

# O TRÁGICO EM HEIDEGGER

## Introdução

“Re-pensar a Essência do homem a partir da experiência fundamental do esquecimento do Ser”<sup>1</sup> é, segundo se lê na introdução de Emmanuel Carneiro Leão à *Carta sobre o Humanismo*, o projeto de Heidegger. Ou, segundo o próprio Heidegger, trata-se de restituir a **humanitas** ao homem, “reconduzir o homem de volta à sua Essência (...) tornar o homem (**homo**) humano (**humanus**)”<sup>2</sup>. Se é preciso reconduzir o homem à sua essência, se é preciso tornar o homem, uma vez mais, humano, impõe-se o pensamento de que algo obstrui essa relação, que não pode ser pensada como natural ou intrínseca entre o homem e sua humanidade, e isso exige providências.

Para Heidegger, é aqui que entra em questão a metafísica, uma vez que “... a metafísica, sem seu conhecimento, está condenada a ser, pela maneira como pensa o ente, a barreira que impede que o homem atinja a originária relação do ser com o ser humano”<sup>3</sup>. Um humanismo, então, assim fundamentado pelo subjetivismo metafísico e uma metafísica reforçada por uma tal subjetivação do pensamento promovem em Heidegger profunda desconfiança com os modos de se investigar o ser e o homem, e o conduzem à tarefa que colocou-se a si próprio, pois:

“... não será que o pensamento, por meio de uma oposição aberta ao humanismo, não deve antes suscitar um escândalo, capaz de despertar, primeiro, a atenção sobre a **humanistas** do **homo humanus** e sua fundamentação? Desse modo – mesmo que o momento atual da História do mundo já não provocasse por si mesmo – poder-se-ia

---

<sup>1</sup> . CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. In HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o Humanismo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967, pág. 10. Doravante citado como Leão-CH

<sup>2</sup> . HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o Humanismo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967, pág. 34. Doravante citado como CH.

<sup>3</sup> . HEIDEGGER, Martin. *Que é Metafísica?* São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1969, pág. 67. Doravante citado como QêM.

promover uma meditação, que pensasse não somente sobre o homem mas sobre a ‘natureza’ do homem, e não só sobre a natureza e sim, de modo mais originário ainda sobre a dimensão, onde, determinada pelo próprio Ser, mora (**heimisch**) a Essência do homem!”<sup>4</sup>

Estes são pronunciamentos suficientes para se advertir qual seja a intuição e a vocação deste pensador tão vigoroso quanto, por vezes, virulento: crítica à Metafísica, ao Idealismo, ao Humanismo, à tradição filosófica, de dentro mesmo de seu interior. Desde que se propôs ao desenvolvimento de uma ontologia fundamental (a partir da influência da fenomenologia husserliana, mas também renunciando a ela), até à celebração poético-filosófica da revelação ontológica (partindo da reavaliação que faz de Nietzsche, até os dias de sua morte em 1976), três preocupações acompanharam Heidegger no desenvolvimento histórico da metafísica ocidental e na sua forma de lançar luz sobre a questão fundamental do ser: a preocupação política, a ecológica e, a mais conhecida, a filosófica, conforme L. P. Thiele.<sup>5</sup> Ousamos acrescentar que a superação da metafísica e o abandono do humanismo atendem em igual medida a essas três preocupações e abrem para uma experiência do Ser que há muito obscureceu-se.

Portanto, que Heráclito e Parmênides não sejam por ele considerados “filósofos”<sup>6</sup>, uma vez que ainda se mantinham no acordo, na harmonia com o *Logos* (o poder reunivo do Dizer), e que a filosofia se tenha instaurado quando do giro da *philia* para a *orécsis*, tudo isso nos remete suficientemente para aquilo de que se trata: que a tradição filosófica colocou o homem em posição de anseio, de expectativa (*Erwarten*)<sup>7</sup>, de ansiedade frente ao ser – instaurando, deste modo, uma ciência da falta. Porque as Essências fundamentais desde aí sempre faltaram!... exceto para quem as *construiu* pensando tê-las descoberto, como ocorre ao pensamento dialético, científico e humanista. “Por toda a parte, o homem, expelido da Verdade do Ser, gira em torno de si

---

<sup>4</sup> . CH, pág. 73.

<sup>5</sup> . THIELE, Leslie Paul. *Martin Heidegger e a Política Pós-Moderna - Meditações sobre o Tempo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1995, págs. 15 a 22.

<sup>6</sup> . HEIDEGGER, Martin. *Que é Isto – A Filosofia?* São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1971, pág. 27. Doravante citado como QéF.

<sup>7</sup> . HODGE, Joanna. *Heidegger e a Ética*. Lisboa: Instituto Piaget, 1995, pág. 28. A distinção entre uma lógica de expectativa e uma lógica de antecipação proposta pela autora resulta, conforme ela diz, da distinção apresentada por Heidegger em *Ser e Tempo* entre uma postura de expectativa (*Erwarten*), que fecha o futuro tornando-o continuação de processos já dominados no passado e no presente, e uma postura de antecipação (*Vorlaufen*), que o abre à possibilidade radical de transformação. Doravante citado como Hodge-HE.

mesmo como o **animale rationale**<sup>8</sup>, num mundo *pacificado* pela ciência, pela lógica e pela gramática, devoto de uma *Ratio* peculiar, na qual “o Ser, como o destino que destina a Verdade, continua oculto”<sup>9</sup>. Isto é o mesmo que dizer que a *Ratio* conquistou-se às custas do esquecimento do Ser e que a metafísica persiste nesse esquecimento. Assim, o “falatório” (*das Geredete*), o “escritório” (*Gescreibe*) e a “curiosidade” (*Neugier*) apontam para o excesso e a superficialidade, “porque o que é sem solo ou fundamento já lhe basta para transformar a abertura em fechadura”<sup>10</sup>.

Se Heidegger recebeu de Dilthey e Nohl a idéia da superação da metafísica; se da crítica de Nietzsche ao cristianismo e ao platonismo concluiu que a ontologia se confundira com a teologia, ou, com os neokantianos, se reduzira a uma teoria do conhecimento, segundo Ernildo Stein<sup>11</sup>, é ainda de Nietzsche e também de Höelderlin, especialmente no endereçamento que fazem à experiência grega, pré-socrática, e, mais especificamente, do sentimento trágico da existência e da linguagem, que Heidegger parece se alimentar para nos propor a cura da modernidade, isto é, dos males decorrentes do esquecimento do Ser. O esforço heideggeriano consiste em – no abandono de qualquer saudosismo ou nostalgia, mas sem negligenciar o que é originário e essencial – apresentar um diagnóstico da modernidade no que se refere ao modo como homem e ser se relacionam, segundo seus modos de *desocultar*, e acenar para outros modos esquecidos ou não atingidos. “Talvez o que distingue nossa época (*dieses Weltalter*) é ser-lhe inacessível a dimensão da graça (*dês Heilen*). Talvez seja isso a única desgraça (*Unheil*)”<sup>12</sup>. Os gregos estão, para Heidegger, privilegiadamente nesse horizonte.

“Se a maravilha da arte grega é nada de conceitual nela estar presente, foi justamente o fato de o saber trágico não ser nem poder ser expresso conceitualmente – isto é, exposto e comprovado logicamente – que o fez ser negado e desclassificado pelo saber racional”<sup>13</sup>. Parece, assim, que Roberto Machado faz eco a Heidegger, quando o filósofo nos diz que “A primeira lei do pensamento não são as regras da lógica. A

---

<sup>8</sup> . CH, pág. 67.

<sup>9</sup> . CH, pág. 64.

<sup>10</sup> . HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. 3ª ed. Petrópolis: Ed. Vozes, 1989, pág. 229. Doravante citado como SZ.

<sup>11</sup> . STEIN, Ernildo. *Os Pensadores- Heidegger*. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1996, pág. 17.

<sup>12</sup> . CH, pág. 81.

<sup>13</sup> . MACHADO, Roberto. *Arte e Filosofia no “Zaratustra” de Nietzsche*. in Adauto Novaes (org.). *Artepensamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, pág. 138.

primeira lei do pensamento é destinar o dizer do Ser, como o destino da Verdade”<sup>14</sup>. Ora, podemos concluir tratar-se da negação do trágico o movimento que fez instaurar-se a dialética, a lógica, a gramática e a metafísica ocidentais e o humanismo? Podemos fazer equivaler o “esquecimento do Ser” ao repúdio operado frente ao sentimento trágico da existência? Podemos identificar a *ex-posição* do homem ao Ser com a experiência possível desde uma dis-posição para com o sentido do trágico? Podemos indagar: há em Heidegger uma teoria a respeito do trágico? Se com facilidade encontramos uma resposta negativa a esta última pergunta, ainda assim, a aparente proximidade do trágico com as inquietações de Heidegger nos impele a continuar interrogando: seria a “cura” uma serenidade *para além* do trágico, ou, melhor dito, *em seu interior*? Qual a proposição heideggeriana para uma estilística da existência<sup>15</sup>?

São essas interrogações que animaram e animam nossa pesquisa, especialmente por verificarmos que, por vezes, o vocábulo “**tragédia**” aparece trazido pela pena de Heidegger, mesmo que não figure em estatuto de conceito. À tragédia, especialmente a sofocleana, Heidegger recorre algumas vezes para ilustrar aquela experiência que vigia num pensamento como o de Heráclito ou Parmênides, antes da separação entre Ser e Pensar:

“O pensar de Parmênides e Heráclito ainda é poético, o que significa aqui: ainda é filosófico e não científico. Posto que neste pensar poético, a proeminência cabe ao pensar, a reflexão sobre o ser do homem adquire uma orientação e uma medida toda sua. Para se iluminar suficientemente esse pensar poético por meio de seu reverso, que lhe pertence intrinsecamente, e preparar assim a sua compreensão, investigaremos agora um poeta pensante dos gregos, e precisamente aquele, em que se instaura propriamente **o ser e a existência** (correspondente) dos gregos: a tragédia”<sup>16</sup>.

Como já dissemos e é amplamente sabido, não há em Heidegger uma teoria a respeito do trágico e a palavra *tragédia* não chega em sua obra a figurar em estatuto de

---

<sup>14</sup> . CH, pág. 99.

<sup>15</sup> . Adotamos expressão importada do vocabulário foucaultiano que agrega ao cuidado de si uma dimensão estética, política e ascética, a configurar, portanto, um domínio ético, e por sabermos que Foucault também bebeu na fonte heideggeriana.

<sup>16</sup> . HEIDEGGER, Martin. *Introdução à Metafísica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987, pág. 168. O negrito é nosso. Doravante citado como IM.

conceito. Entretanto, esse fragmento de *Introdução à Metafísica* nos sustenta em nossa investigação quando vemos Heidegger enlaçar, segundo a fórmula mesma do co-pertencimento, o pensar poético ao poetar pensante, bem como o ser e a existência. A outra face da moeda ainda é a moeda. E assim como aquele pensamento do ser deverá esclarecer-se e iluminar-se, para o nosso entendimento, a partir de seu enlace à tragédia, o repúdio ao trágico deverá, propomos, apurar a compreensão quanto ao esquecimento do ser.

Mas, por que o ser caiu em esquecimento? Por que a experiência trágica foi recusada? Tal recusa poderá mesmo ser associada à recusa do pensamento do ser? Se houver tal relação, como deveríamos pensá-la? Encontramos em Heidegger alguma indicação a esse respeito? A seguinte passagem pode ser esclarecedora:

“Quem *instaura* vigor, o criador que alcança o **não**-dito, que irrompe no **não**-pensado, que conquista o **não**-acontecido e faz aparecer o **não**-visto, um tal instaurador de vigor está sempre em risco. Aventurando-se a sujeitar o Ser, tem que arriscar os impactos do **não**-ente, *me kalon*, os **descalabros**, as **inconsistências**, as **des**-conjunturas e **des**-estruturações”.<sup>17</sup>

Será então que o repúdio ao trágico e a recusa do pensamento do ser se fizeram em nome da segurança, da certeza, da estabilidade? Mas, a que preço? É recorrendo às próprias palavras de Heidegger que pensamos poder justificar, ainda mais uma vez, o pareamento que propomos entre o **esquecimento do Ser** e a **negação do trágico**. Desta forma, a interrogação que acima encaminhamos, objeto central de nosso propósito na presente pesquisa, nada mais é do que a transcrição livre do que segue: “Resta a pensar, por que a questão sobre esse destino do Ser nunca foi questionada e por que ela jamais pode ser pensada. (...) A fim de alcançarmos a dimensão da Verdade do Ser, para podermos pensá-la, temos primeiro que esclarecer, como o Ser atinge o homem e o requisita”.<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup>. IM, pág. 183. Os negritos a destacar as partículas gramaticais que impõem o pensamento da negatividade, potência nadificante do Nada, são nossos e o tema merecerá maior dedicação em outro lugar. Contudo, estará o tempo todo suposto.

<sup>18</sup>. CH, págs. 48 e 49.

Orientados por essas palavras, nosso objetivo geral será cercar o mais possível os modos “como o Ser atinge o homem e o requisita” e, dentre eles, as operações de des-velamento e velamento do ser, com o que comportam de embate, forçamento e exigência de audácia para dizer o Ser; ou, ao contrário, aquelas outras operações que comportam esquecimento e esvaziamento, e que melhor se destinam à instauração da *Ratio*, da ciência e da técnica modernas. Pensamos, com isso, poder discutir uma das principais tarefas filosóficas de Heidegger: “re-pensar a Essência do homem a partir da experiência fundamental do esquecimento do ser”.<sup>19</sup>

Acreditamos que esta pesquisa poderá nos fornecer subsídios para circunscrever a suspeita de que o esquecimento da questão do Ser se vincule ao repúdio ao trágico. Esperamos poder argumentar que em Heidegger, apesar de não existir uma preocupação em tematizar *explicitamente* a experiência trágica, é ela e o seu repúdio que se encontram como pano de fundo naquelas operações que converteram a *physis* em *idea* e o *lógos* em enunciado, que promoveram o giro da *philia* para a *orécsis* e a substituição do *thaumázein* pela *certitudo*.

Para tanto, no CAP. I, **O que pode e o que pede a questão do ser**, trabalharemos com os textos *Que é Metafísica?* (1929), *Introdução à Metafísica* (1935) e *Sobre a Essência da Verdade* (1943), num solo já estabelecido pela *Carta sobre o Humanismo* (1947). A partir da questão fundamental presente em seu ensino – a urgência de restituir o espanto frente ao ser – pretendemos nesse capítulo apresentar o *salto* (Sprung) e a *angústia* em seu estatuto de ‘método’ para que a questão do ser possa ser pensada, bem como enquanto condição que se requer do homem para tornar-se *Dasein*. Numa primeira discussão crítica em relação à *Ratio*, enquanto modo privilegiado vigente na construção do conhecimento, verificamos produtivo salientar o acento forte de Heidegger na experiência e no acontecimento. É nesse acento que, já neste primeiro capítulo, iniciamos a discussão da co-pertinência entre a instauração da questão do ser e a constituição de *Dasein*.

No CAP. II, **Breve histórico de um esquecimento: uma anamnese**, trabalharemos quase exclusivamente com *Introdução à Metafísica* e procuraremos

---

<sup>19</sup>. Leão-CH, pág. 10.

explicitar o que significa “o esquecimento do Ser” e o esvaziamento da Metafísica, recorrendo às transformações da palavra *physis*, desde sua ocorrência entre os gregos e a sua tradução latina como *natura*. Igualmente, empreenderemos um resumo da gramática e da etimologia da palavra *ser* e das razões aportadas por Heidegger para que esta palavra se tenha esvaziado e deixado de apontar para a instauração de vigor que outrora a animava. Seguimos buscando estabelecer a equivalência entre a instauração da questão do ser e a constituição de *Dasein*, agora a partir de uma das características essenciais do ser – conquista de limite e consistência. Com isso, acreditamos necessário apresentar, com brevidade, a *Dichtung*, a poesia fundamental, enquanto pensamento do ser.

No CAP. III, ***Ratio: a racionalização do trágico***, pretendemos circunscrever melhor o aparecimento e predomínio da *Ratio* como uma das figuras do esquecimento do Ser. Tomando uma entrevista concedida por Tungendhat à revista PET-filosofia, UFPR, pretendemos indicar as razões pelas quais Heidegger é entendido como um pensador irracionalista – o que figura como uma crítica a seu ensino – e extrair disso seus efeitos. Com base em dois textos de André Duarte, *Por uma ética de precariedade: sobre o traço ético de Ser e tempo e Heidegger e o outro: a questão da alteridade em Ser e tempo* pensamos poder lançar luz sobre outra crítica freqüente contra Heidegger: a da ausência de uma reflexão ética em sua obra como conseqüência do compromisso com o solipsismo existencial. Em recurso também a outros autores, procuraremos demonstrar tratar-se de mau entendimento de sua posição e do vigor ético que seu ensino comporta. Desta forma, preparamos para uma segunda e agora mais decisiva aproximação ao trágico.

A entrevista de Tungendhat também nos fornecerá oportunidade para retomarmos *Introdução à Metafísica* à busca de explicitar o conceito de *aletheia*, segundo Heidegger. Encontramos no Cap. IV desse livro os elementos necessários para apresentar, como um dos eixos da *delimitação do ser*, os pares Ser e Vir a ser e Ser e Aparência e ocasião para, com Heidegger, restituir dignidade, vigor e “poder encoberto” à Aparência e, desta forma, enlaçá-la ao trágico.

Em textos como *Que é isto – a filosofia?* e *A Constituição onto-teo-lógica da Metafísica*, tendo ainda por solo e inspiração a *Carta sobre o Humanismo*, pensamos

poder estabelecer o surgimento da *Ratio* como um movimento de racionalização contra o trágico, bem como as razões para o surgimento da filosofia, as conseqüências da substituição da linguagem oral pela escrita, e o aparecimento da lógica e da gramática em detrimento da poesia. As transformações de *physis* em *idea*, *logos* em enunciado, *philia* em *orecsis* e *thaumázein* em *certitudo* serão giros a privilegiar. Pensamos também poder encontrar as razões para localizar Descartes no centro dessa questão, mesmo que não nos detenhamos nesta explicitação.

Será necessário tornar a problematizar o esquecimento do Ser, buscando identificá-lo ao repúdio do trágico, ou seja, daquilo que se queria fora da experiência do Cogito e da subjetividade moderna. Igualmente necessário será re-tomar a co-pertença entre ser e nada e entre velamento e des-velamento num duplo movimento: 1. identificando aí o elemento perturbador que se encontra nas bases do esquecimento do ser/instauração da *Ratio* e 2. localizando aí o poder da *Dichtung* enquanto experiência com a linguagem elevada à dignidade para dizer o vigor imperante do ser.

Afinal, quando Heidegger afirma que, “caso o homem ainda deva encontrar o caminho da proximidade do Ser, terá de aprender a existir no inefável”<sup>20</sup>, tal afirmação parece constituir uma resposta para a questão do ser, numa equação na qual a *Vergänglichkeit* (a transitoriedade, a impermanência) se encontre no núcleo da experiência trágica, com tudo o que ela comporta de co-pertencimento entre o ser e o nada.

---

<sup>20</sup> . CH, págs. 33/34.

## Esclarecimento Inicial

Para qualquer um, minimamente informado quanto aos dogmas cristãos, onipotência, onipresença e onisciência são atributos divinos e *apenas* divinos, frente ao quê o homem passa a vida procurando conformar-se. Qualquer um, minimamente introduzido ao pensamento de Heidegger, se depara com a profusão de temas e a infinidade de modos, ângulos e caminhos adotados por ele para lidar, paradoxalmente, com a única questão que lhe interessa: a questão do sentido do ser, conforme observação de Christian Dubois<sup>21</sup>. Um trabalho como o nosso, portanto, carrega a marca do inevitável, isto é, estar cheio de falhas: seja porque caminhos frutíferos foram, na necessidade de uma escolha, abandonados, seja porque para com aqueles outros não tivemos a sensibilidade e maturidade intelectuais para perceber sua riqueza, e igualmente os abandonamos.

Esperamos que algumas dessas falhas que já de saída se anunciam possam receber maior esclarecimento ou, no mínimo, serem minimizadas ao longo do trabalho; outras, entretanto, estamos certos que permanecerão em aberto e só podemos contar com a excelência do leitor a preenchê-las, voando ali onde faltar a ponte, cimentando as rachaduras, doando sentido ao apenas esboçado, oferecendo sua generosidade aonde faltar condições para o entendimento.

É assim que, como passo primeiro – e esperando nele encontrar a firmeza e clareza para os seguintes – precisamos abordar uma questão, talvez a mais espinhosa, aquela que se aloja desde o título que escolhemos para esta incursão no pensamento de Heidegger até à questão mesma que nos mobiliza, incluindo os resultados que, por antecipação, supomos encontrar. É tempo também de explicitar nossa filiação intelectual, registrar os créditos de quem os tem, por dever de honra aos ascendentes.

