, E. *op cit.* p. 87.

⁶³ Não se faria justiça a Hegel apontar, como o fez Ernildo Stein, de modo quase pejorativo a expressão “proposição especulativa” sem uma referência mínima à sua ideia de cientificidade do conceito e de cientificidade da filosofia. Hegel defendeu esta cientificidade pela ideia de *universal concreto*, onde apresenta uma forte crítica à dicotomia entre universal abstrato e o singular. O primeiro é manifestação inicial, imediata, do conceito de universal, ainda abstrato, vazio, indeterminado. Para fugir dele, Hegel adiciona em seu conceito dialético as sucessivas determinações enriquecedoras do universal e que são seus momentos constituintes. Assim, as particularidades podem, enfim, se reconhecer, integrando-se harmonicamente no universal e tornando-se conscientemente partes dele sem perder, porém, suas qualidades próprias, o universal concreto (Cf. HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*. Tomo I, p. 38-9, 52-3, 60-1).

como direcionamento para a pesquisa filosófica não as mesmas filosofias, mas as questões e os problemas. A questão da pesquisa filosófica é, tanto pra Hegel, como para Husserl, a subjetividade da consciência. O chamado à “questão mesma” pretende, em sentido positivo e negativo, garantir e elaborar o método; visa o modo de proceder da filosofia por onde a questão mesma se torna um dado comprovável (*FF*: 75). Para Husserl, “o princípio de todos os princípios”, acima enunciado, não se dirige primariamente ao conteúdo, mas ao que se identifica com o método. Há, portanto nesse princípio a tese do primado do método. Apenas o princípio pode decidir qual a única questão capaz de satisfazer o método. O princípio exige como questão da filosofia a subjetividade absoluta, que garante a possibilidade de fundar em si e através de si a objetividade de todos os objetos. Assim, a subjetividade transcendental, revela-se como “único ente absoluto”. A questão pertence ao método de tal modo que na sua unicidade são a “questão mesma”. Desse modo, o princípio de todos os princípios recebe da subjetividade transcendental seu direito de designá-la como a questão da filosofia.

Heidegger assume com os autores citados a concomitância entre a questão e o método. Porém, lá onde a filosofia levou, com cada um deles, sua questão até o saber absoluto e à evidência última, esconde-se algo que não pode ser mais pensado pela filosofia como sua tarefa. Este é o prenúncio do fim da filosofia e o anunciar da *Clareira do Ser*, temas sobre os quais não cabe discorrer nesse ponto porque antecipariam tópicos que apenas podem ser problematizados à frente, obedecendo a estrutura de condução da argumentação.

Como um método hermenêutico-linguístico, o método fenomenológico não se desprende da vida concreta nem do pré-teórico que nela já se apresenta antecipadamente. Este é o motivo da inegável aparência de circularidade que lhe permeia e que o método positivista vê como excesso e afronta à linearidade da linguagem, enquanto o método dialético o despreza por achar que não vislumbra a totalidade. Ernildo Stein dá razão à crítica ao método fenomenológico em seu aspecto ambíguo quanto ao uso da lógica, porque ele se vê preso ao fenômeno em sentido vulgar e também na obrigação de pensá-lo em sentido fenomenológico com o arsenal desta mesma lógica. E, para ele, tão importante quanto os dois motivos anteriores, é a distância entre o método fenomenológico e a *práxis*, apesar de seu sempre reiterado apego às coisas mesmas. Ernildo fala da impressão de que se assiste ao desfile de arquétipos e esquemas que se desenrolam num céu rarefeito onde o acontecer humano é

decomposto, mas sem nunca tocar-se de fato a própria vida⁶⁴. Porém, ambos métodos cuja crítica se dirige à fenomenologia movimentam-se sobre pressupostos que apenas o método fenomenológico pode explicitar. No entanto, esta explicitação não se dá como “definições operacionais”, mas por uma via de aproximações que não se legitimam por demonstrações e argumentos apodícticos. O que tornará a clareza argumentativa sempre nebulosa pelo conteúdo nunca exaurível nas sentenças.

Como exposto até aqui, Heidegger atribui relevância central ao método fenomenológico, e ofereceu uma explícita exposição do mesmo, porém apresenta-o majoritariamente na imanência de sua obra, o que torna uma análise em separado difícil de ser empreendida caso não se perceba a copertinência entre método e questão, a indissociabilidade de ambos. Ao contrário de Ernildo Stein que vê na integração método-questão uma dificuldade, creio que a íntima relação entre os dois apenas se permitiria servir ao discurso enquanto uma imbricação inseparável de ambos, não havendo necessidade de encontrar um tópico em que seu método esteja explicitado em separado. Por isso, o que podemos oferecer como resultado minimamente satisfatório é o destaque de alguns momentos de análise da coisa mesma que Heidegger investiga em que se salientam modos de uso do método fenomenológico, o que será feito em todos os tópicos do presente texto. Entretanto, uma outra dificuldade se apresenta mesmo dentro desta pretensão singela. Se escaparmos da simples repetição da linguagem de que o autor se serve para pensar o Ser, incorre-se no perigo de se atingir apenas uma metalinguagem, descritiva da sua linguagem-objeto, chegando-se apenas numa parca aproximação do seu pensamento sem o alcance de alguma importante faceta do método. Ademais, estas observações metateoréticas acontecem tão intimamente ligadas com a análise da coisa que a tentativa de separação leva à perda de uma importante dimensão de ambas, já que na “questão mesma” da filosofia, método e tema são idênticos e inseparáveis. Portanto, oscilarei entre a metalinguagem e a imersão na linguagem-objeto, me servindo, no texto, de inúmeros termos heideggerianos para os quais não caberia sinônimo, e também de um criterioso descritivismo. Nesse tatear, espero apenas abrir o olhar na mesma direção do que Heidegger somente insinua.

Assumo, acompanhando Ernildo Stein, como aspecto singularizador do método fenomenológico de Heidegger sua descoberta de que há o *primado da tendência para o*

⁶⁴ STEIN, Ernildo. In: HEIDEGGER, M. *Sobre a Essência do Fundamento*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. Col. Os Pensadores. *Introdução ao Método Fenomenológico Heideggeriano*. p. 88.

encobrimento. Entendimento que assume papel importante na autocompreensão do seu método. Diferente de Husserl e outros que assumiam a realidade passiva à espera de nosso arsenal de métodos que a conformassem, Heidegger levanta que o essencial das coisas inclina-se para o disfarce ou está de fato encoberto. No início de seus textos discorre ainda sobre o “ser dado” (*Gegebensein*) para só depois tratar do “encontro” (*Begegnung*); por um período também usa “descoberta” (*Entdecktheit*) em paralelo com “revelação” (*Erschlossenheit*); para ao final predominar “desvelamento” (*Unverborgenheit*), às vezes aparecendo como “clareira” (*Lichtung*). Termos que se ligam todos a *phainestai*, de onde vem fenômeno. Eles configuram o reiterado esforço por abrir uma dimensão em que o velado manifeste-se por si mesmo, o Ser que se desvela sob o ente⁶⁵. Porém, o Ser apenas se revela num retorno sobre o ser-aí (*Dasein*), o que exige colocar em evidência os modos na cotidianidade em que se situa o próprio ser-aí (Cf. a sessão “*Dasein*: lugar de manifestação do Ser”). Como o ser do ser-aí também foge do mesmo ser-aí, o filósofo precisa contornar isso com a análise da cotidianidade onde percebe o humano em fuga.

Assim, na proposta de sua ontologia fundamental que se processa através da analítica existencial para chegar à colocação da questão do Ser, o método fenomenológico cumpre o papel de solo do qual Heidegger retira o necessário para fazer brotar o questionamento pelo Sentido de Ser. Mas, a fenomenologia além de solo também é fruto porque experimenta a plenitude do método, a questão mesma, numa interconexão tão íntima que uma se identifica com a outra. A procura pelo Sentido de Ser em Heidegger se faz unicamente pelo método fenomenológico, onde a própria procura é já o pretendido, e onde o ponto de chegada é passagem. Mas, o que pretendemos exatamente com a expressão “Sentido de Ser”?

Pensar o Ser em seu Sentido

A questão sobre o Ser é de uma centralidade tal, tem tamanha primazia sobre as demais e apresenta tantas nuances na elaboração do investigar que não podemos simplesmente começar pela pergunta direta “o que é o Ser?”. Heidegger fala em *Ser e Tempo* da estrutura da questão do Ser. Lá diz que uma *questão* é um procedimento de

⁶⁵ STEIN, Ernildo. In: HEIDEGGER, M. *Sobre a Essência do Fundamento*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. Col. Os Pensadores. *Introdução ao Método Fenomenológico Heideggeriano*. p. 89.

busca ciente que se caracteriza pela explicitação transparente de seus momentos constitutivos. A questão pode transformar-se em *investigação* se o que se questiona for determinado de modo libertador. É na questão investigadora, aquela especificamente teórica, que se deve conceber e determinar o *questionado*. Neste, reside o *perguntado*, que é o que se intenciona propriamente, onde o questionamento atinge seu objetivo. Na questão do Ser, o *perguntado* é o Sentido de Ser, isto é, o que interessa definitivamente na questão do Ser é o seu Sentido⁶⁶. Heidegger adverte que a questão deve ser colocada de tal forma que parta da compreensão prévia do ser, em que já estamos desde sempre, na direção do *questionado*, neste caso, o Ser, mas contando provisoriamente com esta compreensão, porque além de ser ela indeterminada e mediana apenas nos proporciona um ponto de partida no orientar-se para o Ser, que de início é apenas uma vaga ideia completamente inapreensível (ST: § 2, p. 40-42). Enquanto questionado, Ser requer outro modo de demonstração que se diferencia substancialmente da descoberta de um ente, em outras palavras, não admite conceituação nos moldes em que o ente atinge a determinação de seu significado. Outro componente do questionar ainda não mencionado é o *interrogado*, que aparece agora na figura do ente, já que ser diz sempre o ser de um ente. Assim, na questão do Ser, o *questionado* é o Ser, o *interrogado* é o ente, mas em seu ser, e o *perguntado* é o Sentido de Ser.

Em relação ao ente, a questão de Ser impõe que se conquiste e garanta uma maneira adequada de acesso a ele. Ente é tudo que ocupa nossos discursos, é o que somos e como o somos. Chegamos, então, a uma pergunta fundamental:

“Em *qual* dos entes deve-se ler o sentido de ser? De que ente deve partir a abertura para o ser? O ponto de partida é arbitrário ou será que um determinado ente possui o primado na elaboração da questão do ser? Qual é este ente exemplar e em que sentido possui ele um primado?” (ST: § 2, p. 42).

O modo mesmo como Heidegger expõe tais perguntas revela claramente que de fato há este ente exemplar. Portanto, no decorrer da elaboração da questão de Ser precisamos levar a sério a tarefa de preparação da possibilidade de escolha correta deste

⁶⁶ Nos textos mais tardios, em vez de Sentido do Ser, Heidegger fala de Verdade do Ser - verdade não no sentido de adequação, mas no de desencobrimento e encobrimento, *ἀλήθεια* (FERNANDES, Marcos Aurélio. *Notas de aula*).

ente modelar, que explicitará a maneira como visualizamos o Ser. “Visualizar, compreender, escolher, aceder a são atitudes constitutivas do questionar e, ao mesmo tempo, modos de ser de um determinado ente, *daquele* ente que nós mesmos, os que questionam, sempre somos” (ST: § 2, p. 42). A elaboração da questão do Ser, portanto, traz à transparência um ente – questionador – em seu ser. Já que o questionar é um modo de *ser* de um ente específico, ele, o questionar, se encontra essencialmente determinado pelo questionado, o Ser. *Dasein* é como Heidegger designa esse ente que somos todos desde sempre, e que, além de outras coisas, possui em seu ser o questionamento como possibilidade. Desse modo, a tarefa parece enredar num círculo vicioso em que primeiramente se faz a determinação do ser do ente, e somente aí se coloca a questão do Ser, que precisa ser posta antes do ser do ente. Porém, Heidegger muito facilmente aciona uma refutação indicando que para os meandros de uma investigação concreta, é extremamente estéril opor objeções formais como esta. Aponta que a visualização prévia de ser que usamos no lidar com a questão de seu sentido é já uma compreensão que carregamos de antemão, e, nada tem a ver com a assunção de um princípio indemonstrado de onde se derivariam conclusões. Em última instância, esta visualização de ser pertence à própria constituição essencial do *Dasein* (ST: § 2, p. 43). O círculo vicioso, na verdade, é uma curiosa “retrospecção ou prospecção” do questionado sobre o próprio questionar, entendido como modo de ser de um ente específico. Se ver atingido essencialmente pelo questionado é o próprio mais autêntico da questão do Ser. Tais circunstâncias apontam para um privilégio do *Dasein* em relação à remissão que faz à questão do Ser.

Heidegger assume que a pergunta pelo Sentido de Ser⁶⁷ é a questão fundamental da metafísica. Ela é, ao mesmo tempo a mais ampla, a mais originária e a mais profunda (IM: 30). Indagar: “por que o ente e não o nada?”, está acima de todas as outras questões. Aqui, nada é o “outro” do ente, o não-ente, o Ser enquanto tal. À medida que se penetra na indagação sobre o Ser, equivalentemente se é defrontado com a pergunta pelo nada. Porém, investigar o nada foi por longo período tarefa essencialmente não filosófica por encerrar “óbvia” contradição, segundo se dizia. Mas, esta compreensão é apenas reflexo do esquecimento do Ser sempre e a cada vez mais operado (IM: 32). Certamente que o discurso sobre o nada não pode ser científico; ela, a

⁶⁷ Carneiro Leão sintetiza a expressão *Sentido do Ser* como a iluminação da diferença referente, em que o ente se revela, em seu ser, como ente (HEIDEGGER. *Introdução à Metafísica*, 1969, p. 13, apresentação).

ciência, tendo como seu tribunal superior a lógica, não pode, senão às custas de sua própria implosão, assumir a legitimidade de um discurso contraditório. Este não é, porém, o caso para a filosofia que, situando-se num plano diverso do científico pode e, de fato, lida com o discurso sobre o nada, assim como a poesia (*IM*: 33).

Nas várias fases da metafísica, o ser do ente foi apresentado por vezes como *ideia*, por vezes como *ousia* (substância), outras como *essentia*, etc.⁶⁸ Diversidade de perspectivas que atendem a um apelo e destino. Estes, por sua vez, são “o fundamento em que se essencializa a diferença irreduzível e a referência necessária entre o ente e seu ser” e se dirigem ao humano cuja existência instancia a diferença referente e em seu fundamento o ente se essencializa. Heidegger chama a diferença referente de diferença ontológica⁶⁹.

Carneiro Leão admite a ambiguidade do termo “ser” como Heidegger o utiliza. Às vezes significa o modo de ser do ente, isto é, que o ente é, e aquilo por que ele é; outras vezes diz do fundamento que torna possível ao ente se essencializar em seu ser (no sentido anterior). Assim, Carneiro Leão propõe que ente é tudo que é; ser (inicial minúscula) é “o fato e o modo de ser do ente, enquanto ente”; Ser (maiúscula) é “a diferença ontológica, fundamento de possibilidade do ser do ente”; e Essencializar (*Wesen*) é “o processo ontológico em que o ente na instauração existencial, revela o seu ser, isto é, se essencializa (com minúscula)”⁷⁰.

Mas, o que exatamente ‘é’ Ser? A resposta acima deixa-nos com sensação de profunda insatisfação. Heidegger discute, já no início de *Ser e Tempo* os preconceitos que historicamente distanciaram o pensamento de encarar a questão do Ser e até mesmo de vê-la como relevante ou necessária. O primeiro destes preconceitos resume-se na frase: “Ser é o conceito ‘mais universal’”. Esta universalidade é distinta daquela do gênero. Ser aqui não ilumina a região suprema do ente, porque o ente se concebe segundo gênero e espécie. A universalidade do ser é transcendente à genérica. Esta concepção foi compartilhada por inúmeros filósofos desde Platão⁷¹, passando por

⁶⁸ Cf. para o ser como *ousia*: BUCHANAN, Emerson. *Aristotle's Theory of Being*. 1962, especialmente as páginas 30-50, e ARISTÓTELES, *Categorias*, S, 2 a 11 e seg.; para o ser como *ideia*: SCHIPPER, Edith Watson. *Forms in Plato's Later Dialogues*, 1965; para o ser como *essentia*: DEGROOD, David H. *Philosophies of Essence: An examination of the Category of Essence*, 2ªed. 1976.

⁶⁹ Cf. CARNEIRO LEÃO, E. In: HEIDEGGER, M. *Introdução à Metafísica*, 1969, p. 12-13, apresentação.

⁷⁰ *Ibid.* p. 13.

⁷¹ “Através de toda a história da filosofia, o pensamento de Platão, ainda que em diferentes figuras, permanece determinante. A metafísica é platonismo. Nietzsche caracterizou sua filosofia como platonismo invertido. Com a inversão da metafísica, que já é realizada por Karl Marx, foi atingida a

Aristóteles e Tomás de Aquino e a escola escotista. Já Hegel entende o ser como o “imediatamente indeterminado” porém, segundo Heidegger, se mantém no mesmo registro da ontologia clássica. O que Heidegger quer destacar esboçando a história dos usos do termo é o entendimento de que a expressão “ser é o conceito mais universal” não pode significar que “Ser” seja o conceito mais claro e por isso dispense a problematização; quando, muito pelo contrário, ele é o mais obscuro (ST: 38-39).

A segunda expressão infundada é: “O conceito de ‘ser’ é indefinível”. Esta conclusão se segue assumindo-se a sentença anterior. Heidegger concorda que Ser não pode ser determinado como ente. Nem pode ser explicado partindo de conceitos superiores, ou ainda, inferiores, no sentido de abrangência teórica. Entretanto, esta indefinibilidade, portanto, que acontece no interior da lógica tradicional e da antiga ontologia, não descarta a questão de seu sentido, mas por isto mesmo, a exige (ST: 39). Isto é, o Ser é indefinível, mas disso não se segue que não seja pensável, estrutura de que falarei mais adiante.

A última sentença constituinte dos preconceitos é: “O ‘ser’ é o conceito evidente por si mesmo”. Diz que em toda proposição ou lidar com os entes, faz-se uso de “ser” e a compreensão é automática, dispensa explicações; uma compreensão claramente gramatical ou sintático-semântica de “ser”. Esta auto-evidência, porém, apenas explicita a oposta incompreensão, porque demonstra que um enigma já está *a priori* no interior de todo ater-se para o ente como ente, isto é, um não dito que ultrapassa o ente, mas de quem nada se fala ou se sabe é enunciado em todo discurso sobre os entes. A “evidência” dos juízos do senso comum não pode parar a analítica, pois esta é exatamente a tarefa filosófica.

Porém, devemos perguntar ao “Ser” *o que ele é?* Heidegger diz noutro texto que Ser fica fora de questão, autoevidente e, portanto, impensado. Esta evidência do Ser certamente não é a mesma que a dos juízos comuns. Ele, o Ser, “mantém-se numa verdade, de há muito esquecida e infundamentada” (SM: 73). Esta verdade e evidência se dão no âmbito pré-reflexivo, na compreensão mesma de Ser em que nos movemos desde sempre. Portanto, não há oposição entre a recusa de Heidegger à frase: “o ser é o conceito evidente por si mesmo” e a afirmação de sua autoevidência, que, ademais, acontece noutro registro que não o do conceito. No entanto, dizer que o Ser fica fora de questão parece indicar que o autor tenha seguido outra via que não a que procura pelo

suprema possibilidade da filosofia” (FF: 72).

Ser, e temos razão em perceber assim porque o movimento executado por ele no manuseio da questão do Ser é de uma sutileza tal que não pode ser apresentado nem como investigação ou análise, nem como estudo ou questionamento. Ele *pensou* o Ser em seu sentido próprio, na sua doação-retração apresentada no tempo.

Pensar o Ser em seu próprio sentido fala de algo muito distinto que a especulação ou trabalho intelectual que se debruça sobre um tema-objeto. Tema e questão já derivam do empenho em tematizar e questionar, tentam falar e dizer no nível e através dos discursos de uma língua. Porém, o dizer discursivo se alimenta de um contato pré-discursivo com um sentido tão originário que este se constitui como fonte de inteligibilidade, compreensão e atividade. O insondável neste contato levou o ocidente a formatá-lo sempre em novas roupagens. E a diversidade mesma de estilos, épocas, discursos e línguas remete para uma identidade radical, uma experiência originária de doação, além ou aquém do discurso, a partir de onde a filosofia fala⁷².

O pensar como entendido na tradição metafísica criticada por Heidegger reúne sempre os elementos de um sujeito que pensa, um objeto pensado, um ato de pensamento, um processo de pensamento, um conteúdo pensado pelo sujeito sobre aquele objeto, a forma do objeto e do processo e um contexto⁷³. Qualquer configuração desenhada com tais elementos, o conjunto resultante se subordinará sempre ao poder da representação e de sua pretensão de ser totalmente representação, nada mais que representação. A representação é entendida por Kant como produção racional do objeto ausente e não exige a mediação pelos sentidos – requerida por Hume na sua crítica da causalidade – porque independe destes para a construção posterior do objeto. Para Kant, a representação é ativa, por isso pode dizer com que tipo de objeto está lidando e se há conexão entre eles⁷⁴. Neste domínio, tanto em Kant quanto nos outros autores da tradição metafísica, tudo é pensável e representável, exceto a possibilidade mesma de existência da representação. Caso esta possibilidade fosse representada, dissolver-se-ia, pelo ato mesmo de representar, a base sobre a qual a representação se funda. Motivo que explica por que em todo pensamento se dá algo que não pode ser pensado, e por isto, faz e torna possível o pensamento. Este “não pensado” é um nada, porém um nada nem negativo nem positivo, nem mesmo um híbrido de ambos, mas criativo. Ele é a *causa* e a *coisa* do pensamento essencial, radical. Causa aqui não diz da causalidade, e

⁷² Cf. CARNEIRO LEÃO, E. In: HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, 2016, p. 554, posfácio.

⁷³ *Ibid.* p. 549.

⁷⁴ KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Vol. (I): São Paulo: Abril cultural, 1980. Col. Os Pensadores. p. 10.

coisa não significa opacidade, objetividade ou gravidade. A causa do pensamento é a exigência de radicalidade e a coisa do pensamento é petição de originariedade nos acontecimentos da representação. A partir desta radicalidade e originariedade, a causa e a coisa do pensamento nos levam sempre a pensar novas representações. Portanto, no pensamento nem tudo é representação, resta em todo pensamento a remissão à raiz de sua vigência e constituição. Toda representação abriga um fundo de pensamento que não representa nada, toda representação acolhe e aceita em suas fronteiras o mistério do real. Esta remissão e inclusão, esta visada da representação é que levanta a questão do Ser e do tempo.⁷⁵

O pensamento se nutre da dinâmica de conversão das antíteses e sínteses das representações na harmonia invisível de sua origem. As coisas do pensamento são extremamente simples, não participam do privilégio de ter, agir ou saber algum. Onde houver um modo de ser, ali elas estão. Nesta perspectiva, todo humano é pensador porque tem apreço pela revelação do mistério do Ser. O ofício de pensar se dá como um tipo incomum de sentir e auscultar o silêncio do sentido nos falares das realizações. O pensamento não diz somente de remissões e referências, sua originariedade não se encontra na semântica ou na sintaxe. O próprio movimento de remissão, referência e envio é perpassado pela paixão originária que conduz esse pensamento⁷⁶.

Responder à questão do Sentido de Ser acompanhando a abordagem e expectativas que cercam o pensamento metafísico, oferecendo uma definição acabada, uma determinação exaustiva de seu significado, é uma pretensão que culmina sempre no fracasso. Nem tampouco os caminhos indiretos da filosofia, ciência, religião e arte, da ação ou dos sentimentos são adequados para lidar com o Sentido de Ser.

“É que o ser não somente não pode ser definido, como também nunca se deixa determinar em seu sentido por outra coisa nem como outra coisa. O ser só pode ser determinado a partir de seu sentido como ele mesmo. Também não pode ser comparado com algo que tivesse condições de determiná-lo positivamente em seu sentido. O ser é algo derradeiro e último que subsiste por seu sentido, é algo autônomo e independente que se dá em seu sentido”⁷⁷.

Porém, a atração exercida pelo Ser é forte o suficiente para fazer surgir uma história milenar no ocidente de tentativas de delimitação e circunscrição de sua

⁷⁵ Cf. CARNEIRO LEÃO, E. In: HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, 2016, p. 554, posfácio. p. 550.

⁷⁶ *Ibid.* p. 551.