**O Trágico em Heidegger** é o título que elegemos para nosso trabalho e o fazemos porque, apesar de não existir em Heidegger uma teoria a respeito do trágico, nosso título aponta *diretamente* para o que queremos – apurar o entendimento do que

---

<sup>21</sup> . DUBOIS, Christian. *Heidegger: Introdução a uma Leitura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, pág. 9 e seg. Doravante citado como Dubois-IL.

foi esquecido como condição de franquia à *Ratio*. Operamos por antecipação porque apostamos que a *experiência trágica* é aquilo que se aloja sob a modernidade, em seus porões, diríamos, se a metáfora política nos permitir. Ou seja, este é um outro modo de dizer que sob a metafísica e o humanismo, com o que comportam de ciência, técnica e “domesticação” do ser e do homem, reside e resiste uma experiência originária negligenciada e silenciada. É claro que ao falar assim estamos, numa fórmula econômica, enlaçando o pensamento de Heidegger a uma genealogia de pensadores que tem Nietzsche como antecessor e Michel Foucault como sucessor<sup>22</sup>. A temática trágica é cara a esses dois pensadores e neles é explícita. Em Heidegger não o é, mas ele está *entre* eles cronologicamente e, acreditamos, também conceitualmente, porque está como quem esclarece a posição nietzscheana, a ilumina e a supera – porque todas as épocas são mostrações do ser – legando-a a Michel Foucault para que este, indo aos fatos históricos, (de)mostre como as coisas se passaram. É, nesse sentido, um título que se propõe também como um tributo e uma declaração, por não podermos deixar de registrar as raízes de nossa própria tradição de pensamento. Entretanto, esse é um daqueles caminhos que não percorreremos, a saber, fazer o levantamento do que se preserva e do que se reformula de Nietzsche em Heidegger e deste em Foucault.

Contudo, nessa genealogia encontramos uma matriz de pensamento que nos é extremamente útil. É de modo matricial, portanto, mas apenas ilustrativo, que recordamos que o tema central da *Histoire de la folie à l'âge classique* (1961) se assenta na explicitação daquelas estratégias que, encerrando e destinando ao esquecimento a experiência trágica da loucura, dão solo para o florescimento da Razão moderna, sua contra-parte.

“El movimiento propio de la sinrazón, que el saber clásico ha seguido y perseguido, ya había realizado la totalidad de su trayectoria en la concisión de la palabra trágica. Después de lo cual podía reinar el silencio, y la locura desaparecer en la presencia, siempre retirada, de la sinrazón.  
(...)”

---

<sup>22</sup> . Uma aproximação entre estes pensadores já foi empreendida por outros, por exemplo, Rorty para quem “A solução [para conciliar sua admiração filosófica com sua desaprovação política] é afirmar que Nietzsche, Heidegger e Foucault ainda têm em comum com a tradição filosófica o gosto pela vida examinada, pela vida fora da massa.” DRUCKER, Claudia. Experiência nacional e interpretação: a recepção americana de Heidegger. In *Natureza Humana. Revista Internacional de Filosofia e Práticas Psicoterápicas*. São Paulo: Educ. vol. 3 n.º. 1, 2001, pág. 82.

Ese gesto que hacía desaparecer a la locura en un mundo neutro y uniforme de exclusión no marcaba un compás de espera en la evolución de las técnicas médicas, ni en el progreso de las ideas humanitarias. Tomaba su sentido exacto en este hecho: que la locura en la época clásica ha dejado de ser el signo de otro mundo, y que se ha convertido en la paradójica manifestación del no-ser.”<sup>23</sup>

Quase um século antes (1872), Fredrich Nietzsche publicava sua primeira e grandemente polêmica obra, *A Origem da Tragédia pelo Espírito da Música*. Talvez tenha sido a primeira vez que, de modo claro e enfático, tenha sido apresentada a tese que seguimos a enunciar: a conquista da *Ratio* se fez pelo aniquilamento ou, ao menos, ao desalojar um outro modo de relação ao ser, o qual recebe seu nome da arte que primeiramente o acolheu, a tragédia.

“Depois de curta floração, no entanto, a tragédia é morta pelo conhecimento científico, pelo otimismo teórico, manifestado pela força demoníaca do instinto de Sócrates. A morte da tragédia ocorreu porque sua força artística, capaz de expressar os mais profundos segredos da ordem cósmica em imagens míticas, degradou-se diante de um conhecimento científico que pretendeu dar conta dessa ordem cósmica em toda a sua profundidade e amplitude.”<sup>24</sup>

Assim, se o saber científico opera a partir de uma lógica de exclusão e na ambição de estender seu território, o essencial no saber trágico, entretanto, não é o mero antagonismo entre elementos ou forças, entre o apolíneo e o dionisíaco, mas é, justamente, a aliança ou o co-pertencimento dos princípios de individuação e de fusão ao uno, de delimitação (oferecimento da palavra) e desmesura (*hybris* experimentada pelo coro), segundo Roberto Machado. Da tensão entre as forças apolínea e dionisíaca, “conceitos elaborados a partir das categorias metafísicas de essência e aparência”<sup>25</sup>, a tragédia grega extrai e alcança a harmonização. A metafísica racional socrática, entretanto, pretenderá um apaziguamento de toda tragicidade, “pela prevalência que dá

---

<sup>23</sup> . FOUCAULT, Michel. *Historia de la Locura en la Época Clásica I*. 2 ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1976, pág. 388. Doravante citado como Foucault, HL.

<sup>24</sup> . MACHADO, Roberto (org). *Nietzsche e a polêmica sobre O Nascimento da Tragédia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005, pág. 20. Doravante citado como Machado-NT.

<sup>25</sup> . Machado-NT, pág. 7.

à verdade em detrimento da ilusão e pela crença de que é capaz de curar a ferida da existência”.<sup>26</sup>

Desta forma, o que nos interessa, claro está, não é tomar **a tragédia** enquanto estilo artístico ou literário, mas observar, a partir de um breve exame do estatuto que lhe atribuem alguns pensadores, os modos como “o Ser atinge o homem e o requisita”<sup>27</sup>, fazendo-o portador da mensagem dos deuses ou do resultado de um raciocínio<sup>28</sup>, para o que enunciamos **o trágico**. Não podemos deixar de observar uma mesma atenção se insinuando nas páginas de *Introdução à Metafísica*, texto-base de nossos estudos.

Se não tratamos daqueles que escrevem ou encenam tragédias, nem deste gênero literário ou de espetáculo em relação a outros gêneros, do que falamos então? Em qual conceito de TRÁGICO nos apoiamos para dar expressão a nosso pensamento?

Pouco nos vale saber que o termo tragédia (*tragoedia* no latim e *tragoidía* no grego) deriva de *tragos*, o macho da cabra, em razão dos coristas cantarem disfarçados de sátiros.<sup>29</sup> Cabe registrar, entretanto, que *Τράγος*, designativo de bode, também o é de “puberdade, primeiros desejos dos sentidos, lubricidade”<sup>30</sup> e que, originalmente, a *Τραγωδία* chamava-se ao “canto religioso com que se acompanha o sacrifício do bode nas festas de Dioniso”<sup>31</sup>. Mas se, como vemos, estas são referências que nos indicam as circunstâncias históricas dos termos e da origem do gênero dramático, desde aí alguma luz se insinua quando, na mesma página, além da referência já explicitada a Dioniso, nominativo do intensivo, encontramos as seguintes definições: “de bode; trágico; algo majestoso; patético; declamatório, enfático”.<sup>32</sup> Retenhamos: *algo majestoso, de(clama)tório, enfático*. Melhor entendimento, então, nos é apresentado quando verificamos que o adjetivo *tragicus* se traduz “trágico, de tragédia; elevado, nobre,

---

<sup>26</sup> . Machado-NT, págs. 10/11.

<sup>27</sup> . CH, págs. 48/49.

<sup>28</sup> . Lembremos ser este o grande debate que nos é apresentado por SÓFOCLES no *Édipo Rei* – A Trilogia Tebana, (tradução: Mário da Gama Kury), 2ª. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991. Doravante citado como Sófocles/Kury-TB.

<sup>29</sup> . SILVA, Deonísio da. *A Vida Íntima das Palavras*. São Paulo:Arx, 2002, pág. 442.

<sup>30</sup> . ISIDRO PEREIRA, S. J. *Dicionário Greco-Português e Português-Grego*. 8ª ed. Braga: Livraria Apostolado da Imprensa, 1998, pág. 578. Doravante citado como DicG.

<sup>31</sup> . DicG, pág. 578

<sup>32</sup> . DicG, pág. 578.

sublime; funesto, cruel, triste”<sup>33</sup>, bem como para *tragœdia* encontramos “tragédia, estilo sublime, linguagem elevada”.<sup>34</sup>

Contudo, nos encontramos mais distantes se buscamos publicações mais atuais. Em língua portuguesa preservou-se apenas, ao lado da referência ao gênero dramático, o sentido de “acontecimento que desperta lástima ou horror; ocorrência funesta; sinistro; mau fado, desgraça, infortúnio”.<sup>35</sup> Percebemos sem muita dificuldade que o valor intensivo que o termo comportava, ao colocar lado a lado o sentido de majestoso, elevado, nobre, sublime (e mais: fazer referência à linguagem, declamação, canto e oratória) ao de funesto, triste, que produz horror, se perde ao longo do tempo e se perde, especialmente, a possibilidade de apontar para sentidos antitéticos: majestoso, elevado e funesto, cruel. É essa propriedade de fazer coincidir o mais alto ao mais baixo, o sublime ao horror, o mais particular, seja ação ou paixão de um, ao mais genérico ou relativo a todos - *hamartia*, o mais humano ao sobre-humano, da individuação do ser na conquista do desvelamento à fusão indiferenciada do não-ser, que nos interessa. E se sustentamos que o esquecimento do ser coincide com o repúdio ao trágico é nesse sentido: a *Ratio* não suporta o antitético e o co-pertencimento, trabalha em análise e não pela re-união.

“(…) o que justifica a permanência da representação trágica é ainda a *obra (ergon)* própria que esta última realiza: tornar manifesto, no seio mesmo do mais extremo dilaceramento, e quando tudo parece definitivamente perdido, a possibilidade de uma *identificação* superior. O que tornava suportável aos olhos dos gregos as contradições que compõem a trama de suas tragédias não era prioritariamente algum ‘efeito’ de harmonização restaurada ou a purificação de certos afetos, permitindo substituir as emoções penosas pelo prazer, mas mais fundamentalmente o fato de que a *katharsis* que se opera no espectador remete a essa conciliação que está em ação na própria tragédia e da qual ela constitui, se se quiser, o *evento* sem igual. Compreende-se então melhor por que uma tal interpretação, centrada de imediato na

---

<sup>33</sup>. FIRMINO, Nicolau. *Dicionário Latino-Português*. 5ª ed. São Paulo: Edições Melhoramentos, pág. 586. Doravante citado como DicL.

<sup>34</sup>. DicL, 586.

<sup>35</sup>. FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*, 2ªed. (revista e aumentada), Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986, pág. 1697. Doravante citado como DicP.

ação trágica (*o drama*), deve necessariamente, e pelo mesmo gesto, sublinhar os limites intransponíveis de toda apresentação desse gênero: esses são os *limites da arte*. Pois o espetáculo da tragédia é sempre *ilusório*: ele antecipa, com efeito, a reunificação absoluta – e assintótica – dos termos antagônicos, como quer que se queira chamá-los: liberdade-necessidade, finito-infinito, Eu-objeto absoluto”.<sup>36</sup>

ou... Ser e Nada.

---

<sup>36</sup> . COURTINE, Jean-François. *A Tragédia e o Tempo da História*. São Paulo: Editora 34, 2006, pág. 191. Doravante citado como Courtine-TTH.

## CAPÍTULO 1.

### O QUE PODE E O QUE PEDE A QUESTÃO DO SER?<sup>37</sup>

Conforme o exposto, o presente capítulo se insere numa pesquisa que tem por pano de fundo a indicativa de que a *Ratio* conquistou-se às custas do esquecimento do ser, do esquecimento da questão do ser. Procuraremos, neste momento, levantar aqueles elementos presentes em Heidegger que apontam para a urgência de providências quanto ao esquecimento do ser – caso a filosofia ainda tenha algo a dizer, o que equivale à superação da metafísica – e quanto aos elementos que se destinam a estabelecer as condições de recuperação da perplexidade diante do ser como questão. Adiantamos. É isso o que a questão do ser, num mesmo movimento, pode e pede: espanto, perplexidade, entrega. Assim como a restituição de nova intimidade.

Para tanto, retomamos as palavras de Heidegger – já citadas e identificadas como reveladoras de seu projeto filosófico: “Resta a pensar, por que a questão sobre o destino do Ser nunca foi questionada e por que ela jamais pôde ser pensada”.<sup>38</sup> Atribuímos a elas estatuto de diagnóstico, de atenção despertada para os sinais desta espécie de adoecimento/adormecimento presente na filosofia e no pensamento ocidentais que, de modo geral, verificamos sob a forma da ciência e da técnica modernas. “A fim de alcançarmos a dimensão da Verdade do Ser, para podermos pensá-la, temos primeiro que esclarecer, como o Ser atinge o homem e o requisita”<sup>39</sup>, segue Heidegger vaticinando e indicando o caminho para que se apure e precise o diagnóstico até que se chegue às raízes etiológicas da decadência do *Dasein*, do esvaziamento do ser e da filosofia, e se providencie a terapêutica, a cura, ou seja, a recuperação e instalação da perplexidade. Isso é o que, a nós, a questão do ser nos pede.

Para perseguirmos essa finalidade, tomaremos três textos de Heidegger: *Que é Metafísica* (1929), *Sobre a Essência da Verdade* (edição impressa em 1943 de conferência diversas vezes proferida desde 1930) e *Introdução à Metafísica* (1935).

---

<sup>37</sup> . O belíssimo e preciso título deste capítulo se deve bem mais do que à orientação do Prof. Dr. André de Macedo Duarte. É de sua autoria.

<sup>38</sup> . CH, pág. 48.

<sup>39</sup> . CH, pág. 49.

Nosso objetivo mais imediato, nesse capítulo, será o de argumentar que Heidegger nos oferece um ‘método’<sup>40</sup>, uma direção, um caminho para que a perplexidade frente ao ser e sua questão possa ser restaurada, cernida desde a tradição e o cotidiano, a saber, através do salto (*Sprung*)<sup>41</sup> e da Angústia. Procuraremos identificar em *Introdução à Metafísica* aquilo que nos possibilita dizer ser o “salto” a instância que, no abandono do chão comum do *Dasein*, instaura *espanto*, recuperação da perplexidade frente ao ser e ao nada. Do sem fundo ao fundamento. Procuraremos igualmente estabelecer que, em *Que é Metafísica?*, é a Angústia que realiza essa operação. A coincidência dos procedimentos bem como a identidade de seus efeitos (operar a abertura ao ser e restaurar aquela perplexidade repudiada e esquecida) é o que nos permite atribuir estatuto de ‘método’ a este recurso heideggeriano ao salto e à angústia. Essa é a razão pela qual procuramos alinhar as reflexões presentes nos dois textos anteriores com um outro, *Sobre a Essência da Verdade*, pois nele encontramos uma mais consistente apresentação dos efeitos do esquecimento do ser.

#### a) Heidegger in-siste<sup>42</sup>

*uma questão de ‘método’*

“Saber investigar significa saber esperar, mesmo que seja durante toda uma vida.”<sup>43</sup>

---

<sup>40</sup> . Método: μέθοδος = μετά-όδός. Devemos recordar que estamos sob o domínio da *Ratio* e que para pensar a questão do Ser não podemos seguir por paragens já demarcadas. O salto e a angústia são, portanto, não um método de Heidegger, mas indicativas de um caminho de acesso à questão, um modo a partir do qual aquele que empreenda uma investigação a respeito do sentido do ser a encontre facilitada por lhe permitir instalar-se na abertura que instaura a questão mesma. Entretanto, parece-nos feliz a expressão “caminho de pensamento” encontrada por Günter Figal para designar a obra heideggeriana que, no uso dos recursos etimológicos, poderia ser traduzida simplesmente por “método de pensamento”. Conf. FIGAL, Günter. *Martin Heidegger: Fenomenologia da Liberdade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005, pág.13. Doravante citado como Figal-FL.

<sup>41</sup> . Observemos que *Sprung* também recebe *falha*, *fenda* por tradução, conforme Dicionários “Acadêmicos” Alemão-Português, Porto: Porto Editora, pág. 596. Doravante citado como DicA.

<sup>42</sup> . Em *A Essência da Verdade*, o termo **in-sistir** mais bem aponta para uma posição do *Dasein* na cotidianidade que o carrega para a indiferença, o que, evidentemente, não se aplica ao que aqui queremos ressaltar quanto à firmeza de propósitos presente na investigação heideggeriana. Adotamos, portanto, o sentido de insistência como: “... *Inständigkeit*, ‘insistência’, que significa em sua raiz ‘encontrar-se em’, ‘encontrar-se na [*Innesteher*] abertura ecstática do ‘tempo’”, e em seu sentido corrente ‘urgência’, ‘permanecer na incessante relação com o ser dos entes”. Conforme INWOOD, Michael. *Dicionário HEIDEGGER*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002, pág.59. Doravante citado como DicH.

<sup>43</sup> . IM, pág.227.

O texto que passamos agora a examinar, *Introdução à Metafísica*, é a publicação de um seminário proferido por Heidegger na Universidade de Friburgo, em 1935. Apesar das dificuldades apresentadas pela edição brasileira, o estilo heideggeriano se preserva. É erudito, denso mas claro, certo – como convém a seu propósito: apresentar a questão fundamental à<sup>44</sup> metafísica, apontar um caminho para a resposta à questão originária, mesmo que seja tarefa para toda uma vida.<sup>45</sup> Nosso propósito será, neste capítulo, apontar para o fato de que Heidegger esteve “toda uma vida” a investigar a questão do ser, e que as duas obras-base de nosso exame atual versam sobre o mesmo tema e os modos privilegiados (o salto e a angústia) de abordá-lo. Se em 1929 a questão do ser se organizava em torno de reflexões a respeito da cientificidade e da lógica, em 1935 será o surgimento da filosofia, e da metafísica em particular, o eixo sobre o qual Heidegger a apresentará. Se em 29 a ênfase está dada à angústia como instância de elaboração filosófica, em 35, um respeitoso, grave e grandioso interrogar instaura o espanto necessário à investigação filosófica. Em ambos os casos, Heidegger se dedica a apresentar e esclarecer a co-pertinência entre Ser e Nada, localizando aí o elemento perturbador que, esquecido, possibilitou a entificação do ser, estigma da ontologia moderna.

Como a construir um arco para lançar nossa flecha, tomaremos, neste primeiro momento, apenas as dez primeiras páginas do primeiro capítulo e as últimas sete da conclusão de *Introdução à Metafísica*, pontas vergadas e atadas como estão pelo fio de uma contundente provocação. Pro-vocação: é que desde o início Heidegger não mede esforços ao convidar o leitor a segui-lo em sua investigação. Insiste, em verdadeira demonstração de necessidade e urgência. Convoca. A magnitude dessa ação de convencimento dá a medida de sua importância, igualmente a medida da novidade da questão proposta. Desde os pré-socráticos não se ouvia uma tal interrogação:

---

<sup>44</sup>. Optamos pelo uso da crase para que, em equívoco, se mantenha o duplo sentido que advertimos em Heidegger, a saber: apresentar a questão fundamental da Metafísica, a Essencialização do Ser, e interrogar a própria Metafísica quanto ao solo e movimento fundamentais que lhe deram franquia, ou seja, apresentar para a investigação metafísica a questão fundamental e originária do Ser.

<sup>45</sup>. Nossa epígrafe se justifica ao verificarmos o teor das reflexões apresentadas em *Que é Metafísica?*, objeto de um segundo momento em nosso trabalho, e observarmos, especialmente, ter sido a conferência realizada em 1929, acrescida de Posfácio em 1943 e Introdução datada de 1949. O tempo faz seu trabalho.

“Determinar o Ser não é simples questão de definir o significado de uma palavra. Constitui o poder, que ainda hoje carrega e domina *todas as nossas* referências com o ente em sua totalidade, com o Vir a ser, com a Aparência, com o Pensar e Dever”.<sup>46</sup>

Essa é a formulação final, duzentas páginas adiante, daquela questão com a qual o texto se inaugura: “Por que há simplesmente o ente e não antes o Nada?”<sup>47</sup>, a qual, por sua vez, é exatamente a mesma interrogação com a qual Heidegger terminara o texto de 29. Observamos, assim, que Heidegger trabalha de um modo muito peculiar, próprio<sup>48</sup>.

“Por que há simplesmente o ente e não antes o nada?”: questão fundamental da metafísica, “questão de todas as questões verdadeiras, i.é, das que se põem a si mesmas em questão”<sup>49</sup>, questão originária, primeira, não cronologicamente, mas em importância, em dignidade, a mais vasta e mais profunda das questões que, entretanto, deverá nos conduzir.

“Suposto ainda possuímos tanta força de espírito para **realizarmos** verdadeiramente a repercussão sobre seu próprio por quê. Pois tal repercussão não se fará certamente por si mesma. Então faremos a **experiência** de fundar-se essa questão eminente num salto. No salto, em que se deixa para trás toda e qualquer segurança da existência, seja verdadeira ou presumida”<sup>50</sup>.

É dessa forma que Heidegger nos convida a dar um salto: o salto originário (*Ur-Sprung*), que instaura a questão fundamental. Porque “A questão não é o salto. Nele se

---

<sup>46</sup> . IM, pág. 223.

<sup>47</sup> . IM, pág. 33.

<sup>48</sup> . Existe uma espécie de artesanato em lã praticado por habitantes da ilha Taquile, no meio do lago Titicaca, entre Peru e Bolívia, que se caracteriza por um detalhamento e perfeição inigualáveis, quer pelos precisos e delicados desenhos que reproduzem a paisagem e a vida cotidiana, quer por tratar-se de peça que atinge seu acabamento sem nenhuma emenda ou costura entre as partes. Dos muitos fios de variadas cores surge, íntegro, o resultado da ação de seis ou mais agulhas simultaneamente em trabalho. Dedicção e cuidado garantem a mestria na obra. Assim é Heidegger na tessitura da questão do ser. Ele não a aborda em linha reta, mesmo quando a encara de modo frontal. Não a apresenta sistematicamente (sem prejuízo à integridade, justamente), como um passo depois do outro, porque está às voltas com o mesmo e muitos temas ao mesmo tempo: tece, retece, retoma as pontas de um fio investigativo de muitos anos antes, avança, recua, desenha a paisagem, indica o caminho. Toda a obra ressoa na obra toda. Pulsa. Um pensamento consistente em esforço de alcançar a palavra. Uma palavra consistindo em esforço de tornar-se pensamento.

<sup>49</sup> . IM, pág. 37.

<sup>50</sup> . IM, pág. 37. Os negritos são nossos.

deve transformar. (...) o salto dá origem (er-springt) ao próprio fundamento da investigação”<sup>51</sup>, que tem por regra primeira, não esqueçamos, a suspensão de qualquer segurança, seja verdadeira ou presumida. Assim Heidegger propõe deslocar os impasses para com a atitude investigativa da dicotomia verdadeiro/falso (seja verdadeira ou presumida), para outro eixo, a saber, ordinário/extra-ordinário (deixar para trás toda e qualquer segurança), como veremos a seguir e do que podemos, neste ponto, apenas indicar tratar-se da abertura ao mistério, deixar-se tomar pelo espanto, *como se o chão se abrisse sob nossos pés*, costuma-se dizer. Ao transformar-se a questão no salto originário, abertura para o Ser, Heidegger prepara o campo para que o homem, assumindo-se enquanto *Dasein*, experimente-se na clareira do Ser. Nenhum balizamento prévio à experiência, mas ainda, e sobretudo, a experiência. É que só na falta de solo o *Dasein* pode, a partir de si, conquistar fundamento (*Grund*).

Observamos a produção de um sentido importante na repetição dos vocábulos escolhidos por Heidegger (ressalte-se não serem quaisquer vocábulos, mas palavras-mestres): *Sprung* – salto; *Ab-grund* – abismo; *grund* – fundo; *Ur-grund* – fundamento originário; *Grunderfahrung* – experiência fundamental. Dentre as muitas possibilidades de sentido que, por si só, brotam das palavras colocadas umas ao lado das outras, num quase mantra, cantochão<sup>52</sup>, retemos, neste momento, aquele sentido que se esclarece na citação de Kant por Heidegger em *Sobre a Essência da Verdade*: “Vemos aqui a filosofia colocada numa situação crítica: é preciso que ela encontre uma posição firme, sem saber, entretanto, nem no céu nem na terra, de um ponto em que se possa suspender ou apoiar”<sup>53</sup>. No sem fundo, sem chão, lançada ao abismo (*Ab-grund*), na “indigência do pensamento” pressentida por Kant, diz Heidegger, a filosofia terá de buscar e realizar sua destinação, providenciar-se um fundamento (*Grund*), o originário (*Ur-grund*), desde uma experiência fundamental (*Grunderfahrung*). Ou o contrário: providenciar uma experiência fundamental desde um fundamento originário, elevando-se ao tempo do lançar-se à queda.

---

<sup>51</sup> . IM, pág. 37.

<sup>52</sup> . Canto essencialmente monódico e cujo ritmo ou ausência de ritmo se baseia apenas na acentuação e nas divisões do fraseado. Monodia se diz do canto a uma só voz, sem acompanhamento ou, no séc. XVI, por vezes a se acompanhar de alaúde ou baixo contínuo. Se deu origem ao canto litúrgico da Igreja Católica do Ocidente, igualmente o fez para a cantata e ópera, depois de 1600. Parece-nos importante reter que monodia também se diz da recitação dramática de um só ator, na antiga tragédia clássica, a distinguir da palavra do coro. Conforme Aurélio Buarque de Holanda, DicP, págs. 339 e 1154.

<sup>53</sup> . Kant, I. *Fundamento da Metafísica dos Costumes*, Obras da Edição da Academia, volume IV, p. 425, *apud* HEIDEGGER, Martin. *Sobre a Essência da Verdade*. São Paulo, Editora Duas Cidades, 1970, pág. 46/47.

Heidegger, ainda em *Sobre a Essência da Verdade*, alerta para o que marca a interpretação kantiana, a saber, fazer da filosofia a guardiã de suas próprias leis, permitindo que se a admita como expressão da cultura. É que Kant, cuja obra introduz o último período da metafísica ocidental, diz Heidegger, só pode oferecer à filosofia aquele domínio fundado sobre a subjetividade. Heidegger, entretanto, pretende arar e semear em outro campo<sup>54</sup>.

Essa convocatória a um modo de produção de saber que parta de um lugar outro que o das leis do pensamento propostas pela lógica tradicional – uma vez que invocam o princípio da não-contradição<sup>55</sup> para sustentar a exigência de rigor científico –, a encontramos em outros muitos momentos da obra heideggeriana. Dada a importância e envergadura que esta temática tem no pensamento heideggeriano, receberá um desenvolvimento especial no decorrer da dissertação. Para o momento, apenas indicamos que frente à lógica, à dialética e à gramática tradicionais, que mais se pautam por uma topologia euclidiana, Heidegger proporá formas mutuamente interdependentes e intercambiáveis, similares ao apontado por Rée<sup>56</sup> na análise que faz da angústia/autenticidade, para a qual invoca Möbius<sup>57</sup>.

Mas, uma vez que “a filosofia, por Essencialização, nunca torna as coisas mais fáceis, senão apenas mais graves,”<sup>58</sup> ou que “Filosofar é investigar o extra-ordinário”<sup>59</sup> –

---

<sup>54</sup>. Fazemos aqui uma alusão ao sentido possível que se pode aportar ao nome HEIDEGGER desde o desdobramento Heide= campo, estepe; Egger= arador, e aproveitamos para assinalar a diferença e originalidade que marcarão o esforço para o qual aponta seu trabalho: abrir caminhos e domínios novos para a reflexão filosófica.

<sup>55</sup>. Observe-se a fina diferença entre o princípio da não-contradição e o co-pertencimento: um, lógica de fronteiras exclusivas, outro, de campos inclusivos.

<sup>56</sup>. RÉE, Jonathan. *Heidegger. História e verdade em Ser e tempo*. São Paulo: Editora UNESP, 2000, pág. 39. Doravante citado como Rée-HV

<sup>57</sup>. A chamada “banda ou fita de Möbius” foi descoberta em 1858 por August Ferdinand Möbius (1790-1868), matemático e astrônomo alemão, quando trabalhava em questões sobre geometria de poliedros propostas a ele pela Academia de Paris. Formalizada em 1865, sua descoberta foi o embrião de um ramo inteiramente novo da matemática conhecido como topologia. Diferentemente do que ocorre na geometria euclideana na qual, ao unirmos uma fita em suas pontas, de modo a formar um anel, teremos uma faixa sem fim mas com um lado de dentro e outro de fora – uma fronteira –, a banda de Möbius, construída a partir de uma torção de 180 graus numa das pontas antes de uni-la à outra, é uma superfície bidimensional mas que tem um lado só. “Podemos ir de um ponto de um ‘lado’ da faixa a qualquer ponto do outro ‘lado’ através de um caminho contínuo sem nunca perfurar a superfície nem passar pela fronteira”. Chamou a atenção de vários artistas, entre eles Max Bill, M. C. Escher e Jean Giraud (que, inclusive, assina seus trabalhos como Moebius), de escritores (A. J. Deutch), cineastas (Gustavo Mosquera) e psicanalistas (Jaques Lacan). É também uma figura extremamente útil a nossos propósitos, a saber, pensar o co-pertencimento de termos que se supõem antagônicos segundo a lógica euclidiana, aristotélica e cartesiana. [br. geocities.com/lucia\\_math/moebius.htm](http://br.geocities.com/lucia_math/moebius.htm)

<sup>58</sup>. IM, pág. 41.

<sup>59</sup>. IM, pág. 43.

diz Heidegger lembrando Nietzsche –, pensar o que ainda não foi pensado, saltar, deixar para trás toda e qualquer segurança, verdadeira ou presumida, submete o Sujeito das Certezas a um duro desafio: deixar-se atravessar pelo Ser, deixar-se afetar<sup>60</sup>, correr o risco de auscultá-lo: “O pensamento é do Ser, enquanto pro-vocado pelo Ser em sua propriedade, pertence ao Ser. O pensamento é ainda pensamento do Ser enquanto, pertencendo ao Ser, ausculta o Ser”.<sup>61</sup> É desta forma que entendemos a insistência de Heidegger quanto ao caráter da *experiência* a ser realizada na Essencialização do Ser: como o indicativo de um ‘método’, uma posição, uma dis-posição a partir da qual, e apenas a partir da qual, a questão fundamental da Metafísica e da Essencialização do homem possa ser desenvolvida, pois a questão “O que há com o Ser?” é idêntica ao que se passa com nossa existência na História.

Não são poucas as vezes em que Heidegger se dedica a nos alertar para o caráter de reversibilidade, de auto-referencialidade, de co-pertencimento entre o ser e o homem, ou, melhor dito, entre a questão do ser e o *Dasein*. Retemos um desses momentos por seu caráter simples e exemplar: “A questão sobre a Essencialização do Ser se abotoa e vincula à questão sobre quem é o homem,” porque “a questão sobre o ser do homem é determinada *exclusivamente* pela questão do *Ser*.”<sup>62</sup> Tal reversão deve ser convenientemente destacada, por mais óbvia que seja, uma vez que a assunção do sujeito do conhecimento no horizonte da ciência moderna vem acompanhada de efeitos sobre a disposição do *Dasein* para com o Ser e para com sua própria *humanitas*, de tal modo que, se quisermos pensar o ser, devemos nos dedicar a pensar o *Dasein*, e vice-versa.

Entretanto, a novidade trazida por Heidegger não se detém aí, isto é, em apontar a co-respondência entre a questão do ser e a dis-posição de *Dasein* para a posição do ser. Nem se restringe a ser mais um sistema filosófico, mais uma expressão de uma cultura que pensa a questão do ser. De modo muito mais contundente e implicativo, Heidegger convida e con-voca para uma ação mais grandiosa: tal como na obra

---

<sup>60</sup> . O que se diz também dis-posição.

<sup>61</sup> . CH, pág. 28. Observemos como, pela simples escolha e modo de grafar as palavras, Heidegger indica o enlace decisivo entre Ser e Linguagem. Ao pensamento pro-**vocado** (chamado, referente à voz humana) pelo Ser corresponde o **auscultar** (ouvir as entranhas, inquirir) o Ser.

<sup>62</sup> . IM, pág. 226. Encontramos a mesma passagem traduzida em outras palavras por Gonçalo Couceiro Feio in Hodge-HE, pág. 254: “A questão de quem os seres humanos poderão ser encontra-se internamente associada à questão sobre a essência do ser.”(...) “A questão sobre o ser humano é determinada na sua direção e plena riqueza apenas pela questão do ser”.

alquímica, na qual a transformação do ferro em ouro se iniciava com a transmutação do próprio alquimista, é ao *Dasein* a quem – diretamente – Heidegger se dirige. Ele não fala **de**, fala **para**. “Por isso temos que fazer novamente a **experiência** do Ser desde o fundamento e em toda a amplitude possível de sua Essencialização”<sup>63</sup>, diz ele como um imperativo, agregando: “Onde a filosofia poderá empenhar-se para pensá-la [a experiência do ser]? Não se deve **discutir** sobre empenho, mas **repeti-lo em sua execução**”.<sup>64</sup> Mais do que pensar o salto, é necessário fazer a experiência, sua realização.<sup>65</sup> Ou, melhor dito, que o pensamento **aconteça** (*Geschehen*).

Em nossa proposição inicial de trabalho dizíamos: “Numa primeira discussão crítica em relação à *Ratio*, enquanto modo privilegiado vigente na construção do conhecimento, verificamos produtivo salientar o acento forte de Heidegger na **experiência** e no **acontecimento**. É nesse acento que, já neste primeiro capítulo, iniciamos a discussão da co-pertinência entre a instauração da questão do ser e a constituição de *Dasein*.” Ou seja, se o ‘método’ (caminho) para a devida colocação da questão do ser é possível desde o abandono do já sabido e se estende a um âmbito outro que o do mero raciocínio, convocando de modo muito especial quem se dispõe à caminhada, é necessário termos no horizonte clareza quanto a natureza da **experiência** de que falamos.

Segundo Michael Inwood, o alemão possui dois verbos ligados a “experimentar”. O termo *Erlebnis*, frequentemente traduzido por vivência e especialmente importante em Dilthey, aplica-se a um intenso efeito na vida interior de alguém, um fato psíquico, o que levaria a “ignorar a descoberta de MUNDO e de DASEIN”<sup>66</sup>. Por outro lado, *Erfahrung*, a traduzir-se por experiência, segundo o breve resumo da história da palavra apresentado pelo próprio Heidegger, comporta: 1) um sentido passivo, quando cruzamos com algo sem irmos à sua procura e 2) um sentido ativo (*er-fahren*), quando “via-jamos” para procurar algo. Mas quando vamos ao encontro de algo para ver o que lhe acontece, 3) podemos fazer uso de auxílios artificiais, como microscópios, e aguardar o surgimento de novas condições ou intervir para produzi-las, fazer a experiência. É assim que 4) ao termo experimento, Heidegger

---

<sup>63</sup> . IM, pág. 225. O negrito é nosso.

<sup>64</sup> . IM, pág. 225. O negrito é nosso.

<sup>65</sup> . É que depois da cisão entre ser e pensar, pensar passou a ser sinônimo de raciocinar, obra da inteligência humana encadeada por leis lógico-gramaticais.

<sup>66</sup> . DicH, pág. 60.

propõe agregar à intervenção a antecipação (*Vorgriff*), concepção prévia de regularidade e 5) destaca a medição exata como condição essencialmente enlaçada ao experimento moderno. Heidegger, entretanto, nos recorda que “Felizmente os gregos não tinham vivência...”<sup>67</sup>, e que a experiência é algo bastante diferente do experimento moderno da ciência racional-matemática. Inwood, citando Heidegger, vem nos auxiliar a entender o que significa **fazer a experiência** do Ser: nem uma experiência/experimento na fatura aberta pela dicotomia sujeito/objeto, nem vivência fundada na dicotomia interior/exterior e sustentada pela subjetividade, mas experiência no rastro e na linha do ACONTECIMENTO.

É ainda Inwood que nos informa da estima e cuidado de Heidegger na determinação do sentido de termos como *Ereignis*, *Geschehen* e *Schicken*, em suas finas diferenças e substanciais semelhanças ao longo de sua obra. Enquanto *Ereignis* é o termo mais geral na língua alemã para designar *acontecimento, sucesso*<sup>68</sup>, em Heidegger é termo privilegiado porque, de um lado, vem de *Auge*, “olho”, e até o século XVIII era grafado *Eräugnis*, ‘colocação/ colocar diante do olho, vir-a-ser/tornar-se visível’ – o que Heidegger sabia, segundo Inwood, e o que nos coloca em direção da *physis* grega; de outro lado, desde que alguns dialetos pronunciavam *äu* da mesma forma que *ei*, *Ereignung* (*Eräugnung*) adquire estatuto de “acontecimento-apropriador” pela associação com (*sich*) *eignen*, “ser apropriado, pertencer”. *Geschehen*, traduzindo *acontecer, suceder, fato*<sup>69</sup>, é intercambiável com *Ereignis*, mas é a sua associação com o termo *Geschichte*, “história”, que lhe provê o prestígio para disputar, de tempos em tempos, a predileção de Heidegger.<sup>70</sup> *Schicken*, em cuja tradução encontramos *enviar, mandar, remeter*, mas também *conformar-se, ajustar-se*<sup>71</sup>, é correlativa a *Geschehen*, adquire em Heidegger mais frequentemente a grafia *Schicksal* e diz *envio, destino/fado*. Mas, afinal: o que está em jogo aqui?

É que esses termos diferenciam-se de outros como *Vorgang* e *Vorkomnis(se)*, que também são traduzidos por *acontecimento, acontecer*. Entretanto, enquanto estes se referem a acontecimentos naturais, a um *suceder* enquanto processo de antecedente a conseqüente (uma ocorrência), aqueles são conceitos que estão prenhes de sentido: 1)

---

<sup>67</sup> . DicH, pág. 60.

<sup>68</sup> . DicA, pág. 186.

<sup>69</sup> . DicA, pág. 269.

<sup>70</sup> . DicH, pág. 4.

<sup>71</sup> . DicA, pág. 548.

exigem a peculiar condição de que haja quem os recolha e, mais importante ainda, se destinam a produzir modificação naquele que os recolhe. Nenhuma situação (*Ereignisse* ou *Geschehen*) é neutra, ela se mescla aos interstícios da vida, proporciona *Motivation*, diz Inwood. 2) Um *evento* que se associe ao sentido de *história* não é mais individual nem coletivo, mas ambos ao mesmo tempo. 3) O tempo do ACONTECIMENTO não pode mais ser entendido, única e exclusivamente, segundo um caráter cronológico e linear, mas adquire consistência e propriedade num movimento para o qual, novamente, lembramos a banda de Möbius. É deste modo que “*Dasein* é um evento, não uma substância na qual e para a qual várias coisas acontecem. Ao refazer-se ele ‘repete’ ou retrança o passado histórico”<sup>72</sup>.

Se insistimos, mesmo com brevidade, em nos acercar destas informações etimológicas, é porque nos interessa e será útil destacar a natureza da *experiência* do ser que se requisita ao ‘animal racional’ para torná-lo *Dasein*<sup>73</sup>. Ao apontar o caráter de *transmissão/apropriação* inerente ao acontecimento (*Geschehen*), Heidegger não apenas o associa ao termo correspondente, *Geschichte* (história), mas acentua, de um lado, a temporalidade na qual o *Dasein* está lançado e da qual recebe a sua grandiosidade, e, de outro, o fato de que o que se transmite tem por destino primeiro o próprio transmissor. Repetir,<sup>74</sup> refazer, fazer a experiência desde si mesmo, transmitir-se à história, tornar a vida inteligível. Ou, melhor dito, somente *Dasein* acontece.<sup>75</sup>

Também Joanna Hodge aponta para a duplicidade irredutível presente no próprio termo ‘história’: uma que pode ser narrada e outra que “apenas pode ser **experimentada**, com um sentido da existência de um conjunto de forças, não só acima e além do domínio humano mas também acima e além da compreensão humana”<sup>76</sup>. Esta duplicidade está baseada na diferença ontológica entre o ser e aquilo que é, agrega ela, de tal modo que existe, de um lado, uma *Seinsgeschick*, um processo histórico que,

---

<sup>72</sup> . DicH, pág. 4.

<sup>73</sup> . “... não é mais uma questão de lidar ‘com’ algo e apresentá-lo como um objeto, mas de ser transportado [*übereignet*] para o *Er-ignis*, que atinge uma mudança na essência do homem de ‘animal racional’[...] para Da-sein’ (LXV,3)”. DicH, pág. 4.

<sup>74</sup> . Lembremos o acento forte que insinua: alcançar. Transcrevemos a nota 28 do Cap. I de Introdução à Metafísica. Segundo o tradutor, “RE-PETIR = WIEDER-HOLEN: Em geral o verbo ‘*wiederholen*’ tem a significação de repetir no sentido de bisar, tornar a fazer a mesma coisa. É um composto de ‘*holen*’ (=ir buscar, alcançar). No texto Heidegger procura ressaltar essa conotação de ‘alcançar’.” IM, pág. 79.

<sup>75</sup> . “Um cano estourado ou uma batida de carro são *Geschehnisse*, mas não *Geschehen*; somente DASEIN ‘acontece’”. DicH, pág. 3.

<sup>76</sup> . Hodge-HE, pág. 22. O negrito é nosso.

entretanto, não nos é dado em toda a sua realização e, de outro, aquilo que nos chega como história ou resultado dessa *Seinsgeschichte*, que nos é acessível mas não de forma completa. Acentuando não existir para Heidegger uma continuidade simples entre as épocas, nem tampouco serem elas o resultado cumulativo de uma transmissão, a autora nos informa que para ele os momentos de descontinuidade são muito mais instrutivos a respeito do que existe do que aqueles outros períodos nos quais muito pouco muda. A razão disso é que “A transmissão dá-se, de cada vez, a partir do que está oculto no destino”<sup>77</sup>. A razão disso, então, é que é no homem, enquanto *Dasein*, que o ser se ilumina e tanto mais há, quanto menos se espera (*Erwarten*). Somente *Dasein* acontece.<sup>78</sup>

Ao animal *rationale* ou animal *metaphysicum*, portanto, em sua pretensão de totalização e fechamento especialmente operados pelas estruturas de continuidade, Heidegger opõe o *Dasein*, possibilidade de abertura sustentada prioritariamente numa temporalidade não linear, de tal modo que sua experiência não seja a de alinhavo, porque a história não é algo que se observe na linha do tempo por um antes e um depois, simplesmente. Ao contrário, similar à costura, o ponto firme que permite o avanço se deve àquele movimento em recuo.

“O começo ainda é. Não ficou **atrás** de nós como algo que há muito se deu: está **diante** de nós. O começo, como o que há de maior, já passou antecipadamente por sobre tudo o que viria e, dessa maneira, para além de nós mesmos. O começo caiu sobre nosso futuro e lá se encontra, como a longínqua injunção que, além de nós, nos insta a que resgatem sua grandeza”.<sup>79</sup>

É assim que desde o convite do futuro para “**realizarmos** verdadeiramente a repercussão sobre seu próprio por quê”, a saber, instaurarmos a questão inaugural e que ainda é, “faremos a **experiência** de fundar-se essa questão eminente num salto. No salto, em que se deixa para trás toda e qualquer segurança da existência, seja verdadeira

---

<sup>77</sup> . HEIDEGGER, M. *Der Satz vom Grund*, Pfullingen,: Neske, 1957, 5ª. edição, 1978, pág 154. *Apud* Hodge-HE, pág. 72/73.