⁷⁷ *Ibid.* p. 551.

vigência. E, se por um lado, nunca se atinge uma definição de Ser, por outro, tem-se sempre uma nova experiência essencial de seu sentido: a experiência de desvio e esquiva do Ser frente às tentativas de apreendê-lo, representá-lo e defini-lo. Porque qualquer ação ou abandono dela contribui para o afastamento. Assim, nos resta apenas significar o Sentido de Ser encarando-o de frente no movimento de seu sentido. Os acontecimentos do tempo oferecem a paisagem de doação do sentido que se oferece e retrai. Isso nos leva à experiência originária do tempo como “pronome do Ser”.

PRIMEIRA PARTE - A Metafísica desenraizada

----- CAPÍTULO III -----

A Metafísica no Esquecimento do Ser

Como esboçado no capítulo I, a metafísica desenraizada é aquela que nasce em Platão e tem como traço singularizador a troca da intensidade pela representação. Intensidade aqui entendida como o captar e experimentar imediato do real, e representação como a abstração por inúmeros meios, sobretudo pela razão discursiva, da experiência originária com o real. Esta metafísica produz um tipo de lidar com o ente que oculta nele sua origem e seu pertencimento ou referência ao Ser, o que resulta no “esquecimento”, no escape à problematização e relação com o próprio Ser. Culminando nas criações próprias deste modo fragmentado de relação com o ente em sua totalidade: técnica, ciência, política, economia e filosofia *objetivadas*.

A essência técnica da ciência ocidental na representação asseguradora

A metafísica em Kant representa a tentativa de conhecimento especulativo da razão que, servindo-se apenas de conceitos, investiga a si mesma. Mas, para ele, o processo não é o mesmo que o matemático porque este aplica seus conceitos à intuição. Nem se assemelha à lógica, ocupando-se esta com a forma do pensamento. Ela ascende a um nível de reflexão no qual não há possibilidade de “experimentação” do material com o qual trabalha, porque ultrapassa os limites da experiência possível, e, pretendendo *conhecer* seu objeto, tateia mesmo tendo tanta idade quanto nenhuma outra, isto é, sendo mais antiga que todas as ciências. Porém, este é o modo como Kant compreende a metafísica. O entendimento de Heidegger da metafísica desenraizada é mais amplo e abrange a concepção kantiana.

Heidegger assume que até ele a história da ontologia se constituiu somente numa onto-teologia. Em *Superação da Metafísica*, ele afirma que a ontologia se configura modernamente como filosofia transcendental a cada vez mais próxima de uma

teoria do conhecimento, movimento operado pelos neokantianos. Este fato da metafísica moderna deriva da tentativa de pensar a entidade dos entes enquanto vigência para a representação asseguradora, aquela que fixa o real como numa fotografia, encapsulando seu vigor (*SM*: 64). Isto é, a objetividade é um aspecto do próprio vigente, entretanto, a forma em que a objetividade do vigente se mostra e o modo com que o real se transforma em objeto da representação nos apresentam um real de menor intensidade ou de intensidade diversa daquela reconhecida na φύσις (*CPS*: 44). Identifica-se entidade com objetividade. A representação, expediente que caracteriza a ciência moderna (sumariamente entendida como “o todo de um conjunto de fundamentação de proposições verdadeiras”, Cf. *ST*: § 4, p. 47) assegura, processa, garante, estabelece e consolida o real. Ela representa porque não vai à coisa mesma despida, mas munida de inúmeros interesses. Representa porque sua armadura prévia não a permite perceber o Ser em sua autodoação e assim, auscultá-lo. Ela substitui a doação-retração do Ser pela representação.

O problema da objetividade transforma-se na questão da possibilidade de conhecer. Não entram aí os processos psicofísicos constantes do ato de conhecer, apenas a possibilidade de vigência do objeto para o conhecimento (*SM*: 64). Isto é, pensar a objetividade reduz-se a entender o conhecimento enquanto atitude puramente externa, alheia ao amplo conjunto de fenômenos vividos pelo ente que pode conhecer, onde apenas importa a função objetual que qualquer ente possa oferecer.

Kant é quem revela claramente o metafísico na metafísica moderna. Ele se dá “à medida que a verdade se transforma em certeza e, assim, a entidade (*ousia*) dos entes se torna a objetividade da *perceptio* e da *cogitatio* da consciência, do saber, empurrando o saber e o conhecer para o primeiro plano” (*SM*: 65). A teoria do conhecimento é, portanto, metafísica e ontologia já que assume a verdade como certeza pela representação asseguradora e converte o Ser em objetividade e representação proposicional (*SM*: 65). A tentativa de Kant para saída do imbróglio da metafísica se dá numa investigação que inverte a relação conhecimento-objeto, de forma que não mais o objeto regule o conhecimento, mas o conhecimento determine o objeto, hipótese que se alinha com a expectativa de se construir conhecimento *a priori* do objeto, pois que desta forma é o objeto quem responde aos princípios do conhecimento que fala sobre eles já

antes de chegarem a nós⁷⁸. Aqui reside a conhecida “*revolução na maneira de pensar*” operada por Kant, que, porém, na perspectiva de Heidegger, não compõe um modo de pensar o Ser, mas apenas se debate no interior do seu esquecimento.

A moderna teoria do conhecimento revela-se apenas um tardio desenvolvimento da grande história da metafísica. Heidegger reconhece, assim como Nietzsche noutros termos, que o pensamento a partir de Sócrates se move sempre sob a chave da representação asseguradora. No texto sobre Heráclito ele aproxima os significados de ἐπιστήμη e τέχνη, o primeiro entendido como “entender-se com alguma coisa”; o segundo como “reconhecer-se em alguma coisa” para apontar que a familiaridade entre ambos sugere uma pré-determinação da essência técnica do saber ocidental (*H*: 225). De modo lapidar e preciso, Heidegger diz que a técnica é “a consequência da ‘filosofia’” e, como tal, é parte do fundamento da história do ocidente (*H*: 18).

A metafísica hegeliana do saber absoluto como vontade do espírito inaugura o acabamento da metafísica e Nietzsche culmina esse acabamento. Acabamento aqui não significa plenitude, no sentido de que a metafísica deveria atingir a perfeição com seu fim. Acabamento é o momento final da metafísica que comporta várias fases; fim em que se reúne o todo de sua história. A metafísica manifesta-se na sua essência somente quando chega a seu fim, e atinge seu fim exatamente nesse mostrar-se essencial. Isto porque sendo o esquecimento do Ser a essência da metafísica, ela somente pode se dar conta disto quando já puder ir além de si mesma e lembrar-se do que esqueceu, inaugurando um pensamento que não é mais metafísico. O desenvolvimento das ciências constitui, a um tempo, a independização destas ciências da filosofia e o inaugurar de sua autonomia, fenômeno constituinte do acabamento da metafísica. Neste contexto, processa-se o fim da filosofia como pensamento metafísico, e anuncia-se o triunfo dos procedimentos de controle do mundo técnico-científico e da ordem social correspondente (*FF*: 72-73). O fim da filosofia, porém, não se consuma no acontecer da sua *última* possibilidade (sua dissolução nas ciências tecnicizadas), mas faz brotar também sua *primeira* possibilidade (aquela que a originou e que ela não foi capaz de cumprir propriamente) como o rerepresentar da “questão mesma” do pensamento.

A certeza em Hegel, desta vez incondicional, é construída na ideia de realidade

⁷⁸ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad.: Valerio Rohden e Udo Balduur Moosburger. Volume Kant (I). São Paulo: Abril cultural, 1980. Col. Os Pensadores. p. 12.

absoluta. Apesar desta metafísica ser insuperável no aspecto de certeza absoluta, a vontade de viver e de querer permanecem vigentes, o que justifica seu enquadramento enquanto início do acabamento e não como acabamento de todo (SM: 66) que só se daria com a metafísica da vontade de poder em Nietzsche. Segundo Vattimo, por Nietzsche ter se apresentado como o primeiro autêntico niilista é que sua obra pode constar como o final do acabamento da metafísica já que para Nietzsche “a essência do niilismo é a história em que do Ser já não fica mais nada”⁷⁹.

Heidegger acredita que a metafísica historicamente passa pelo tema da existência muito apressadamente. Há poucas exceções como Aristóteles, Hegel e Schelling. Aristóteles e.g. quando fala do ἔργον (*érgon*) operar, posteriormente traduzido por *causa efficiens* pelos latinos, ele não faz alusão a causa e efeito. O que se perfaz num ἔργον é aquilo que traz e leva à plenitude da vigência de algo, ἔργον é a vigência em sentido pleno do termo. Ele chama de ἐνέργεια (*enérgeia*) à vigência do que vige em plenitude (CPS: 43). Na ideia de ἐνέργεια encontramos onde em Aristóteles se localiza o tema da existência.

Seguindo a via de indiferença pela existência, a redução do Ser à “natureza” revela um desvio opaco da antiga ideia de φύσις⁸⁰, “a vigência auto-instauradora do ente na totalidade” (CFM: 32). Nesta compreensão, razão e liberdade opõem-se à natureza, “à medida que natureza é o ente, a liberdade e o dever não são pensados como Ser. Fica-se na contraposição entre Ser e dever, Ser e valor” (SM: 66), oposição que oculta a copertinência destes ao mesmo âmbito de fenômenos ontológicos.

A metafísica também é uma fatalidade singular e necessária ao ocidente porque, como traço fundamental de sua história, o homem europeu se vê preso ao ente longe da experiência do ser dos entes, porque o Ser só pode vir à luz em sua verdade, “na diferença resguardada entre ser e ente” (SM: 67). Porém, isso não se dará sem o risco de que o ente se entregue ao esquecimento do Ser, ou conforme Carneiro Leão, ao esquecimento da diferença ontológica⁸¹. Nem tampouco a diferença se mostra clara, ela permanece encoberta. Um reflexo disso é a resposta metafísica e técnica à dor, que pré-elabora a visão sobre sua essência.

Concomitante com o acabamento da metafísica surge o aparecimento do desdobramento de Ser e ente, algo inacessível para ela, a metafísica, porque em seu

⁷⁹ Cf. VATTIMO, G. *op. cit.* p. 91.

⁸⁰ Cf. o trecho “*Metafísica: a σοφία (sophia) direcionada à φύσις (physis) e enunciada no λόγος (logos)*” do cap. V onde se define a ideia de φύσις.

⁸¹ Cf. LEÃO, E. C. In: HEIDEGGER, M. *Introdução à Metafísica*, 1969, p. 13, apresentação.

esquecimento “milénar” e “cada vez mais petrificado do Ser” (*IM*: 36), ela não podia pensá-lo, e, identificando ente e Ser, também não é capaz de tematizá-los enquanto distintos. Assim, a diferenciação entre Ser e ente é um dos momentos centrais do pensamento que “relembra” o Ser pois neste desacoplamento é possível ao Ser a autodoação, ou ao *Dasein* o encontro na *Clareira do Ser*.

Heidegger não foi o primeiro filósofo a pretender migrar para outra via que não a ampla e bem pavimentada, ainda que cheia de obstáculos, da metafísica. Inúmeros outros tentaram consumir a superação da metafísica. Desde os cétricos gregos até os empiristas do século XIX há adversários do pensamento metafísico. Porém, estas filosofias antimetafísicas permanecem no interior da metafísica. Apenas a invertendo e subvertendo. Por outro lado, o pensamento de Heidegger não é antimetafísico. Pensa a partir de outro elemento - a diferença ontológica - e a partir daí, supera a metafísica, ao mesmo tempo que a repõe no seu fundamento mesmo. Se podemos dizer que Heidegger nega a metafísica, isto se dá de modo dialético. Não é mera recusa. É também conservação num outro nível de pensamento.

Em todos os antimetafísicos há no mínimo uma das seguintes posições: ou o pensamento metafísico é *falso* por vários motivos conforme o autor, ou suas conclusões são *incertas*, e, portanto, não merecem atenção, ou elas são *inúteis* não devendo ocupar qualquer espaço no interior do pensamento. Modernamente, e.g. Kant propôs sua superação operando a crítica da própria razão, onde diferencia o uso prático e teórico da razão delimitando seus limites enquanto instrumento para o conhecimento. Aqui ela aparece como uma meta-metafísica, uma mera potenciação da própria metafísica. Carnap já o fez através da análise lógica da linguagem, onde explicita o conteúdo cognitivo das proposições científicas estabelecendo o significado “preciso” destas proposições e o sem-sentido das sentenças metafísicas⁸². Nietzsche, por sua vez, descreve o desprezo metafísico pela terra e pelo corpo e aponta como cura a apologia do humano demasiado humano: a restauração daquilo que é próprio do humano em sua história, a construção de uma genealogia das perspectivas valorativas da vontade de poder nas dinâmicas do devir⁸³. Neste caso, a metafísica serve de sinónimo para o

⁸² CARNAP, Rudolf. *Superação da Metafísica pela Análise Lógica da Linguagem*. Trad. Antonio Ianni Segatto. Cadernos de Filosofia Alemã, V. 21; nº 2, jul.- dez. 2016, p. 95.

⁸³ MEES, Leonardo. *A Superação da Doença Metafísica segundo Kant, Nietzsche e Heidegger*. Revista Filosófica São Boaventura, v. 10, n. 2, jul./dez. 2016, pp. 11.

platonismo, cuja superação se daria, segundo Nietzsche – e também Schopenhauer – na assunção do sensível como verdadeiro, em conjunto com a falsidade do suprassensível. Porém, essa reviravolta, segundo Heidegger, não faz mais que mover-se no interior da metafísica, atualiza o compromisso com ela, enquanto, no caso de Nietzsche, mantém-se o suprassensível ocupado, dessa vez, pela vontade de poder (*SM*: 69). Isto é, o conceito de vontade de poder nietzschiano é ainda metafísico, a despeito de corresponder a um projeto antimetafísico.

Segundo Ernildo Stein, é de Dilthey e Nohl que Heidegger herda a ideia de superação da metafísica⁸⁴. Superação que não se reduz a uma tomada de posição, mas a uma tarefa que perpassa toda sua obra como tentativa. O ensaio ou projeto de superação fala, antes de mais nada, da aguda dificuldade que há no alcance da própria tarefa. Superar a metafísica consiste fundamentalmente em despir-se por completo das vestimentas linguísticas que compõem a totalidade da tradição de pensamento ocidental. Tarefa hercúlea, portanto, e de modo algum executável plenamente já que é faticamente impossível lançar mão de uma linguagem totalmente não metafísica, e ainda comunicar-se com o pensamento ocidental, cuja essência é esta mesma metafísica. A oposição conflituosa entre abandono da linguagem metafísica e comunicação com a tradição metafísica se revela claramente na intrincada rede de palavras ressignificadas, sentidos novos e insuspeitas relações “orgânicas” criadas por Heidegger em *Ser e Tempo*.

Portanto, a superação da metafísica precisa ser pensada indissociada com o pensamento da sustentação originária do esquecimento do Ser. O Ser precisa voltar à luz da “memória” deste pensamento que procura superar a metafísica. Somente assim se reproduz a experiência do acontecimento singular da desapropriação dos entes. Desapropriação aqui fala da transformação do ente de simples objeto para a condição de *coisa*, ou *Dasein* no caso do ente que nós somos. O ser *coisa* é uma condição perdida desde que a técnica configura todos os modos de relação com o ente. Nesta desapropriação dos entes “se iluminam a indigência da Verdade do Ser e a originariedade da verdade... e o vigor essencial do humano. Indigência porque a Verdade do Ser é de uma simplicidade tal, de uma imediatez tamanha e de uma inutilidade tão cabal que para o pensamento metafísico ela apenas aparenta penúria. A verdade originária fala dela como ἀλήθεια, como fenômeno originário e não conceito

⁸⁴ Cf. STEIN, Ernildo. In: HEIDEGGER, M. *Que é Isto – A Filosofia?* In: *Conferências e Escritos Filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979, Col. Os Pensadores, nota introdutória, p. 03.

abstrato. Vigor essencial do humano é a circunstância em que ele, respondendo ao apelo do Ser, vigora na sua essência, de acordo com sua raiz, em plenitude. A superação da metafísica, portanto, é a transmissão da metafísica em sua verdade” (SM: 68).

Vontade de querer como essência da vontade de poder nietzschiana

Nietzsche é o pensador a quem Heidegger dedicou a mais prolongada atenção. Desde o § 76 de *Ser e Tempo* em que recorda a segunda *Consideração Extemporânea* como texto fundamental para compreender o conceito de historicidade autêntica, até grande parte dos escritos posteriores, há referências mais ou menos extensas a Nietzsche; em alguns desses textos há explícita dedicação ao autor⁸⁵. Apesar de a obra de Nietzsche ser, por vezes, interpretada como uma filosofia existencialista, seu conteúdo e sentido apresentam-se de maneira bem distinta dos temas ali exibidos. É possível distinguir três períodos em sua trajetória: o primeiro vai de seus estudos em Leipzig até 1878, e se caracteriza por seus trabalhos iniciais de interpretação e crítica da cultura e por sua devoção a Wagner e Schopenhauer; no segundo período, homenageia a cultura e o espírito livres num sentido próximo ao da Ilustração francesa; o terceiro é conhecido como o da “vontade de poder”. Nessa fase produziu sua obra capital, *A Vontade de Poder - Ensaio de uma Transmutação de todos os Valores*. Apesar da aparente desconexão dos temas explorados durante sua vida, é possível falar de uma unidade que se mostra mais à vista em sua última fase onde são abrangidos os momentos anteriores desde a época schopenhauriana e a distinção entre o espírito apolíneo e o espírito dionisíaco até o projeto para estabelecer uma nova tábua de valores⁸⁶, ou transvaloração dos valores, que se dá no âmbito estético.

Uma pequena digressão é necessária para entendermos por que na essência da vontade de poder está a vontade de querer, para Heidegger. O tema da vontade de poder em Nietzsche é ancorado pela compreensão do par conceitual “apolíneo x dionisíaco” desenvolvido em sua primeira obra *O Nascimento da Tragédia: ou helenismo e pessimismo*. Ali, o autor compreende que forças não racionais residem

⁸⁵ Cf. VATTIMO, G. *op. cit.* p. 90. A “dedicatória” se dá nos textos: “*A Palavra de Nietzsche ‘Deus está morto’*”, “*Quem é o Zarathustra de Nietzsche*”; e as referências especialmente em “*Superação da Metafísica*” e “*O que quer Dizer pensar?*”.

⁸⁶ MORA, Jose Ferrater. *Diccionario de Filosofía*, tomo III, pag. 2556.

na base de toda criatividade humana e da própria realidade. Identifica um elemento fortemente instintivo, selvagem, amoral; um transbordamento de êxtase e frenesi, a energia do espírito *dionisíaco*, criativa e saudável, que foi enfraquecida e submersa pelo espírito *apolíneo* categorizador, de manutenção da ordem lógica e dura sobriedade. Encontra as origens da sobreposição do apolíneo ainda em Eurípedes, momento em que para ele a tragédia sucumbiu quando passou à transformação do modo de lidar com a finitude: interferir na vida freando o devir, “amarrar a tragicidade da realidade humana”, prever, conservar e organizar o concurso, foram os modos de “poda” iniciados por Eurípedes, que operou a subtração do coro trágico privilegiando a neutralidade e passividade em que o expectador se tornou não participante. Segundo Nietzsche, Eurípedes socratizou a tragédia ática, que até ali exprimia pela bela aparência o turbilhão da vida e pintava abertamente a vulnerabilidade dos indivíduos. A tragédia respondia positivamente à finitude, mortalidade e vulnerabilidade, aceitando-os como a vida.

Para chegar à identificação de que forma de vida corresponde ao pensamento que privilegia o espírito apolíneo, Nietzsche propõe uma filosofia da unificação entre o ser humano e a natureza de modo a estabelecer uma continuidade entre psicologia e fisiologia. Procura encontrar as maneiras de existência que correspondem à tentativa kantiana de fundamentar os juízos sintéticos *a priori*. Para ele vida é instinto, pulsão, vontade de poder, e como esta vida desde Sócrates tem sido “devorada” sem que nenhuma crítica se lhe oponha à altura, pois as que foram feitas situaram-se dentro do mesmo âmbito moral de análise, Nietzsche propõe uma crítica a partir do nível extramoral, ambiente mais primordial que põe em questão o valor da própria noção de verdade, que é primordialmente vontade de poder. Seu projeto se fixa então como tentativa de realização de uma gênese e morfologia da vontade de poder, pois procura esclarecer a origem instintiva dos conceitos. Nesse contexto ocorre a crítica ao tipo de vida que entende a verdade como valor. A pretensão de verdade, que é um impulso, de onde decorre o engano da ficção essencialista, se constitui numa ilusão e é tida como necessária ao ser humano por habilitá-lo a controlar o meio circundante e fugir da finitude. A esse respeito, Adorno lembra de nosso desejo de transformar o mundo num grande juízo analítico e esgotar o incessante devir. A verdade é um instrumento que aplaca a precariedade da existência e a luta advinda dela. Assim, o intelecto em sua racionalidade instrumental limita a vida à autoconservação. A

sociedade moderna assemelha-se a Ulisses em sua tentativa de, usando o intelecto, fugir do enfeitiçamento, e toda filosofia ocidental provém de uma má interpretação da filosofia pré-socrática. A alternativa à castração da vida é oferecida pela arte, e Nietzsche apregoa “estar convencido de que a arte é a tarefa suprema e a atividade propriamente metafísica desta vida”. O retorno ao mito é, para Nietzsche, a maneira mais adequada de lidar com a precariedade da existência.

Assim, a vontade de poder constitui-se no arcabouço ontológico sobre o qual Nietzsche constrói toda sua obra. A vontade de poder é insaciável, ela está além dos sentidos. Como ela constitui o humano, o mundo se apresenta como luta constante, de difícil alcance do equilíbrio. Porém, a vida mesma é vontade de poder, não apenas a vida orgânica, mas até as reações químicas, porém nos seres vivos ela se expressa com mais força. Ela procura expansão, superação e juntar-se a outras para auto amplificação. A vontade de poder se revela, portanto, como fome de dominação, de se fazer mais forte para constringer outras mais fracas e assimilá-las. Em síntese, a vontade de poder é a capacidade que a vontade tem de efetivar-se. Heidegger visualiza a vigência desta força, porém ele procura nela o que a origina. E encontra uma outra vontade a constituir-se como essência da vontade de poder, a saber, *a vontade de querer*. Esta se aproxima muito do que os budistas chamam de *desejo*, o que move a psiquê humana para outro estado que não o da plena abertura desinteressada, aceitação e serenidade. Heidegger não encara positivamente a vontade de poder, que possuindo como essência a vontade de querer, revela-se como uma força sustentadora e motriz da metafísica desenraizada.

A vontade de querer, por impotência própria em saber, impede o destino, i. e. “a consagração de uma abertura manifestativa do ser dos entes” (*SM*: 69). Ela enrijece a tudo na busca pela justaposição da história do ser à representação historiográfica, esquecendo-se do destino do Ser. Para assegurar a si mesma, a vontade de querer força-se ao cálculo e à institucionalização de tudo como modos de se manifestar. “Pode-se chamar, numa única palavra, de ‘técnica’ a forma fundamental de manifestação em que a vontade de querer se institucionaliza e calcula no mundo não histórico da metafísica acabada” (*SM*: 69). Técnica indica todas as esferas ônticas que “equipam” os entes: natureza objetivada, cultura ativada, política produzida, superestrutura dos ideais” (*SM*: 69); não se confunde, portanto, com a manufatura de instrumentos maquinais, mas serve de sinônimo para “acabamento da metafísica”.

A vontade de querer pressupõe o asseguramento da consistência (verdade) e a

exacerbação dos impulsos (arte) institucionalizando o modo como torna-se o ente mesmo. Somente nela prevalecem a técnica e a ausência total de meditação (SM: 75). Estas duas são inseparáveis e configuram a forma suprema da consciência racional.

A vontade de querer em seu asseguramento máximo constitui o único regulador, portanto, o correto, a ordem, a exatidão. Aqui, a vontade de querer perde o verdadeiro e sua correta exatidão se mostra o falso, distorção da essência da verdade que produz completa insegurança (SM: 76). Ela desconfia até de si mesma, em permanente alerta na busca concentrada de proteção do próprio poder (SM: 77).

Ao contrário do que se poderia imaginar, a vontade de querer não se origina da vontade humana, o humano é quem é possuído por ela.

Para Heidegger, a metafísica de Nietzsche representa a penúltima fase do desenvolvimento da vontade de entidade dos entes enquanto vontade de querer. Essa metafísica desprezou o pensamento em benefício da “vida” por não ter percebido a centralidade para a “vida” de assegurar a consistência da representação, planificação e da elevação. Pertence, portanto, à vontade de poder o predomínio incondicional da razão calculadora e não o dinamismo vital. Os valores constitutivos da vontade de poder – a verdade e a arte – são apenas momentos da técnica, e a essência da vontade de poder somente se revela a partir da vontade de querer (SM: 71). A metafísica de Nietzsche coloca um fim na filosofia porque nela se esgotam as possibilidades pré-designadas à filosofia, o que não define o fim do pensamento, mas sua transmutação para uma nova espécie de pensar (SM: 72).

- ***Objetividade e subjetividade: Fundamentos metafísicos para a técnica***

Segundo Kant, a matemática foi a primeira atividade humana a principiar no “caminho seguro de uma ciência” já na Antiguidade. A ciência da natureza, aquela resultado de investigações empíricas, só em princípios do século XVII alcançou o mesmo resultado com as contribuições de Bacon. O método empreendido por este e posteriores cientistas naturais possibilitou o entendimento de que a razão apenas compreende o que ela própria produz conforme seus intuítos, sendo sua tarefa se anteceder à natureza levando seus princípios a obrigá-la responder conforme o interesse previsto em suas leis. A razão tomou conta de que poderia dominar a natureza caso não permanecesse presa a ela. Por esta via a ciência da natureza entrou propriamente no

domínio da ciência⁸⁷.

Em *Ciência e Pensamento do Sentido*, Heidegger assume que a essência das ciências atravessa a todas elas, mas permanece oculta e se resume na frase: “a ciência é a teoria do real” (CPS: 40). Apesar de não pretender uma definição nem uma fórmula manipulável, ciência, na frase, diz respeito apenas à ciência moderna, e seu caráter revolucionário em relação aos saberes antigos e medievais se assenta no desenvolvimento de um aspecto oriundo de sua própria origem na Grécia. O pensamento e a poesia no alvorecer da antiguidade grega são atuantes hoje e sua essência vem ao nosso encontro em toda parte, mormente no domínio da técnica moderna. Mesmo a técnica moderna tendo sido estranha para a antiguidade, é nessa que encontra sua essência (CPS: 41). O termo teoria na sentença “a ciência é a teoria do real” não diz do entendimento grego com o verbo θεωρεῖν (*theorein*), e do substantivo θεωρία (*theoria*). Θέα (*Théa*) fala da fisionomia, do perfil em que algo é, se revela; e ὁράω (*horáo*) quer dizer ver, perceber algo com a vista. Para os gregos, portanto, *theorein* era “visualizar a fisionomia em que aparece o vigente, vê-lo e por esta visão ficar sendo com ele”. A θεωρία é, em si, o modo mais pleno e acabado de ser e realizar-se do humano (CPS: 45). A βίος θεωρητικός (*bios theoretikós*), “vida teórica”, era o modo de viver do vidente, daquele que se dedica ao θεωρεῖν, em oposição à βίος πρακτικός (*bios praktikós*), a vida que se consagra à ação e produção. Os romanos traduziram θεωρία por *contemplatio*. Daí surgiu a expressão “vida contemplativa”, mas o sentido grego se perdeu em sua essência já nesta tradução em que *contemplari* significa separar e dividir algo cercandoo e circundando-o. Nesse sentido, a essência da teoria no pensamento grego antigo é plural e elevada, entretanto, ela é essencialmente diferente do modo de ser das modernas teorias científicas que a tomam como consideração, observação, elaboração que visa apoderar-se e assegurar-se do real (CPS: 47-48). Nesse aspecto, a ciência moderna é precisamente “teórica”. Uma ciência efetivamente teórica seria carente de propósito, desinteressada.

O real, como o século XVII passou a entender é o que é “certo”, “seguro”. No sentido de fatural, portanto, o “real” se contrapõe ao que não se consolida como certeza, reconhecendo qualquer coisa não consolidada como mera aparência ou produto mental. Agora, o real se apresenta em efeitos e resultados. O efeito faz que o vigente alcance

⁸⁷ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad.: Valerio Rohden e Udo Balduur Moosburger. Volume Kant (I). São Paulo: Abril cultural, 1980. Col. Os Pensadores. p. 10.

estabilidade e venha ao e de encontro (CPS: 44). Para a ciência, portanto, o real se revela como objeto (*Gegen-stand*). “A ciência corresponde a esta regência objetivada do real à medida que, por sua atividade de teoria, explora e dispõe do real na *objetidade*” (CPS: 48). Assim, o real torna-se previsível e perseguido em suas consequências. Da *objetidade* decorrem regiões de objetos que o manejar científico processa como deseja para o asseguramento de suas pesquisas. *Objetidade*, aqui, é “o modo de vigência do real que, na Idade Moderna, aparece como objeto” (CPS: 44), ou apenas, o caráter de objeto de algo, o que se distingue de objetividade: a pretensão de alcance do conhecimento universal, isento de determinações subjetivas, de influências psíquicas. A objetividade não pode englobar a plenitude da natureza mesmo sendo conclusivo o domínio de objetos da ciência nem, por outro lado, evitar a essência da natureza porque a objetividade é também um modo de exposição que toma a natureza (CPS: 53), Assim a ciência não pode contornar a natureza em dois sentidos: primeiro porque ela sempre depende dela para representar e também porque a própria objetividade impede que a representação científica abranja a natureza em sua plenitude, já que a objetividade alcança apenas *um* modo de vigência do real. Assim, o incontornável rege na essência de toda ciência. O que para as ciências não pode ser contornado – o humano, a natureza, o acontecer histórico, a linguagem – torna-se para elas inacessível *como tal*, como incontornável (CPS: 56). O incontornável inacessível permanece discreto não apenas porque passa despercebido, mas porque ele mesmo não se deixa aparecer. “A conjuntura discreta está recôndita nas ciências, mas não como uma maçã num cesto. Temos, ao invés de dizer: as ciências repousam na conjuntura discreta, como o rio, na fonte” (CPS: 57). A riqueza que, porventura, houvesse na essência da ciência não pode ser vislumbrada em sua atitude de não questionamento da mesma essência e conseqüente instalação na objetividade.

O conceito de objeto impõe uma cisão que apenas no interior da atitude de afastamento e conseqüente teorização do real é possível realizar. Isto é, o real é tomado como apenas o que o método calculante pode acessar, e daí resulta inexistente ou irreal toda manifestação incapturável pelo método. A cisão inaugura a um só tempo sujeito e objeto e sua relação simbiótica em que o primeiro constitui-se na agência manipuladora e o segundo em passividade muda. Este sujeito agente percebe logo sua essência no “eu pensante”, certeza absoluta de si mesmo e de todo o mundo “fora” de si. Seu critério para a verdade é a própria certeza “interior”. Em resumo, o objeto, entendido como contraposição, só existe quando o humano é sujeito, e o sujeito como *ego cogito*, onde a

verdade é a certeza do “eu penso”. Aqui reside a essência da objetividade (*SM*: 73).

“Subjetividade, objeto e reflexão pertencem entre si. Somente quando se faz a experiência da reflexão como tal, ou seja, como a referência que carrega para o ente, pode-se determinar ser como objetividade” (*SM*: 73). O movimento de reflexão - que se compõe de saída, encaminhamento para fora e retorno ao ponto de partida - exige para seu culminar que o retorno se dê sobre um objeto, já que, noutro caso, não haveria nem mesmo saída. Este é o caso para o *Dasein*, que não sendo sujeito, mas uma abertura em que se manifesta o envio do Ser, a reflexão não tem lugar, porque *Dasein* e Ser estão de tal forma relacionados que um movimento de saída de si não é possível. *Dasein* e Ser estão sempre e inexoravelmente em conjunto, esta a estrutura do *ser-com* (*Mitsein*). A verdade como adequação do pensado em relação à coisa transforma-se em verdade como certeza, e esta é justificação da referência ao ente. A representação necessita da estrutura binomial sujeito-objeto sem a qual suas determinações não representariam, mas espelhariam o Ser. Assim, a *repraesentatio* fundamenta-se na *reflexio*, onde a objetividade só se manifesta enquanto reflexão (*SM*: 74).

O procedimento assegurador e processador de toda teoria do real é o cálculo. Este não se reduz à manipulação numérica. Em sentido amplo, calcular quer dizer contar, levar em consideração, colocar expectativas, esperar algo de alguma coisa. Por este sentido, todo procedimento científico é um cálculo quer procure uma explicação causal quer assegure apenas um sistema de relações e posicionamentos. A matemática, e.g., é um cálculo não porque lida com números na busca de resultados quantitativos, mas porque “conta”, antes de tudo, com a possibilidade de equivalência das relações entre as ordens (*CPS*: 50). Porque, como teoria do real, a ciência moderna funda-se na prevalência do método e para assegurar-se dos domínios de seus objetos, ela divide as regiões do real encapsulando-as em disciplinas, especialidades. O que revela o caráter necessário da especialização como essência da ciência moderna, e não simples derivação ou obtusidade. Portanto, a ciência interpreta o real sob a égide da técnica. As categorias de que se vale para articulação e determinação da área de seu objeto, são compreendidas de modo instrumental, sob o aspecto de hipóteses de trabalho. A verdade destas hipóteses é medida pelos efeitos de sua aplicação, se alcançam sucesso no progresso da pesquisa, isto é, a própria verdade científica é identificada com a eficácia destes efeitos.

Retomando a discussão sobre o sujeito, Descartes pensa o eu como pessoa singular, ainda que em relação à egoidade, diferente de Kant que pensa a consciência

em geral. Heidegger assume que o si mesmo singularizado só se dá como egoidade, isto é, como o que se manifesta “dentro de si”. Porém, a egoidade vigora mesmo onde o eu singular não é manifesto. Assim, Kant ainda lida com a egoidade não obstante pensar a consciência em geral. Tal incursão se impõe enquanto antropologia filosófica em que “no aperfeiçoamento da metafísica, a filosofia é antropologia” (SM: 75). Porém, a antropologia não se dá unicamente onde se investiga, mas também onde se operam decisões, onde a humanidade é percebida como originária e momento primeiro e último dos entes (SM: 76).

A suposição da possessão da realidade sem que para isso se tenha de inquirir sobre a *essência* da verdade é o sinal doloroso do engano. Assim como o abandono do Ser se mostra na proclamação das ideias e valores, na celebração do agir.

Os mecanismos de ordenamento e organização, deixando o Ser, lançam o humano no vazio, de onde projeta-se na técnica através do consumo dos entes para guardar sua subjetividade no super-homem. Na história do Ser, o mundo significa “a vigência inobjetivável da Verdade do Ser para o homem, desde que o homem entregue de modo essencial o que lhe é próprio ao Ser” (SM: 80). Em nossa era o mundo torna-se sem mundo, enquanto o ser vige sem vigor próprio na queda incondicional dos entes ao abuso do consumo. A operatividade toma todo espaço do fazer-se mundo do mundo.

O abuso da matéria, incluindo-se aí a matéria-prima “humana”, determina-se pelo total vazio em que o ente se encontra. No entanto, o vazio do Ser não é sanado por quaisquer entes, cuja perene institucionalização é o único meio de efetivar o “fazer sem meta” do ordenamento da técnica (SM: 83). Esta que, nesse sentido, faz a organização da falta, já que se refere ao vazio do Ser. Desse modo, o “substitutivo” da produção técnica massiva constitui-se não em paliativo, mas em único modo de a vontade de querer assegurar-se permanecendo ativa.

Apresentada em sua essência, conforme exposta nesse capítulo, a metafísica desenraizada revelou-se como estrutura fundante do modo ocidental de relação com os entes, portanto de comportamento e pensamento. Demonstrou-se que ela dita, em sua potência total, todas as formas de relações, entre humanos e entre estes e os entes intramundanos. Se o pensamento se vai de seu elemento (o que propicia ao pensamento ser o que é), configura-se como τέχνη, como instrumento. A filosofia torna-se, então, mera ocupação, que é apresentada como corrente (“ismo”) a concorrer com as outras. Movimento este orquestrado pela publicidade que, dominando o público, reduz até seu

oposto, a vida privada, em prolongamento de sua “absorção da abertura do ente na objetivação incondicional de tudo” (CSH: 31). A publicidade, apresentando uma subjetividade pública, esconde a relação entre o impessoal e o Ser.

A descrição destas consequências concretas do domínio da metafísica desenraizada poderia ser feita recorrendo-se a diversos autores posteriores a Heidegger que pensaram tais determinações. Habermas parece captar com precisão estes desenvolvimentos. Podemos ver uma nítida continuidade entre a localização da metafísica em Heidegger e seu pensamento na obra *Técnica e Ciência como Ideologia*, onde apresenta o mundo contemporâneo como reflexo da radicalização dos processos de *racionalização*, entendidos por ele como “ampliação dos setores sociais submetidos a padrões de decisão racional”. Habermas substitui e amplia o conceito marxiano de *forças produtivas* por *trabalho* entendendo-o como o agir-racional-com respeito-a-fins ou teleoracionalidade (*Zweckrationalität*), que apresenta o aspecto instrumental, aquele relativo aos meios usados para dominação da natureza, e o aspecto estratégico, atinente à escolha dos melhores instrumentos na persecução dos fins. Privilegia a ótica sujeito-objeto e desencadeia habilidades de preservação dominando processos, na escolha racional manipuladora. O que em Heidegger aparece no nível metafísico enquanto o modo objetivado de relação do humano com o ente na chave do esquecimento do Ser, Habermas desenvolve no plano da crítica social como racionalização, isto é, a “objetivação histórica de estruturas racionais” geradora da *modernização*: um conjunto de processos cumulativos e de reforço mútuo; a formação de capital e mobilização de recursos; o desenvolvimento das forças produtivas e ao aumento da produtividade do trabalho; a secularização de valores e normas. As consequências sociais, políticas e econômicas da metafísica desenraizada são captadas com profundidade por Habermas, ainda que não entenda assim sua investigação.

A Natureza Metafísica das Teorias Éticas e dos Humanismos

A importância de investigarmos a influência metafísica nestes dois temas está em sua centralidade como paradigmas de constituição do modo de pensar ocidental. Ética e Humanismo estruturam concepções religiosas, artísticas, políticas, sociais, jurídicas, científicas, etc. se constituindo, portanto, como lugares fundamentais onde se cristalizou a metafísica, e de onde é possível obter o modo de funcionamento de seu pensamento objetivante. Porém, não pretendo um voo panorâmico por grande parte do pensamento ético. Apenas três momentos-chave de sua história serão destacados para realçar o aspecto fundamental da investigação ética, o que permitirá o alcance da compreensão necessária para o abandono da pretensão de construção de quaisquer éticas, e a posterior aproximação ao ἦθος. Também um contraponto contemporâneo é lembrado na figura de Nietzsche por constituir-se numa abordagem potente de crítica à ética distinta da heideggeriana, e por se tratar do autor da tradição com quem Heidegger possui o diálogo mais extenso e fecundo. Quanto ao humanismo, ele é apresentado unicamente segundo a concepção de Heidegger em *Carta Sobre o Humanismo*.

a. Das Teorias Éticas

Retomando os primórdios da ética, Heidegger aponta seu surgimento na escola de Platão juntamente com a lógica e a física (CSH: 85). Na alegoria da caverna encontrada no sétimo livro da *República*⁸⁸, Platão fala da liberdade (ἐλευθερία) humana articulando-a com a realidade do real; entendia a φύσις como οὐσία, isto é, vigência, presença subsistente, que dura perenemente, substância e essência⁸⁹; a οὐσία era ἰδέα para Platão. O real (o ente, o que está sendo) se constitui no que vem à luz, no fenômeno, ofertando uma visão de si, um aspecto contemplável. A ἰδέα ou εἶδος é o

⁸⁸ Cf. Platão. *República*, VII 514 a – 517 b.

⁸⁹ Cf. Heidegger, Martin. *Ser e Verdade*, 2007, p. 137-173. O sentido platônico para φύσις aqui é muito próximo ao entendimento que Heidegger atribuía a Heráclito em seu livro homônimo. Cf. pp. 78-80 desta dissertação.

aspecto do ente, como ele aparece, vigorando como doação de ser⁹⁰. A alegoria revela o desafio para o humano de se ver na dinâmica de libertação para a liberdade da verdade, por meio do co-nascimento com a verdade, do desvelamento do ser: ἀλήθεια. A maneira que o humano se constrói nessa dialética permanente de libertação é a παιδεία que se constitui como a elevação e transformação do olhar da mente que amplifica sua abertura para a claridade do Ser até familiarizar-se ao ponto de contemplar a luz fontal do Bem: ἀγαθόν. Todo esse processo depende de o humano se permitir transformar no movimento de libertação negativa e positiva, esta representada na alegoria pela magnífica aparição do sol, manifestação de ἀγαθόν.

Já no pensamento ético de Aristóteles temos notícia do agir humano ou πράξις (*práxis*) direcionado ao bem⁹¹. O esforço por algum tipo de bem impera em toda ação humana, mas não simplesmente o bem enquanto boa execução de uma tarefa, este o sentido da τέχνη (arte), mas o fazer o bem ao outro. O empenho humano vige com a tensão criativa que lhe é dada pelo Bem puro, que não se confunde com um bem útil, um dentre vários outros. Não é meio, mas fim em si mesmo (τέλος). Neste sentido, Bem é o que plenifica a ação, a consuma, conformando o sentido de toda ação, isto é, o deixar ser o vigor do Bem. Nisto consiste a εὐδαιμονία (*eudaimonia*) aristotélica, o gozo ou desfrute de um modo de ser pelo qual se pretende o supremo bem, a felicidade. Ela responde à questão por saber qual o τέλος do humano. Como toda e qualquer atividade, investigação e arte humanas tendem a um fim (a medicina procura a saúde, a guerra procura a vitória, etc.), Aristóteles os classifica em fins intermediários, aqueles pretendidos para o alcance de outros, e fins últimos, os que são procurados por si mesmos. Ele entende a πράξις como aquela modalidade de ação cujo resultado é um “bem”; a ποιήσις, como a ação que resulta num produto, elaborado durante a ação. O fim do humano é a felicidade e esta é um fim em si mesma:

“De fato, nós escolhemos sempre a felicidade por causa dela mesma, e nunca em vista de outro fim para além dela. Escolhemos também a honra e o prazer, o poder da compreensão e toda a excelência [ἀρετή]. Em primeiro lugar, em vista de si próprios (isto é, não escolhemos cada um desses fins por causa de nada que daí possa resultar); em segundo lugar, em vista da própria felicidade, porque supomos que, uma vez obtida, seremos felizes. Mas ninguém escolhe a felicidade em

⁹⁰ CARNEIRO LEÃO, E. *Filosofia Grega: uma introdução*. Teresópolis: Daimon, 2010, p. 205-10.

⁹¹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Antônio de C. Caeiro. São Paulo: Ed. Atlas, 2009. p. 21ss.

vista daqueles fins, nem, em geral, em vista de qualquer outro fim, seja ele qual for”⁹².

A participação no vigor do Bem acontece através da ἀρετή (virtude), que pode ser entendida como a assunção da responsabilidade de ser na relação com todas as coisas. Esta é, a um tempo, πάθος (paixão) e ἔξις⁹³ (capacidade adquirida e permanente). A aplicação das virtudes éticas (e.g., coragem, fortaleza, justiça) depende da posse da virtude dianoética (reflexiva) de discernimento, prudência como sabedoria prática (φρόνησις). Mais tarde Tomás de Aquino incluiu esta ética das virtudes na visão cristã em que as virtudes teologais da fé, esperança e caridade acrescentam-se às aristotélicas⁹⁴.

Modernamente, Kant deixou de lado a visada eudemônica, mas ainda se deixou conduzir pelo Bem. A Ética em Kant é entendida como parte da ciência material, esta que lida com a liberdade enquanto objeto e com as leis que a regem. Constitui a parte empírica da Filosofia Moral o lidar com a vontade humana enquanto afetada pela natureza, de modo que analisa as leis que orientam como tudo deve ser, e as condições nas quais não ocorre como deveria ocorrer.

Kant pretende desenvolver uma Filosofia Moral completamente independente da experiência. Um tipo de reflexão unicamente racional que faça justiça ao seu objeto que não encontra seu fundamento na natureza humana ou em qualquer parte do mundo, mas unicamente *a priori* na razão pura. A Filosofia Moral não necessita do conhecimento do homem porque assenta apenas na razão pura. E de fato há princípios *a priori* na nossa razão. Uma Metafísica dos Costumes tem a ver com a investigação da vontade pura, e não com a vontade geral, conceito psicológico. E o fundamento desta Metafísica é a Crítica da razão pura prática, que, no entanto, mantém unidade com a razão pura especulativa por se tratarem de uma mesma razão, em dois usos distintos, porém.

Kant apresenta a razão como uma dádiva inadequada para o cuidado com a vontade se admitimos que somos seres que têm como fim a felicidade. Isto porque o instinto cumpre incomparavelmente melhor a tarefa de alcançar satisfação. A razão, no mais das vezes, apenas acrescenta as preocupações e necessidades. Há mais

⁹² *Ibid.* p. 26.

⁹³ Traduzido posteriormente como *habitus* em latim.

⁹⁴ Cf. AQUINO, S. T. *Summa Theologiae* II – II – mormente as questões 1-56.

contentamento numa vida pouco reflexiva que naquela que esquadrinha os pormenores da existência. No entanto, o destino supremo prático da razão é a fundação de uma boa vontade, e esta é o bem supremo, apesar de não ser o único. Mas, a vontade deve ser encarada não enquanto meio de trânsito para o alcance de outras coisas. Ela só será o bem supremo se pretendida em si, sem qualquer intenção alheia a si própria⁹⁵.

Para ele “a razão prática é a força de orientação qualitativa das ações humanas”⁹⁶, razão cujos objetos são o bem e o mal. O bem é o sentido a que se destina forçosamente o apetite racional (vontade). O sentido que a vontade recusa é o mal⁹⁷. O bem é uma boa vontade e a ação deve ser conforme o Bem, segundo o princípio objetivo, universal da razão prática cuja expressão se dá na forma do “imperativo categórico” que organiza o *a priori*. A boa vontade almeja o bem e é guiada pela ordenação da razão. No entanto, a inclinação para o mal em sua sensibilidade deve ser a cada vez superada⁹⁸.

Com estes três exemplos paradigmáticos, a tradição ética ocidental, portanto, consolidou-se como o conhecimento sobre o bem-agir humano no relacionamento deste com o outro de si mesmo e o outro propriamente. Ser é viver na dinâmica da liberdade, da autorresponsabilização. Viver cujo núcleo é ação, πράξις. A ética se fez como sabedoria da vida humana, βίος, modo de se conduzir na história. Ela apresenta as possibilidades de ser do humano no caminho ao encontro do bem. Ela não é somente um saber (ἐπιστήμη) não especulativo, mas prático-operativo; a ética é também, e mais propriamente, compreensão que possibilita um poder-ser, habilidade de ser, de relacionar-se com.

Entretanto, todas estas teorias éticas apresentam uma concepção ontológica fundante para o bem-agir humano que toma o ente como idêntico ao Ser. Isto quer dizer que elas pensam o ser enquanto entidade, Aqui é onde as questões “o que é?” e “que é?” levam ao entendimento do ente como “espírito..., matéria e força..., vir-a-ser e vida, como representação, como vontade, como sujeito, como ἐνέργεια (*enérgeia*), como eterno retorno do mesmo, [e onde] sempre o ente enquanto ente aparece na luz do ser” (*RFM*: 77) O caráter metafísico destas teorias está em conceberem o ser no interior da

⁹⁵ Cf. KANT, Immanuel. *Metafísica dos Costumes*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. Col. Os Pensadores.

⁹⁶ CARNEIRO LEÃO, E. *Aprendendo a Pensar I: O pensamento na modernidade e na religião*. Teresópolis: Daimon, 2008, p. 69.

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ *Ibid.* p. 67.

representação asseguradora, isto é, do pensamento que tem como fundamento a objetividade dominadora. Portanto, não há espaço para que o Ser se manifeste, ele é amordaçado ao estreito horizonte do conceito, restando à percepção o encontro com meros entes mundanos, carentes de toda riqueza somente encontrável na atitude de abertura que constitui a Essência humana.

Nietzsche é um ponto fora da curva na tradição ética. Dificilmente poderíamos afirmar que ele elaborou uma ética, mas sua crítica a ela é de teor tão potente e distinto do conjunto da tradição que merece constar aqui. Ele toma a crítica à moral em *Além do Bem e do Mal*, que se apresenta como um anti-modernismo político, ancorada numa crítica da modernidade, vista enquanto momento histórico de repressão sobre os instintos fortes. Valores caros ao marxismo, anarquismo e socialismo – movimentos que tentaram arrefecer o conflito próprio da existência – como igualdade, (lema sacralizado desde a Revolução Francesa) democracia (esta, como movimento, reproduz num nível secularizado instituições essencialmente cristãs: mando, simpatia, massificação) e sentimento gregário (abrangido em Nietzsche pela noção de espírito de rebanho) são rechaçados e reduzidos à condição de moral de escravo: aquela herdada desde o mundo antigo, quando os judeus ainda se chamavam hebreus. Este povo protagonizou o “milagre da inversão dos valores⁹⁹”, imprimindo à pujança da vida instintiva um caráter decadente. Desde então, riqueza, ateísmo, maldade, violência e sensualidade passaram a habitar o limbo do mundo. Nietzsche não explicita, mas essa inversão revela um estado anterior em que “vontade de engano, egoísmo e cobiça¹⁰⁰” não eram demonizados: o momento anterior à rebelião. Sendo assim, sua proposta de ativação dos instintos e afirmação da vida enquanto vontade de poder, se não pode ser encarada como um retorno a esse estado – proposta bem conhecida em Rousseau com seu bom selvagem –, é ao menos uma derivação desse modo de lidar com o mundo já presenciado na história.