<sup>78</sup> . A analítica do *Dasein* está aqui subentendida e é um daqueles caminhos que não percorreremos *sistematicamente*, mas a ela recorreremos, aqui e ali, em diversos outros momentos.

<sup>79</sup> . HEIDEGGER, M. *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität – Discurso da Reitoria* –ed. Biligüe (trad. Fausto Castilho). Secretaria da Cultura do Estado do Paraná, pág. 7.

ou presumida”<sup>80</sup>. É o salto que lança o homem ao desamparo mas o repõe em seu lugar original, lugar de “um projeto contínuo de negociação entre forças mal definidas”<sup>81</sup>, lugar necessariamente vazio para acolher a pergunta: Por que existe alguma coisa em vez de Nada? e que lhe oferece por caminho uma banda como a de Möbius. “Por isso temos que fazer novamente a **experiência** do Ser desde o fundamento e em toda a amplitude possível de sua Essencialização”<sup>82</sup>. Re-instaurar, reiterar, buscar de novo a pergunta. E sempre de novo, lançar-se ao novo, re-petição<sup>83</sup>, abertura ao ser.

O que pode e o que pede a questão do Ser, então? Essa é a interrogação que marcará a especificidade do fazer filosófico enquanto orientado pela QUESTÃO do Ser e enquanto proposição para uma estilística da existência. Assim Heidegger marca a diferença entre a resposta erudita e a pergunta filosofante sobre a essência da Filosofia, uma vez que a tradição e o pensamento filosófico preparam o caminho para a ciência e o seu aparato demonstrativo e experimental (entenda-se: como experimento moderno), interpelando a natureza e os entes, esquecendo-se do Ser. Ao contrário, a pergunta filosofante deverá **restaurar a experiência** do espanto, dialogar com o Ser, ouvir sua voz, abrir-se ao diálogo – uma vez que a vocação do filósofo é auscultar. Heidegger rompe com séculos de ouvidos moucos à voz do Ser, substituída pela interpelação ao ente para que ele se deixe ver<sup>84</sup>, seja pelo procedimento científico propriamente dito (com toda a tecnologia a se desenvolver para potencializar o olhar: microscópios, telescópios, ecografias), seja pelo lugar privilegiado que a idéia e a representação, re(a)presentação, conquistaram no pensamento filosófico. Se sabemos que, por definição, de imagem propriamente não se trata quando falamos em *idéia*, sabemos, contudo, que disso muito longe não fica e o quanto Platão deprecia a poesia. Assim a tradição, reiterada em Descartes com sua vontade de *ver clara e distintamente*, estabeleceu os trilhos para que o prazer escopofílico<sup>85</sup> nos afastasse da voz do Ser.

---

<sup>80</sup> . IM, pág. 37. Os negritos são nossos.

<sup>81</sup> . Hodge-HE, pág. 12.

<sup>82</sup> . IM, pág. 225.

<sup>83</sup> . Petição também se diz do ato de pedir, conf. DicP, pág. 1322.

<sup>84</sup> . “...ali onde o ente é pouco conhecido e onde é conhecido rudimentarmente pela ciência, a revelação do ente em sua totalidade pode imperar de maneira mais essencial que lá, onde o que é conhecido é constantemente oferecido ao conhecimento e tornado **exaurível para o olhar**, que lá onde nada mais resiste ao zelo do conhecimento na medida em que a capacidade técnica de dominar as coisas se desdobra numa agitação sem fim.” Conf. HEIDEGGER, Martin. *Sobre a Essência da Verdade*. São Paulo: Duas Cidades, 1970, pág 37. Os negritos são nossos. Doravante citado como EV.

<sup>85</sup> . Expressão presente no vocabulário psiquiátrico/psicanalítico para designar, de modo específico, o prazer sexual decorrente da visão dos genitais. Diz-se, em sentido amplo, de todo gozo do olhar.

Heidegger, em contrapartida, nos ensina a ouvir, a auscultar, e por isso propõe o retorno à raiz da palavra. Voltar para casa, para a linguagem, morada do Ser.

Lembrando da similaridade e da diferença entre pensar e poetar, e lembrando de Höelderlin (Assim como em dia santo)<sup>86</sup> que diz ser o poeta aquele que segurou o raio

---

<sup>86</sup> . *ASSIM COMO EM DIA SANTO...*

Assim como em dia santo, para ver as terras,  
O lavrador sai, pela manhã, quando  
Da noite quente caíram relâmpagos refrescantes  
Todo esse tempo e o trovão ruge ainda ao longe,  
O rio regressa de novo ao seu leito,  
E fresco o solo verdeja'  
E a chuva alegre do céu  
Goteja a videira, e resplendentes  
Ao sol tranqüilo se erguem as árvores do bosque:

Assim se erguem eles em tempo propício,  
Aqueles, a quem nenhum mestre só, a quem maravilhosa  
E omnipresente forma e cria em leve enlace  
A potente, a divinamente bela Natureza.  
Porisso, quando ela parece dormir em certas estações do ano  
No céu ou entre as plantas ou nos povos,  
Se enche de luto também a face dos poetas,  
Parecem estar sozinhos, mas eles presentem sempre.  
Pois, presentindo, ela própria repousa também.

Agora, porém, rompe o dia! Eu esperava e via-o vir,  
E o que eu vi, o Sagrado, seja o meu Verbo.  
Pois ela, ela mesma, que é mais velha que os tempos  
E está acima dos deuses do Oeste e do Oriente,  
A Natureza, acordou agora com ruído de armas,  
E o alto do Éter até ao fundo abismo  
Segundo lei fixa, como outrora, saído do caos sagrado,  
Sente-se de novo o entusiasmo  
Que tudo cria.

E como no olhar do homem brilha um fogo  
Quando concebeu altas coisas, assim  
Se incendeia de novo c'os sinais, c'os feitos do mundo agora,  
Um fogo na alma dos poetas.  
E o que outrora aconteceu, mas mal sesentiu,  
Eis que só agora se revela  
E as que a sorrir nos lavram a terra  
Em figura de escravos, são-te agora conhecidas,  
As sempre vivas, as forças dos deuses.

Queres interrogá-los?: na canção sopra o seu espírito,  
Quando do sol do dia e da terra quente  
Ela surge, ou das trovoadas do ar, e de outras  
Que, mais preparadas nas funduras do tempo  
E mais ricas de sentido e a nós mais distintas,  
Vagueiam entre céu e terra e entre os povos.  
São pensamentos do espírito comum  
Que acabam calmos na alma do poeta,

do Pai e o transmitiu aos homens pela poesia, uma vez que o homem queimar-se-ia se o recebesse diretamente, Heidegger indica que o filosofar se coloca na dimensão do diálogo com o real e a linguagem, com o Ser, regido por dupla condição: fazer a experiência do salto e esperar<sup>87</sup>, “mesmo que seja durante toda uma vida”.

Colocar-se à dis-posição<sup>88</sup> e aguardar a con-vocação.<sup>89</sup> Que o espanto (*thaumázein*) que o real produz, quando não recoberto pelos ditos que o obscurecem, se

---

Tais que ela, ferida de repente, há muito já  
Patente ao Infinito, treme de recordação,  
E, inflamada do raio sagrado, lhe é dado  
O fruto nascido em amor, obra de deuses e homens,  
O canto, que a ambos dê testemunho.  
Assim caiu, como os poetas cantam, por ela desejar  
Ver com os olhos o deus, o seu raio sobre a casa de Sêmele,  
E ela, ferida do deus, pariu,  
Fruto da trovoada, o Baco sagrado.

E por isso bebem fogo celeste agora  
Os filhos da terra sem perigo.  
Mas a nós cabe, sob as trovoadas do deus,  
Ó poetas! permanecer de cabeça descoberta,  
E com a própria mão agarrar o raio do Pai,  
O próprio raio, e, oculta na canção,  
Oferecer ao povo a dádiva celeste.  
Pois se formos puros de coração  
Como crianças, e as nossas mãos sem culpa,

O raio do Pai, puro, não o queimará,  
E, fundamente abalado, sofrendo do mais forte  
As dores, nas tempestades do Deus que do alto  
Caem, quando Ele se aproxima, o coração fica firme.  
Mas, ai de mim! quando de...

.....  
Ai de mim!

E se eu disser,  
.....  
Que me aproximei pra contemplar os Celestiais,  
Eles mesmos me precipitaram fundo pra entre os vivos,  
A mim falso sacerdote, para as trevas, para que eu  
Cante aos que queiram aprender a canção de aviso.  
Ali...

HÖDERLIN, H. *Poemas*. 2ªed. (revista e muito ampliada/bilingue) Coimbra: Ed. Atlântida, 1959, pág. 254 a 259. Doravante citado como Hölderlin-P

<sup>87</sup>. Günter Figal observa, a partir da preleção de Heidegger *Cuidar – esperar* (inverno de 1920-21), que “Esperar dá o sentido fundamental historiário da facticidade”, citando Heidegger. Esperar é caracterizado por aquela “resistência” que não é nenhuma inibição intrínseca, nenhuma limitação do cuidar, “mas um momento do cuidado mesmo em seu ‘sentido de realização’”. Desta forma, diz Figal, mais tarde Heidegger dirá que a angústia, e também o tédio de outra maneira, “descerram o mundo que se impõe como tal e tornam pela primeira vez possível uma compreensão que seria comparável com o esperar aqui descrito”. Figal-FL, págs. 194/195.

<sup>88</sup>. O fazer filosófico não é neutro: assim como vem marcado por um *pathos*, uma tonalidade **afetiva**, vem marcado também por uma responsabilidade. Cabem aqui dois esclarecimentos: 1°. Tal como *angústia*, *afeto* igualmente é termo que não admite qualquer proximidade com uma experiência psicológica. Antes,

some à dis-posição do *Dasein* para mergulhar no originário, para deixar-se levar pelo Ser, embalado por sua cantiga.

## b) Angústia:

*ainda uma questão de 'método'*

“O apelo do campo desperta um sentido que ama o espaço livre e que, em momento oportuno, transfigura a própria aflição na serenidade derradeira. Esta opõe-se à desordem do trabalho pelo trabalho: procurado apenas por si o trabalho promove aquilo que nadifica”.<sup>90</sup>

---

reafirmamos desde uma inspiração espinozana/deleuziana: *afeto* é modo de nomear o poder de afetar, que pertence ao ser. 2º. Evitemos o velho erro de pensar em linha reta, uma causa precedendo a um efeito, como se aquela tonalidade afetiva produzisse uma responsabilidade por resultado. Como um tecido que tem um lado e outro, o seu avesso, assim são a disposição de humor (*Stimmung*) e a responsabilidade: rasgo em um, buraco no outro.

<sup>89</sup>. Há aproximadamente nove anos, o norte do Brasil foi tomado por queimadas e incêndios que se propagavam por vastas regiões da floresta amazônica, apesar dos esforços de ações governamentais para contê-los. Os telejornais passaram a informar da presença de dois pajés da tribo kaiapó na localidade que, em socorro à natureza, fariam a dança da chuva. Depois de dias em que se indagava o que lá faziam aqueles homens, parados, conversando, olhando para o nada, nada indicando que estivessem constrangidos pela destruição cada vez mais violenta das florestas pelo fogo, dançaram e, para surpresa dos incrédulos, choveu. Nossa racionalidade ficou aturdida com o fato – pois que era fato – que algum procedimento por nós desconhecido tivesse a potência de mover céus e nuvens. Tranquilizamo-nos com a explicação do antropólogo Prof. Dr. Sérgio Domingues: “os índios não dançam **para fazer** chover, mas dançam **porque** vai chover”; não agem no constrangimento para que a natureza se ponha a seu serviço e ao atendimento de sua vontade, de suas expectativas, de sua racionalidade, mas se colocam na abertura de um diálogo com ela e, lendo seus sinais, ouvindo sua voz (quando tal pássaro alça vôo, quando tal erva brota), dançam em celebração ao que se prepara, ao que anuncia sua chegada: a chuva. A dança é festa, não experimento. E não há pressa. Porque não é dado aos convidados marcar o dia do acontecimento e de sua celebração. (O Prof. Dr. Sérgio Augusto Domingues é professor titular da Universidade Estadual Paulista Julio de Mesquita Filho (Marília - SP) e pesquisador do CNPq; apesar das tentativas, não conseguimos contato com ele para verificar se o que contamos, porque dele ouvimos diretamente, já se encontra em forma grafada e publicada. Optamos por manter a citação porque, ainda sob inspiração heideggeriana, entendemos que a transmissão oral, o poder da *phone*, é legítimo. Buscamos outros que pensam como Heidegger quanto a isso: “O narrador pretende obter sua competência para contar a história somente por ter sido o seu ouvinte”, diz LYOTARD, *La Condition postmoderne*, cap. 6. *apud* Dufour. Trata-se do saber narrativo, ou seja, aquele que não se dá na ordem do verdadeiro e do falso, diz Dufour no bojo da discussão de como a oralidade foi desalojada pela “dominância dos relatos fixados nas santas Escrituras dos monoteísmos (...) e da legitimidade adquirida pelo saber e pelos conhecimentos recolhidos nos enunciados denotativos, não-narrativos por natureza”). DUFOUR, Dany-Robert. *Os Mistérios da Trindade*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2000, pág. 142. Doravante citado como Dufour-MT.

<sup>90</sup>. HEIDEGGER, Martin. *O caminho do Campo*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1969, pág. 70. Doravante citado como CC.

Circunscrevíamos no tópico anterior a função do espanto (*thaumázein*)<sup>91</sup> como essencial ao levantamento da barra sob a qual se aloja o esquecimento do ser e do ser como questão, salto decisivo que se requisita ao *Dasein* para operar a abertura necessária ao ser e, conseqüentemente, à investigação filosófica desde uma experiência fundamental. Procuramos ressaltar, de um lado, o acento forte de Heidegger na experiência e na re-petição (*wieder-holen*)<sup>92</sup> como condição para alcançar a dimensão na qual a questão do ser possa ser articulada; de outro, que a natureza do tempo na qual esta “experiência” se processa é outra que a da linearidade cronológica. Vemos assim, delineando-se no horizonte, que o pensamento do ser como co-respondência se afasta tanto mais da re-presentação, quanto “A possibilidade de errância é, num pensamento assim [aquele que ausculta o apelo do ser], imensa”<sup>93</sup>, o que nos propicia um ponto de contato com a angústia.

Aqui, neste tópico, portanto, a importância da angústia (*Angst*) como instância de elaboração filosófica será trazida a partir de algumas reflexões presentes em *Sobre a Essência da Verdade* e outras apresentadas em *Que é Metafísica?*. Nossa escolha desses textos, para melhor explicitar o que sustentamos como uma proposta de ‘método’ presente em *Introdução à Metafísica*, se deve a um fato peculiar: ao longo das 227 páginas não há, nesse trabalho, uma única referência à angústia. Melhor dito: o vocábulo não está grafado nenhuma vez. Heidegger fala em estranheza, espanto, perturbação, inquietação e outros termos que poderiam, com absoluta facilidade e legitimidade, serem substituídos por “angústia”, assim como o faremos agora com

---

<sup>91</sup>. Estamos a apontar o óbvio: Platão já o dizia próprio do filósofo (*Teeteto*, 11,155d: “*mála gàr philosophou touto tò páthos, tò thaumázein, ou gàr álle archè philosophías hè hauté*. ‘É verdadeiramente de um filósofo este páthos – o espanto; pois não há outra origem imperante da filosofia que este’”; Aristóteles igualmente reserva lugar para o espanto (*Metafísica*, I, 2, 982b 12 segs): “*dià gàr tò thaumázein hoi ánthropoi kai nyn kai próton ércanto philosophéi*. ‘Pelo espanto os homens chegam agora e chegaram antigamente à origem imperante do filosofar’ (àquilo de onde nasce o filosofar e que constantemente determina sua marca)”, segundo QéF, pág. 36.

De outra fonte recolhemos a continuidade das palavras de Aristóteles: “Aquele que duvida e admira sabe que ignora; por isso o filósofo é também amante do mito: o mito consiste com efeito em coisas admiráveis”, (*Metafísica*, I, 2, 982b 12 segs), seguido por Descartes: “Quando se nos depara algum objeto insólito e que julgamos novo ou diferente do que conhecíamos antes ou supúnhamos que fosse, esse objeto faz que nós o admiremos e daí fiquemos surpresos; e como isso ocorre antes que saibamos se o objeto nos será ou não útil, a admiração me parece a primeira de todas as paixões; e ela não tem oposto porque se o objeto que se apresenta não tem em si nada que nos surpreenda, nós não somos afetados por ele e o consideramos desapaixonadamente” (*Passion de l’âme*, II, 53). Apud ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Mestre Jou, 1970, pág. 17.

<sup>92</sup>. . Agrega-se aos sentidos já estabelecidos para este termo aquele outro que o enlaça à linguagem: **dizer de novo**, conforme DicA, pág. 724.

<sup>93</sup>. HEIDEGGER, M. Carta a um jovem estudante (Posfácio de A Coisa). In *Ensaio e Conferências*, 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2001, pág. 162.

nossas palavras acima: a função da angústia (espanto/*thaumázein*) como essencial ao levantamento da barra sob a qual se aloja o esquecimento do ser e do ser como questão, salto decisivo que se requisita ao *Dasein* para operar a abertura necessária ao ser e, conseqüentemente, à investigação filosófica desde uma experiência fundamental. Tal como o espanto ou o salto, a angústia<sup>94</sup> não é para ser ‘pensada’, racionalizada, é para ser experimentada, pois que é a experiência da ausência de pensamento representativo, ao tempo em que é a única possibilidade de um pensar originário. Por estas razões, ou seja, por sua própria natureza e pela recorrência desta temática em suas obras, acreditamos poder dizer tratar-se de uma disposição de humor (*Stimmung*) que alcança, em Heidegger, o estatuto de ‘método’, enquanto caminho e via de acesso.

Por isso, antes de apresentá-la como ‘método’ essencial à recuperação da perplexidade diante da questão do ser e diante do esquecimento do ser como questão, – e as razões dessa eleição e privilégio –, consideramos necessário situarmo-nos no bem elaborado diagnóstico realizado por Heidegger em *Sobre a Essência da Verdade*, conferência proferida por diversas vezes, desde 1930. Considerada nuclear por conter os primeiros sinais da viravolta (*Kehre*), *Sobre a Essência da Verdade* nos permite, acompanhando Heidegger, cernir de modo decisivo alguns dos efeitos decorrentes do esquecimento do ser. O primeiro deles é ter destinado a pesquisa sobre a possibilidade da verdade do conhecimento humano ao âmbito de uma teoria do conhecimento. Com vistas à apreensão de um fundamento irrefutável, porque “nós mesmos participamos da revolta do ‘evidente’ contra tudo o que exige ser posto em questão”<sup>95</sup>, tal como o senso comum ou algumas doutrinas filosóficas, a interrogação sobre a essência da verdade na história do pensamento ocidental parece ter se desenvolvido quase exclusivamente no âmbito do conhecimento, sendo a verdade apenas *uma* de suas características e aspirações, não a primeira. (Adiantamos: a primeira é “nos crermos em segurança no seio das diversas ‘verdades’ da experiência da vida, e da ação, da pesquisa, da criação e da fé”<sup>96</sup>). Desta forma, o homem, enquanto sujeito, foi entendido como Sujeito do Conhecimento, na circunscrição do pensar, das idéias, dos conceitos, das proposições, enunciações e enunciados, em contraposição ao Ser, rapidamente entificado. O homem

---

<sup>94</sup> . Espanto, admiração (*thaumázein*), salto (*sprung*, *ab-sprung*, *ur-sprung*) e angústia (*angst*) não podem ser considerados sinônimos e efetivamente não o são. O que nos permite uma possível aproximação são seus efeitos na estrutura do *Dasein* e nas operações de velamento/des-velamento do ser.

<sup>95</sup> . EV, pág. 18.

<sup>96</sup> . EV, pág. 18.

enquanto sujeito do conhecimento pode, portanto, ser duplamente interrogado: na relação que estabelece com o conhecimento e na relação que estabelece com a coisa ou, dito de outro modo, no grau de verdade atingida por seu conhecimento sobre a Coisa e no grau de *desconhecimento* a que se presta com relação à coisa para estabelecimento do Conhecimento.

Alojar a questão da essência da verdade nessa faceta da experiência humana — o conhecimento — levar-nos-ia a formular que a verdade se estabelece quando há adequação entre a coisa e seu conceito, entre o pensado e o pensamento. Essa adequação entre a subjetividade (pois que para a tradição o pensamento é intrínseco à modulação de um sujeito) e o objeto (a coisa, o fato ou o ente enquanto excêntricos à subjetividade) colocar-nos-á inevitavelmente fazendo apelo à evidência. É imperioso que a adequação entre matérias tão díspares se pronuncie de modo evidente, clama nossa necessidade de segurança, de referenciais balizados, de racionalidade e objetividade. Mas o pressuposto da evidência foi, em diversos momentos da história da filosofia, posto em questão. Entretanto, como colocar em questão não quer dizer prescindir, e porque se procurou uma evidência mais evidente ainda, a saber, a adequação do pensamento mesmo à subjetividade,<sup>97</sup> Heidegger segue colocando o princípio de evidência em pauta, criticamente deslocando o enfoque sobre a essência da verdade das dicotomias verdadeiro/falso, real/irreal, para alojá-lo, provisoriamente, no âmbito da concordância encaminhada pelo conceito de autenticidade como sinônimo de conformidade. O ente pode apresentar-se como autêntico ou inautêntico dada a presença ou ausência de conformidade de sua natureza com nossas proposições a seu respeito, essas sim, verdadeiras ou falsas. Assim, duas modalidades de concordância poderiam ser categorizadas: segundo o plano da existência<sup>98</sup> ou substância e segundo o plano da enunciação. O que Heidegger parece querer demonstrar é que o verdadeiro não pode ser garantido pela “realidade” enquanto referida à substância, nem tampouco pelo efeito de concordância no âmbito da enunciação/enunciado, mas que pode e deve ser garantido de outro modo, por outro tipo de operação.