No entanto, tal derivação é apenas proposta como um horizonte por

⁹⁹ Nietzsche. *Além do Bem e do Mal - Contribuição à História da Moral*, § 195.

¹⁰⁰ *Idem. Além do Bem e do Mal - Dos preconceitos dos Filósofos*, § 2.

Nietzsche, não é uma experiência já verificada. Nem os filósofos, “homens do amanhã e do depois de amanhã...extraordinários promovedores do homem¹⁰¹” chegaram ao nível dessa grandeza. Distinta do que estamos acostumados, pois o maior será aquele mais solitário, “o homem além do bem e do mal, o senhor de suas virtudes, o transbordante de vontade”¹⁰².

Nesse caminho, Nietzsche prossegue a crítica mostrando o grau de equívoco presente na pretensão de todos os filósofos que se ocuparam da moral como ciência em encontrar a sua “*fundamentação*”. Subtraídas as dificuldades advindas da incompetência de tais filósofos, sua análise ainda assim se mostrava deficiente não atingindo as questões centrais que vem à tona somente na relação entre várias morais. A moral mesma enquanto problema lhes escapou. Toda sua fundamentação não passava de “*boa-fé*” na moral vigente. Na tentativa de fundamentação da máxima: “não fere a ninguém, antes ajuda a todos no que possas”¹⁰³, se ergueram durante milênios os maiores esforços, no entanto, sem lograr êxito. Para qualquer asseveração moral podemos indagar sobre as motivações que a presidem e concluir que servem à justificação do autor, à tentativa de acalmá-lo deixando-o contente consigo mesmo, ao desejo de autopunição e penitência, à vingança, à procura de esconderijo devido ao medo, à autoglorificação. Por expressarem sempre os desejos e preferências pessoais, as morais são apenas “*semiótica dos afetos*”, não deixando, porém, de representar uma atitude de tirania ante a natureza, haja visto seu caráter permanente de coerção.

Já em *Genealogia da Moral*, Nietzsche propõe uma reconstrução da ciência histórica com vistas à elaboração da gênese da interioridade e dos conceitos morais. Para tanto, modela sua análise seguindo uma linha que percorre a psicologia e a fisiologia numa síntese em que pretende trazer à luz as motivações inconscientes da busca pelo conhecimento – vontade de verdade; também revelar o tipo de vida que corresponde àquele presidido pela moral essencialista judaico-cristã, no qual todo o ocidente está mergulhado; e explicar a gênese dos mecanismos de poder, e propor um caminho para a superação desse estilo decadente de vida e moral. Para ele, o erro fundamental da modernidade, a doença metafísica advinda de Platão, consiste na atribuição de maior originalidade à identidade que à diversidade.

¹⁰¹ *Idem. Além do Bem e do Mal - Nós Eruditos*, § 212.

¹⁰² *Ibid.* § 212.

¹⁰³ *Idem. Além do Bem e do Mal – Contribuição à História da Moral*, § 186

Discorrendo sobre a justiça, mostra que é resultado de afetos reativos: ressentimento e vingança. Estes não deveriam figurar na história como superiores, mas sim “os afetos propriamente ativos, como a ânsia de domínio, a sede de posse e outros assim”¹⁰⁴. O homem ativo, espontâneo, agressivo e de excessos está constantemente mais próximo da justiça que o reativo.

O castigo encontra suas origens na antiga relação entre credor e devedor, que se faz presente desde a pré-história. No momento em que o participante da comunidade ofendia aquele que lhe oferecia todos os benefícios responsáveis por sua segurança, ele exigia de seu membro, recém tornado devedor e infrator, um pagamento pela dívida contraída com a comunidade, que coincidia com a perda de tais benefícios e a atribuição de uma nova e avultante condição de fora-da-lei. Interessante notar a semelhança com Rousseau na descrição da relação entre criminoso e comunidade como um acordo: “o criminoso é sobretudo um infrator, alguém que quebra a palavra e o contrato com o todo”¹⁰⁵. A partir de então, o castigado levará consigo e diante de todos uma marca que noutro momento o fará negar a tentativa de insujeição: a memória, sem a qual não seria possível exercer controle sobre qualquer dissidente.

Tal panorama nos desloca bruscamente do caminho de elaboração de uma ética. Nietzsche traz à luz solar o implícito, o por detrás, as motivações “últimas” e até biológicas dos valores morais. Heidegger, como leitor cuidadoso de Nietzsche, tem em mente todo esse percurso argumentativo, e o tematiza em algumas obras, porém, o que se apresenta com destaque aqui é o fato de a crítica de Nietzsche à moral, portanto, à ética, ser a tal ponto penetrante e aguçada, desmoronando o castelo de areia que sempre foi a ética que impõe quase uma impossibilidade de ela ser pensada seriamente após ele. Porém, para Heidegger, a crítica moral de Nietzsche à metafísica, desloca-se sobre uma metafísica ainda mais radical, a da vontade de poder. De toda forma, para nosso propósito, a crítica de Nietzsche aprofunda a perspectiva que retira do pensamento ético sua legitimidade e plausibilidade, ainda que nela a ética não sofra pelo seu caráter metafísico, mas por sua pertinência a um pensamento antivital. Nietzsche colabora de modo direto com o abandono da busca por uma ética, e, por conseguinte, de modo indireto, com a construção da investigação que culmina no ἦθος.

¹⁰⁴ Nietzsche. *Genealogia da moral – Segunda Dissertação*, § 11.

¹⁰⁵ *Idem*.

b. Dos Humanismos

Tomando a metafísica no seu modo desenraizado, Heidegger demonstra a relação interna entre ela e os vários humanismos através da história em *Carta Sobre o Humanismo* (1947), texto que situa-se no segundo momento de seu percurso de progresso e regresso para superar a metafísica¹⁰⁶, e elabora a dimensão originária onde um pensamento essencial pode indagar sobre a essência do humano, a essência da história e a essência do pensamento. Acompanhando o autor no caminho argumentativo cujo resultado é a assunção da intrínseca copertinência entre metafísica e humanismo, iniciamos pelo marco histórico da noção de humanidade do humano ou de sua *humanitas*. Esta surge explicitamente com a República Romana (507a.C. – 27a.C.), quando pela primeira vez se aspira pelo humanismo propriamente dito. O *homo humanus* se concebe em oposição ao *homo barbarus*. Aquele exalta e age conforme a *virtus* romana, absorção da *παιδεία* grega, cujo objetivo era a erudição e o treinamento nas boas artes¹⁰⁷. Assim se entendia a *romanitas* ou o *homo romanus*. (CSH: 35). A Essência do humanismo é, portanto, romana. Motivo porque o retorno helenístico da Renascença é ao homem grego romanizado que também se opõe ao *homo barbarus*, mas desta vez o inumano é o “pretensso barbarismo da escola gótica da Idade Média” (CSH: 36). De toda forma, o humanismo histórico é sempre um regressar à antiguidade grega mediada pela romanidade.

Porém, se tomamos humanismo no sentido lato da busca do humano pela liberdade que lhe assegura sua dignidade no encontro de sua Essência, então são as concepções de liberdade e natureza humana que diferenciarão os vários humanismos e os caminhos de sua realização. O humanismo marxista, assim como o sartreano não exigem um regresso à Antiguidade, e o cristianismo também pode ser encarado como um tipo de humanismo. Abstraindo de suas especificidades quanto às finalidades e fundamentos, todos concordam em operarem a determinação da *humanitas* do *homo humanus* conforme uma visão prévia e pressuposta de natureza, história, de fundamento do mundo, ou seja, partem de uma interpretação já determinada do Ser.

¹⁰⁶ *Carta Sobre o Humanismo* também esclarece o primeiro momento elaborado em *Ser e Tempo* de 1927 e nas primeiras obras.

¹⁰⁷ Estas artes se constituíam em áreas consideradas fundamentais para a educação de uma pessoa livre. No império romano ambos os sexos eram instruídos a dominar as sete artes formadoras do *Trivium* (cruzamento de três ramos): lógica, gramática e retórica, e *Quadrivium* (cruzamento de quatro ramos): aritmética, música, geometria e astronomia.

Assim que, todo humanismo não escapa à regra: ou se funda numa metafísica ou se transforma em uma. Nas exatas palavras de Heidegger, “toda determinação da Essência do humano, que já pressupõe, em si mesma, uma interpretação do ente sem investigar – quer o saiba quer não – a questão sobre a Verdade do Ser, é metafísica” (CSH: 37). Mais à frente o autor diz: “Pensar a Verdade do Ser significa, ao mesmo tempo: pensar a *humanitas* do *homo humanus*. Importa a *humanitas* a serviço da Verdade do Ser, mas sem o humanismo em sentido metafísico.” (CSH: 83). Estando, portanto, a *humanitas*, essencialmente ligada ao pensamento do Ser. Assim, o caráter específico de toda metafísica, e mais precisamente na maneira como define a Essência do humano, é ser humanista. Inversamente, todo humanismo sempre será metafísico. Na determinação da humanidade do humano, fica de fora do humanismo e até mesmo barrado o questionamento da referência do Ser à Essência do humano, já que a indagação lhe é estranha devido à origem metafísica do humanismo (CSH: 83).

Porém, a necessidade do questionamento sobre a Verdade do Ser só se tornará patente caso se questione antes “o que é metafísica?”. Sabendo que, de início, a questão sobre o ser – como entidade do ente – só pode ser abordada, a despeito de nossos objetivos, metafisicamente.

Desde o nascimento do humanismo passando por suas várias faces, houve sempre a pressuposição de uma evidência para a Essência do humano. Esta é entendida como o conteúdo da expressão *animal rationale*, que interpreta metafisicamente ζῶον λόγον ἔχόν (ser que possui a palavra). Apesar de não ser falso, o conteúdo da expressão é condicionado pela metafísica (CSH: 39). Nesse sentido, falando da relação entre λόγος e ἦθος, Heidegger assume que o λόγος, como comportamento humano de enunciação, é singular e particularizado no conjunto dos modos de comportamento que constituem o ἦθος (entendido aqui como modo de ater-se do humano em meio aos entes). Portanto, o λόγος é parte, pertence ao ἦθος por ser um caso específico daqueles modos de atinência ao mundo do humano. Desse modo, a ética enquanto saber do comportamento das posturas humanas é mais abrangente que a lógica. Esta se torna, portanto, uma ética específica, dos enunciados, e não precede a ética. “Por isso podemos dizer, com algum direito, que o homem é aquele ente, em meio à totalidade dos entes, cuja essência se distingue pelo ἦθος (H: 227-8). Afigura-se estranha, então, a caracterização do humano na história ocidental como ζῶον λόγον ἔχόν: “o ser vivo que tem o dizer e a enunciação como o seu caráter próprio e distintivo” (H: 228). Entretanto, se confrontada com o

animal, que é o ser vivo sem λόγος - o que não tem relação alguma com ausência de inteligência - esta determinação do humano ganha força e coloca o λόγος em destaque sobre o ἦθος. De fato, a essência do humano ocidental se pode reconhecer na expressão latina: *homo est animal rationale*. Observando a relação que liga *ratio* e λόγος ao pensamento, é possível admitir, portanto, que o humano é o animal pensante, cujo pensamento enquanto cumprimento do saber, da ἐπιστήμη, da τέχνη, o apresenta também como o animal astucioso, experto (*H: 229*).

Em *Ser e Tempo*, Heidegger questiona a origem da determinação desta Essência. Porém, o digno de ser questionado não advém da necessidade compulsiva de duvidar, mas daquilo que necessariamente vem com o que se pensa. A metafísica não pensa a Verdade do Ser em si mesmo, a distinção entre o ente e o Ser, e também não pensa como a Essência do humano pertence à Verdade do Ser.

“A essência não é compreendida, aqui, como mera quiddidade de uma coisa, mas sim, mais do que isso, como o viger de uma vigência, a doação originária de vigor, que concede ao ente em questão, a cada vez, vigorar em seu modo próprio de ser, que lhe possibilita ser o que ele é, isto é, o que ele pode ser, que lhe oferece a força de seu realizar-se, de seu agir. Como, entretanto, entender esta essência, o humano do homem? Já o dissemos: o humano não é coisa alguma em si mesma, substância, sujeito. Ele só é, isto é, vige, no seu modo próprio de ser, em sendo na referência para com o Ser”¹⁰⁸.

Esta visão prévia do Ser atinge conceitos-chave da metafísica, que, por esta pressuposição mesma, fica impossibilitada de agenciar corretamente ideias como razão e vida. Porém, antes disso é mister indagar se a Essência do humano se encontra no escopo da animalidade. Heidegger admite a plausibilidade de se processar a diferenciação do humano em relação a outras formas de vida (plantas, outros animais e Deus), porquanto desse modo o humano se encontra dentro do ente como um entre outros (*CSH: 40*). No entanto, dirigir-se à animalidade na procura pela Essência humana relega o humano de modo determinante a este campo, ainda que se faça uma distinção atribuindo características exclusivas ao humano e ele não se identifique com o animal. O *homo animalis*, como é tradicionalmente entendido, não é apenas corpo, mas também se lhe acrescenta alma e mente. A metafísica procede ao acréscimo e determina a Essência humana a partir da *animalitas* e não da *humanitas* (a partir do humano no

¹⁰⁸ FERNANDES, Marcos Aurélio. *Notas de aula*.

sentido da referência de ser [originária] ao Ser)

A metafísica fecha-se à ideia simples de que o humano só existe em sua Essência enquanto recebe o apelo do Ser. Apenas sob a influência deste apelo ele alcança sua Essência. Apenas a partir desse habitar o humano possui linguagem, morada cuja estabilidade lhe dá as garantias para sua Essência (CSH: 41). A existência do humano é, para Heidegger “o estar na clareira do Ser” (CSH: 41), ou seja, habitar aquela região em que o Ser se abre, algo que é próprio do humano. A existência¹⁰⁹ assim concebida constitui-se em fundamento da razão e da origem da Essência do humano.

Os humanismos, portanto, como as éticas, não têm condições de fundamentar o pensar que tenta recolocar a metafísica em seu elemento próprio. Eles pensam o ente apenas do ponto de vista do ente. O Ser não é pensado em sua essência desveladora, em sua verdade. A metafísica toma inadvertidamente o ente pelo Ser, não pensa neste propriamente. Não se recolhendo em seu fundamento, esse pensamento o abandona, mas jamais consegue dele fugir. É incapaz de ver a essência da metafísica, algo muito distinto dela mesma. O pensamento da Verdade do Ser nem se contenta com a metafísica nem age contra ela. Retomando a imagem do capítulo I, tal pensamento não arranca a raiz da filosofia “Ele lhe cava o chão e lhe lavra o solo” (RFM: 78).

¹⁰⁹ Cf. a sessão “*Dasein: lugar de manifestação do Ser*”, onde a existência aparece como a essência não metafísica do humano, como a referência de ser do Ser para com o humano – ser e estar de pé do humano na Clareira do Ser.

SEGUNDA PARTE – A Metafísica de volta a seu elemento

----- CAPÍTULO V -----

A Metafísica no Pensamento do Ser

Metafísica: a essência da filosofia e o “avesso” da ciência

Como já ficou esparsamente exposto, não faz sentido pensar que Heidegger procurava uma “definição” de Ser que fosse livre do erro maior da metafísica: conceber o Ser conforme o modelo do ente. A simples substituição do conceito metafísico de ser por outro “conceito” mais adequado significaria aquiescer com o principal erro a que se pretende superar: a ideia de que o Ser é, de alguma maneira, um objeto, do qual o sujeito pode se servir no modo da representação. A análise de *Ser e Tempo* e o mergulho na história da metafísica demonstraram que o Ser não pode ser tomado como objeto. A única relação que faz jus ao mistério do Ser é aquela encontrada em nosso próprio estar-aí cotidiano, anterior a qualquer elaboração possível e pensável porque radicalmente originária. A superação descarta de saída a tentativa de conceituação, portanto, e apresenta o *exercício* de um novo modo de pensamento, que não se pretende adequada elaboração conceitual, conformidade com o “dado”. Este esforço é o que caracteriza o terceiro momento do pensamento heideggeriano, o primeiro é a analítica existencial de *Ser e Tempo*, e que não é facilmente apresentável em uma cronologia linear porque se dá concomitante com o segundo momento. Por isso, em escritos onde ele analisa a história da metafísica, que a rigor seriam do segundo momento, há também a construção do pensamento do sentido de Ser, do terceiro momento. Outro fator dificultante é a anacronia entre a ordem de composição e a de publicação dos textos posteriores a 1930. Acrescente-se a isto o caráter excessivamente fragmentário dos escritos de Heidegger, que, após *Introdução à Metafísica*, derradeiro texto de considerável organicidade e amplitude, revela o aspecto ensaístico mesmo destas obras que, na busca da superação da metafísica, não podiam contar com a terminologia, a gramática, a sintaxe nem a própria lógica da metafísica. Sobre isto, Ernildo Stein comenta:

“A linguagem utilizada [por Heidegger] não deve ser vista como um jargão sacralizado, como acontece na tradição escolástica, nem como tentativa de clarificação de uma linguagem obscura e confusa que serviu de instrumento de análise de determinado objeto, como acontece nas correntes da analítica da linguagem. O filósofo procede experimentalmente. As palavras não são definitivas, nem pretendem apresentar-se como melhores face a outras. A linguagem é comandada pela coisa mesma, por um determinado modo de ver – o método fenomenológico – que clarificou um estado de coisas”¹¹⁰.

Assim, o pensamento tateia sem muitos recursos com os quais se consolidar na busca de prosseguir o questionamento de *Ser e Tempo*, que serviu de preparação e ficou inacabado, segundo Heidegger, pela insuficiência da linguagem metafísica¹¹¹ com a qual não podia contar na construção do “outro pensar”, mas sem a qual não seria compreendido. Assim a Kehre se apresenta, na própria auto-interpretação do autor, como continuação e aprofundamento da elaboração lá principiada.

Em *Conceitos Fundamentais da Metafísica* (1929-30), Heidegger tenta encontrar as dificuldades na identificação da metafísica como essência da filosofia. Numa tentativa de aproximar a filosofia de atividades vizinhas como ciência, arte e religião, aponta a ineficácia deste projeto quando é observado atentamente o caráter específico da atividade filosófica, se constituindo, a comparação com a ciência, numa “degradação injustificada de sua essência” (CFM: 03). Já no caso da arte e religião, que estão “no mesmo nível que a filosofia” (CFM: 04) a comparação é possível, mas não faz perceber o próprio da filosofia. Nem tampouco a busca pela história abrirá caminho neste indagar. O único obtido por esta via é o contato com as opiniões sobre o que vem a ser a metafísica, porém não com ela mesma. Estas incursões não revelam o que é a metafísica, mas apontam algo relevante sobre nossa relação com ela: o contínuo esquivar-se dela em direção a desvios. Ela precisa ser apreendida a partir dela mesma.

Os conceitos metafísicos, porém, mantêm-se permanentemente vedados ao espírito indiferente da ciência. É necessário antes ser *tomado* pelo que estes conceitos compreendem para que os concebamos. A atitude inicial e permanente do filosofar constitui-se no “ser tomado por” (CFM: 08). Compreender é sempre um ser tomado por aquilo que se compreende. Respondendo à basilaridade em que se apresenta a atividade filosófica e o compreender, ocorrentes dentro do ser-aí, as “tonalidades afetivas”

¹¹⁰ STEIN, Ernildo. In: HEIDEGGER, M. *Que é isto – a Filosofia. Conferências e Escritos Filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. Col. Os Pensadores. *Nota do Tradutor*. p. 09.

¹¹¹ VATTIMO, G. *op. cit.* p. 109.

(*Grundstimmungen*) que as produzem são também fundamentais. O que Novalis chama de saudade da pátria é, portanto, a tonalidade afetiva fundamental da filosofia (*CFM*: 11).

Retirada a metafísica de seu suposto pertencimento ao campo de uma disciplina científica, tudo que nos foi dado saber é o fato de ser ela um acontecimento fundamental no ser-aí humano (*CFM*: 11). Seus conceitos não representam o universal, mas neles nos movemos em uma atitude originária, diferente da científica, portanto. Nas palavras de Heidegger "a metafísica é uma interrogação na qual nos inserimos de modo questionador na totalidade e perguntamos de uma tal maneira, que, na questão, nós mesmos, os questionadores, somos colocados em questão" (*CFM*: 11). Seus conceitos não são universalidades, eles são *Inbegriff* em dois sentidos essenciais e interdependentes: compreendem sempre a totalidade em si, e o humano conceitor em seu ser-aí. O pensamento metafísico vai até a totalidade enquanto transpassa a existência conceptivamente (*CFM*: 12).

O que se disse até aqui sobre a atitude fundamental do filosofar certamente não é o suficiente para ter uma ideia satisfatória do que ela vem a ser. Porém, esta incerteza contribui, contrariamente ao que podemos esperar, para a força mesma desta atitude. É ela quem oferece a vitalidade para o entendimento que procuramos (*CFM*: 13). A filosofia não mostrou agir conforme a ciência nem segundo uma visão de mundo, mesmo assemelhando-se a estas. Para uma saída desta dubiedade (*CFM*: 14), o entendimento procura na demonstrabilidade resolver o problema. Isto é, aquilo que pode ser demonstrado adquire o lugar de porto seguro em que a filosofia pode ancorar. Porém, ainda não sabemos se o demonstrável não é apenas o que há de insignificante em cada coisa. Caso seja, o critério que arranque a filosofia da dubiedade não pode se fundar aí (*CFM*: 19).

A filosofia concerne a todo e qualquer humano. Ela não é privilégio de uns nem exige para sua apreensão mais do que qualquer pessoa possa alcançar. Na verdade, ela exige tão pouco quanto o raciocínio envolvido na equação: $2+2=4$. Dessa forma, ela insere-se no entendimento de todo e qualquer humano, prescrevendo, então o critério da verdade filosófica como aquilo que é passível de ser inserido no entendimento de todo e qualquer humano (*CFM*: 20). Sendo assim, ela deve conter a mais elevada certeza. No entanto, as conclusões filosóficas, é mais que evidente, não são unívocas. Então, como explicar o fato de ser sua verdade a mais segura, e ela chegar em posições divergentes a cada momento? Essa pergunta pressupõe que a extensão do passado é argumento

suficiente para demover a filosofia de seu intento, já que em mais de dois milênios não chegou a seu objetivo. Porém, *a priori*, não se pode dizer que ela não alcançará o que pretende apenas considerando a duração da atividade filosófica (CFM: 21).

Entretanto, Heidegger não atribui à filosofia o caráter de ciência absoluta. Porém, não porque ela falhou em perseguir o conhecimento matemático como ideal de verdade. Ele entende que, como já esboçamos até aqui, a ordem de trabalho e conteúdo da filosofia pretende a totalidade, é pleno de conteúdo, portanto, é imperativo para a “substância humana”, enquanto a matemática é maximamente vazia em seu conteúdo. A filosofia não precisa se ocupar do que não lhe diz respeito (CFM: 21), e sua verdade é “essencialmente a verdade do ser-aí humano...está coenraizada no destino do ser-aí” (CFM: 23). A possibilidade, a transformação, a imprevisibilidade que fazem parte do humano são carregadas de maneira inexorável para a verdade da filosofia. Estamos diante de um saber a meio termo entre a certeza e a incerteza (CFM: 24). Não há fuga do tom vacilante em que estas discussões nos colocam, a menos que fôssemos deuses.

- ***Metafísica: a σοφία (sophia) direcionada à φύσις (physis) e enunciada no λόγος (logos)***

Como é próprio da sua revisitação aos gregos, a etimologia aparece com destaque nas obras de Heidegger. Assim, em sua apresentação da metafísica um longo percurso linguístico é feito. Ele revela que a palavra “metafísica” não é originária, no sentido de que não surgiu de uma experiência humana essencial e originária. Ela deriva, como é bastante sabido, do conjunto de palavras gregas τα μετά τα φυσικά. A palavra φύσις é tomada, no contexto de escrita grega, no sentido amplo de crescimento, o que cresceu. É crescimento o que se dá em unidade na mudança das estações do ano, na passagem entre o dia e a noite, no percurso dos astros, no turbilhão de fatos do clima. Heidegger traduz esse sentido na expressão “a vigência auto-instauradora do ente na totalidade” (CFM: 32). Fica claro com isso que o sentido moderno de natureza como objeto da ciência natural não é o pretendido. Também não a entende no sentido pré-científico. Ela, a φύσις, é vivida pelo humano de modo arrebatador e imediato. Os acontecimentos vividos por ele em si como nascimento, infância, maturidade, velhice e morte não são eventos naturais apenas orgânicos, são da ordem da vigência universal do ente. A φύσις remete à totalidade em acontecimento, da qual o humano experimenta a sua própria vigência carente de controle. Ele está nela, assim como ela o revigora desde

sempre. A φύσις comporta nossas ideias modernas de natureza e história, bem como o ente divino, mas não se reduz a elas. No texto referente ao curso sobre Heráclito, seguindo a mesma linha, Heidegger aponta que a ἐπιστήμη φυσική consiste no “entender-se com o que diz respeito ao ente na totalidade”, isto é, no saber não apenas intelectual dos entes na totalidade (*H*: 225).

O humano enquanto parte da φύσις, e por seu próprio caráter essencialmente linguístico, desde sempre a evoca na linguagem, apresenta o vigente na enunciação em sua lei e ordem (*CFM*: 33). O dizer, λέγειν, é quem enuncia o vigente. Ele traz o vigente à fala. E a vigência enunciada é o λόγος. Sendo a enunciação essencial ao ente vigente porque o humano o habita, ela já se encontra no interior da φύσις.

Uma compreensão mais acurada do que seja o λέγειν é encontrada na maneira como os gregos compreendiam seu conceito contrário, o “não deixar vir à fala”: κρύπτειν, manter no velamento. O fragmento seguinte de Heráclito exemplifica bem a relação entre ambos: “O Senhor, cujo oráculo está em Delfos, não enuncia (λέγει) nem esconde (κρύπτει), mas dá um sinal”¹¹² (*CFM*: 33). Parte daí a tarefa fundamental do λέγειν, arrancar o vigente do velamento, desencobrir; fato que acontece no λόγος, isto é, no λόγος o viger do ente é descoberto (*CFM*: 34).

Se admitimos que a vigência do ente ou φύσις é retirada do velamento, significa que assumimos seu ocultamento anterior ao desvelar. Isto nos é dito também em Heráclito quando escreveu que “φύσις ... κρύπτεσθαι φιλεῖ”¹¹³ (A vigência das coisas possui em si mesma a tendência para se esconder), o que revela a relação interna entre φύσις e velamento, e por conseguinte, entre φύσις e λόγος, onde se desvela (*CFM*: 34).

Λόγος é, portanto, o dizer do desvelado. Outra vez Heráclito é chamado, agora em seu fragmento 112, onde usa o termo ἀληθέα para expressar que “...a sabedoria (σοφίη: aqui no sentido de concentração dos sentidos, meditação) é dizer (λέγειν) e fazer o desvelado (ἀληθέα) em consonância com a vigência das coisas (φύσις)” (*CFM*: 34). Primariamente, o termo λήθη traduz-se por “esquecimento, velamento”. Daí o sentido do α-privativo aqui transmutá-lo para “não-esquecimento” ou “desvelamento” (no sentido de tirar o véu). Tradicionalmente traduzimos ἀλήθεια por “verdade”, mas essa ideia não capta o movimento que Heidegger constrói aqui. Para Parmênides, um dos pensadores originários, a ἀλήθεια apareceu-lhe como “deusa” (*CPS*: 45). Nesse sentido, se diz que o que há de mais elevado para o humano é esta atividade: dizer o

¹¹² Fragmento 93. Tradução de Heidegger. (Cf. *CFM*: 33)

¹¹³ Fragmento 123. Tradução de Heidegger. (Cf. *CFM*: 34)

desvelado e agir auscultando as coisas vigentes. Chegamos, então, à íntima relação entre φύσις, λόγος e σοφία: a filosofia é “a concentração dos sentidos em direção à vigência do ente, à φύσις, a fim de enunciá-la no λόγος” (CFM: p.35).

Estando patente agora a conexão interna entre φύσις e λόγος, torna-se simples compreender porque Aristóteles chamou seus predecessores de φυσιολόγοι, o autêntico título para aqueles que se perguntavam pelo ente na totalidade em sua vigência e o traziam à luz do dito.

Estas considerações nos habilitam a perceber o significado de φύσις contido na expressão τα μετά τα φυσικά. Mas, um esclarecimento adicional em torno da palavra αλήθεια é necessário para uma compreensão satisfatória da φύσις. Segundo os gregos compreendiam, o desvelamento não se dá de maneira passiva para o λόγος. Ele tem de arrancar o ente do velamento. A verdade, e a φύσις, é uma presa a se esconder que precisa ser conquistada numa discussão, e não está à disposição para ser facilmente alcançada. Ela requer a inserção completa do humano e está enraizada no destino do ser-aí (CFM: 36). A φύσις esconde o que é próprio de si, o que não se vê à clara luz, o que está velado (λήθη). Assim, a negatividade contida na palavra αλήθεια, é sinal de que é originária, e isto mostra, portanto, que ela é um destino do humano, e não se relaciona apenas com meras sentenças (CFM: 37).

***Dasein*: lugar de manifestação do Ser**

“O pensamento originário que retorna ao fundamento da metafísica, somente pode fazê-lo porque superou o objetivismo da metafísica que confundiu o ser com o ente e não pensa o próprio Ser. Este somente pode ser pensado quando se parte da transcendentalidade do ser-aí, isto é, quando se leva em consideração aquela dimensão em que misteriosamente o Ser se revela no ser-aí. Na dimensão em que se abre com o encontro do homem com o Ser pode surgir a metafísica” (QM: 15).

O que interessa na analítica do *Dasein* é unicamente a explicitação geral de sua participação enquanto caminho de saída e conducente à compreensão do Sentido de Ser. Não se fará, portanto, um percurso exaustivo e passo a passo de *Ser e Tempo*, o que além de desnecessário e inadequado, não condiz com o caráter do pretendido nesse texto. Assim, apenas se destacarão os momentos fundamentais até que fique evidente o motivo de *Dasein* ser a escolha de Heidegger como o ente que melhor e mais

propriamente pode ser questionado na busca pelo Sentido de Ser.

A questão do Ser, em seu primado ontológico, pretende vislumbrar as condições *a priori* de possibilidade das ciências ônticas que já se movem, em suas pesquisas, sempre numa compreensão de ser; e, mais que isso, a questão do Ser orienta-se para as possibilidades das próprias ontologias que fundam estas ciências. O esclarecimento do Sentido de Ser como tarefa fundamental é o que afasta toda ontologia de sua distorção mais aguda e a direciona para seu propósito autêntico (ST: 44-45).

O *Dasein* é um ente, porém, não é um simples ente em meio aos demais. De início, o que o caracteriza é o fato de, sendo, seu próprio ser *estar em jogo*. Também pertence à constituição de ser do *Dasein* travar uma relação de ser com seu próprio Ser, como a sua possibilidade mais própria, o que nos lembra da compreensão que ele tem de si mesmo, apenas em seu ser, ou seja, ele só compreende a si mesmo, sendo. A essência desse ente não pode ser determinada por um conteúdo quididativo, já que sempre tem de possuir o próprio Ser como seu (ST: 46-48).

Pensando a distinção entre ôntico e ontológico, que perpassa toda a investigação de *Ser e Tempo* e o pertencimento do *Dasein* ao âmbito ontológico, é que entendemos por que Heidegger usa a expressão *analítica existencial* para a investigação do *Dasein*. No caso de um ente comum que apenas “é” e não existe - encarando a existência como a relação entre o ente que transcende a si mesmo e o Ser - para diferenciar este estudo do *Dasein*, daquele que se debruça sobre os demais entes, tornando clara a estruturação de ser distinta nos dois casos, Heidegger usa analítica, e não análise; e existencial, no lugar de categorial. *Existenciária* é uma dimensão ôntica de um ser ontológico, que em seu aspecto propriamente ontológico é descrito no *existencial*.

Pertence essencialmente ao *Dasein* não apenas uma prévia compreensão de ser, mas também uma compreensão de “mundo” e do ser dos entes que se tornam acessíveis dentro do mundo. Desse modo, percebemos um primado em três sentidos do *Dasein* sobre os demais entes, primado que põe a claro a privilegiada relação que ele possui com o Ser e por que deve-se direcionar-se a ele na investigação do Ser e não a qualquer outro ente: no primado ôntico, *Dasein* é um ente determinado em seu ser pela existência; no primado ontológico, a própria existencialidade do *Dasein* lhe garante ser em si mesmo “ontológico”, isto é, o *Dasein* possui uma compreensão do ser de todos os

entes que “são” enquanto parte da compreensão da existência, portanto de modo originário. Em outras palavras, o ser do humano descobre, nas suas modalidades de ser, o ente como é, em seu ser; no terceiro primado, o *Dasein* é a condição ôntico-ontológica de possibilidade de todas as ontologias.

Até aqui o *Dasein* não foi apresentado em sua estrutura ontológica genuína, porém revelou-se que a analítica ontológica do *Dasein* constitui a ontologia fundamental, e que ele é o ente a ser *interrogado* em seu ser porque, desde sempre, se relaciona com o que se questiona na questão do Sentido de Ser (*ST*: 51).

Desse modo, o título desta sessão não deve ser entendido no sentido de que o Ser apenas se apresenta no *Dasein*. Como vimos, todo ente, existente ou não, portanto, remete para o Ser. O título quer significar que o *Dasein* é o ente em que devemos procurar pelo Ser respondendo às circunstâncias especiais em que ele se encontra desde sempre nesta relação. Qualquer busca que se projetasse através de outro ente daria com dificuldades muito maiores, e talvez no fracasso, porque, como veremos mais à frente, o modo de acesso ao *Dasein*, que nos garante fidedignidade ao que se produzirá enquanto pensamento, é irrepetível se reproduzido noutro lugar que não o próprio *Dasein*.

Poderíamos pensar pelo dito que *Dasein* é o ente mais próximo, porque nós próprios o somos a cada vez, o que permitiria apreensão imediata do ente que ele é. Entretanto, apesar disso, ou exatamente por isso, é o que está mais afastado se olhamos da perspectiva ontológica. Não se recusa com isso que pertença ao modo de ser do *Dasein* dispor de uma compreensão prévia de si próprio. Porém, daí não é possível assumir que essa interpretação pré-ontológica de seu ser, sirva como linha diretiva da investigação presente, como se fosse produto de reflexão ontológica e temática. Muito diferente disso se comporta o *Dasein*, já que, conforme um modo de ser que lhe constitui, sobre o qual discorrerei à frente, compreende seu ser a partir do ente com o qual se relaciona de modo essencial primeira e constantemente, a saber, o “mundo”. Heidegger esquematiza da seguinte forma o problema: onticamente, *Dasein* é o ente mais próximo; ontologicamente, é o ente mais distante; e, pré-ontologicamente, porém, não é estranho a si mesmo (*ST*: 52-53). Circunstância que revela as grandes dificuldades envolvidas na analítica do ser do *Dasein*. Até aqui podemos ver também claramente o quanto tema e método se interrogam e se dão inseparavelmente, já que nestas preliminares já se apresenta aqui e ali momentos da estrutura do próprio *Dasein*.

O primeiro desafio concreto, portanto, no desenvolvimento da questão do Ser é a execução da analítica do *Dasein*. A via de acesso a ele assume proeminência capital apenas devendo-se aceitar modalidades de interpretação que permitam a ele mostrar-se em si mesmo e por si mesmo. Este, um dos momentos em que o método fenomenológico aparece de modo mais explícito no texto. Estas vias de acesso devem mostrar o *Dasein* como é *antes de tudo* e na *maioria das vezes*, em sua *cotidianidade* mediana, de onde se extrairão estruturas essenciais. Isto é, a circunstância mais presente em que se encontra o *Dasein* normalmente e principalmente, o cotidiano, é onde encontraremos elementos para pôr em relevo suas estruturas.

Desse modo, a que se detém a analítica do *Dasein* é somente àquilo que colabora com a elaboração da questão do Ser. Ela não constrói uma ontologia completa como seria o caso numa busca por bases filosóficas para uma antropologia filosófica. Para estes propósitos, o que se oferece na analítica são apenas fragmentos, ainda que não irrelevantes. Além de incompleta, a analítica é também *provisória*, porque apenas expõe o ser desse ente furtando-se à interpretação de seu sentido. Pretende liberar o horizonte dando lugar para uma interpretação de ser mais originária. “Uma vez alcançado esse horizonte, a análise preparatória do *Dasein* exige uma retomada em bases ontológicas mais elevadas e autênticas” (ST: § 5, p 54).

A *temporalidade (Zeitlichkeit)* é o sentido do ente que o *Dasein* é. O tempo, horizonte de toda interpretação de Ser, é de onde *Dasein* o compreende implicitamente. Assim, para a explicitação do tempo como esse horizonte, é necessário partir da temporalidade como ser do *Dasein*, enquanto ela se dá na compreensão de Ser. Certamente que o tempo aí não se confunde com o entendimento comum sobre ele que vem desde Aristóteles até depois de Bergson.

Sempre que se discorre sobre o tempo, ele serve de critério para regionalizar os diversos entes em temporais e atemporais. Escapando à ingenuidade com que estas categorizações são feitas, sobressai que ser e estar no tempo conduz a um critério válido de distinção entre as regiões de ser, ainda que a função e relevância ontológica fundamental do tempo não tenham sido esclarecidos nessas teorias. Assim como o Ser sofre do preconceito de ser tomado como evidente por si, também o tempo cai no desfavor de figurar pela evidência acrítica. Na oportunidade propícia à colocação da questão explícita sobre o Sentido de Ser, Heidegger mostra *que e como a problemática fundamental da ontologia se funda no fenômeno do tempo*; que uma investigação

ontológica concreta deve começar no horizonte liberado pelo tempo, acompanhada do questionamento pelo Sentido de Ser. Esse momento, Heidegger tematiza somente na segunda sessão do livro. Porém, mesmo alçando-se até aí, na interpretação do *Dasein* como temporalidade, ainda não se chega a responder a questão diretora sobre o Sentido de Ser. Atinge-se apenas o terreno para essa resposta.

A essência do *Dasein* está em ter de ser. A partir da existência, seu ser, é que sua quididade será explanada. Existência aqui não carrega a típica compreensão tradicional para *existentia* na qual esta designa o mesmo que ser simplesmente dado. Portanto, a “essência” do *Dasein* está em sua existência. As características que se encontram nesse ente não são do tipo daquelas simplesmente dadas, não são “propriedades” de uma determinada configuração. Elas são apenas e somente modos possíveis de ser (*ST*: § 9, p. 85). Além disso, o *ser em jogo* no ser do *Dasein*, é sempre meu, por isso ele não pode ser apreendido como um gênero de um ser simplesmente dado. *Dasein* exige o pronome pessoal por se referir sempre a um alguém. O ser do *Dasein* é sua possibilidade mais *própria*. Ele só pode perder-se ou ganhar-se porque esta possibilidade lhe é própria. *Propriedade* e *impropriedade*, como modo de ser do *Dasein*, aqui dizem o sentido literal, designam o fato de *Dasein* determinar-se em sendo sempre meu. Porém, *impropriedade* do *Dasein* não sugere ser “inferior” ou em “menor grau”. Muito opostamente, toda a concreção do *Dasein* - ocupações, estímulos, prazeres - pode se dar na *impropriedade*.

A *existencialidade* e *propriedade* do *Dasein* indicam que sua analítica lida com um tipo próprio de fenômeno. Ele não pode ser tema dos métodos reunidos com os entes simplesmente dados (*ST*: § 9, p 86). Não podemos construir o *Dasein* a partir de uma ideia determinada de existência. Deve-se tomar o modo indeterminado de existência em que na maior parte das vezes o *Dasein* se apresenta. Porém, esta indiferença da cotidianidade do *Dasein*, chamaremos aqui de *medianidade*, não constitui algo negativo, mas seu caráter fenomenal positivo. É a partir deste modo de ser que todo existir é como é. Porque a cotidianidade mediana perfaz o ôntico do *Dasein*, ela sempre foi desconsiderada quando se fala ontologicamente do *Dasein*, porém o ôntico sendo o mais conhecido e próximo é, por outro lado, o mais distante e desconhecido ontologicamente e o que mais se desconsidera em seu sentido ontológico (*ST*: § 9, p 87). O modo de ser mais próximo deste ente precisa ser tomado para tornar-se acessível numa construção positiva. O que é ôntico, no modo da medianidade, pode ser

apreendido ontologicamente em estruturas tais quais aquelas do modo *próprio* do *Dasein*.

Os caracteres ontológicos do *Dasein* são os *existenciais* porque derivam da sua existencialidade. As determinações ontológicas dos entes são *categorias*. Aqui reside uma diferença fundamental entre a ontologia heideggeriana e a tradicional. Esta retirava dos entes que vêm ao encontro, simplesmente dados, o fundamental de sua interpretação do ser, e não daquele que, como vimos, deve possuir anterioridade na investigação, o ente existente que somos nós. No *λόγος*, o ente lhe vinha ao encontro previamente elaborado como categoria (*ST*: § 9, p 89). A ontologia tradicional não direcionava o ente a que queria indagar, se um *quem* (existência) ou um *quê* (algo simplesmente dado) nem a posterior conexão entre ambos.

As determinações do *Dasein* como existente, e como existindo no modo da propriedade e improriedade devem ser compreendidas *a priori*, fundadas na constituição de ser, denominada por Heidegger, *ser-no-mundo*. Este é o ponto de partida adequado para a analítica do *Dasein*. Antes de mais nada, a expressão *ser-no-mundo*, composta, pretende a ideia de unidade. Portanto, ela só é entendida em seu todo, o que não exclui a possibilidade de se apresentar em múltiplos momentos estruturais. *Ser-no-mundo*, como expressão, comporta um achado fenomenal que se pode visualizar por uma tríplice via, não constituindo, cada uma, uma dissolução do todo da expressão em partes. (a): O “*em-um-mundo*” em que se indaga a estrutura ontológica de mundo e determina-se a ideia de *mundanidade*; (b): O *ente* que se acha na expressão *ser-no-mundo*, momento em que indaga-se pelo “quem?”, onde determina-se quem *é* e *está* no modo da cotidianidade mediana do *Dasein*; (c): O *ser-em* como tal, onde se expõe a constituição ontológica do próprio *em*. O destaque a cada momento destes incorre no salientar também dos demais, de todo o fenômeno, portanto. O *ser-no-mundo* é uma constituição necessária e *a priori* do *Dasein*, mas de modo algum suficiente para determinar seu ser por inteiro (*ST*: § 12, p 99).

A falação, a curiosidade e a ambiguidade caracterizam o modo em que o *Dasein* realiza cotidianamente o seu “*aí*”, isto é, sua abertura de *ser-no-mundo*. Nessas determinações existenciais e em seu nexos revela-se um modo fundamental de ser da cotidianidade: a *decadência*, que não significa qualquer coisa de pejorativo, mas que, na maior parte das vezes, *Dasein* está junto e no “mundo” das ocupações. Este “estar junto a” possui o aspecto de perda no caráter público do impessoal. Aqui o impessoal auxilia

numa melhor determinação da impropriedade que se desvela num modo especial de *ser-no-mundo* em que este é completamente absorvido pelo “mundo” e pela copresença dos outros no impessoal. Por si mesmo, *Dasein* já sempre decaiu no mundo, ou seja, empenhou-se na convivência (ST: § 38, p 240). Portanto, os caracteres ontológicos fundamentais do *Dasein* são existencialidade, facticidade e decadência. Porém, é na unidade destas determinações ontológicas do *Dasein* que é possível apreender ontologicamente o seu ser como tal. Da visada ontológica, ser para o poder-ser mais próprio do *Dasein* quer dizer que, em seu ser, *Dasein* já sempre *antecedeu* a si mesmo, está sempre “além de si mesmo”. O “estar em jogo” é em essência o *anteceder-se a si mesmo do Dasein*, que é uma estrutura do todo de sua constituição. Isto é, a totalidade originária do *Dasein* se resume a seu *anteceder-se a si mesmo no já ser em*, ou melhor, a existencialidade determina-se, em essência, pela facticidade. Em síntese, “a totalidade existencial de toda estrutura ontológica do *Dasein* deve ser, pois, apreendida formalmente na seguinte estrutura: o ser do *Dasein* diz anteceder-a-si-mesmo-no-já-ser-em- (no mundo) -como-ser-junto-a (os entes que vêm ao encontro dentro do mundo)” (ST: § 41, p 259-260). Com isto determina-se o sentido existencial e ontológico de *cuidado*. O *cuidado* é a estrutura que reúne em unidade as três determinações essenciais do *Dasein*.

Até aqui já é possível compreender que o ser dos entes só chega a uma compreensão no interior da estrutura de *ser-no-mundo* que constitui o *Dasein*. *Ser-junto a* expressa a relação do *Dasein* com os entes intramundanos (circunstância para a ocupação); *ser-com* diz da sua relação como copresença dos outros nos encontros dentro do mundo (onde a preocupação se apresenta). Em sendo ele *existência*, relaciona-se em seu ser com seu próprio ser numa compreensão previamente dada e sempre vigente. Isto é, a analítica do *Dasein* é o único caminho possível para percorrer a indagação pelo Sentido de Ser porque qualquer outra via se daria no modo da exterioridade e no escape do que mais imediatamente se apresenta ao ser que somos. Portanto, corresponder ao método fenomenológico implica na escolha pela analítica do *Dasein*, somente onde os fenômenos chegam a nós na pureza da imediatez e enquanto coparticipantes fundamentais da dinâmica de que o *Dasein* também constrói como parte essencial e indissociável, a saber, a doação-retração do Ser em sua multiplicidade infinitiva e simplicidade originária. O acoplamento da totalidade referencial de “mundo” ao que está em jogo no *Dasein* não incorre na fusão de um “mundo” simplesmente dado de

objetos com um sujeito. Não há *Dasein* sem mundo. Existir é já ser em um mundo em que se empenha e se ocupa o *Dasein* com o que lhe vem ao encontro no mundo e por ele¹¹⁴. Ir “às coisas mesmas” não pode significar a indagação objetivante das ciências em que o ente é interrogado “fora” do que somos, como se houvesse, de fato, uma dimensão fora e outra, interior. Esse caminho, foi demonstrado, fecha os olhos para todo um universo de fenômenos originários, estes os que mais merecem nossa atenção por trazerem em si mesmos a verdade como constituinte do que são e não como adequação de coisas distintas. Portanto, “ir às coisas mesmas” fala da necessidade de mergulhar no *ser-no-mundo*, essência do *Dasein*, ambiente em que se dá o *acontecimento*, e não meros fatos, e encontrar o que somos em íntima correlação, participação e diálogo com o que o mundo é; onde se dá a abertura que garante a chance de um aparecer e de um mostrar-se, de uma oportunidade para o vislumbre da *clareira* (*Lichtung*) em que o Ser se dá.

Tomando esta ideia de Heidegger, que constitui parte do terceiro momento de sua obra, *clareira* em sentido literal fala do espaço onde algo se tornou livre e aberto como aquele lugar numa floresta onde se retirou árvores. Tomando inicialmente esta metáfora, Heidegger em *O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento* diferencia *Lichtung*, *clareira* e *Licht*, claro, luminoso. Efetivamente, a luz pode incidir na *clareira*, em seu espaço aberto, criando a oposição entre claro e escuro. A luz, porém, não cria a *clareira* (*FF*: 77). A *clareira* é o espaço de irrupção da luz. Mas, antes e mais importante que isso, ela é o abrir-se do espaço de jogo da liberdade. Espaço que só se dá se for aberto, isto é, no confronto com o real. A abertura em que o *Dasein* se faz não se expressa na comodidade de amplas vias pavimentadas, é, antes, a alegria da abertura de uma humilde “vereda” que se desenha sinuosa por entre as vicissitudes pregnantes do viver. Este caminho exige que se lhe faça sempre e novamente, pede que seja refeito a cada vez no confronto com as estreitezas do mundo. *Dasein* é ter que deparar-se com a aporia, e nela, encontrar com o inesperado¹¹⁵.

Dasein não possui a liberdade como uma propriedade tal como a razão. É a liberdade quem o possui na medida em que o lança na obrigatoriedade de ter que se inventar e definir. *Dasein* se ergue como tal, na zona de jogo da liberdade, “graças ao

¹¹⁴ Cf. FERNANDES, Marcos Aurélio. *À Clareira do Ser: Da Fenomenologia da Intencionalidade à Abertura da Existência*. Teresópolis: Daimon Ed, 2011, p. 279.