---

<sup>97</sup> . É assim que vemos a Psicologia nascente nos laboratórios de Wundt, em Leipzig, procurar o momento exato e o método preciso, aquele estabelecido pelo conceito de *limiar*, no qual um estímulo do mundo exterior possa ser percebido como um efeito sobre a subjetividade, como efeito *de* subjetividade.

<sup>98</sup> . Existência aqui é termo empregado segundo operação de juízo de existência X juízo de valor, ou seja, modo de ser real e de fato, e não conforme o uso heideggeriano específico como o modo de ser próprio do *Dasein*, para o que grafaremos, seguindo o próprio Heidegger, ek-sistência.

Segundo a dupla categorização da concordância e segundo a tradição, que fez alojar o sujeito no âmbito do conhecimento, é que a verdade, na Idade Média, por inspiração platônica e aristotélica e na reverência à lógica, à gramática e à dialética, passou a designar a adequação da coisa (substância) ao intelecto, ‘local’ privilegiado das enunciações, mesmo após, ou especialmente após, o trabalho de assepsia realizado sobre as intromissões teológicas, razão pela qual o mesmo conceito de verdade ainda se apresenta na modernidade e na atualidade. Se a Idade Média achava evidente que a essência da verdade se encontrasse na *adæquatio rei ad intellectum*, pelo fato de tanto a coisa como a proposição serem conformes com a Idéia, segundo a “harmonia” determinada pela ordem da Criação, a modernidade acostumou-se igualmente a achar evidente que o homem, enquanto portador e realizador do *intellectus*, pudesse proceder à definição da essência da verdade enquanto adequação da essência do Ser, formulada no Conceito, à manifestação do ente. Desta forma, tanto no conceito medieval, quanto mais modernamente, a conformidade da enunciação está já pressuposta como essência da verdade do Conceito essencial do Ser do ente, nos diz Heidegger. Nesses termos, a não-verdade nada mais é do que o desacordo dessa lei e nada tem a fazer aí. Mas um dito pode ter aparência de conformidade, inclusive durante séculos, sem ser verdadeiramente conforme. A Terra não foi por longo tempo o centro do universo, comprovadamente pela trajetória observável que o Sol faz a seu redor? Os vapores negros não existiam realmente, podendo ser observados por qualquer um que procedesse a uma trepanação?<sup>99</sup> O enunciado, ou enunciação apresentativa, pode ser resultado de pré-conceitos, efeitos de tradição das mais antigas às mais científicas. Descartes já o denunciara e Heidegger nos diz que manter a enunciação na abertura de âmbito aberto seria a única medida diretora de uma apresentação adequada.

O encaminhamento cartesiano nos ensinava que todo dito precedente ao dizer filosófico metódico faz função de obstáculo e fechamento à verdade, de onde sua suspensão pela dúvida hiperbólica. É bem verdade que Descartes aloja o dizer na consciência, no Cogito, e o estabelece em conformidade com o grande Dizer divino, por onde fica a meio caminho na questão do Sujeito/Eu por entendê-lo idêntico ao sujeito do Conhecimento, ignorando a questão do ser. Heidegger, entretanto, parece querer nos

---

<sup>99</sup> . Procedimento cirúrgico que consiste na perfuração de ossos, especialmente os do crânio. O procedimento recebe seu nome do instrumento utilizado, trépano, conforme DicP, pág. 1710. Conta-se ser freqüente que à abertura da caixa craniana siga-se a exalação de um odor fétido.

fazer avançar um passo quando coloca a liberdade como essência da verdade. A entender, antes de mais nada, que a liberdade de que nos fala Heidegger não se refere ao arbítrio que suporia toda espécie de perspectivismo individual, mas trata-se antes de um “comportamento” do *Dasein*, uma atitude de abandono ao desvelamento, a única medida diretora da conformidade da enunciação, uma vez que o ente mesmo convocaria a enunciação à verdade. “A liberdade em face do que se revela no seio do aberto deixa que cada ente seja o ente que é. A liberdade se revela então como o que deixa-ser o ente”.<sup>100</sup> A liberdade é, assim, uma atitude de *ex-posição* ao ente, ao passo em que o trabalho da Representação, enquanto enunciações apresentativas, oferece obstáculo à verdade na medida em que, por seu caráter de pré-condição, implica em *im-posição* sobre o ente. *Im-posição* ao ente em conformar-se à enunciação pré-estabelecida para seu aparecimento, melhor dizendo, para seu des-aparecimento enquanto emergência do real, enquanto singularidade e diferença, *walten*, vigor dominante. A realidade, aquilo que se apresenta a muitos e para cada um como evidente, encontra-se constituída e sustentada por toda uma rede de ditos autorizados, aos quais se outorga o estatuto de verdadeiros, pois que evidentes, demonstráveis, conformes e logicamente articuláveis segundo a rede mesma, avalizada pelo bom-senso-comum. Quanto ao real, temos a dizer que dele não se pode estabelecer um dito simples, sendo que comparece ali onde não há modalidade representativa prévia que o capture, que o enrede, e que sua vocação é chegar ao estatuto da linguagem originária<sup>101</sup>. É interessante observar que ao nos falar da liberdade, neste texto no qual Heidegger examina o conceito de verdade num confronto com outras definições de verdade, a saber, numa discussão cara à teoria do conhecimento, ele nos diga “entregar-se ao ente”, invocando sua manifestação modulada por seu apresentar-se, o prévio sendo a presença, não a representação. Mas se o ente é aí, o nada também é aí. Essa é a grande novidade que Heidegger vem trazer ao pensamento ocidental, notícia ouvida dos pré-socráticos e de alguns poetas, contida na pergunta que fecha o texto de 29 e abre o de 35: “Porque existe afinal o ente e não antes o Nada?”

Pergunta filosofante que instaura o espanto e repõe, agora, outro giro, o da *orécsis* para a *philia*, e da *certitudo* pelo *thaumázein*. “No manso rigor e na rigorosa mansidão do deixar-ser do ente como tal em sua totalidade, a filosofia se desenvolve e

---

<sup>100</sup> . EV, pág.32.

<sup>101</sup> . “Tudo depende unicamente de a própria Verdade do Ser se fazer linguagem e de o pensamento conseguir chegar a essa linguagem”. CH, pág.70.

transforma numa interrogação que não se atém unicamente ao ente, mas que também não tolera nenhuma injunção exterior”.<sup>102</sup> **O que pode e o que pede a questão do ser**, além de investigação mansa e paciente, mesmo que seja o trabalho de toda uma vida, é o que, pondo-nos a trabalho, tece e oferece o sentido mesmo de uma vida.

Na experiência de sua presentificação o nada é, para o *Dasein*, a possibilidade de revelação do ente, ou, melhor dito, é o nada que institui o *Dasein* enquanto finitude e ek-sistência, apenas a partir das quais o ente é. Na *experiência* de sua presentificação, disposição de humor a qual chamamos angústia (*Angst*), o *Dasein* vê-se lançando no abismo sem fundo e só lhe resta “o salto, em que se deixa para trás toda e qualquer segurança, seja verdadeira ou presumida”. E isto, na ausência de qualquer representação, de qualquer conceito, idéia ou palavra, porque “A angústia nos corta a palavra. Pelo fato de o ente em sua totalidade fugir, e assim, justamente, nos acossa o nada, em sua presença, emudece qualquer dicção do ‘é’.”<sup>103</sup> Abre-se aqui o abismo sem fundo que providencia o fundamento originário. Banda de Möbius a permitir que nos acerquemos de uma relação outra ao ser, as reflexões iniciadas em *Que é Metafísica* (1929) serão complementadas e expandidas em *Introdução à Metafísica* (1935), e aquelas aí presentes receberão esclarecimentos e aprofundamento no Posfácio (1943) e na *Introdução* (1949).

Eis então os dois aspectos que gostaríamos de enfatizar nestes textos: 1°. o salto que dá origem ao próprio fundamento da investigação pelo sentido do ser, enquanto ‘método’, repondo o espanto e a perplexidade diante da questão “primeira em dignidade”; 2°. a função da angústia enquanto ‘método’ para uma destruição bem sucedida da familiar entificação do ser, resultado daquelas operações que separaram ser e pensar, bem como, num repúdio ao poder nadificador do nada, erigiram o metafísico e substancial império da ciência e da técnica. “A angústia dá-nos uma experiência de ser como o outro com relação a todo ente, suposto que – por causa da ‘angústia’ diante da angústia, quer dizer, na pura atitude medrosa do temor – nós não nos esquivemos, fugindo da voz silenciosa que nos dispõe para o espanto do abismo”.<sup>104</sup>

---

<sup>102</sup> . EV, pág. 46.

<sup>103</sup> . QéM, pág. 32.

<sup>104</sup> . QéM, pág. 51.

É nessa mesma inspiração e com o mesmo balizamento teórico<sup>105</sup>, por exemplo, que a psicanálise conceitua a neurose ou histeria de angústia, momento imediatamente anterior à configuração fóbica: como emergência pura e imediata do real no campo psíquico, sem nenhuma mediação da representação, diferentemente das fobias para as quais a angústia já encontrou representantes ideativos, tomando-os por objetos algógenos “explicativos” da experiência de angústia, agora entendida como medo identificável. É que a transformação da angústia em fobia, e a freqüente constatação de ser o tempo da angústia pura tão breve, se deve à nossa necessidade de pensarmos a partir de representações, de conceitos: o pensamento identificado à consciência, à lógica, à razão, distanciado abissalmente do originário, da causa, do ser. O tempo que o psíquico suporta a experiência do puro real, da ex-posição ao nada, presença necessária ao desvelamento do ente em sua presença, logo sucumbe à exigência de novo recobrimento, possível pelo viés da representação e numa tentativa de capturá-lo na totalidade. Numa tradição que remonta no mínimo a Platão, este é o trabalho do Conceito, a essência totalizante que se sustenta na eliminação das diferenças particulares e singularidades.

Heidegger nos adverte que o procedimento científico (similar ao mecanismo fóbico, sugerimos) “se caracteriza pelo fato de dar, de um modo que lhe é próprio, à própria coisa a primeira e última palavra”<sup>106</sup>. O procedimento científico entende que a somatória dos entes efetivamente conhecidos poder-nos-ia levar, pelo exaurimento, à revelação total do Ser e, deste modo, poderia como que revogar o efeito da dissimulação do ente em sua totalidade, suspender o velamento e proteger-nos da angústia. Ledo engano, uma vez que o desvelamento e o velamento se co-pertencem, assim como se co-pertencem verdade e não-verdade, ser e nada, nos diz Heidegger. A questão da verdade não pode ser colocada em critérios cumulativos ou progressivos, mas deve ser relacionada à da Essência.

Se a questão da verdade exige que o homem histórico *ek-sista*, se coloque no âmbito do comportamento aberto à *ex-posição* ao ente, para que a rede dos ditos pré-

---

<sup>105</sup>. É preciso distinguir o que seja uma experiência psicológica de uma experiência Espiritual, mesmo que ambas sejam modalidades de desvelamento do ser, de tal modo que a referência à angústia enquanto entidade clínica tem apenas o caráter ilustrativo. Heidegger reserva um lugar especial em seu ensino para reflexões a respeito da disposição de humor (*Stimmung*), afeto (*Affekt*) ou para a “filosofia do puro sentimento” (QéM, pág. 50), justamente ao marcar a diferença acima assinalada.

<sup>106</sup>. QéM, pág. 23.

existentes ou que o campo prévio das representações não obstaculize seu desvelamento, igualmente se faz necessário acrescentar que a revelação do ser, enquanto manifestação particular do ente, o oculta, pois o desvelamento tem caráter imprevisível, inconcebível e indeterminável: Ser e nada em embate. “O ente em sua totalidade se revela como *physis*, ‘natureza’, que aqui não aponta um domínio específico do ente, mas o ente enquanto tal em sua totalidade, percebido sob a forma de uma presença que eclode”<sup>107</sup>. Será esta, adiantamos, uma questão central de *Introdução à Metafísica*, ou seja, que da tradução da *physis* grega para sua equivalente latina, *natura*, o ser foi entificado, e a “presença que eclode” transformou-se em mera percepção cortada de seu pertencimento à linguagem, e vice-versa. Ao rejeitar a co-pertinência de ser e nada, bem como a intimidade entre ser e pensar, esquecido do mistério que a experiência originária comporta, o ser do homem transformou-se em Sujeito do Conhecimento e passou a freqüentar apenas a limitada realidade corrente e passível de ser dominada: seu “mundo”, a ser preenchido de projetos, cálculos e medidas. E subjetividades, o que lhe permite o conforto de permanecer “distraído com suas criações”<sup>108</sup>. Portanto, a verdade não pode se dar no âmbito da dicotomia sujeito/objeto, uma vez que o desocultamento do ente só se torna possível numa relação de comportamento aberto, no qual a flecha sujeito-do-conhecimento *sobre* objeto-a-ser-conhecido, se não se inverte simplesmente na própria captura que o “objeto” faz do “sujeito”, ao menos se torna muito mais complexa.

Ciente de que “... o enraizamento das ciências, em seu fundamento essencial, desapareceu completamente”<sup>109</sup>, Heidegger parece querer instalar o sujeito do conhecimento *lá*, na relação de comportamento aberto estabelecida pelo *Dasein*, pelo *aí* do ser, no campo mesmo do real, co-pertencente ao nada, muito além do objeto, numa operação muito mais ampla que a da consciência e num âmbito muito maior que o das representações. “O homem não é o amo e o senhor do ente. O homem é o pastor do Ser”<sup>110</sup>.

Reconhecemos que a angústia originária é rara, diz Heidegger, pois ela acontece apenas em poucos e inusitados momentos. Também se reconhece que, no mais das vezes, nos relacionamos com o ente sem esta angústia, perdidos junto ao ele, afastados

---

<sup>107</sup> . EV, pág. 34.

<sup>108</sup> . EV, pág. 41.

<sup>109</sup> . QéM, pág. 22.

<sup>110</sup> . CH, pág. 68.

do nada, tranqüilos com o ente em nossas ocupações e seguros na pública superfície do mundo comum. Contudo, a qualquer momento a angústia originária pode despertar no *Dasein*, independente de sua decisão ou vontade próprias. “Tão insondavelmente a finitização escava as raízes do ser-aí que a mais genuína e profunda finitude escapa à nossa liberdade”.<sup>111</sup> É então para a região do mistério que Heidegger aponta nesse inapreensível movimento de ocultamento do ser no próprio desvelamento do ente.

A palavra, então, não é a adequação de um conceito a uma coisa, a conformidade de uma idéia a um ideado. A palavra é, antes de tudo, a forma como o aí do *Dasein* comparece revelado em seu caráter particular e, também, a dissimulação da verdade do ente em sua totalidade, seu velamento. O des-velamento do ser – irrupção no real, *walten* – tende a comportar algum *thaumázein* ou angústia, que encontrariam na palavra algum apaziguamento, seu caráter protetor, mas ainda mistério porque compartilhado com o velamento.

Todavia o homem, esquecido do mistério<sup>112</sup>, torna-se um fiel devoto de suas próprias criações, de sua “realidade”: é o Sujeito das Certezas garantido pelas representações e conceitos fixos a respeito do mundo e de si mesmo. Sujeito identitário, sujeito falado, sujeito do dito. Aquele que não desconhece o mistério, entretanto, pode provar a errância enquanto tal e mover-se dentro dela com certa proteção oferecida pelo Dizer<sup>113</sup> contra o desgarramento. Trata-se então de um Dizer que está orientado pelo sentido, pela relação de ex-posição ao aí do real, do ser e do nada, e não pelo dito imperialista da realidade, da adequação e do evidente.

Se o ente em seu comportamento individual se desoculta no "aí", unicamente possível quando o homem *ek-siste*, pois se desvencilha de sua localização no plano da consciência e do cogito que o identificava consigo mesmo; se o “lugar”(topos) privilegiado para receber a essência da Verdade é necessariamente “lá”, onde a relação

---

<sup>111</sup> . QÉM, pág 39.

<sup>112</sup> . Consideremos o mistério um *evento* que pode ser acolhido pelo *Dasein* sob mais de uma modalidade: o pensar poético/poetar pensante, a serenidade, a antecipação (*Vorlaufen*), o caminho do campo...

<sup>113</sup> . Optamos por grafar Dizer para manter alguma fidelidade ao texto presentemente trabalhado, uma vez que versa a respeito, por exemplo, de enunciações apresentativas, dos ditos de verdade do vulgo, da ciência, da tradição filosófica, etc. e, especialmente, enquanto operação possível ao desvelamento do ente. Aqui, em *A essência da Verdade*, Heidegger ainda não tematiza nem o *Logos* nem a *Dichtung*. Seu endereçamento a uma investigação sobre a linguagem será mais tardio. Entretanto, não podíamos deixar de anunciá-lo.

sujeito/objeto se descaracteriza de sua intencionalidade prévia, de sua dicotomia e de sua pre-visão do procurado; se a palavra é a possibilidade de articulação desta verdade assim revelada, oferecimento do ente e sua inerente proteção; então, conclui-se: antes de nos falar do ser e do ente, de seus modos de ser, Heidegger fala-nos do ser-aí do homem; antes de nos propor uma estratégia de apreensão da verdade ou um sistema a respeito dela, propõe uma reflexão sobre o sujeito do conhecimento e, com ela, uma atitude ética<sup>114</sup> que o implica desde o lugar de onde pretende conhecer – questão de método, dizíamos – ; mas, antes de tudo, propõe uma nova (mesmo que antiga, muito antiga, originária mesmo) posição ativa para este “sujeito” do conhecimento, pois que ativo não quer dizer necessariamente agente de ação sobre um objeto passivo: ativo pode querer significar implicação, participação, acolhimento, entrega e, acima de tudo, remeter a um Dizer Ativo.

Retomemos o Heidegger das páginas 49/50 de *Introdução à Metafísica*: “... se pensarmos a ‘questão do Ser’ no sentido da questão sobre o Ser, como tal, será então claro para todo aquele que a pensar também, que à metafísica o Ser, COMO TAL, fica oculto, permanece-lhe esquecido e de modo tão decisivo, que o próprio esquecimento do Ser, que é novamente esquecido, constitui o impulso desconhecido, mas constante, da investigação metafísica.”<sup>115</sup> Deste modo, a questão “Por que há simplesmente o ente e não antes o Nada?” é o que se impõe como o que deve ser investigado. Entretanto, nem o tom interrogativo caracteriza o investigar, nem o enunciado da questão é a questão mesma ou a sua investigação, nem o desejar ou aspirar saber instauram a investigação. Investigar não é caminhar para alguma coisa que está ou se encontra em algum lugar, como em direção a sapatos, roupas ou livros, nos diz Heidegger. Investigar está precedido de uma condução que não admite conduzidos, mas que deve suscitar e constituir a própria investigação, oferecendo consistência à questão – que somente É enquanto se investiga realmente, ou seja, a partir de um QUERER-saber que não é mero desejar ou aspirar.

“Quem quer, quem empenha toda a sua existência numa vontade, esse *está* abertamente resolvido. A decisão nada posterga, não negaceia mas age a partir do instante e sem cessar. O estar abertamente re-solvido não consiste simplesmente

---

<sup>114</sup> . Lembremos que a Ética é definida como uma reflexão sobre o AGIR.

<sup>115</sup> . IM, pág. 49.

em decidir-se a agir, mas é o princípio decisivo do agir, que antecipa e atravessa toda a ação. Querer é estar abertamente re-solvido. Reporta-se aqui a Essência do querer à resolução aberta [que] reside no fato de a existência humana des-cobrir-se à iluminação do Ser e de modo algum numa potencialização do ‘agir’. A re-ferência ao Ser, porém, é o deixar. Que todo querer se deva fundar num deixar é algo que causa estranheza ao intelecto”.<sup>116</sup>

Somente desta forma a questão sobre a essência da verdade pode ser resolvida por sua reversão na verdade da essência, de maneira que a ênfase recaia não na natureza do objeto do conhecimento, mas na atitude do “sujeito”, isto é, o *Dasein*, um sujeito que *ek-siste* (pois se dispõe à abertura sem prévias armaduras representativas) *num “aí”* (freqüentando o campo do real, a saber, do ser e do nada) *que in-siste* (uma vez que esse real, mesmo repudiado, não cessa de bater à porta).

### c) Questão de ‘Método’

*ainda uma questão*

“Tudo fala da renúncia que conduz ao Mesmo. A renúncia não tira. A renúncia dá. Dá a força inesgotável do Simples. O apelo faz-nos de novo habitar uma distante Origem, onde a terra natal nos é devolvida”.<sup>117</sup>

Vimos procurando estabelecer uma certa equivalência entre o salto e a angústia enquanto elementos presentes na experiência de pensamento de Heidegger, elementos que delineiam um ‘método’ de aproximação à questão do ser. À primeira vista, entretanto, poder-se-ia objetar<sup>118</sup> serem o *salto* e a *angústia* procedimentos diametralmente opostos (como colocá-los, então, lado a lado em estatuto de método?), e a razão não abandonará aquele que assim o fizer. Devemos concordar que o salto parece trazer a si, desde antes de sua instauração e como condição de sua possibilidade, uma

---

<sup>116</sup> . IM, pág. 50/51.