¹¹⁵ FERNANDES, Marcos Aurélio. *Op cit.* p. 276.

embate, ao confronto, com a terra e o céu, com o seu mundo, com a sua mortalidade, com os acenos do divino”¹¹⁶ Enquanto rebento da liberdade, *Dasein* permanece um paradoxo ímpar: um finito infinito e vice-versa, um imbricamento, uma rede de relações que apenas se estruturam como exposição, abertura da liberdade. Ele é um ser “jogado” na abertura de sua própria liberdade, encarnado na finitude da existência. *Dasein* se ergue na clareira do Ser, no espaço da ressonância e transparência do Ser. Verdade é isso, essa abertura de cumplicidade de entrega entre *Dasein* e Ser, verdade enquanto desvelamento. “Existir é insistir na clareira do des-velado, do des-ocultado”¹¹⁷. Insistência que constitui o *cuidado* ou *Cura*. Todo relacionamento do *Dasein* com um outro ou um entre intramundano é *cuidado*, ainda que em suas formas negativas (o descuido). *Cuidado* diz do ser do ente que se encontra de pé na abertura do Ser; do ser do ente que é *o lugar do emergir da proximidade do Ser, o aí do Ser, o Da-sein*. Porém, não se deve achar que *Dasein* possui o cuidado, este é quem o tem porque dirige toda a determinação de sua existência.

O *cuidado* conforma o mundo, onde *Dasein* dá-se nos seus relacionamentos de ser em comércio com todos os entes. *Dasein* existe na insistência com a abertura do mundo, onde ele recolhe todo o conjunto de suas experiências. A estrutura do *ser-em* é cuidado, é a insistência do interesse no cultivar, construir, edificar, habitar, atitudes em que *Dasein* configura seu mundo. Sendo no mundo ele já está de um ou outro modo *junto* aos entes intramundanos que se encontram à nossa mão no uso e manuseio, ou no simples subsistente. Existir é “fazer comércio” com esses entes, mas não apenas no modo da escolha, antes, necessitamos desse comércio para ser o que somos.

Dasein encontra-se de modo originário também com outros, os entes que também têm a existência como seu modo próprio de ser. O modo como este outro lhe vem ao encontro é completamente distinto daquele dos entes intramundanos. O mundo que constitui *Dasein* é *compartilhado* por ele com os demais. Estes participam do mundo com *Dasein* na convivência, aí onde situa-se o *ser-com* como estrutura constitutiva do *ser-no-mundo*. O mundo circundante não é de um *Dasein*, mas de todos. Cabe muito adequadamente aqui um provérbio banto que diz: “sou porque nós somos”. Assim, *Dasein* se encontra em relação aos outros que compartilham seu modo de ser e seu mundo. Ainda que *Dasein* se isole da presença de qualquer outro, mesmo aí ele

¹¹⁶ FERNANDES, Marcos Aurélio. *Op cit.* p. 277.

¹¹⁷ *Ibid.* p. 278.

ainda é ser-com-os-outros, e exatamente porque ele é com outros que pode ficar só. *Ser-com-os-outros* não diz da companhia presente, mas de uma estrutura fundamental do ser do *Dasein* que ocorre em ele sendo a qualquer momento, circunstância e lugar. O ser-com é co-originário com o *ser-no-mundo* do *Dasein*, condição para que o ser dos outros se abra em conjunto com seu ser. Este “ser-um-com-o-outro” é também um ser *destinado um para o outro*, mesmo quando a relação se dá na indiferença, porque esta é já um modo de ter a ver com o outro ainda que privativo, assim como o não se interessar pelo outro, ser sem o outro e o ser contra o outro, que só são possíveis dentro da estrutura do *ser-com-o-outro*¹¹⁸.

Portanto, através da visada que percebe a metafísica como sensibilizada para o pensamento do Ser, que a identifica com a filosofia e indaga pelo Sentido de Ser a partir do *Dasein*, chegamos à compreensão da metafísica amparada em seu elemento, a metafísica pensada sob a vigência do Ser, isto é, o pensar que se articula no interior da dinâmica de desvelamento do Ser, e, não mais sobre e mediante seu esquecimento. Uma tal metafísica, como vimos, pode pensar a essência, a liberdade, o tempo, a existência, todas estas categorias investigadas também pela metafísica desenraizada, porém no contexto do pensamento do Ser estes fenômenos podem se abrir em sua originariedade. Na metafísica que se alcança como resultado da superação da metafísica clássica, os fenômenos, sejam quais forem não são vetados ao pensar como pertencentes a um outro campo, nela, os entes vêm ao encontro em sua autodoação originária, fenomenologicamente, e a referência destes ao Ser é sempre um horizonte possível de ser acessado. Esta metafísica não guarda a fuga daquela de que é o fruto, mas é seu desenvolvimento mais próprio e autêntico. A superação é a mais radical aceitação do que se anunciava, mesmo a ouvidos distantes, na metafísica desenraizada. A metafísica “telúrica”, se assim podemos chamá-la, é quase como o renascimento, após as possibilidades de sua antecessora terem se esgotado. É o novo pensamento que se funda na morte de seu antecessor, mas uma morte a seu tempo, não forçada. O tipo de pensar que se abre é de fato telúrico, porque assume a pertinência do humano àquilo de que se

¹¹⁸ *Ibid.* p. 283-284.

compõe, àquilo que lhe é mais próprio, que lhe constitui. No capítulo seguinte veremos onde nos leva uma tal metafísica. Aqueles temas abstratos classicamente atribuídos à essência humana são desdobrados num modo de ser e estar no mundo originário, pré-ontológico. O ἦθος e a imanente poeticidade desse habitar a terra se revelam como a estrutura da existência que somos.

A Morada Poética Como o Habitar a Terra

ἦθος (Ethos) e Linguagem: a casa do Ser

Na *Carta Sobre o Humanismo* (1967), Heidegger propôs-se pensar a Essência humana de modo originário, exclusivamente a partir da Verdade do Ser ou Sentido de Ser. Para ele, a radicalidade desse pensar pode sugerir a procura por preceitos que guiem o humano em sua vivência histórica no interior do Ser. E também admite que se pode contar como motivo para a elaboração de uma ética a crescente desorientação por que passa o humano (*CSH*: 83). Porém, assume que estes motivos não excluem a tarefa de pensar a Verdade do Ser (*CSH*: 84). O pensamento não poderia permanecer evitando o Ser como o fez por muito tempo.

Desse modo, retomando as origens expõe que a partir de Platão a filosofia/metafísica se torna apenas ἐπιστήμη (em contraposição à ἐπιστήμη ηθική, φυσική e λογική, os três modos de investigação em que os pós-socráticos a partir de Platão e Xenócrates se empenharam como esboçado acima) e o pensamento falece. Anteriormente a ele não se conhecia as três áreas – ética, física e lógica – separadamente, e a densidade daquela investigação sobre a φύσις jamais foi superada pela física posterior (*CSH*: 85). O pensamento dos pensadores originários (Anaximandro, Heráclito e Parmênides) não era ἐπιστήμη nem τέχνη, o que o tornava distinto da própria filosofia (metafísica). Ele atuava em correspondência ao apelo do Ser. O pensamento do Ser era, em unidade, pensamento da φύσις, do ἦθος e do λόγος, que eram o mesmo. Esses pensadores arcaicos pensavam a multiplicidade do mesmo. Assim, para Heidegger, as tragédias de Sófocles exprimiram mais originariamente o ἦθος que as investigações éticas de Aristóteles, como também os fragmentos de Heráclito revelaram muito mais solenemente sua Essência: ἦθος ἀνθρώπων δαίμων, isto é, “a morada (ordinária) constitui para o homem a dimensão onde se essencializa Deus (o extraordinário)” (*CSH*: 88). Noutro texto, nosso autor define ἦθος como morada, modo de ater-se. Dessa maneira, vista de modo amplo, a ἐπιστήμη ηθική pretende

compreender como o humano “se atém, se detém em si mesmo e se contém nessa morada. ἦθος é a postura, o porte em todos os comportamentos desse porto em que se detém o homem em meio aos entes” (H: 225). A ética concerne ao humano não como um objeto dentre outros, mas na perspectiva da referência da totalidade dos entes ao humano e vice-versa. Ainda que diga respeito somente ao humano, a ética lida, como a ἐπιστήμη φυσική, com a totalidade dos entes, porém sob outro aspecto. O humano é o ente em meio a todos os outros cuja essência se distingue pelo ἦθος (H: 228). A ἐπιστήμη ηθική é o entender-se com o ἦθος, é um poder-ser no pertencimento ao ἦθος. Há outra escrita deste termo em grego: ἔθος (*épsilon* como letra inicial). Neste caso o sentido é de costume, hábito, uso. O termo que diz respeito ao sentido usado por Heidegger inicia com a letra *eta*, como já utilizamos: ἦθος, e significa estadia, lugar habitual, morada e também atitude, caráter. A conjugação ἦοθα é o perfeito indicativo aoristo de ἦθω, e significa ser habituado ou acostumado a. Apresenta uma disposição adquirida através do empenho permanentemente reiterado, que inicialmente indicava uma propensão, e depois, o gosto e satisfação inserindo no possuidor deste gosto algo como uma segunda natureza. Indica, portanto, o modo permanente de uma pessoa ater-se, comportar-se, relacionar-se com algo, como frequentemente se porta e conduz¹¹⁹. Pensamentos, palavras e atos conformam o caráter, que institui o modo-de-ser no mundo e, enfim, configura o destino do agente. Assim, o modo como o humano constitui seu ser-si-mesmo nas relações cotidianas com tudo e todos é o ἦθος.

Portanto, ἐπιστήμη ηθική afirma o entender-se com o que é próprio do ἦθος em sua acepção enquanto morada na forma permanente de ater-se às coisas do real como um todo. Isto é, cuidar do ente como tal e no seu todo, do ente que se oferece em cada coisa que é enquanto esta coisa, mas que, no entanto, se retira e retrai sempre no mistério. Ser humano é corresponder ao apelo de cuidar do todo, se responsabilizar pelo sentido, pelo desvelamento-velamento do mistério do Ser. Mistério, porque sua presença não se dá sem sua ausência como os vários opostos: dia e noite, alto e baixo, cheio e vazio. Tornar-se o “pastor do Ser” é, nesta concepção, a vocação ontológica do humano. Nas palavras de Heidegger, “se, pois, de acordo com o sentido fundamental da palavra, ἦθος, o nome ética, quiser exprimir que a ética pensa a morada do homem, então o pensamento que pensa a Verdade do Ser, como o elemento fundamental, onde o homem existe, já é a ética originária”. (CSH: 88). Porém, ser “o pastor do Ser” exige

¹¹⁹ Cf. Henry George Liddell; Robert Scott. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1940.

também o apascentamento do nada. Este tomado não no sentido de simples privação do ente ou Ser, nem de destruição ou nulidade. Este é o nada criativo, pleno de possibilidades de Ser e não-ser, realização e desrealização. É, pois, um nada transcendente, o não-ente, a diferença ontológica. O cuidado do Ser exige que o humano tome a responsabilidade sobre o desvelo e sobre o velo do Ser, significa estar entre os entes, na posição de decidir sobre este velamento e desvelamento, entre presença e ausência, palavra e silêncio. Onde o humano se depara com o limiar do sagrado.

Para os gregos, o divino, é o que se revela ao olhar de espanto e admiração pelo Ser. O Ser é o que há de mais simples, e ainda assim, fonte de abundante geração criadora. Ele também é o mais comum, e, no entanto, sendo comum permite a diferenciação de cada ente. E ainda é sempre o mesmo, apesar de inaugurar-se novo a cada vez. Estão aí as razões de a atenção humana quase não se dirigir ao Ser; ele é discreto e sutil demais para o apetite que vê no simples, comum e imutável a monotonia. Nessa acepção, ética é o aperfeiçoamento da visada de admiração pelo mistério do Ser. O termo grego para essa visada era θεωρία, traduzida para o latim como *contemplatio*. Este é um olhar respeitoso, pleno de veneração, que vê o mistério a fitar o humano em seu brilho, procurando uma cumplicidade amorosa, harmônica. Portanto, ἦθος é muito propriamente uma ótica. É a ótica que abre a visão para perceber o simples onde vidente e visado tornam-se um. Percepção que não se reduz às afecções dos sentidos singularmente, mas abre para um receber e acolher. É o permanecer aberto para acolher, enquanto dádiva, o presentear-se do mistério do Ser em tudo que é. Nesse contexto a ἀλήθεια se torna então epifânica, isto é, ela abre para o sagrado, que, por sua vez, abre para o divino. Porém, divino aqui já não é o divino da teologia metafísica.

Neste intercâmbio de olhares, o humano encontra uma morada que lhe oferece abrigo. Eis a razão porque o ἦθος não fala fundamentalmente de deveres e normas. É anterior ontologicamente aos imperativos éticos todos. E aqui reside o fundamental desta investigação. O ἦθος é essencialmente o momento em que o humano encontra abrigo no mistério do Ser. O velamento-desvelamento próprio do mistério do Ser assegura salvação ao humano, abrigo para sua existência cuja garantia dá condições para que o humano cuide de todas suas relações com o divino e com o terreno. O ἦθος dá acesso ao que salva. Salvar aqui não é meramente preservar da ruína o que é; salvar é conduzir à plenitude de sua essência, da vigência de seu ser próprio, aquilo que é.

O que revela a vocação ontológica do humano para encontrar o seu lar, sua morada no mistério do Ser pela dinâmica de ausência e presença do devir nas coisas. Ser humano, portanto, é responder ao apelo de cuidar do Todo, de tudo e de todos no mistério do Ser. Cuidado que se dirige ao trato com a linguagem por ser somente nela e por ela que o humano pode relacionar-se. Portanto, o modo como ele se relaciona com a linguagem resvala na forma como atém-se a todas as coisas. Por isso, o cuidado com o Todo se faz fundamentalmente no lidar com a linguagem¹²⁰:

“A linguagem é conjuntamente a casa do Ser e a habitação da essência do homem. E só por ser a linguagem a habitação da essência do homem é que as comunidades históricas dos homens podem não habitar na sua linguagem, a ponto de a linguagem se tornar para eles um recipiente de seus afazeres” (CSH: 94-95).

A linguagem se torna simples recipiente quando, instrumentalizada, faz as vezes de mero veículo de comunicação e informação, esvaziando de sentido o mistério do Ser, e por conseguinte, operando a desumanização do humano. O esvaziamento da linguagem, submetida à atual metafísica da subjetividade, corrompe as tarefas oriundas de seu uso e emana de um perigo para a Essência do homem. A linguagem retrai-se do oferecimento de sua Essência, o fato de ser “a casa da Verdade do Ser” e nos serve apenas como instrumento para controle dos entes (CSH: 33). Não será a racionalidade explicativa suficiente para a construção da verdade do Ser. O humano precisa, para isso, viver no “sem nome” (*Namenlose*), reconhecer as distorções do público e do privado, aproximar-se da quietude e ser tomado pelo Ser mesmo que pouco possa falar após. Assim, a palavra retornará a sua Essência e o humano à Verdade do Ser (CSH: 34).

Este apelo do Ser, assim como a *Cura*, revelam um direcionamento do humano de volta à sua Essência. Isto não poderia ser outra coisa que não tornar o homem (*homo*) humano (*humanus*), de modo que *humanismus* é cuidar que o homem esteja em

¹²⁰ Sobre a primazia da linguagem, conferir uma entrevista dada por João Guimarães Rosa ao crítico literário alemão Günther Lorenz, em 1964: "Meu lema é: a linguagem e a vida são uma coisa só... O bem-estar do homem depende do descobrimento do soro contra a varíola e as picadas de cobras, mas também depende de que ele devolva à palavra seu sentido original. Meditando sobre a palavra, ele descobre a si mesmo. Com isso repete o processo da criação. Disseram que isto era blasfêmo, mas eu sustento o contrário. Sim! A língua dá ao escritor a possibilidade de servir a Deus corrigindo-o, de servir ao homem e de vencer o diabo, inimigo de Deus e do homem. A impiedade e a desumanidade podem ser reconhecidas na língua. Quem se sente responsável pela palavra ajuda o homem a vencer o mal" (LORENZ, Günter. *Diálogo com a América Latina: panorama de uma literatura do futuro*. São Paulo: EPU, 1973, p. 340).

concordância com sua Essência, pois nela reside sua humanidade (CSH: 34).

Pensamento do Sentido: O Pensar cuja Essência é a Ação

Até agora apenas aludimos à expressão pensamento do sentido, porque uma apresentação de seu caráter necessitaria de todo o percurso traçado. *Em Ciência e Pensamento do Sentido*, Heidegger reserva as últimas páginas para apontar sua essência. Mais que em qualquer outro momento, aqui Heidegger chega num ambiente que lhe rouba as palavras. O espírito de análise é quase ausente, seu ater-se ao tema toca de perto a descrição, aparentando jogar palavras sempre insuficientes na tentativa de lembrar, indicando ao longe, algo muito maior que seu domínio linguístico e capacidade de expressão. Encaminha o tema a partir da alusão aos verbos alemães *sinnan* e *sinnen*, pensar o sentido, que dizem do encaminhar-se na direção que uma causa já tomou por si mesma:

“Entregar-se ao sentido é a essência do pensamento que pensa o sentido. Este significa mais do que simples consciência de alguma coisa. Ainda não pensamos o sentido quando estamos apenas na consciência. Pensar o sentido é muito mais. É a serenidade em face do que é digno de ser questionado” (CPS: 58).

Nesse pensamento, aportamos de modo próprio onde, há muito tempo, já estávamos, embora sem perceber e experimentá-lo. No pensamento do sentido encaminhamo-nos para um lugar em que algo percorre e transpassa tudo que fazemos ou não fazemos. Pensar o sentido é de outra essência que a consciência, o conhecimento científico ou a formação.

“*Bilden*”, formar-se, diz, por um lado, propor e formar um modelo, por outro, desenvolver e transformar disposições já possuídas de antemão. A formação oferece ao humano um modelo que deve servir de parâmetro à sua ação. Ela necessita de um paradigma prévio que propõe uma direção para cada posição que se tome. O domínio que se atinge estabelecendo e assegurando estabilidade a um ideal comum de formação é inquestionável. Somente a fé no poder irresistível de uma razão imutável pode levar a isso. Muito opostamente, o pensamento do sentido nos coloca a caminho do lugar de nossa morada. Esta morada se dá sempre no acontecer histórico porque a

nós ela é confiada quer enquadremos ou imaginemos nos separar artificialmente, pela vontade, do acontecer histórico. O pensamento do sentido se mantém provisório, paciente e indigente. A pobreza que se imagina ver no sentido remete para uma riqueza “cujos tesouros resplandecem no brilho de uma inutilidade, daquela inutilidade que nunca se deixa contabilizar” (CPS: 59). Os caminhos do pensamento do sentido são sempre únicos, respondendo ao lugar de onde partem, ao caminho que percorrem e ao horizonte que se vai abrindo no que é digno de ser questionado. “Urge o pensamento do sentido, como a resposta, que, na clareza de um ininterrupto questionamento, se entrega ao inesgotável do que é digno de ser questionado. Até que, no instante apropriado, ele perca o caráter de questão e se torne o simples dizer de uma palavra” (CPS: 59-60).

Segundo Robson Ramos¹²¹, Heidegger pensa a ação já em *Ser e Tempo* como uma relação intencional cuja multiplicidade resguarda uma cooriginariedade em todas suas formas básicas: na relação a si do *Dasein*, na relação com entes independentes, na ocupação com utensílios, e na solicitude com os outros. A ontologia dos utensílios é complexamente relacional, incluindo remissões ao material componente, a tipos de utensílios, ao uso mediano e aos objetivos finais de sua utilização. Nessa última remissão, Heidegger ressalta que as várias finalidades utensiliarias encontram seu culminar em um tipo de meta que não é mais utensiliar, mas uma possibilidade existencial. Isto significa que mesmo nas ocupações pragmáticas com utensílios, há sempre uma referência existencial do *Dasein* a si mesmo¹²². Desse modo, Robson Ramos assume que a estruturação significativa da experiência intencional humana se dá numa identidade prática, uma possibilidade existencial em que o agente procura identificar-se. Aspecto central que implica no primado da *práxis* na compreensão da intencionalidade em Heidegger. Todo contexto de relacionamento com os entes sempre se dá desde uma autorreferência existencial, “desde uma projeção em possibilidades que configuram identidades práticas”¹²³. Creio haver uma tônica demasiada na relação projetiva consigo mesmo nesta interpretação, deixando sub-representada a dimensão pragmático-operativa com os entes existentes e mundanos, mas o que se destaca na

¹²¹ REIS, Robson Ramos dos. *Possibilidade e Ação na Ontologia Fundamental de Martin Heidegger*. In: Revista Portuguesa de Filosofia, 2015, Vol. 71 (2-3), p 475-494.

¹²² *Ibid.* p. 477-478.

¹²³ *Ibid.* p. 479.

interpretação de Robson Ramos é o lugar que dá à *práxis* em Heidegger. Passando apenas de relance pelo tema da intencionalidade, esta um tópico à parte que não cabe discorrer nesse texto, de modo resumido, ele afirma que o primado da *práxis* na compreensão da intencionalidade diz que os comportamentos intencionais são estruturados desde uma identidade prática ou existencial, esta formada por determinações não de propriedades, mas de possibilidades. Ou seja, na agência *Dasein* se faz enquanto existente, a ação configura a circunstância em que *Dasein* é o que pode ser, existente.

Seguindo a via que atravessa a ação, Jesús Escudero apresenta três modos fundamentais por que o desvelamento se dá na ontologia fundamental de Heidegger: *θεορία* (*theoria*), *ποίησις* (*poiesis*) e *πράξις* (*práxis*). Tomando teoria no sentido moderno de conhecimento derivado da observação com vistas à apreensão abstrata dos entes, ele diz que a análise da verdade como fenômeno revela que a teoria constitui-se em apenas uma modalidade de apreensão do ente e compreensão do Ser. Conforme o autor, Aristóteles apresenta um modo de tratamento do Ser mais rico fenomenologicamente que a visada científica¹²⁴. Husserl desconsiderou em grande parte este espectro de vivências revelado em Aristóteles, mas sua atitude de rechaço à teoria, unida à assimilação do pensamento ético de Aristóteles levaram Heidegger à elaboração de sua analítica existencial.

No curso do semestre de inverno de 1924-25, Heidegger faz um longo excursão sobre a filosofia prática de Aristóteles desde o livro sexto da *Ética a Nicômaco*. A indagação guia é sobre o ser do ente, o que conduz a investigação ontológica. Segundo Escudero, a verdade como *ἀλήθεια* é este fio condutor em Aristóteles, e o *Dasein* é o ente apropriado para se chegar a esta abertura. Heidegger expõe e analisa as cinco formas de conhecimento em Aristóteles: a arte, a ciência, a prudência, a sabedoria e o intelecto. Para Escudero, o que Heidegger procura nestes modos de conhecer é aquele dentro do qual o mundo e o Ser se manifestam de modo mais originário. O que leva Heidegger a analisar estes três modos fundamentais de desvelamento da alma: *theoria*, *poiesis* e *práxis* em correspondência com suas respectivas formas de conhecimento: *ἐπιστήμη* (*episteme*), *τέχνη* (*técne*) e *φρόνησις* (*phronesis*).

¹²⁴ ESCUDERO, Jesús Adrian. *Heidegger e a Filosofia Prática de Aristóteles* Trad.: Jasson da Silva Martins e José Francisco dos Santos. São Leopoldo: Editora Nova Harmonia, 2010, p. 49.

Para Escudero, a assimilação de diversos conceitos da filosofia prática de Aristóteles permite traçar vários níveis de correspondência com uma grande quantidade de determinações ontológicas de *Ser e Tempo*. Mas, ele não está sozinho nesta interpretação. Volpi escreveu um texto exatamente sobre a relação entre *Ser e Tempo* e a *Ética a Nicômaco*¹²⁵. Escudero estabelece, então, relações diretas entre os modos de lidar do *Dasein* com os diversos entes e as formas de conhecimento em Aristóteles. Assim, estar-à-mão é visto como *poiesis*, estar-aí-adiante como *theoria*, e cuidado como *práxis*, pontuando explicitamente que a cada um dos modos de desvelamento corresponde uma específica forma de conhecimento e de comportamento humanos.

Como vimos, a noção de cuidado é central no interior da analítica existencial, e, ela condensa um sentido próximo ao de uma ética (apesar de consideravelmente distinto porque “cuidado” é não metafísico) pelo caráter desta ocupação do *Dasein* com os demais. Porém, a proximidade da ideia de cuidado com a ética vem acompanhada da radical distinção deste conceito com a estrutura de qualquer ética porque, antes de mais nada, não remete para normas *a priori*. “A essência ética de uma ação não está, portanto, na remissão para um valor, mas se deixa concentrar toda no próprio movimento do agir”¹²⁶. Cada ação humana brota de um contexto único e irrepetível. É daí que o humano é chamado a auscultar o apelo pela responsabilização frente ao Todo, e não de situações-padrão produtos de universalizações. Nesse verdadeiro diálogo entre o mistério do Ser e o humano, este é chamado a responder gentilmente ao apelo. Porém, ele não se movimenta no mais das vezes neste tipo de ação; na cotidianidade, o humano age de modo a referir essas ações às *ações fundamentais*, que são as que se relacionam de fato e diretamente com o apelo do Ser. As ações fundamentais configuram o solo não observado sobre o qual a existência dentro da cotidianidade se desenrola. Ações que abrem para decisões sobre o ser-no-mundo do humano em sua totalidade.

As ações fundamentais também se fundam noutra: a *ação originária*. Essa diz do modo como o humano lida com o todo da realidade, como se percebe e se sabe si mesmo na vivência de tudo que é vigente, como lhe chega, recebe e dá a Verdade do Ser, como se responsabiliza pelo sentido de ser do ente enquanto ente e na totalidade. Essa ação é o modo de ser do humano, coincide com seu ser, é ele próprio.

¹²⁵ Cf. VOLPI, F. *Being and Time: A Translation of the Nichomachean Ethics?* (1994), p. 198ss.

¹²⁶ Cf. CARNEIRO LEÃO, E. *Filosofia Contemporânea*. Teresópolis: Daimon, 2013, p. 121.

Heidegger chama essa ação de *pensar*. Portanto, a estrutura da vigência (*Wesen*) do agir não está na produção de seus efeitos, na utilidade que oferece, mas em levar qualquer coisa à sua plenitude (*vollbringen*), a essência do agir é o consumir. E somente aquilo que é pode ser consumado. O Ser, portanto, é aquele que mais legitimamente o faz, isto é, pode ser consumado. “O pensar consuma a relação do Ser com a essência do homem” (*CSH*: 24), porém, ele não produz esta relação, apenas devolve ao Ser de quem previamente a tomou. Isto significa que, no pensar, o Ser acessa a linguagem, sendo esta a sua casa. Nesta habitação, guardada pelos pensadores e poetas, mora o humano. Guarda que se refere ao consumir a manifestação do Ser mediante sua conservação na linguagem. É o pensamento o responsável pelo pleno desenvolvimento da referência (*Bezug*) do Ser à essência (*Wesen*) do humano (*CSH*: 24), isto é, a tarefa do pensamento é trazer à linguagem a manifestação do Ser e conservá-lo nela.

O pensamento age. Mas, essa ação não é derivada, não vem da irradiação de um efeito, ela acontece enquanto ele opera. O pensar age enquanto é pensamento. O caráter desse agir é simples, e, a um tempo, o mais sublime porque diz da relação do Ser com o humano. Diferente da produção que parte do Ser e se direciona ao ente, o pensamento toma do Ser aquilo de que se compõe seu discurso cuja destinação é o mesmo Ser. O pensar se deixa requisitar pelo Ser para dizer sua verdade. Pensar é o engajamento “pelo” e “para” o Ser, libertando da lógica e gramática tradicionais a linguagem, que foi ilegitimamente delineada por elas (*CSH*: 25). A abertura de um espaço mais originário que escape à “Lógica” e “Gramática” ocidentais permanece como tarefa do pensar e poetizar. O pensar não é apenas engajamento na ação em benefício e através do ente, mas o engajamento através e em favor da Verdade do Ser.

Por esta vertigem de ser e tempo que o modo próprio de ser do humano é o pensar. No entanto, chegar à essência do pensamento requer uma digressão que permita o desvencilhar-se da compreensão técnica do pensar, concepção que vem desde Platão e Aristóteles. Para ele e seus posteriores, o pensamento era τέχνη, visava à execução de uma atividade por meio do cálculo (*CSH*: 26). A posterior compreensão *teórica* do pensamento é já um movimento que se dá no interior da interpretação *técnica*. Uma tentativa de reservar autonomia ao pensamento frente à *práxis*. Esse é o motivo de a filosofia sentir-se sempre na urgência de justificar seu caminho teórico para alçar-se à condição de ciência. Pela via técnica, o Ser é deixado para trás como elemento do

pensar. Nem mesmo a escrita, monumento ocidental ao rigor de pensamento, comporta plenamente a dinâmica de movimento do pensar, só conservada na permanência exclusiva do dizer do pensamento no “elemento (aquilo a partir do qual o pensamento pode ser ele mesmo) do Ser” (CSH: 27).

O pensamento é o pensamento do Ser no sentido de pertencer a ele e auscultá-lo. O Ser possibilita o pensar, e o possível tem como sua Essência a estrutura da dialética do querer e poder (CSH: 30). O Ser, querendo, tem poder sobre o pensamento e, portanto, sobre a Essência do humano. Pensando o humano é, ao mesmo tempo, ele e outro. Para o pensamento não há tempo e espaço, só vazio de realização. Pensar o Sentido de Ser é auscultar o real no redemoinho das realizações. A fala do pensamento é a escuta, o mais simples e profundo modo de falar; na escuta o pensamento fala. No silêncio, o Sentido de Ser atinge um falar sem discurso ou fala, sem origem ou fim, carente de espessura e gravidade, porém que vige na presença e ausência de toda realização ou ente. Nesta dimensão, o discurso cala por não ser suficiente; aqui tudo vige em sua primeira vez no tempo originário do sentido¹²⁷.

No pensamento a fala não vem em primeiro lugar, e quando fala não é de modo próprio, ele responde por já ter escutado, tornando suas perguntas radicais por serem sempre resposta. A fala da palavra essencial apenas se alcança na escuta do sentido, o que muito raro é o caso. O tempo, como pronome do Ser, sempre diz a palavra crucial somente repetível para o pensamento numa infinidade de palavras e ações. A fala remete, fora da sintaxe e semântica, para além e aquém das palavras, no silêncio do sentido. A palavra essencial é somente silêncio e nada. Nada criativo que estrutura o ser-no-mundo.

Para tanto, a via para a liberdade da verdade se faz somente enquanto o humano age a partir da fonte de sua existência histórica. Essa ação consome o relacionamento humano com a Verdade do Ser do ente. Do ponto de vista da utilidade e eficiência, o agir originário se aproxima da não-ação taoísta¹²⁸. Nessa tradição a não-ação não diz respeito à anulação ou não criação, mas opostamente à criação originária. Heidegger entende “deixar ser” (*sein-lassen*) nesse sentido e a concebe como a essência da *serenidade* (*Gelassenheit*). Martin Buber descreve em *Eu e Tu* a não-ação como um agir em que o humano se coloca totalmente, não é parcial nem unilateral, se abre para a

¹²⁷ Cf. CARNEIRO LEÃO, E. In: HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, 2016, p. 552-53, posfácio.

¹²⁸ MERTON, Thomas. *A via de Chuang-Tzu* (10ª ed.). Petrópolis: Vozes, 2002, p. 49.

plenitude do que está sendo e com que se está deparando-se a cada vez¹²⁹. A não ação é a produção do deixar-ser. Ela cria em concomitância com o surgimento da realidade e somente no encontro com o modo de ser desta ação originária a dicotomia cultura-natureza pode ser superada. No interior dessa superação, a técnica tomaria sentido coincidente com o *habitar poético*¹³⁰ humano e não a atual e irrestrita exploração utilitária dos entes. Esse habitar poético apresentaria a indistinção entre cultura e natureza permitindo ao humano relacionar-se com essa fora do paradigma de dominação, onde identidade e diferença se penetram produzindo pluralidade e não padronização; onde o real não é a objetividade, mas a originalidade; onde o humano se faz rico por receber e não acumular; onde linguagem é muito mais que transmissão de informação, é essência criadora. É um habitar que inaugura a gratuidade e não-utilidade.

A Terra Como Pátria

O pensamento originário, que busca pelas origens e essências não poderia, em sua radicalidade, deixar passar despercebida a origem concreta do humano. Não obstante, Heidegger silenciar sobre o papel de nossos pais e mães, na busca irrefreável pelas origens, ele percebe na terra esta origem. Terra aqui reúne o sentido de todo o conjunto ambiental vivo, que abrange plantas, animais e o próprio solo de que estes organismos se nutrem, enriquecem e transformam. Não constitui extravagância teórica este tema, que poderia, inadvertidamente, ser encarado como uma virada ecológica do pensamento heideggeriano. Este tópico é, na verdade, exigido como consequência de todo o percurso de procura pelo Sentido de Ser, já que Terra no contexto desse pensar também é λήθη, o velamento, o retraimento. A indagação pelo Ser, como vimos, leva ao seu sentido, que conduz ao ente que somos nós, o *Dasein*, que, por sua vez, é um ser existente que encontra sua origem e essência ontológica no próprio Ser. Porém, nossa origem concreta se encontra na *Mãe Terra*. É provável dizer que a ideia de mãe que Heidegger usa seja ampla o suficiente para incluir tanto a mãe terra quanto a mãe biológica, no entanto, essa interpretação se faria caridosa demais com o autor, pois os

¹²⁹ BUBER, Martin. *Eu e Tu*. Trad. Newton Aquiles von Zuben. 10. ed. São Paulo: Centauro, 2001. p. 129.

¹³⁰ Heidegger, Martin. *Vorträge und Aufsätze*. Stuttgart: Neske, 1997, p. 181-198. *apud* FERNANDES, M. A. *Notas de Aula*.

usos de mãe sempre se referem ao “organismo maior” que sustenta toda vida humana, animal e vegetal no planeta. O fato da ausência de uma referência ao pai se explica pelo papel metafísico que é reservado à mãe, dispensando a necessidade da localização de um pai. Ou talvez pela extrema distorção que o patriarcado operou nesta função humana primordial. Mãe condensa os densos sentidos de geração, nutrição e proteção, aproximando-se do significado do princípio taoísta do *feminino*, que fala da passividade, da aceitação, da leveza e abertura. Certamente que estas ideias nada tem que ver com a compreensão moderna de passividade enquanto inação, apatia ou aceitação incondicional. Esta resiliência é aquela da água que a tudo permeia, conforma toda estrutura, e, mesmo que na aparência descaracterize-se na mistura lamacenta, sempre retorna límpida como antes em seu ciclo. A água não resiste, e, em sua abnegada aceitação do caminho que lhe reserva, sobretudo, a gravidade, ela conserva-se a mesma, sempre; poderosa em sua paciência e constância. É disto que Heidegger fala ao referir-se à mãe terra.

Apesar do termo pátria remeter ao latim *pater* é na mãe originária terra que Heidegger vê o lugar de maior pertinência do humano. Muito foi dito sobre o trio pai-patrão-pátria, sobretudo, criticamente. Algumas linhas do feminismo moderno encontraram nesta tríade os lugares fundamentais de instanciação do patriarcado; pai-pátria-patrão são vistos como reproduções espelhadas do *Pater* maior cujo caráter distintivo é a violência, mormente contra o feminino¹³¹. Evidente que este não é o sentido visado por Heidegger no uso do termo pátria. A palavra usada por Heidegger é *Heimat*: *Heim* é lar. *Heimat*, neste sentido, não é a terra do pai, mas sim a terra do lar, torrão natal (cf. o mito da deusa egípcia *Bast*, do lar e da moradia estável, conhecida depois entre os gregos como *Héstia*,). Há passagens em que Heidegger liga *Héstia* com a ἀλήθεια. Pátria é, portanto, o lugar mais próprio de pertencimento onde se dá o nascimento, o crescimento e a nutrição de todo humano.

A terra como pátria certamente não fala de um posicionamento político. Não é somente um espaço delimitado por limites exteriores, uma região, uma localidade, uma arena para um ou outro acontecimento. A terra como pátria é uma “proximidade”, é aquilo que envolve o habitante genuíno, aquele atento à morada¹³². Aí, a terra não é

¹³¹ Sobre o posicionamento antipatriarcal de uma precursora do feminismo, confira o discurso “*Eu Não Sou uma Mulher?*” de Sojourner Truth proferido em 1851 na Convenção das Mulheres em Akron, Ohio.

¹³² “Uma palavra afim com *Heimat* é *Geheimnis*, que se traduz como “mistério”. Se o termo grego *Mysterion* tem a ver com o fechar (mü- indica fechamento), o termo alemão *Geheimnis* indica o

mais cenário, mas paisagem significativa que é próxima ao habitante que, em seu enraizamento no próprio lugar, abre para um demorar-se com as coisas e seres. A terra apenas se mostra como pátria no interior de uma harmonização poética¹³³.

No discurso de agradecimento à festa de comemoração aos seus 80 anos em Messkirch, Heidegger, falando da esperança por salvar o espírito da pátria alemã – aqui ele usa o sentido político-territorial de pátria – alude a uma frase sua de 1946 escrita a um amigo francês em que diz: “a apatridade é o destino do mundo”. Aponta que o humano atual está a caminho de se tornar apátrida. Esta apatridade se acha oculta por trás de um fenômeno a que denomina de “a Civilização Planetária”, que significa explicitamente o predomínio das ciências hipotético-dedutivas, o primado da economia, da técnica e da política (*DOA*: 332). Todo o restante na sociedade não cumpre mais a função de supra-estrutura, mas simples para-estrutura “toda quebradiça”. Esta civilização a que o humano atual não criou, mas foi “destinado” obscurece consigo a existência humana. Termina o opúsculo com uma negação de qualquer prognóstico quanto ao futuro do humano. Admite não saber se incorreremos numa desolação ou outro destino melhor (*DOA*: 333).

O Habitar Poético

O verbo ποιῆν (*poiêin*) significou originalmente “fazer”, “fabricar”, “produzir”. Assim, os gregos usavam o termo “poética” para designar a doutrina referente a todo fazer, enquanto a “noética” dizia respeito ao pensamento e à inteligência. No entanto, ποιῆν passou a designar muito cedo “criar”, e logo “representar algo ou alguém (artisticamente)”, e, mais especificamente, “criar algo com a palavra”. O que assim se cria é o “poema” onde o ato ou processo de criação é a “poesia”. Platão tratou do “poético” num sentido que reunia aquele inicial e este derivado. Por um lado, ele não via com bons olhos a poesia, já que propôs a expulsão dos poetas da República, tomando-os como mentirosos por fazerem simples cópia da

recolhimento, a concentração, a reunião (Ge-), no lar (Heim)! Ethos.” (FERNANDES, Marcos Aurélio. *Notas de aula*).

¹³³ Cf. FOLTZ, Bruce V. *Habitar a Terra: Heidegger, Ética Ambiental e a Metafísica da Natureza*. Trad.: Jorge Seixas e Sousa. Lisboa: Instituto Piaget, 1995, p 175.

realidade em suas produções; por outro lado, reconhecia que a poesia é uma loucura, mas loucura “divina”, onde o poeta poderia chegar a ser um ser com asas, inspirado pela divindade. Neste último caso, a poesia se constituía em um “dom”. Sem pretender equacionar qual a relação que conecta os sentidos apontados para poesia em Platão, parece haver uma compreensão de fundo que ela compõe o universo da imitação ou representação, como o que participa do verdadeiramente real no “mundo das ideias”, mas não o é de fato. Aristóteles pensou a poesia em suas diversas formas na *Poética*, porém não o fez como uma filosofia da poesia, mas como um tratado sobre a poesia. Para ele todas as formas de poesia – tragédia, comédia, épica, ditirambo – são modos de imitação, mas diferem entre si pelo meio empregado, os objetos e a maneira de imitação. À diferença dos músicos e pintores que imitam através do som e da cor respectivamente, o poeta se utiliza da linguagem como meio para sua imitação das ações humanas¹³⁴.

O que salta ao nosso interesse é a relação entre filosofia e poesia, sobre o que não conhecemos a posição de Aristóteles. A visão segundo a qual a poesia ou a linguagem poética é a forma mais elevada e fundamental do “falar” a encontramos em vários autores, porém a concepção do “poetizar” como o fundamento de toda linguagem, que apenas se dá dentro dele, isto é, a linguagem como expressão de um modo de ser poético, portanto, somente possível dentro dele, esta concepção aparece primeiramente em Heidegger. Na preleção *Que é isto – a Filosofia?* Heidegger aponta que a linguagem apenas serve ao pensamento se compreendemos linguagem como mero instrumento, como meio de expressão; e se por pensamento entendemos racionalidade, representação e cálculo. Porém, se por linguagem concebe-se o apelo do Ser e a correspondência do humano a este apelo, e por pensamento entende-se a visada fenomenológica que ausculta o Ser “correspondendo-o” na linguagem, aí então é o pensamento quem serve à linguagem.

A poesia, em sentido estrito, escapa à lógica e à linearidade, portanto, abre-se à infinidade de facetas, dimensões e visadas com as quais o Ser é apreendido. Ela também usa de instrumentos os mais diversos na sua construção em mosaico, vários dos quais, a linguagem técnico-científica nem mesmo sabe manejar. Tamanha potência de expressão não se revela apenas enquanto amplitude do arsenal de instrumentos de

¹³⁴ MORA, José Ferrater. *Diccionario de Filosofía*. 2ª ed. Tomo III. Barcelona: Editorial Ariel, 2009, p. 2824-25.

linguagem, mas, com maior força ainda, na possibilidade que oferece ao escritor de criação de novos modos de ser a partir daqueles conhecidos. Linguagens que falem de realidades outras ainda não concebidas. Não obstante o poético do pensamento compartilhar destas potencialidades, ele é distinto do poético da poesia. Ambos, pensar e poetizar servem à linguagem, no entanto cada um o faz a seu modo pois “moram nas montanhas mais separadas” (*QF*: 23). O pretendido por Heidegger em sua filosofia é uma dimensão possibilitadora do pensar que, em toda sua extensão e profundidade, constitui-se em poesia. Ele acede a um estado de coisas em que a própria linguagem, inescapavelmente, é poética.

Heidegger, na preleção *Hölderlin e a Essência da Poesia* (1936) proferida em Roma, se propõe investigar a essência da poesia através da obra de Hölderlin. Porém, não a essência enquanto um conceito geral que exige igual validade para toda poesia. Esta universalidade que só se alcança através de comparações entre um número múltiplo e variado de obras poéticas não atinge a dimensão essencial da essência da poesia. Heidegger elege Hölderlin e não qualquer outro poeta de renome exclusivamente porque este foi capaz de manter constante em sua obra a determinação de fazer poesia sobre a essência da poesia, motivo por que o considera “poeta da poesia”, “poeta do poeta”. Através de apenas cinco sentenças-guia recolhidas da obra de Hölderlin, apresenta Heidegger muito rapidamente, a essência da poesia.

Sob a proposição: “Fazer poesia: *‘Esta tarefa, dentre todas a mais inocente’* (III, 377)”¹³⁵ vê o início da poesia no discreto movimento do jogo. Ela cria livre de travas seu universo de imagens onde basta-se a si mesma. Pelo caráter lúdico, a poesia translada-se da seriedade do mundo das decisões e ações, onde se percebe sua inofensividade e ineficácia porque diz coisas que não se destinam à transformação do real. Ela assemelha-se ao sonho onde o peso das ações não compõe o enredo. Tais considerações nos assinalam onde procurar pela essência da poesia, a saber, no inofensivo e no ineficaz.

“*Para este fim se deu ao homem o mais perigoso dos bens: a palavra, para que dê testemunho do que ele é* (IV, 246)”. Deparamo-nos, como é de fácil percepção, com o incômodo da aparente incongruência entre a sentença anterior e a presente. Como

¹³⁵ As citações de Hölderlin feitas por Heidegger são da edição das obras do poeta efetuadas por Norbert von Hellingrath. Cf. *HEP*: 16. As traduções para o português de trechos da tradução de García Bacca são de minha autoria.

a palavra, o campo da mais inocente das tarefas pode ser o mais perigoso dos bens? Heidegger diz que primeiro devemos considerar o lugar que ocupa a proposição na obra do poeta, a saber, no projeto de procura por saber quem é o humano em contraste com os demais seres naturais. Ele é o ser que deve oferecer testemunho de quem é. Testemunho quer dizer declarar e também manter as declarações. O humano “é o que é precisamente ao dar e por dar testemunho de seu próprio *Dasein*” (HEP: 22). O testemunho, portanto, não é mero detalhe, mas a própria realidade do ser do humano.

O conteúdo deste testemunho é a pertinência do humano à Terra. Pertinência que diz de seu direito a ser herdeiro e aprendiz de todas as coisas.

No ensaio “...*Poeticamente o Homem Habita...*”, cujo título é um trecho de um poema tardio de Hölderlin, Heidegger indaga se é possível a todo humano o habitar poético, e não somente aos poetas. O habitar contemporâneo é de todo trabalho, corrida pelo sucesso financeiro e gasto do tempo que sobra no entretenimento padronizado da indústria do lazer. O pequeno espaço destinado à poesia se resume aos poucos momentos de encontro com o belo no tempo reservado ao descanso do dia. A poesia, no mais das vezes, é tomada como fuga para o bucólico ou, menos que isso, escape ao real na fantasia literária (PHH: 165). Heidegger acha que o papel da poesia apenas como parte da literatura, onde seu acontecer é objeto da história desta, é um sinal da incompreensão de sua essência. Como, então, o habitar humano pode se fundar no poético tendo a poesia função meramente literária?

A arte poética é a desconsideração do real para, nos reclames da ação, responder com o sonho. A fantasia é a matéria mesma da poesia. Nas palavras do poeta em questão, habitar não se refere àquele do humano atual, onde não há mais espaço para se indagar “se há alguma parusia, se ainda se dá um brilhar da natureza, se ainda acontece uma parusia superior”. Este trecho, Heidegger comenta do excerto de um poema de Hölderlin que diz: “o brilhar da natureza é uma parusia superior!” (QMH: 334). As palavras do poeta também não querem apontar para a moradia em uma casa ou que o poético se reduz à dinâmica de criação pela fantasia. Precisamos pensar o habitar e a poesia no seu vigor essencial (PHH: 166). Deixa-se de lado, com isso, a representação comum de habitar como mais um dos comportamentos humanos, e assume-se lhe como a existência humana.

Hölderlin visualiza a face fundamental da presença humana quando fala do

habitar. O poético está na relação com o habitar essencial e vigoroso. O que não diz do poético como simples floreio ou adendo ao habitar nem que o poético simplesmente anteceda o habitar. O habitar da expressão lembra que é a poesia que possibilita ao habitar ser o que é, ela é o deixar-habitar próprio. Habitar que se alcança através de um construir. Assim, tem-se que pensar a partir da essência do habitar o que ele diz enquanto existência humana, é também pensar a essência da poesia como um deixar-habitar, um construir por excelência (*PHH*: 167).

A exigência por adentrar na essência de algo, o humano a recebe no apelo da linguagem, apenas e enquanto está atento à essência dessa. Caso o humano permaneça agindo e tomando a si como senhor da linguagem, imergido no falatório da produção ilimitada de “conteúdo”, não perceberá que ela é quem o domina. Na soberania invertida, a produção é perseguida por si e a linguagem não passa de meio de expressão.

Em sentido próprio é a linguagem que fala. O humano fala somente por já co-responder à linguagem, na proporção em que escuta e pertence ao seu apelo. Dos diversos apelos a que o humano deve conduzir para um dizer, o da linguagem é o mais destacado e primordial. Porque ela é que nos indica primeiro a essência de algo. “O co-responder, em que o homem escuta propriamente o apelo da linguagem, é a saga que fala no elemento da poesia” (*PHH*: 168). A poeticidade de um poeta está na capacidade que tem de ser poético, isto é, na sua abertura e preparação para acolher o inesperado, seu dizer é oferecido com pureza aos ouvidos atentos de quem o escuta cuidadoso. Muito distante se encontra sua fala do dizer da proposição, esta que condensa todas as atenções dos discursos “reais”.

Porém, o contexto do poema nos aproxima melhor do que quis dizer o poeta:

“Cheio de méritos, mas poeticamente
o homem habita esta terra”.

“Poeticamente” condensa o núcleo da frase. As palavras antes dela parecem indicar uma limitação à circunstância meritosa do humano. O humano, em seu habitar, se revela digno de inúmeros méritos. Ele cuida do crescimento de diversas coisas e colhe o fruto delas. Cuidar e colher são modos de construir (isto porque em alemão o verbo *bauen* significa tanto cultivar quanto construir). Também o é a edificação do que

não é capaz de surgir e permanecer por meio do crescimento. Todos os trabalhos *manuais* e instaurados pelo humano são construídos e edificados, não apenas as construções propriamente ditas. Porém, os méritos destes muitos trabalhos nunca preenchem a essência do habitar, agindo, na verdade, de modo contrário, na ocultação desta essência, assim que são conquistados como um fim em si mesmos. Estes trabalhos que são formas de construção são consequência do habitar e não sua fundamentação. O humano apenas habita se construir num sentido outro.