<sup>117</sup> . CC, pág. 72.

<sup>118</sup> . A atenção para esta questão foi inicialmente despertada por Laura B. Moosburger.

decisão e vontade que parecem inexistir na angústia. Esta, em contrapartida, pareceria agir por conta própria e irromper no *Dasein* sem sua licença ou aquiescência, a submetê-lo e lançá-lo ao desamparo. Assim, pareceria que a um se pode dizer ativo, enquanto ação e obra de um sujeito de vontade, e à outra, justamente, caberia tão somente assinalar o caráter passivo desse mesmo sujeito. E assim seria, se pretendermos elaborar a descrição desses fenômenos ainda segundo o modo mecânico e causalista das ciências positivistas, e segundo a idéia de subjetividade veiculada pelo Cogito cartesiano. Desde que o sujeito foi identificado à atividade consciente e representacional, tais formatações de nosso pensar e entendimento parecem justificar-se. “A re-ferência ao Ser, porém, é o deixar. Que todo querer se deva fundar num deixar, é algo, que causa estranheza ao intelecto”<sup>119</sup>, alertava Heidegger. Quanto ao estatuto de método, e ainda segundo a tradição cartesiana e positivista, somos levados com facilidade a entendê-lo como uma técnica particular de investigação e pesquisa que se caracteriza por procedimento ordenado, repetível e auto-corrigível, cuja finalidade é a obtenção de resultados válidos, o que melhor se coaduna com a idéia de um sujeito ativo, capaz de fazer uso dele: um recurso antecipadamente construído para atingir um objetivo também antecipadamente estabelecido, e tudo orquestrado por um Sujeito previamente garantido. Desta forma, tendemos a encontrar maiores razões para reconhecer no *salto* o que se atribui a um ‘método’, e reservar à *angústia*, quando não confundida com uma mera vivência subjetiva, intimista e devastadora, o caráter de método apenas no que diz respeito a sua tematização por Heidegger. Ele acolheria o acontecimento da angústia tão somente para lhe apontar o caráter positivo e essencial que nos possibilitaria refletir a respeito da questão do ser, diríamos.

Mas como não podemos confundir uma ação motora com o agir espiritual, nem a mera reflexão temática com a experiência do pensamento do ser, devemos abandonar por definitivo estes arrazoados e a definição que nos apresenta o método como “Programa que regula previamente uma série de operações que se devem realizar, apontando erros evitáveis, em vista de um resultado determinado”, e reter a definição primeira, porque mais ampla, mais originária, mais essencial e mais simples: “Caminho para se chegar a um fim; caminho pelo qual se atinge um objetivo”<sup>120</sup>. Lembremos que método, μέθοδος, se diz μετά-όδός, onde “Μετά, *prep. de gen., dat., acus., I gen.* ||em

---

<sup>119</sup> . IM, pág. 51.

<sup>120</sup> . DicP, pág.1128.

meio de || com, em companhia de || de acordo com. *II dat. poét.* em meio de || com || para. *III acus.* depois de || a seguir a || entre || para, *com idéia de tempo* || durante. *IV em compos.* μετά indica || comunidade ou participação || entre || a sucessão de tempo, a seguir, durante”<sup>121</sup> e “ὁδός || via, caminho, estrada || marcha, viagem, caminhada”.<sup>122</sup> Contudo, não se trata apenas de recorrer ao significado etimológico da palavra para maior esclarecimento de seu sentido, mas de reivindicar, com propriedade, que Heidegger opera uma profunda, poderosa e importante inversão dos termos da questão, muito especialmente ao propor a subversão do privilégio moderno da “atividade” sobre a “passividade”. É para isso, inclusive, que a angústia lhe serve. Adiantamos: há mais atividade na aranha que aguarda, imóvel, do que no inseto que freneticamente se debate, impotente, na teia.

Dizíamos ser a coincidência dos procedimentos presentes no salto e na angústia (a saber, deixar para trás toda pretensão de garantia e segurança – e acrescentamos: suportar deixar para trás tal segurança), bem como a identidade de seus efeitos (operar a abertura ao ser e restaurar aquela perplexidade repudiada e esquecida – e acrescentamos: serenamente), o que nos permitia atribuir a ambos o estatuto de método, de ‘método’ essencial à recuperação da perplexidade diante da questão do ser, diante do esquecimento do ser como questão e diante do ser, ele mesmo. Entretanto, se a angústia e o salto ainda não são a QUESTÃO e nela devem se transformar, nem por isso devemos pensá-los como estágio apenas preparatório, passo primeiro que, completado, se destina ao abandono e desaparecimento. Segundo entendemos, ao *Dasein* se requisita um exame e um experienciar a (e experienciar-se na) proximidade do ser que o implica desde o mais anterior ao mais posterior de seus achados e de seus encontros, de tal modo que o salto seja permanente e a angústia esteja, como companheira querida, a iluminar todo o caminho. Porque só como querida companheira (μετά)<sup>123</sup> de caminhada (ὁδός) é que se lhe pode atribuir a função de lume na noite escura do não-ser. Aceitá-la, afirmá-la, é o que a questão do ser nos pede, requisita, exige. “A fim de alcançarmos a dimensão da Verdade do Ser, para podermos pensá-la, temos primeiro que esclarecer, como o Ser atinge o homem e o requisita”<sup>124</sup>. E, ademais, temos também de esclarecer como o homem respondeu e responde a esse ser atingido e a essa requisição. E mesmo

---

<sup>121</sup> . DicG, pág. 365.

<sup>122</sup> . DicG, pág. 397.

<sup>123</sup> . Retemos o *gen.* em companhia de, de acordo com.

<sup>124</sup> . CH, pág. 49.

que, por rigor e propriedade, não nos fosse possível sustentar ser a angústia a única maneira “como o Ser atinge o homem e o requisita”, podemos, em contrapartida, afirmar, com Heidegger, tratar-se na angústia da abertura para uma experiência fundamental: “Este estar o ser-aí totalmente perpassado pelo comportamento nadificador testemunha a constante e, sem dúvida, obscurecida revelação do nada, que **somente** a angústia **originalmente** desvela”<sup>125</sup>. E, no entanto,

“...esta angústia originária é o mais das vezes sufocada no ser-aí. A angústia está aí. Ela apenas dorme. Seu hálito palpita **sem cessar** através do ser-aí: mais raramente seu tremor perpassa a medrosa e imperceptível atitude do ser-aí agitado envolvido pelo ‘sim, sim’ e pelo ‘não, não’; bem mais cedo perpassa o ser-aí senhor de si mesmo; com maior certeza **surpreende**, com seu estremecimento, o ser-aí radicalmente audaz. Mas, no último caso, somente acontece originado por aquilo por que o ser-aí se prodigaliza, para assim conservar-lhe a derradeira grandeza.”<sup>126</sup>.

Observemos que Heidegger nos oferece três momentos e três possibilidades de relacionamento do homem com a angústia, três modalidades de resposta a este ser atingido pelo Ser na via da angústia, impondo ainda outras duas interrogações: o que constitui “o ser-aí radicalmente audaz”? e, o que é “aquilo por que o ser-aí se prodigaliza”? Claro está, arriscamos a resposta, que é necessário ao homem *alcançar* aquela sensibilidade que lhe possibilite recusar a angústia da angústia (φόβος) para dar franquia e acolhimento à angústia originária (θαῦμα)<sup>127</sup>, de onde o Θαυμάζειν (*thaumázein*). É assim – mais uma vez encontramos a oportunidade de esclarecer – que a angústia originária e constitutiva de *Dasein* em nada se assemelha à vivência psicológica-psiquiátrica da angústia fóbica, porque esta é a vivência de um *medo, horror ou pânico*, resultado de uma grave e nefasta inversão surgida desde a des-consideração<sup>128</sup> daquela *admiração, espanto e surpresa* em acolher o ser que se oferece. Enquanto uma é vivida como desamparo e desespero, a outra é ponte para a integridade

<sup>125</sup>. QéM, pág. 38. O negrito é nosso.

<sup>126</sup>. QéM, pág. 38. O negrito é nosso.

<sup>127</sup>. Interessante observar o que encontramos no verbete ESPANTO, s.m. || *admiração*, θαῦμα, ατος, s. n. ; θάμβος, ους, s. n. || *medo*, φόβος, ου, s. m. DicG, pág. 861.

<sup>128</sup>. Des-con-sideração: assim grafamos na intenção de dar destaque ao sentido de siderar = pôr perplexo (DicP, pág. 1582) como efeito do *es gibt* (se dá) do ser proposto por Heidegger em aproximação ao *estin gar einai* de Parmênides, conforme CH, pág. 56/57. Aprofundaremos este entendimento com o estudo da consideração – *dokei* – como o próprio aparecer em relação à *aletheia*.

e fonte de serenidade. “Enquanto ec-sistente, o homem suporta o **Da-sein**, assumindo na ‘Cura’ o lugar (**Da**), como a clareira do Ser. O **Da-sein** mesmo, porém, se essencializa num ‘lançamento’. Ele se essencializa no lance do Ser, que, destinando-se, instaura o destino”<sup>129</sup>. Esta afirmação de Heidegger nos autoriza a entender que aquela sensibilidade possa ser dita como um elevar-se à dignidade de *suportar deixar para trás*, renunciar ao conforto das certezas garantidas e lançar-se na aventura e mistério do ser, siderado por sua dádiva. Se é essa *audácia* que a questão do ser e o ser, ele mesmo, pedem ao homem; se é pela via da angústia que o ser atinge o homem e o requisita enquanto *Dasein* dis-posto ao salto que o constrange a encontrar seu lugar na História, a reconhecer-se e admitir-se como ser-lançado, todo esse movimento implica uma renúncia. Mas esta renúncia nada tira. Ao contrário, dá. “A força inesgotável do Simples”, assim, emana da mesma angústia desde que acolhida e reconhecida como obra do nada que escava por baixo das miragens e ficções de uma subjetividade e identidade arranjadas à sua exclusão e desprovidas de seu elemento essencial: o tempo. Desde há muito é para esse aspecto essencial que Heidegger aponta:

“Entendido como ato ‘positivo’ de representação, o ‘projeto’ mencionado em **Ser e Tempo** é considerado como uma atividade da subjetividade. Nesse caso, porém não é pensado da única maneira em que a ‘compreensão do Ser’ pode ser pensada no âmbito da ‘Analítica existencial’ do ‘Ser-no-mundo’, a saber, como a referência ec-stática à clareira do Ser. A tarefa de se repetir e acompanhar de modo satisfatório esse *outro modo de pensar, que abandona a subjetividade* foi, na verdade, dificultada pelo fato de se haver retido, na publicação de **Ser e Tempo**, a terceira secção da primeira parte, intitulada **Tempo e Ser**”.<sup>130</sup>

Esse “outro modo de pensar” o projeto e o ‘método’, tal como apresentados por Heidegger, via régia para o que a questão do ser PODE, em resposta ao que o ser PEDE, exige uma renúncia que não mais provoque aquele estranhamento do intelecto quando o QUERER encontra seu fundamento num DEIXAR. Recusar a posição ativa e identitária, estandarte da subjetividade, que provém da e provê a cotidianidade, é abandonar-se ao

---

<sup>129</sup> . CH, pág. 46.

<sup>130</sup> . CH, pág. 46/47. O itálico é nosso; o negrito é do próprio autor.

caminho e à caminhada o tempo todo, serenamente. Porque “... o real não está na saída nem na chegada: ele se dispõe pra gente é no meio da travessia”<sup>131</sup>. É preciso sair do dentro de si para estar à altura de si. Dito assim, o que a questão do ser torna possível é que o homem encontre o *caminho*<sup>132</sup> para o *Dasein* e possa voltar para casa. “O apelo faz-nos de novo habitar uma distante Origem, onde a terra natal nos é devolvida”<sup>133</sup>, dizia Heidegger. De modo que ouvir<sup>134</sup> a voz do ser e atender a seu chamado é a única medida diretora para não mais estarmos na indigência do pensamento, apavorados à beira do abismo ou anestesiadamente imersos na angústia.

“acordei bemol  
tudo estava sustentado  
  
sol fazia  
só não fazia sentido”<sup>135</sup>

A questão do ser, então colocada, pode instaurar de novo o vigor originário (*Walten*) que permite ao *Dasein* receber e habitar a terra natal na qual se fala a linguagem do coração do ser. Ainda Leminski:

isso de querer  
ser exatamente aquilo  
que a gente é  
ainda vai  
nos levar além<sup>136</sup>

Tornado *Dasein*, ao **homo humanus** pode ser restituída sua **humanitas**. Sustentado e orientado por aquela inversão da atividade (a menor) n’Atividade (a grandiosa) – porque comporta e implica um re-começo –, pode então o homem “fazer a experiência do que é propriamente a dignidade do homem”<sup>137</sup> e freqüentar a “realidade real”<sup>138</sup> com a força inesgotável do Simples e, simplesmente, estar a caminho.

---

<sup>131</sup> . ROSA, João Guimarães, in Agenda Arte, 1993. Arquipélago, Editora e Promoções Ltda.

<sup>132</sup> . “Se o poeta é o que sonha o que vai ser real...”, diz um, “...pela longa **estrada eu sou**, estrada eu vou...” diz outro. Milton Nascimento/Fernando Brant em *Coração Civil* e Renato Teixeira /Almir Sater em *Tocando em Frente*.

<sup>133</sup> . CC, pág. 72.

<sup>134</sup> . Lembremos a afinidade entre *gehören e hören*, obedecer e escutar.

<sup>135</sup> . LEMINSKI, Paulo. *Acordei Bemol*. In DIAS, Marcos. **A Poesia Eterna**. [br.geocities.com/poesiaeterna/poetas/brasil/pauloleminski.htm](http://br.geocities.com/poesiaeterna/poetas/brasil/pauloleminski.htm)

<sup>136</sup> . LEMINSKI, Paulo. *Incenso Fosse Música*. In DIAS, Marcos. **A Poesia Eterna**. [br.geocities.com/poesiaeterna/poetas/brasil/pauloleminski.htm](http://br.geocities.com/poesiaeterna/poetas/brasil/pauloleminski.htm)

<sup>137</sup> . CC, pág. 50.

<sup>138</sup> . IM, pág. 51.

## CAPÍTULO 2.

### FRAGMENTOS DA HISTÓRIA DE UM ESQUECIMENTO: UMA ANAMNESE

Observávamos que Heidegger termina o texto de 1929, *Que é Metafísica?*, com a mesma pergunta com a qual inicia o de 1935, *Introdução à Metafísica*, ou seja, colocando a questão do ser: “Por que há simplesmente o ente e não antes o Nada?” Observamos que *A Essência da Verdade* nos dava um bom panorama e diagnóstico daquelas operações no seio da Metafísica e da Teoria do Conhecimento para aquilatarmos o atual estado de coisas frente ao qual existe a urgência da questão filosofante. Vimos, guiados pelos textos anteriores e pela *Carta sobre o Humanismo*, que o que se passou com o homem é ter decaído de seu lugar originário enquanto clareira do ser, enquanto aquele que pode experimentar o espanto e a admiração e que, in-ciente de sua destinação essencial, se distrai com suas próprias criações em referência cortada com o ser e a linguagem. A partir e com base nessas observações, no capítulo anterior nos dedicamos a apresentar o que, em Heidegger, nos parece indicação do caminho de volta para casa, para o que *O Caminho do Campo*, *Ser e Tempo* e *O que quer dizer Pensar?* foram, como pano de fundo, fontes de inspiração.

Mas, como, quando e por que de lá saímos e nos perdemos? O que motivou e deu oportunidade para que a entificação do ser se instaurasse e passasse a ser a norma? Há justiça nas questões assim apresentadas? Desta forma, parece inevitável retomarmos a visada diagnóstica que Heidegger nos oferece a respeito da modernidade e, como em boa anamnese, procurarmos desvendar-lhe as raízes e momentos e movimentos inaugurais.

No vocabulário médico encontramos como definição de ANAMNESE (ou anamnésia) - Ἀνάμνησις - “Informação acerca do princípio e evolução duma doença até à primeira observação do médico”, mas vale lembrar tratar-se de termo mais antigo, mais amplo e de âmbito mais extenso, designando, simplesmente, “reminiscência, recordação”<sup>139</sup>. Se a Filosofia, a Metafísica e a Modernidade padecem do Esquecimento do Ser, ou, melhor dito, se são propriamente o resultado ou o sintoma de tal

---

<sup>139</sup>. DicP, pág. 114.

padecimento, a supressão da amnésia – anamnese – se propõe tanto como pesquisa de etiologia como, no caso, pode-se dizer, apresenta-se como a cura mesma, porque repõe e restitui a questão essencial. É interessante igualmente registrar que para Ἀνάμνησις, εως, s.f. (ἀναμνήσχω) encontramos “anamnese|| recordação|| **chamamento, advertência**”<sup>140</sup>, sugerindo especial atenção ao sentido possível que uma anamnese comporta como resposta a um chamado, atenção cuidadosa para com uma interrogação que se apresenta, ou a marcha mesma de uma QUESTÃO, para o que devemos nos encaminhar proximamente: “Por que há simplesmente o ente e não antes o Nada?”

Grande parte do desenvolvimento do capítulo anterior foi conduzida por reflexões apresentadas por Heidegger em *A Essência da Verdade*, e se tomamos um tal texto para, naquele momento, subsidiar o desenvolvimento do pareamento proposto entre o “esquecimento do ser” e o repúdio ao sentimento trágico da existência, é por entendermos estarem ali contidos alguns dos elementos essenciais à introdução de nossa pesquisa, a saber, a crítica ao pensamento ocidental que abandonou o filosofar em favor de uma teoria do Conhecimento: tal como no giro da *philia* para a *orécsis*, o *thaumázein* foi substituído pela *certitudo*.<sup>141</sup> Arrogância da Consciência ou horror frente ao Trágico? Ou uma e mesma coisa?

Dizemos *subsidiar* porque a aproximação entre o repúdio ao trágico e o esquecimento do ser não está ainda frontalmente tomada e desenvolvida. Neste capítulo ainda a cercamos de novas reflexões colhidas às postulações heideggerianas, sem, contudo, trabalhá-la. Entretanto, seguimos confiantes em nosso caminho por entendermos que Heidegger vem, aqui e ali, oferecendo pistas, indicações, *subsídios* para essa reflexão. Por exemplo:

“Através da filosofia, assim entendida, nasceu a ciência e pereceu o pensamento. Antes desse tempo, os pensadores não conheciam nem ‘lógica’ nem ‘ética’ nem ‘física’. Todavia, seu pensamento não era nem ilógico nem imoral. E a **physis**, eles a pensaram numa profundidade e envergadura que toda ‘física’ posterior nunca mais conseguiu atingir. Caso seja permitida semelhante comparação, o dizer das tragédias de Sófocles con-

---

<sup>140</sup> . DicG, pág. 41. Os negritos são nossos.

<sup>141</sup> . QéF, pág.38.

serva e encerra o **ethos** mais originariamente do que as preleções de **Aristóteles** sobre a ‘ética’.”<sup>142</sup>

Se tomamos um tal caminho é também por verificarmos que, ao nos endereçar para a *liberdade*, Heidegger indicava o movimento de retorno a ser operado para que a Verdade do Ser possa ser pensada e enunciada. Mas não sem antes passarmos pela dificuldade inerente à questão mesma, a saber, o des-velamento e o velamento do Ser se co-pertencerem, razão pela qual se impõe a necessidade de aprofundamento do diagnóstico, ali então apenas esboçado.

Desta forma, e porque “somente a partir da Verdade do ser pode-se pensar a Essência do sagrado,”<sup>143</sup> e, acrescentamos, do trágico, aceitamos o desafio de continuar a procurar respostas à questão de como o Ser atinge o homem e o requisita. Com vistas a esse objetivo, seguiremos Heidegger bem de perto, num primeiro momento nas proposições de *Introdução à Metafísica*, seja para apresentar o panorama no qual está lançada a Metafísica, seja para perseguir os caminhos e descaminhos pelos quais a palavra SER deixou de dizer o que originalmente dizia. O que nos conduzirá a breves reflexões a respeito do poder da *Dichtung* para dizer o Ser.

Num segundo momento, reservado ao Cap. III, procuraremos cernir aquelas outras operações responsáveis pelo esquecimento do ser (e, mais especialmente, pelo esquecimento do esquecimento), as quais têm por personagem central René Descartes e a definitiva instauração da *Ratio*. Então, numa anamnese que resulta na recuperação de alguns dos fios históricos desta questão, talvez cheguemos a alguma resposta quanto aos motivos pelos quais o homem desertou de sua posição original.

### **a) o que há com a Metafísica?**

#### *História de uma Questão*

“... o alarido da metafísica,  
enchendo-nos os ouvidos de esquecimento

---

<sup>142</sup> . CH, pág. 85. Negritos do autor.

<sup>143</sup> . CH, pág. 81.

do Ser, nos torna surdos para a voz da origem”.<sup>144</sup>

Chegamos a um estado de coisas em que, tal como do processo de condensação do vapor resulta a água, do vapor do Ser adensaram-se os entes. Para Heidegger, da Filosofia antiga acabaram por resultar, de um lado, a esvaziada Metafísica, e de outro, a ciência e o seu aparato demonstrativo e experimental, interpelando a natureza e os entes, quase em posição emblemática de uma bem boa separação entre o sutil e o espesso.