Noutro momento, Heidegger escreveu um pequeno texto não acadêmico, em que procura explicar o motivo de sua recusa ao segundo pedido por lecionar em Berlim. O texto se aproxima de uma crônica filosófica, e é intitulado: “*Por que Ficamos na Província*” (1934)¹³⁶. Lá ele descreve um lugar no interior da Floresta Negra de onde conserva ricas e belas lembranças. Enquanto apresenta o cenário à encosta de uma grande montanha, que é também habitado por camponeses, fala despreziosamente do trabalho da filosofia. Aponta que ele não segue o curso extravagante de um trabalho profissional citadino, mas conserva íntima relação com o trabalho dos camponeses. “O trabalho de pensar é como o trabalho do jovem camponês, que sobe o penhasco, rebocando o trenó de montanha, para logo depois de carregar com a lenha das faias, guiá-lo para casa grande numa descida perigosa” (*PPF*: 324). Ou semelhante ao trabalho de um pastor que toca, pensativo, o gado para o cume do penhasco. Aí o trabalho de pensar lança as raízes de seu pertencimento ao campo. O trabalho no campo abre para o camponês a própria essência da floresta, experiência que um turista ou viajante não pode ter mesmo quando se esforça, de modo equivocado, por travar um demorado diálogo com um camponês.

A ligeira visita de um citadino ao campo é, por vezes, descrita como relaxante e restauradora, diz-se que a estadia no campo revigora as energias, e nada mais. Para Heidegger, porém, todo seu trabalho sustentou-se e orientou-se pelo ambiente das montanhas deste lugar específico na Floresta Negra e pelos camponeses dali. Heidegger confessa que nunca se acostumou, de verdade, com o ritmo próprio do trabalho na cidade nem dominou sua dinâmica (*PPF*: 325). Ele lembra da admiração que alguns colegas da cidade conservavam pelos demorados e “monótonos” períodos em que se isolava nas montanhas com os camponeses. Porém, de fato, ele não se isolava

¹³⁶ Este e outros cinco textos muito pequenos em estilo literário foram reunidos numa edição especial de comemoração aos 80 anos de Heidegger e publicados pela *Revista de Cultura Vozes* em 1977.

simplesmente, mas experimentava a *solidão*. Na cidade, o humano apenas se isola, com muita dificuldade inclusive, mas no campo isolar-se não é possível porque a solidão traz em si a força originária que não isola o humano, mas coloca a existência “na proximidade profunda de todas as coisas”. Heidegger lembra que a memória do campo tem uma fidelidade simples, contínua e segura que não necessita da atenção ou amizade dos cidadãos. Noutro opúsculo, *O Caminho do Campo* (1949), nome retirado de uma famosa estrada na pequena cidade de Messkirch, onde Heidegger nasceu, ele lembra que o campo fala por si, como na voz do carvalho que em seu crescimento lento e constante anuncia as condições para um durar e frutificar. E lembra que o crescimento deve responder ao chamado dos céus e ao abrigo da terra, que tudo sustenta. O simples preserva na verdade o enigma do que permanece e é grande. Às vezes surge de modo inesperado entre os humanos, carecendo, no entanto, de um longo tempo para amadurecer. No invisível do que perpetuamente é o Mesmo, o simples protege seus dons. O apelo do “Caminho do Campo” só fala se houver quem, nascido em seu horizonte, o escute (CC: 326-327). Estes ouvintes obedecem à sua origem, e desvencilham-se dos artifícios. A procura por ordenar toda a terra cai no vazio se o apelo do Caminho do Campo não é atendido. Portanto, a surdez para a linguagem do Caminho é o maior perigo para o humano atual atraído pelo ruído das máquinas. Humano que experimenta o vigente na forma de encomendas, no modo de fabricados humanos que se requisitam. Acervo de encomendas estocadas que exige a inconstância porque culmina-se no consumo e na necessidade perene de progresso. O humano de hoje não quer nem pode se perguntar onde mora. Por isso, se lhe retrai aquilo a que está exposto, e mais grave ainda, ele nem se dá conta deste retraimento, o que o impossibilita de pensar e perguntar se este retraimento não lhe abriga algo de nobreza maior. O humano moderno vê a reserva, o vazio, o retraimento, o silêncio e o nada como simples negação e ausência, e não como a única realidade de todo fazer (QMH: 334). Vivendo aí, o humano se dissipa e erra na ausência de caminho. Para este, o simples aparenta ser uniforme e nauseante. O simples já não está ali onde sua força silenciosa arrefeceu. A autoridade suave do Caminho do Campo oferece abrigo à força descomunal da energia atômica e do cálculo que a engendrou e transformou-a na própria prisão do humano. No espírito do Caminho do Campo nasce uma jovialidade sábia, um saber jovial, a *serenidade*. Ela não pode ser adquirida por quem não a tem do Caminho. Na sua via se encontram o lúdico da juventude e a sabedoria da maturidade. Esta jovialidade sábia, que o Caminho harmoniza e arrasta consigo, é uma abertura para

o eterno. “Sua porta gira nos gonzos que um hábil ferreiro forjou, um dia, com os enigmas da existência” (CC: 327).

Por toda parte a voz da renúncia direciona à identidade. A renúncia não toma, ela dá a força inesgotável da simplicidade. “O apelo nos faz morar de novo uma Origem distante, onde a terra natal nos é restituída” (CC: 328). Nos restando apenas a pergunta: nossa morada vige nesta origem, neste silêncio, nesta simplicidade onde o habitar se diferencia de todo das realidades concretas? Se assim fosse, movido por esta vigência velada, o pensamento também deveria transformar-se, e neste novo caráter, deixar para traz os artefatos da época, isto é, os positivismos e as epistemologias. Isto não quer dizer que o humano abandonará a técnica, que é condição sem a qual a existência moderna não se sustenta. Mas, ela não é a condição suficiente (QMH: 334).

Conclusão

O que ocupou o pensamento de Heidegger desde que entrou em contato com a filosofia grega “originária” não cabe no escopo de uma ou várias disciplinas filosóficas. Porém, a despeito de a interpretação de sua obra ter se dado sobretudo no interior da ontologia ou do existencialismo, Heidegger é o autor do *outro pensar*, que se encontra no último respiro da filosofia enquanto metafísica. Há elementos consideráveis para tomar sua obra como sendo uma ética originária, fundamental ou da finitude, porém o *outro pensar* é de outro caráter que uma ética ou uma ontologia, ele dissolve as questões próprias dessas disciplinas em seu direcionamento para a referência originária do Ser para com o ser-aí e vice-versa. O grande empenho por superar a metafísica, que a um tempo, é a essência mesma do modo de vida ocidental, e sua maior fonte de aversão entre os filósofos, conduziu inúmeras mentes por milênios pela senda de negação, afastamento e rejeição da metafísica. A metafísica surge já no nascimento mesmo da filosofia enquanto pensamento que identifica ente e Ser, e nesta identificação, esquiva-se de três procedimentos centrais: pensar a diferença ontológica, a referência irreduzível entre Ser e ente, e a relação de ser entre a essência do humano e o Ser. Consequências deste esquecimento são: a técnica tornar-se a essência mesma da ciência, a redução de todo pensamento à representação que assegura, garante, processa e delimita o real, reduzindo-o à entidade, substancialidade do objeto em seu duplo inseparável com o sujeito; a vontade de querer constituindo-se como fundamento da objetividade e, conseqüentemente, da subjetividade das metafísicas modernas; o inescapável caráter metafísico das éticas e dos humanismos porque se movem numa concepção de humano não problematizada em sua relação com o Ser.

Porém, Heidegger não constrói uma nova metafísica no projeto de superação, ele a toma em dois usos distintos, um é aquele operado na tradição, o outro no interior do pensamento do Sentido de Ser. Portanto, a metafísica somente pôde se tornar página vencida na atitude de mergulho profundo em sua essência, de abertura para alcançar seu limite, e daí, encontrar um outro pensar que abre para um estar-aí riquíssimo de possibilidades. Essa imersão sem receio de perder-se no emaranhado de questões que a constitui foi operada por Heidegger. Todo o exposto nesse texto demonstra que Heidegger efetuou a superação da metafísica. Conquanto a tenha usado

para falar dos movimentos que produz em seus textos, ele se move num ambiente que não é mais metafísico. Porém, esta superação não se deu fundamentalmente pela habilidade do autor em manejar um imenso arsenal conceitual com maestria. Este manuseio não se dá exceto como derivação de seu instrumento mais fundamental: a abertura desinteressada que ouve do Ser o que ele oferece. Esta é bem mais que uma ferramenta, e também muito distinta do procedimento teórico comum para o pensamento ocidental. Ela é uma atitude, e, como tal, comporta estrutura distinta da simples argumentação. Este pensamento vai “às coisas mesmas” num movimento simultâneo de retirada e avanço, isto é, enquanto se direciona à coisa pensada, subtrai-se das concepções prévias na tentativa de deixar a coisa mostrar-se por si mesma naquilo que ela é, esta, a concepção de fenômeno, e a atitude da fenomenologia sobre a qual Heidegger constrói toda sua investigação.

Esta atitude retoma e reconstrói as origens dos fenômenos, o que o coloca em diálogo profundo com a tríade dos pensadores originários gregos (Heráclito, Parmênides e Anaximandro). Diálogo que busca pela essência, isto é, por aquilo que possibilita ao fenômeno viger em sua plenitude. No interior deste pensamento, a metafísica, de volta a seu elemento – o ambiente propício para seu legítimo pensar – se revela como a concentração dos sentidos direcionada ao ente na totalidade e enunciada no discurso. Se distinguindo, portanto, essencialmente do procedimento técnico-científico. No entanto, Heidegger explicita que a metafísica “telúrica” só pode acontecer no pensamento que toma o ente privilegiado que somos, *Dasein* (por possuir uma relação essencial com o Ser) e permite que o Ser, através do *Dasein*, venha à luz, saia do velamento e esquecimento em que a metafísica desenraizada o colocou.

Esta reconstrução do pensamento ocidental abre para um habitar, uma estadia do humano que age, mas não interfere porque sua ação é originária; que conhece, mas não manipula porque apenas atende ao apelo do Ser em sua doação originária. Habitar que diz da morada do Ser, a linguagem, que se constitui também na morada do humano, e restaura à linguagem sua condição perdida de criadora, no sentido poético e, sobretudo, essencial. Habitar que instaura a relação de cumplicidade entre o Ser e a essência do humano, que lhe dá garantias de habitar em sua essência, que toma a Terra como pátria e mãe, origem e encobrimento protetor.

Todo esse percurso fala da incrível diferença do pensamento heideggeriano em relação à tradição. Ele institui um pensar que não se consuma no ato de conceber e

articular conceitos. Seu pensar vai além do texto, perpassa a totalidade da vida do filósofo, exprime um modo de ser, que não se compreende satisfatoriamente pela simples hermenêutica textual, mas exige do leitor semelhante abertura e estadia. A imanência entre método e questão lança repercussões por limites que ultrapassam o texto em si. A identidade método-questão abre uma ótica em que o próprio questionador se mistura à pergunta, e de modo essencial. Em outros termos, Heidegger foi capaz de fazer agir em uníssono e inseparavelmente Ser, pensamento, existência, ação, linguagem e humano. De modo algum, portanto, sua obra é compreendida pelo uso da linguagem metafísica, pois a lógica e gramática tradicionais são precisamente as estruturas metafísicas sobre as quais ele opera a superação.

Tal obra monumental certamente o colocou em delicada posição no diálogo com a tradição. Heidegger frequentemente foi tomado como místico ou possuidor de palavrório sem sentido. Aparentemente esta preocupação consta em seus textos, porquanto pretendia falar ao ocidente, mas de um modo de ser que este não conhece nem possui a linguagem adequada para compreender. O resultado de tal dilema é uma constante tensão entre a linguagem não metafísica do *outro pensar* e a linguagem metafísica da tradição. Assim, compreendemos porque ele diz em alguns textos que apenas insinua¹³⁷ para este pensamento, aponta para sua existência, já que uma total imersão nesta forma de ser e estar seria quase totalmente incompreensível para o ocidental.

¹³⁷ “Hoje dispomos de vários volumes de anotações de Heidegger, normalmente não publicados em vida, que vão muito além da insinuação. São textos em que ele elabora decididamente o outro pensar, o que os torna bastante herméticos. Exigem anos de familiarização com o pensamento apontado”. (FERNANDES, Marcos A. *Notas de aula*).

Referências

- ABBAGNANO, Nicolas. *História da filosofia*. 4. ed. Lisboa: Presença, 2001. (vol. 12).
- ADAM, Charles; Tannery, Paul (edit.). *Oeuvres de Descartes*. Léopold Cerf, Imprimeur-Éditeur. 1905.
- ADORNO, T. W. *Dialética Negativa*. Trad. M. A. Casanova. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.
- AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica (ST)*. Trad. e coordenação de C-J Pinto de Oliveira. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. António de Castro Caeiro. São Paulo: Ed. Atlas, 2009.
- _____. *Física I e II*. Trad: Lucas Angioni. Campinas, SP: Editora da Unicamp. 2009.
- _____. *Categorias*. Trad. do grego: José Veríssimo T. da Mata. Goiânia: Ed. UFG, Alternativa, 2004.
- BARCEL, K. *Filosofia Hermética*. 2 ed. Trad. Marta Pécher. Porto Alegre: FEEU, 1972.
- BERNASCONI, Robert. *Heidegger in Question*. New Jersey: Humanities Press, 1993.
- BUBER, Martin. *Eu e Tu*. Trad. 10. ed. Newton Aquiles von Zuben. São Paulo: Centauro, 2001.
- BUCHANAN, Emerson. *Aristotle's Theory of Being*. (Greek, Roman and Byzantine Monographs, n° 2). University of Mississippi: Cambridge, Massachusetts, 1962
- CARNAP, Rudolf. *Superação da Metafísica pela Análise Lógica da Linguagem*. Trad. Antonio Ianni Segatto. Cadernos de Filosofia Alemã, V. 21; n° 2, jul.-dez. 2016, pp. 95-115.
- CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. *Filosofia Grega: uma introdução*. Teresópolis: Daimon, 2010.
- _____. *Aprendendo a Pensar I: O pensamento na modernidade e na religião*. Teresópolis: Daimon, 2008.
- _____. *Filosofia Contemporânea*. Teresópolis: Daimon, 2013.

- DAHLSTROM, Daniel O. 1991: *Seinsvergessenheit oder moralische Naivität?* In: Pappenfuss e Pöggler (orgs.) 1991, vol. 1, pp. 167-79.
- DALLMAYR, Fred. *The Other Heidegger*. Ithaca, Cornell University Press, 1993.
- DEGROOD, David H. *Philosophies of Essence: An examination of the Category of Essence*, 2ªed. Publisher: B.R. Grüner Publishing Company, 1976.
- DESCARTES, René. *Meditações*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo: Abril Cultural, 1973. Col. Os Pensadores, p. 33-80
- EMPÍRICO, SEXTO. *Contra os Lógicos I, 1-88*. Trad.: Rodrigo Pinto de Brito. Revista Sképsis, ano VI, n 211, Nº 9, 2013, p 196-213.
- ESCUADERO, Jesús Adrian. *Heidegger e a Filosofia Prática de Aristóteles* Trad.: Jasson da Silva Martins e José Francisco dos Santos. São Leopoldo: Editora Nova Harmonia, 2010.
- FERNANDES, Marcos Aurélio. *À Clareira do Ser: da Fenomenologia da Intencionalidade à Abertura da Existência*. Teresópolis: Daimon Editora, 2011.
- _____. *Técnica, Pensamento, Paidéia. Uma Meditação Cairológica*. In: Ildeu Moreira Coelho, Rita Márcia Magalhães Furtado (orgs). *Universidade, Cultura, Saber e Formação*. Campinas: Mercado de Letras, 2016. - (Série As Dimensões da Formação Humana). pp. 47-86.
- FERRATER MORA, José. *Diccionario de Filosofía*. 2ª ed. IV Tomos. Barcelona: Editorial Ariel, 2009.
- FLORENTINO NETO, Antonio. *Heidegger e o Inevitável Diálogo com o Mundo Oriental*. In: Caderno de Textos – IV Congresso de Fenomenologia da Região Centro-Oeste – 19-21 de setembro de 2011, p. 26-40.
- FOLTZ, Bruce V. *Habitar a Terra. Heidegger, Ética Ambiental e a Metafísica da Natureza*. Trad.: Jorge Seixas e Sousa. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.
- GILSON, Étienne. *O Ser e a Essência*. Vários tradutores. Col. Fil. Medieval. São Paulo: Paulus, 2016.
- GUIGNON, Charles (org.) 1993a: *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge, Cambridge University Press.
- HAAR, Michel. *Heidegger e a essência do Homem*. Trad. Ana Cristina Alves. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

HABERMAS, Jürgen. *A Técnica e a Ciência como Ideologia*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1987.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Vol. I e II. 2ª ed. Trad. Paulo Menezes. Petrópolis: Vozes, 1992.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas: a Ciência da Lógica*. Trad: Paulo Menezes, colab. José Machado. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e Conferências*. Trad.: Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante. 8ª ed. Petrópolis: Vozes: Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2012.

_____. *Conferências e Escritos Filosóficos*. Trad.: Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979. Col. Os Pensadores.

_____. *Sobre a Essência do Fundamento*. Trad; Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979. Col. Os Pensadores.

_____. *Introdução à Metafísica*. Trad.: Emmanuel Carneiro Leão. 2ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969a.

_____. *A Palavra de Nietzsche: “Deus está Morto”*. Trad. Marco Casanova. Revista Natureza Humana v.5 n.2 São Paulo dez. 2003.

_____. *Por Que Ficamos na Província? (1934)*. In: Revista de Cultura Vozes, Petrópolis, ano 71, maio de 1977, nº 04.

_____. *Kant y el problema de la metafísica*. Tradução. cast. de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

_____. *Quem é o Zarathustra de Nietzsche*. In: Ensaio e Conferências. Trad.: Emmanuel Carneiro Leão. 8ª ed. Petrópolis: Vozes: Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2012. pp. 87-110.

_____. *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis) – Gesamtausgabe, Band 65*. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1994.

_____. *Que é metafísica?* 7. ed. São Paulo: Duas cidades, 1969b.

_____. *O Caminho do Campo (1949)*. In: Revista de Cultura Vozes, Petrópolis, ano 71, maio de 1977, nº 04.

_____. *O Que Quer Dizer Pensar*. In: *Ensaio e Conferências*. Trad.: Emmanuel Carneiro Leão. 8ª ed. Petrópolis: Vozes: Bragança Paulista: Ed.

Universitária São Francisco, 2012.

_____. *A Coisa*. In: *Ensaio e Conferências*. Trad.: Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante. 8ª ed. Petrópolis: Vozes: Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2012.

_____. *Conceitos Fundamentais da Metafísica: mundo, finitude, solidão*. Trad.: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

_____. *Carta Sobre o Humanismo*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

_____. *Que é Isto – A Filosofia?* In: *Conferências e Escritos Filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979. Col. Os Pensadores.

_____. *O Discurso dos 80 Anos (1969)*. In: *Revista de Cultura Vozes*, Petrópolis, ano 71, maio de 1977, nº 04.

_____. *Ser e Tempo*. 5ª ed. Trad.: Márcia Sá Cavalcante. Petrópolis: Ed. Vozes, 2011.

_____. *Caminhos de Floresta*. Trad. Irene Borges-Duarte. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998.

_____. *Hölderlin y la Essencia de la Poesía*. Trad: Juan David García Bacca. 2ª reimpressão. Barcelona: Anthropos, 1994.

_____. *Sobre a Essência do Fundamento*. In: *Ensaio e Conferências*. Trad.: Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante. 8ª ed. Petrópolis: Vozes: Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2012.

_____. *Heráclito: a origem do pensamento ocidental: lógica: a doutrina heraclítica do *lógos**. Trad.: Márcia Sá Cavalcante. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.

_____. *A Questão Sobre a Morada do Homem (1969)*. In: *Revista de Cultura Vozes*, Petrópolis, ano 71, maio de 1977, nº 04.

_____. *Vorträge und Aufsätze*. Stuttgart: Neske, 1997.

_____. *Sobre a Essência da Verdade*. In: *Ensaio e Conferências*. Trad.: Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante. 8ª ed. Petrópolis: Vozes: Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2012.

_____. *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1996. Col. Os Pensadores.

_____. *Logik: Die Frage nach der Wahrheit (1925/1926)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.

_____. *Ser e Verdade*. Petrópolis: Vozes. Bragança Paulista: Edusf, 2007.

_____. *A Determinação do Ser do Ente Segundo Leibniz*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979. Col. Os Pensadores.

HODGE, Joanna. *Heidegger e a Ética*. Trad.: Conçalo Couceiro Feio. Instituto Piaget: Lisboa, 1995.

HERRIGEL, Eugen. *A Arte Cavalheiresca do Arqueiro Zen*. Trad. J. C. Ismael. São Paulo: Ed. Pensamento, 1989.

HUSSERL, Edmund. *Meditações Cartesianas e Conferências de Paris*. Editado por Stephan Strasser. Trad.: Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense, 2013.

_____. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica – Introdução geral à fenomenologia pura*. Trad. Márcio Suzuki. Aparecida: Ideias & Letras, 2006.

_____. *A Filosofia como Ciência Rigorosa*. (v. 1). Coimbra: Revista Logos, 1952.

_____. *Investigações Lógicas: Prolegômenos à lógica pura*. Trad. Diogo Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad.: Valerio Rohden e Udo Balduur Moosburger. Volume Kant (I). São Paulo: Abril cultural, 1980. Col. Os Pensadores.

_____. *Metafísica dos Costumes*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. Col. Os Pensadores.

LIDDELL, Henry George; Robert Scott. *A Greek-English Lexicon*. revised and augmented throughout by. Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie. Oxford: Clarendon Press, 1940.

LOPARIC, Zeljko. *Ética e Finitude*. 2 ed. São Paulo: Editora Escuta, 2004.

_____. *Heidegger réu. Um ensaio sobre a periculosidade da filosofia*. Campinas: Papirus, 1990.

LORENZ, Günter. *Diálogo com a América Latina: panorama de uma literatura do*

futuro. São Paulo: EPU, 1973.

MACDOWELL, João A. *A gênese da ontologia fundamental de M. Heidegger*. São Paulo: Loyola, 1993. (Coleção filosofia).

MEES, Leonardo. *A Superação da Doença Metafísica segundo Kant, Nietzsche e Heidegger*. Revista Filosófica São Boaventura, v. 10, n. 2, jul./dez. 2016, pp. 11-22.

MERTON, Thomas. *A via de Chuang-Tzu* (10ª ed.). Petrópolis: Vozes, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich. *Considerações Extemporâneas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999, Col. Os Pensadores, p. 267-298.

_____. *Vontade de Poder*. Trad. Marcos Sinésio P. Fernandes e Francisco José D. de Moraes. Rio de Janeiro: Ed. Contraponto, 2008.

_____. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. P. C. L. Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Genealogia da Moral*. Petrópolis: 4ª ed. Trad. Mário Ferreira dos Santos. Ed Vozes, 2013.

Platão. *A República*. 4ª ed. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

RAMOS, Daniel Rodrigues. *O Ereignis em Heidegger*. Teresópolis: Daimon Editora, 2015.

REINER, Thurnher. *Heideggers Denken als Fundamentelethik?* In: Reinhard Margreiter/Karl Leidlmair (Orgs.): *Heidegger - Technik, Ethik, Politik*. Würzburg: 1991, p. 133 - 141.

REIS, Robson Ramos dos. *Possibilidade e Ação na Ontologia Fundamental de Martin Heidegger*. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, 2015, Vol. 71 (2-3), p 475-494.

RUSS, Jacqueline. *Pensamento Ético Contemporâneo*. Trad.: Constança Marcondes Cesar. São Paulo: Paulus, 1999.

SCHIPPER, Edith Watson. *Forms in Plato's Later Dialogues*. The Hague: Publisher Martinus Nijhoff, 1965.

THURNHER, Reiner 1991: *"Heideggers Denken als 'Fundamentelethik'?"* In: Margreiter e Leidlmair (orgs.) 1991, pp. 133-42.

TRUTH, Sojourner. "*Ain't I Woman?*" Speech Delivered at Ohio Women's Rights Convention, May 1851.

VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Trad.: João Gama. 10ª ed. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

VOLPI, Franco. *Being and Time: A Translation of the Nichomachean Ethics?* In: Kisiel and Van Buren (eds.) Bloomington: Indiana University Press, 1994.