A tradição metafísica ocidental elegeu o Ser como seu objeto privilegiado, senão único, a investigar. Mesmo que se distinga a ontologia da teologia e da gnosiologia, a história da Filosofia bem demonstra como uma das investigações com facilidade resulta em outra ou, ao menos, naquelas se percebem as reverberações filosóficas. Entretanto admite-se, conforme Heidegger, que o “ser continua impossível de localizar, quase tanto como o Nada ou mesmo *inteiramente* como o Nada”<sup>145</sup>, apesar, ou, inclusive, por causa de séculos de trabalho do pensamento.

Ao abordar a questão fundamental da Metafísica na Conferência de 1935 (que será o eixo em torno do qual este tópico se desenvolve), Heidegger procurará elaborar uma análise *originária*, isto é, um recuo histórico aos gregos antigos e, numa recuperação de um modo de falar, pensar, experimentar o Ser, proporá uma reflexão decisiva: “Por que há simplesmente o ente e não antes o Nada?” Este é mote para o desenvolvimento de uma investigação que tomará a palavra SER em seu sentido primeiro e naquele que nos chega a partir de sua delimitação com referência a outros termos e temas igualmente importantes para a Filosofia, a saber, vir-a-ser, não-ser, aparência, ilusão, verdade, pensamento, dever-ser. Sua gramática e etimologia serão perscrutadas à procura de elucidar aqueles momentos nos quais, ao longo da história, algo de seu sentido se perde, decai, desliza, transforma-se. É assim que, ao menos aparentemente, Heidegger concorda com Nietzsche, uma vez que

“... a palavra ‘Ser’ é, de fato apenas uma palavra vazia. Não diz nada de efetivo, palpável, real. Sua

---

<sup>144</sup> . CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. Itinerário do Pensamento de Heidegger. In *Introdução à Metafísica*, pág. 25.

<sup>145</sup> . IM, pág. 63.

significação é um vapor irreal. Ao fim de contas Nietzsche tem, pois, toda razão, ao chamar esses ‘conceitos supremos’ como Ser, ‘a última fumaça da realidade evaporante’ (Crepúsculo dos deuses, VIII, 78). Quem ainda se disporia a correr atrás de um tal vapor, cuja designação verbal é o nome de um grande êrro! ‘De fato, até agora nada teve um poder de persuasão mais ingênuo do que o êrro do Ser’ (VIII,80)”<sup>146</sup>.

Conforme aponta Rée na análise que faz da presença e da desconstrução da tradição em *Ser e Tempo*, uma vez que o *Dasein* é o seu próprio passado e está atravessado pela linguagem e pela história que o constituem, o retorno ao passado tem em Heidegger um acento positivo de apropriação produtiva:

“Herdar uma tradição não é o mesmo que celebrá-la; na verdade é antes o oposto. Você se apossa de uma herança quando assume o controle dela e lhe dá uma nova abertura para o futuro, não quando simplesmente segue atrás dela guiando-se pelo seu passado. (...) Destruir ou ‘desconstruir’ a história da ontologia não é aniquilar a filosofia do passado, mas recuperá-la como uma filosofia que está por vir – uma filosofia futura que irá olhar adiante de seu passado e regozijar-se em sua infundável novidade”<sup>147</sup>.

Assim, ao contrário de Nietzsche que, denunciando o erro do pensamento, a arrogância da consciência e a perversidade da bondade, demolindo o pretensioso edifício que acreditávamos tão sólido, procede a “golpes de martelo” no fazer filosófico, Heidegger mais parece um arqueólogo que pacientemente escava, escova, faz surgir as pedras primeiras sobre as quais se assentou a recém construída e vazia catedral. Pretenderá, nos diz ele, não uma continuação melhorada do que a ontologia nos ofereceu até hoje, não a sua destruição, mas a *re-petição*<sup>148</sup>.

Vemos aqui a oportunidade de registrar a arguta observação de Günter Figal a respeito da posição de Heidegger em relação à tradição mas, mais especialmente, da “tradição” em relação a Heidegger. Mesmo sendo indiscutivelmente um dos filósofos

---

<sup>146</sup> . IM, pág. 63.

<sup>147</sup> . Rée-HV, págs. 21/ 22.

<sup>148</sup> Já foi destacada a conotação de ‘alcançar’ que o verbo ‘wiederholen’ = repetir tem, bem como a significação ‘dizer de novo’ e a importância deste conceito no pensamento heideggeriano.

mais importantes do século XX, diz ele, Heidegger não é tratado como um clássico da filosofia e, à exceção de Tugendhat, não é tomado “seriamente como companheiro de discussão”<sup>149</sup>; não interrogamos nem nos deixamos interrogar por seus textos como o fazemos com “Aristóteles e Kant, Frege e Wittgenstein [ou] Husserl”<sup>150</sup>, nem existe a mesma abundância de comentários capazes de facilitar a compreensão de seus textos, como com os autores acima citados. Por ser um autor do século XX? Em razão do estilo de sua filosofia? A estas indagações respondidas negativamente, Günter Figal sugere que o programa do pensar heideggeriano - que consiste na crítica da filosofia e com isso na “‘superação’ ou ‘transpassamento’ da tradição filosófica denominada metafísica”<sup>151</sup> - exige do leitor um posicionamento: ou bem se aceita sua tese e suas conseqüências, sendo necessário, portanto, “abdicar do desenvolvimento de questões filosóficas segundo as vias academicamente reconhecidas e abertas pela ‘metafísica’; no lugar de um questionamento e de uma argumentação filosóficos entra em cena um procedimento próximo da poesia, cujos resultados parecem apontar freqüentemente para a ‘utopia de um entendimento semi-poético’”<sup>152</sup>, ou bem a tese filosófico-crítica de Heidegger é recusada, sendo “no mínimo muito difícil ainda começar alguma coisa com os textos posteriores [a *Ser e Tempo*] de Heidegger”<sup>153</sup>.

Entretanto, discutindo se a pergunta pelo ser já se encontraria em *Ser e Tempo* segundo um desenvolvimento ainda incompleto, porque resultado de uma primeira aproximação – tese da unicidade do caminho de pensamento de Heidegger – ou se devemos trabalhar com a diferenciação Heidegger I e Heidegger II, defendida por Willian Richardson ou, inclusive, a possibilidade de diferenciar três fases, conforme propõe O. Pöggeler, Günter Figal sugere, seguindo a autocompreensão de Heidegger, que “o que estava em jogo para Heidegger não era somente dar adeus à tradição filosófica, mas, em um diálogo supremamente rico em tensões com essa tradição, conduzir pela primeira vez para a questão que a mobiliza e mantém em curso [a questão do ser]”<sup>154</sup>. Günter Figal adota, assim, a estratégia interpretativa de Walter Schulz que consiste em “levar a sério o distanciamento heideggeriano ante a tradição filosófica,

---

<sup>149</sup> . Figal-FL, pág. 11.

<sup>150</sup> . Figal-FL, pág. 11.

<sup>151</sup> . Figal-FL, pág. 12.

<sup>152</sup> . Figal-FL, pág. 12. A citação de Heidegger, “utopia de um entendimento semi-poético”, Figal a refere à *Obra Completa* 13, 84.

<sup>153</sup> . Figal-FL, pág. 12.

<sup>154</sup> . Figal-FL, pág. 15.

ligando-o ao mesmo tempo a essa tradição”<sup>155</sup> e interpretá-lo do mesmo modo “como o próprio Heidegger investigou os textos da tradição filosófica [ou seja] em função do ‘não-dito’ neles”<sup>156</sup>. Assim, diz Figal, os comentadores se dividem entre aqueles a quem só interessa mostrar a distância de Heidegger diante da tradição clássica, por exemplo, W. Marx, e aqueles outros para quem “está claro que ele não pode viger simplesmente como aquele que supera a tradição filosófica, tal como ela começa com Platão e Aristóteles, mas que ele mesmo só é produtivo justamente a partir do recurso a esse começo”<sup>157</sup>. Essa referência produtiva de Heidegger a autores clássicos da filosofia grega só foi até hoje considerada propriamente por H. G. Gadamer, diz Figal.

Portanto, re-colocar a questão: o que há com o Ser, é “*re-petir* o princípio de nossa existência espiritual-Histórica a fim de transformá-lo num outro princípio.(...) deixando-se que ele principie de novo, *de modo originário*, com tudo o que um verdadeiro princípio traz consigo de **estranho, obscuro e incerto**”<sup>158</sup>. É esse o seu objetivo, a saber, “num ataque bem conduzido a Nietzsche propiciar um completo desabrochar do que foi por ele provocado”<sup>159</sup>. Desta forma, sentindo-nos convocados por Heidegger para a tarefa de re-colocar a questão, seguimos também nós interrogando: o que há com o ser? E seguimos apostando que possamos nos encontrar com o desabrochar de um modo de relação ao real, à linguagem e à nossa existência histórica que nos providencie alguma serenidade no seio do estranho, obscuro e incerto.

## b) O que há com o Ser?

### *uma questão Histórica*

“... a pergunta pelo ser do ser morre se ela não abandona a linguagem da metafísica, porque a representação metafísica impede que se pense a pergunta pelo ser do ser”<sup>160</sup>.

---

<sup>155</sup> . Figal-FL, pág. 16.

<sup>156</sup> . Figal-FL, pág. 15.

<sup>157</sup> . Figal-FL, pág. 18.

<sup>158</sup> . IM, pág. 65. Os negritos são nossos e intencionamos apontar para o fato de Heidegger não tematizar “o trágico” mas apresentar operações que nos possibilitam identificar “os atributos” do trágico.

<sup>159</sup> . IM, pág. 63.

<sup>160</sup> . HEIDEGGER, M. *Sobre o Problema do Ser*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1969, pág.38.

Será o Ser uma palavra vazia? Certamente. Certamente assim nos chegou, destituída de intensidade e de vigor próprio, em razão da banalidade e monotonia com que se a revestiu e empregou. A garantia de segurança ofertada pelo trânsito em superfície e planura que o modo normativo da linguagem propicia, se conquistou ao preço da referência ao Ser ter sido cortada. Eliminado o fundamento originário, o que lhe dava profundidade e força, a essencialização da filosofia grega deteve-se e alienou-se. Este trabalho foi iniciado por Platão desde a semente de Sócrates, foi continuado por Aristóteles e completado com a tradução dos termos gregos para o latim que distorceu o conteúdo originário do pensamento grego, o qual, assim, se transmitiu desde a filosofia medieval à filosofia moderna. Esse processo “não é algo trivial e inofensivo”<sup>161</sup>, mas está na base de toda a História do ocidente, de maneira que a proposta de Heidegger é “reconquistar a força evocativa indestrutível da linguagem e das palavras”<sup>162</sup>, numa referência autêntica às coisas mesmas. A questão e o estatuto da linguagem, em razão de sua importância, merecem toda a nossa atenção. Entretanto, para o momento, apenas indicamos que Heidegger alerta para o fato de que as palavras não são cápsulas nas quais as coisas estão empacotadas para nosso uso e abuso. “É na palavra, é na linguagem, que as coisas chegam a ser e são”.<sup>163</sup> Antes de cápsula, semente. Antes de casca, polpa.

É em razão da questão do Ser se entrelaçar intimamente à questão da linguagem que Heidegger operará um retorno ao originário, tomando as palavras em sua raiz. Parece ser com essa inspiração, segundo uma posição radical frente à linguagem, que no princípio da filosofia, na Grécia, chamava-se o ente de *Physis*. Entretanto, a tradução latina de *physis* por *natura*, significando nascer, nascimento, chegando-nos designada como *natureza*, distorce seu sentido e elimina a força evocativa filosófica da palavra grega. Porque *physis* diz do que sai e brota de dentro de si mesmo que, enquanto vigor dominante (Walten), desabrocha e se manifesta, mantém-se e permanece. “A *physis* é o Ser mesmo em virtude do qual o ente se torna e permanece observável”.<sup>164</sup> Desta forma, *physis* significa bem mais do que *natura* e aponta para um horizonte bem mais amplo do que aquele composto pelos fenômenos da natureza. Pode-se experimentá-la nos fenômenos da natureza e do movimento, mas não identificá-la a eles, uma vez que ao

---

<sup>161</sup> . IM, pág. 44

<sup>162</sup> . IM, pág. 44.

<sup>163</sup> . IM, pág. 44.

<sup>164</sup> . IM, pág. 45

“ser” entendido no sentido restrito de permanência estática, ou o ente observável, se soma o vir-a-ser no desdobrar-se e perdurar do vigor reinante. Antes, a natureza em sentido estrito e observável é que pode ser apreciada pelos gregos apenas em razão do des-velamento proporcionado pela experiência fundamental do Ser, tornada possível e realizada pela poesia e pelo pensamento.

“*Physis* significa, portanto, originariamente, o céu e a terra, a pedra e a planta, tanto o animal como o homem e a História humana, enquanto obra dos homens e dos deuses, finalmente e em primeiro lugar, os próprios deuses, submetidos ao Destino.(...) *Physis* é o surgir (*Ent-stehen*), o extrair-se a si mesmo do escondido e assim conservar-se.”<sup>165</sup>

Entretanto, coexistirá, na filosofia grega, o entendimento originário de *physis* no sentido do ente como tal em sua totalidade, com uma restrição da palavra na direção do físico, restrição que desde cedo se produziu. Em Aristóteles ainda ressoa, ao lado do sentido restrito, o conhecimento desse sentido originário de *physis*, e a experiência, o saber e a atitude da filosofia grega são, por esse entendimento, impregnados – o que perder-se-á em seguida. Se os gregos não opunham o físico ao anímico, como o fazemos, é de outra oposição que a *physis* retira sua restrição, a saber, num contraponto com a *techne*. Sendo a *techne* um saber, uma produção sapiente, construção e criação, o conceito oposto ao físico era o Histórico – porque mediado –, enquanto o físico é vigor vigente que se impõe de modo imediato, chegando, deste modo, a constituir-se a *physis*, em sentido restrito, no ente natural. Portanto, a investigação filosófica sobre o ente como tal, *ta physei onta*, dá o ponto de apoio, mas “não se deve deter neste ou naquele domínio da natureza (...), deve ultrapassar por sobre eles todos além de *ta physika*”<sup>166</sup>. Deve ser *meta ta physica*.

Sejam fenômenos observáveis ou entes naturais em sentido restrito, sejam fenômenos históricos enquanto produção sapiente, o ente como tal, em sua totalidade, é *physis*, ou seja, *physis* designa o Ser do ente. A metafísica tradicional encontrou na equivalência da questão do ser à questão do ente, enquanto permanência estática, a degradação da questão e com ela o esquecimento do Ser. E mais. Ainda se impõe a

---

<sup>165</sup> . IM, pág. 45.

<sup>166</sup> . IM, pág. 47.

interrogação: em que medida e de que natureza será a distinção entre Ser e ente? Com o ente nos deparamos em toda parte, mas investigar o ente bastaria, evitando “elocubrações vazias sobre o ser”<sup>167</sup>? Ao investigar por que há o ente como tal, investigamos o fundamento de o ente ser, ou investigamos o ser, ou o ser do ente, segundo Heidegger. De onde a questão em primazia de dignidade se impõe: o que há com o Ser? Esta questão deve preceder aquela outra: Por que há simplesmente o ente e não antes o Nada?

No entanto, não podemos apreender em si mesmo e de modo imediato o Ser do ente; ao Ser não se acede pela experiência sensível, pelo ouvir, pelo cheirar, porque, conforme um dos exemplos dados por Heidegger, que esclarece de modo definitivo a questão, não ouvimos o ruído puro do bater das asas de uma galinha silvestre voando, mas “ouvimos a ave”, embora a ave não seja audível; não encontramos o Ser dentro do ente, de modo que a investigação se prepara a encaminhar que o Ser seja impossível de localizar. Após elencar uma longa lista de exemplos de entes com os quais estamos familiarizados, Heidegger conclui que tudo que ali se menciona “é”, ao tempo em que a palavra Ser é apenas uma palavra vazia e sua significação um vapor irreal. Tal confusão liga-se à própria palavra? Ou depende de termos decaído do Ser na caça ao ente, segundo a decadência espiritual da terra? Ou tal confusão reside no Ser mesmo? Perguntas que mais reforçam a necessidade dessa investigação a fim de “reconquistar para a existência Histórica solidez de fundamento”<sup>168</sup>.

O Ser “se estende a tudo e a cada coisa, até ao Nada, que, enquanto pensado e dito, ‘é’”<sup>169</sup>. O Ser é o conceito mais universal e de maior envergadura. Entretanto, segundo mesmo uma lei da lógica, o Ser é igualmente o mais indeterminado e vazio quanto a seu conteúdo. O que se constata facilmente pela variedade de aplicações a que se destina a palavra ‘é’. Assim é que a metafísica tradicional, sob o título “ontologia”, se define como “o esforço de traduzir em linguagem o Ser”<sup>170</sup>, mas apenas na exata medida de não querer compreender e repelir a questão originária do Ser, instaurando, assim, uma DESPOTENCIAÇÃO DO ESPÍRITO, um obscurecimento do mundo, sua dissolução, destruição, desvirtuamento e deturpação. Ao fazer equivaler o Ser ao ente, a

---

<sup>167</sup> . IM, pág. 60.

<sup>168</sup> . IM, pág. 66.

<sup>169</sup> . IM, pág. 66.

<sup>170</sup> . IM, pág. 67.

investigação do ente se assentou sobre o esquecimento do Ser e, do esquecimento deste esquecimento, a Metafísica retirou um desconhecido mas constante impulso, diz Heidegger. De tal forma que a questão proposta pela metafísica se distancia da questão fundamental e originária, a saber, a abertura do Ser na re-revelação do que o seu esquecimento ignora, vela e esconde. Com muita propriedade, Heidegger adverte que desejar<sup>171</sup> saber termina justamente quando a questão começa e que o verdadeiro investigar é querer-saber: “Que todo querer se deva fundar num deixar é algo que causa estranheza ao intelecto”.<sup>172</sup> É nessa medida que o obscurecimento do mundo, ou seja, a fuga dos deuses, a destruição da terra, a massificação do homem, a primazia da mediocridade – uma vez que o mundo é sempre mundo espiritual –, se assenta no desvirtuamento do espírito, segundo quatro passos, dos quais o primeiro e decisivo foi a transformação do espírito em Inteligência. Habilidade e perícia no exame, no cálculo e na avaliação das coisas dadas oferecem uma aparência de espírito ali onde se constata sua ausência, na tentativa de encobri-la. Daí para diante, o Espírito será tomado como instrumento cujo manejo pode ser ensinado e aprendido e, em vez das coisas elas mesmas, apresenta outras coisas em seu lugar. Assim, o mundo do espírito se transforma em cultura e o espírito, decaído já, toma a inteligência e a cultura como peças ornamentais e de aparelhagem. Toda a força lhe é expurgada.

Desta forma, é demonstrado que a investigação da questão do Ser é inteiramente histórica, e que o Ser não é um mero vapor, mas se constitui no destino do Ocidente. Justamente por ser uma questão histórica é que nos achamos diante do fato, isto é, do estado atual de nossa existência, em que o Ser é para nós quase uma simples palavra e seu significado um vapor flutuante. Heidegger não enquadra esse fato particular tão simplesmente no fato geral do desgaste da linguagem que, degradada a mero meio de comunicação, comporta-se como os transportes públicos “em que qualquer um sobe e desce”. Em outras palavras, Heidegger está certo de que, atualmente, “Na linguagem, todo mundo escreve e fala desimpedido e principalmente sem nenhum perigo”<sup>173</sup>. Entretanto, com a palavra Ser se passa algo de muito maior alcance. Trata-se do desaparecimento completo de sua força significativa: não é apenas um caso particular do desgaste universal das palavras e da linguagem, pois se trata da referência cortada

---

<sup>171</sup> . Segundo a boa definição socrática para o desejo, a saber, fazendo-o equivaler à falta.

<sup>172</sup> . IM, pág. 51.

<sup>173</sup> . IM, pág. 76.

com o Ser. A questão do Ser se entrelaça intimamente à questão da linguagem. É por essa razão que Heidegger pretenderá explicar o fato da evaporação do Ser a partir de reflexões lingüísticas, mas não sem antes nos deixar um alerta: o mero ensino da língua é oco e sem espírito, sendo necessária uma revolução real nas relações da e com a linguagem. As formas gramaticais tradicionais são insuficientes para o propósito de investigar a essencialização da linguagem porque a linguagem também é um ente e, portanto, está configurada segundo a concepção fundamental do Ser que lhe serve de guia. Mas, de início, é inevitável perseguirmos as formas lingüísticas e gramaticais nessa investigação, mesmo que pautados por uma radical insuficiência. Porque Essência e Ser falam na linguagem.

### c) o que há n'O ser?

*história da substancialização da palavra*

“O ser, porém, não se deixa diluir nessa não-essência, e só pode permitir essa diluição porque, tranquilamente distante de toda essência do saber e de suas fôrmas, ele já começou a retornar para a sua verdade.”<sup>174</sup>

O Ser, segundo a morfologia e gramática, se comporta como substantivo, assim como outros substantivos que tiveram sua origem em um verbo pelo *modus infinitivus*: os substantivos verbais<sup>175</sup>. Vejamos, então, o que se passava nesse entendimento originário. A distinção entre verbo/substantivo se diz em latim *verbum/nomen*, e *rhema/onoma*, em grego. A distinção decisiva e a conjugação íntima desses dois acontecimentos se elaborou e fundamentou em conexão estreitada e imediata com a concepção e interpretação do Ser.

*Onoma* significa a designação lingüística como tal (a palavra, o som, o significante) em oposição à pessoa ou coisa designada, mas também significa o

---

<sup>174</sup> . HEIDEGGER, Martin. *Heráclito*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002, pág. 392. Doravante citado como HH.

<sup>175</sup> . As reflexões que se seguem estão apresentadas por Heidegger em *Introdução à Metafísica*, especialmente no Cap. II.

pronunciar de uma palavra, (o ato de pronunciá-la), que mais tarde a gramática concebeu como *rhema*. Enquanto *rhema* significa, por sua vez, a sentença, a oração. Ou seja, o âmbito abarcado pelo domínio de ambos os títulos é originariamente o mesmo: **designam todo o falar**. A restrição só posteriormente aparecerá. Heidegger nos conta essa história: Platão, no diálogo *O Sofista*, apresenta pela primeira vez essa distinção, a partir da qual *onoma* é a manifestação relativa à e dentro da esfera do ser do ente. “*Onoma é deloma te phone peri tem ousian*”<sup>176</sup>. No domínio do ente, *pragma* são as coisas e *práxis* é o agir e fazer, que inclui também a *poiesis*. De onde dois gêneros de palavras: *deloma pragmatos* ou *onoma*, como manifestação das coisas, e *deloma praxeos* ou *rhema*, como manifestação de um fazer. Onde há crase ou superposição desses dois campos, há o *logos elachistos te kai protos*, ou seja, o dizer mais breve e primeiro ou dizer ao mesmo tempo e próprio. Só Aristóteles dá a interpretação metafísica mais clara do *logos* como proposição enunciativa que se tornará padrão e norma para a gramática e a lógica, segue Heidegger historiando. Antes deste momento, enunciado e enunciação convergem de modo harmônico.

Como vimos, retomando a experiência da linguagem em sua raiz, a distinção substantivo/verbo é resultado de uma elaboração mais precisa e não está posta originalmente; portanto, qualquer inclinação, qualquer desviar-se de um estado ereto e em pé – chamadas *ptosis* (variação do nome ou *casus*) e *egklisis* (a variação do verbo ou *declinatio*) – incidem, no início, igualmente sobre verbo ou substantivo e decorrem do e ilustram o modo como os gregos entendiam o ente em seu Ser, ou seja, o estar erguido em si mesmo, o vir e permanecer num tal estado, o que chega a uma consistência e assim se torna consistente em si mesmo e instala-se livremente e por si mesmo dentro da necessidade de seus limites: *Peras*. Os limites, entretanto, não sobrevêm de fora ao ente. Não é deficiência, não é restrição privativa, é conquista de consistência. No delimitar-se está aquilo em que o ser principia a ser: limite e fim (seu *telos* no sentido de conclusão em direção ao grau supremo de perfeição), é aquilo que assim o faz possuir forma. Para o expectador, o que é consistência se ex-põe, se oferece no aspecto (*eidós*, *idea*) em que se apresenta. No *eidós* a coisa toma uma posição, tem uma fisionomia, deixa-se ver.

---

<sup>176</sup> . IM, pág. 86.

Essas determinações do Ser se fundam e mantêm-se reunidas no que os gregos chamavam *ousia* ou *paraousia*. Ao traduzir-se *ousia* por “substância”, não se atinge o sentido da experiência grega, para a qual Heidegger propõe a aproximação com o termo alemão *An-wesen*<sup>177</sup>, estância (Hofgut), ou seja, uma propriedade fechada em si mesma de uma fazenda. É isso que faz com que o ente seja tal em distinção ao não ente. Em Aristóteles se emprega simultaneamente este sentido com o sentido propriamente filosófico de *ousia*, tal como igualmente coexistia o sentido originário de *physis* enquanto o “ente em sua totalidade” com o sentido restritivo de “físico”.

A filosofia grega não retornará mais a esse fundamento do Ser. Ateve-se à superfície do que está presente na presença, em primeiro plano. Mas fiquemos um passo antes: a percepção do ser como *physis* reitera o surgir emergente, que brota e que em si mesmo permanece, onde repouso e movimento estão numa unidade originária e onde podemos, mais uma vez, entender porque a tradução de *physis* por “natureza” é totalmente inapropriada. A *physis*, o vigor (Walten) no qual a presença predominante ainda não está dominada pelo pensamento, se conquista a si mesmo como um mundo pelo desocultamento (*aletheia*). Assim, o presente se apresenta como ente, na conquista de delimitar-se. “Só através do mundo o ente faz ente.”<sup>178</sup> E é assim que se pode entender que a vigência desse vigor se instaure a partir do ocultamento e que seja a disposição, o *polemos* de Heráclito, a disputa, o presente que se desdobra originariamente em contrastes ou “por um fora do outro” que engendra todos os presentes, deixando-os aparecer conforme limites e consistências singulares. “Na dis-posição surge mundo”.<sup>179</sup> A disputa engendra; não separa nem destrói a unidade, a institui. Aqui, *polemos* e *logos* são o mesmo enquanto princípio unificante e “enquanto projeta e desenvolve o in-audito, o que até então não foi dito nem pensado”<sup>180</sup>. Com as obras de poetas, pensadores e instauradores de Estado, o vigor imperante obtém consistência e se torna mundo. Nesse sentido, o vir-a-ser do mundo é História. Somente *Dasein* acontece, lembremos.

---

<sup>177</sup>. “*Wesen* é o antigo infinitivo para *ser*. Ela é própria para nomear a existência segundo a dupla diátese de ativo e médio. No ativo, o processo desenrola-se fora de seu autor. No médio, o autor é o lugar do processo. Ora, além do sentido ativo de *Sein*, *ser*, *Wesen* tem uma dimensão autotransitiva: *ser-se*.” MALDINEY, Henri. *Acontecimento e Psicose*. In *Natureza Humana*, 2 (1), 2000, pág. 183. Doravante citado como Maldiney-AP.

<sup>178</sup>. IM, pág. 89.

<sup>179</sup>. IM, pág. 89.

<sup>180</sup>. IM, pág. 90.

O embate deixa surgir, mas também protege e conserva o ente em sua consistência. Anulado o embate, o ente não desaparece, mas o mundo se retrai e o ente já não se afirma. Torna-se objeto enquanto imagem para a contemplação, ou enquanto produto e cálculo: a *physis* mesma, decaída em modelo e cópia, agora completamente esvaziada da força originária que a animava e instituíra, casulo ôco de onde surgia um dia a borboleta, torna-se agora o invólucro ressequido do que era movimento a conquistar sua forma e vôo. Entretanto, do embate verdadeiro à simples polêmica, o ente ainda conserva aparência de constância porque positivamente dado, mas num trabalho do qual resultará a franquia para o império da representação.

Para os gregos, o Ser significa consistência, numa dupla direção: 1. o estar em si mesmo enquanto surgindo de si mesmo (*physis*) e 2. o perdurar constante, isto é, permanente como tal (*ousia*); por sua vez, o Não-ser, o desistir ou sair da consistência, se diz *existasthai*, ou seja, existência. O uso equivocado deste termo testemunha, diz Heidegger, uma vez mais, a alienação frente ao Ser. O ente é o consistente e se apresenta privilegiadamente à visão porque aparece, se apresenta. Visto que os gregos concebem a linguagem segundo sua compreensão do Ser, ou seja, enquanto um ente, a própria linguagem, em sua forma verbal, *lexainto* (a palavra), também faz aparecer variações de pessoa, número, gênero, modo...<sup>181</sup>

As figuras de linguagem *ptosis* e *egklisis*, ao significarem cair, inclinar-se, indicam precisamente “sair da consistência, do estar erguido em si mesmo” e pressupõem, portanto, a representação de um estado de pé, ereto. Re(a)presentação. Mas o infinitivo é, peculiarmente, variação que não faz aparecer pessoa, número e modo, portanto, uma deficiência da *egklisis*. Assim, *a-paremphatikos* (não-comparecer) aparece como um título negativo. Entretanto, a tradução latina de *a-paremphatikos* por *in-finitus* faz desaparecer aquele momento grego originário que se refere ao aspecto, ao pôr em evidência aquilo que está em si mesmo em pé e se inclina, e retém apenas a representação meramente formal de limitação: “O significado do infinitivo prescinde (ab-strai) de tôdas referências particulares”.<sup>182</sup> O infinitivo é, assim, forma verbal que separa o que ela significa de toda relação significativa determinada e, portanto, é

---

<sup>181</sup> . Lembremos, numa ilustração pelo avesso e inverso, os pequenos liliputianos que, nos seus encontros na Academia, iam acompanhados de enormes sacos para deles retirarem os objetos necessários à mostra exigida para comunicarem-se.

<sup>182</sup> . IM, pág. 92.

conceito verbal abstrato, conceito universal, diz a gramática de hoje. Os gregos encaravam a linguagem oticamente, a partir da escrita, na qual o falado adquire consistência e permanência enquanto sinais gráficos, letras, *grammata*. Assim, a linguagem adquire sua plena entificação na gramática e a doutrina da linguagem passará a ser interpretada gramaticalmente até nossos dias. Uma interpretação normativa da qual decorrem inúmeros efeitos. Mas os gregos também estavam familiarizados e alertas para com o caráter vocal da linguagem, a *phone*, e é no discurso que se observa a linguagem escorregar para uma fluidez sem consistência. De onde a reflexão normativa da linguagem permanecerá a interpretação gramatical e suas variações, exatamente porque aquela via, a do discurso, não acarretou uma interpretação correspondente da essencialização da linguagem – ao menos até Freud e Heidegger. E é a reflexão normativa gramatical sobre a linguagem que, das inúmeras variações possíveis e apresentadas, pretenderá descobrir formas fundamentais dos vocábulos. Assim, tal como a posição básica do substantivo é o nominativo singular, a posição básica do verbo é a primeira pessoa do singular do presente do indicativo: o que a palavra designa não é apresentado como realmente dado mas apenas como possível. Assim, a palavra qualificativa, *paremphaino*, diz do ente como consistente, de modo autêntico, caracterizando a atitude fundamental do grego frente ao ente.

Heidegger vai às raízes de uma operação que oferecerá seus frutos por muitos séculos: apresentada no *Timeu*, quando Platão investiga o devir, diz Heidegger, *o to en to gignetai*, aquilo em que devém, isto é, o meio em que se desenvolve o devir, ou o que chamamos “espaço”, recebia dos gregos outro entendimento e outra designação. Os gregos não tinham essa palavra. Para eles, a experiência do “espacial” não se dá pela *extensio* mas a partir do *topos*, como *Chora*. “*Chora* não significa nem lugar nem espaço e sim o que é tomado e ocupado pelo que está em si mesmo. O lugar pertence à própria coisa em si mesma.”<sup>183</sup>. É dentro desse espaço/lugar (*topos*) que se coloca o que devém e desse mesmo espaço/local (*topos*) é retirado e extraído, portanto, não pode oferecer um aspecto e viso próprios para possibilitar a realização perfeita do modelo. Sua propriedade é *amorphon*. Os objetivos de Platão no *Timeu* são, segundo Heidegger: 1. esclarecer a copertinência entre *paremphaino* (comparecer) e *on* (ser, como consistência) e 2. indicar que, pela filosofia platônica (interpretação do ser como Idéia), se prepara a transformação da essencialização do lugar (*topos*) e da *chora* no espaço

---

<sup>183</sup> . IM, pág. 94.

determinado pela extensão. Deste momento das reflexões e exposição heideggerianas, retemos a definição de *CHORA*: “O que se aparta de todo particular, o que se desvia para uma parte, a fim de precisamente desse modo admitir outra coisa e lhe dar lugar”<sup>184</sup>. Devemos reter igualmente a importância do trabalho platônico, porque ele nos informará a respeito das razões pelas quais a palavra ser já não diz mais o que originariamente dizia, assim como o acento na gramaticalização da linguagem e a espacialização/substancialização da experiência do *Dasein* junto ao ser nos informam a respeito de um modo peculiar de “mundo”, qual seja, o da ciência e da técnica.

Mas voltemos: o infinitivo, a forma designativa do verbo, apresenta-se como uma falha e deficiência, na medida em que não faz aparecer o que o verbo, de outras maneiras, manifesta. Também no aparecimento histórico, o infinitivo é tardio nas línguas. Os dialetos gregos se distanciam muito quanto ao infinitivo e é precisamente de suas diferenças que a investigação lingüística faz critério para separá-los e agrupá-los. SER se diz *Einai* em ático, *Enai* em Arcádio, *Emmenai* em lésbico, *Emen* em Dórico, *Esse* em latim, *Ezum* em osco, *Erom* em úmbrio. Se tanto em grego quanto em latim, segue Heidegger, os *modi finiti* já se haviam consolidado e eram patrimônio comum ao tempo em que a *egklisis aparemphatikos* mantinha suas particularidades dialetais, conclui-se, diz ele, que o infinitivo tinha (e tem) uma importância proeminente no conjunto da linguagem. A pergunta que se coloca é se a persistência do infinitivo se deve ao fato de ser forma tardia e abstrata ou por estar na base de todas as variações do verbo. Cabe ainda uma advertência: o infinitivo é a forma que transmite o mínimo de significação de um verbo.

Desta forma, para dar prosseguimento à investigação pretendida, a saber, “O que há com o Ser?”, devemos considerar que costumamos dizer “o ser”. Trata-se da substantivação do infinitivo. O artigo é, originalmente, um pronome demonstrativo: **o** ser, **to** einai, diz do que se mostra, está e é, por si mesmo. Sendo que o infinitivo apresentava, por sua essencialização, um sentido indeterminado e um esvaziamento, a substantivação do verbo Ser fixará o vazio e o Ser passa a ser um objeto fixo. “O ser’ se torna alguma coisa que ‘é’, quando manifestamente só o ente é, não o ser.”<sup>185</sup> Se o ser

---

<sup>184</sup> . IM, pág. 94.

<sup>185</sup> . IM, pág. 96. O negrito é nosso.

fosse algo, deveríamos encontrá-lo lá, dentro do ente ou através da experiência sensível... Não é mais de estranhar que O SER seja uma palavra vazia.

Mas se pretendemos passar para o “ser” através da linguagem, Heidegger nos indica devermos nos ater às formas verbais determinadas: eu sou, nós somos, eu fui..., e acrescenta que elas nada esclarecem, de saída, senão que igualmente derivam de radicais diferentes. A seqüente investigação nos introduzirá à etimologia da palavra ser, não sem antes registrarmos a importante observação de Heidegger quanto aos conhecimentos filológicos: “Os conhecimentos atuais, a esse respeito, não são de forma alguma definitivos. Não tanto porque poderiam advir novos fatos, mas por se ter de aguardar ainda que o sabido até agora seja examinado com **novos olhos** e numa investigação mais autêntica.”<sup>186</sup> Perseguir a etiologia do esvaziamento e esquecimento do ser através da etimologia e filologia não é nem demonstração de erudição nem historização que recolhe fatos cronológicos para apenas encadeá-los num pretense e precário entendimento de continuidade. Mais uma vez, Heidegger marca a diferença de seu ensino afastando as expectativas de um melhor acabamento por acréscimo de informações. Antes, o que se deve acrescentar é oferecido por outra posição do *Dasein* e unicamente dele advém: permitir-se aquele salto e abandono de que tratamos no Cap. I e, com novos olhos, dispor-se ao entendimento do sentido de uma história, bem como dispor-se a repeti-la.

Assim, seguindo um pouco mais pela filologia, Heidegger informa serem três as raízes que determinam toda a gama de variações do verbo “ser”. A raiz mais antiga e própria é *es*, em sânscrito *assus*: a vida, o vivente; o que está em si mesmo por si mesmo, anda e pára, isto é, o que tem consistência. *Esmi, esi, esti, asmi* são formas verbais sânscritas correspondentes ao grego *eimi, einai* e ao latim *esum, esse, sunt* e ao alemão *sind* e *sein*. *Ist* permanece em todas as línguas indo-germânicas. A outra raiz indo-germânica é *bhü, bheu, em* grego *phyo* surgir, vigorar, imperar, chegar, por si mesmo, a pôr-se, a estar de pé e permanecer nessa posição. *Bhü*, tal como *physis* e *phyein*, tem sido equivocadamente interpretado como natureza e crescer. Entretanto, conforme já demonstrado, o “crescer” se revela como surgir, determinado pelo aparecer e apresentar-se, estar presente. Sendo que ultimamente se põe a raiz *phy* em conexão com *pha, physis* se diz do que surge para a luz, e *phyein* se diz luzir, brilhar, portanto,

---

<sup>186</sup> . IM, pág. 97.

aparecer. Ressonâncias se observam no italiano *fui, fuo*, no alemão *bin, bist* e o imperativo *bis* (sê). Da terceira raiz, presente apenas no âmbito da flexão do verbo germânico “sein”, recupera-se o *wes*, em sânscrito, *vesami, wesam* em germano significando habitar, permanecer, deter-se. De onde o substantivo *Wesen* originariamente é o perdurar, enquanto presente, a presença e ausência. O *sens* perdeu-se, como em *ab-sens*. A filologia estabelece estas três significações: viver, surgir, permanecer, decorrentes das três raízes, assim como informa que hoje elas se perderam, restando apenas um significado abstrato para “ser”.

Segue-se daí uma seqüência de questões apresentadas por Heidegger, todas a interrogar pela abstração em jogo na formação da palavra Ser e do que se teria perdido para cunhá-la na forma como a nós chegou, bem como qual seria a direção de significado que se conserva.

Num rastreamento do que até aqui foi levantado, temos que, para Heidegger, ao investigar a questão fundamental da metafísica, “Por que há simplesmente o ente e não antes o Nada?”, percebeu-se que desde o início e em seu interior já operava a questão prévia, “O que há com o Ser?” e, no meio da perplexidade e do inapreensível, foi necessário investigar a palavra Ser como último resto de posse, já que “o ser” só vale como som verbal gasto. Empreendendo uma investigação etimológica e filológica, os resultados da pesquisa conduzida em dupla via informam que, pela consideração gramatical da morfologia da palavra Ser, a diversidade de significações se perde na construção do infinitivo. Desaparecem sentidos importantes e a substantivação do infinitivo fixa e objetiva esse desaparecimento. Pela consideração etimológica, o significado do nome “ser” é fusão de três significações: viver, surgir, permanecer. Mas nenhuma delas prevalece no significado da palavra. Assim, fusão e desaparecimento convergem e explicam o fato de ser a palavra Ser vazia e de significação flutuante.

Será que algo mais ainda impõe a necessidade da resposta à pergunta “O que há com o Ser?”

#### d) O que há com o Ser e a Linguagem?

*a poesia como voz do ser*

“Não somos nós que possuímos a linguagem, é a linguagem que nos possui para o melhor e para o pior”.<sup>187</sup>

Duas afirmações de Heidegger podem servir aqui como guias: “A questão sobre a Essencialização do Ser se abotoa e vincula à questão sobre quem é o homem”,<sup>188</sup> e “Tudo depende unicamente de a própria Verdade do Ser se fazer linguagem e de o pensamento conseguir chegar a essa linguagem”<sup>189</sup>. Desta forma, a questão “o que há com o ser?” deverá estar acompanhada da questão “o que há com o homem?” que, em sentido próprio, diz: “o que há com o *Dasein*?”. Assim, não é nada difícil concluir que, frente ao estado atual de esvaziamento e esquecimento do ser, dado o fato da relação do homem com a linguagem marcar-se por um instrumentalismo e pela apropriação da palavra em seu caráter meramente informativo, a cura para o adoecimento/adormecimento do qual Heidegger está a tratar deva se alojar igualmente em reflexões e propostas quanto a relação do homem à linguagem, desde seu caráter constitutivo. “É na palavra, é na linguagem, que as coisas chegam a ser e são”.<sup>190</sup> Como é amplamente sabido, a *Dichtung* adquire, em Heidegger, este estatuto de relação privilegiada do *Dasein* à linguagem, e aponta tanto para sua função constitutiva como para a possibilidade de uma operação restitutiva do que é essencial e elevado à dignidade do próprio. “Reconduzir o homem de volta à sua Essência (...) tornar o homem (**homo**) humano (**humanus**)”<sup>191</sup> é o projeto heideggeriano.

---

<sup>187</sup> . HEIDEGGER, Martin. *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”*. 2ª. Ed., GA 39. Frankfurt a/M, Klostermann., 1980, pág. 24, *apud* NUNES, Benedito. *Heidegger e a Poesia*. In *Natureza Humana: Revista internacional de filosofia e práticas psicoterápicas*, Vol. 2. n°1. São Paulo, 2000, pág. 114.

<sup>188</sup> . IM, pág. 226.

<sup>189</sup> . CH, pág. 70.

<sup>190</sup> . CH, pág. 70.

<sup>191</sup> . CH, pág. 34.

Foi sob esta inspiração e orientação que, leigos na língua materna do autor que estudamos, fomos tomados de *espanto* quando em pesquisa a um dicionário alemão-português nos deparamos com o que segue:

“DICHTUNG: poesia, obra poética, poema; calafetagem.

DICHTEN: escrever, compor(poesia); poetar; calafetar.

DICHT:(adj) denso, espesso, cerrado, compacto; apertado; impermeável”<sup>192</sup>

O espanto logo produziu sua consequência: que relação podem guardar entre si os distintos sentido de *dichten*, se dizer *poetar* também diz *calafetar*, *vedar*? Que relação podem guardar entre si, especialmente se Heidegger faz de *dichten*/*Dichtung* termos que indicam um modo privilegiado do *Dasein* junto ao Ser? Não parece conveniente nem convincente pensar que aquele que tão contundentemente alerta e convoca a reflexão para a etimologia das palavras e para um retorno a sua originariedade, denunciando o abandono total da dimensão na qual foram forjadas, as use de modo ingênuo, apenas cotidiano e com pouco cuidado, especialmente quando se trata de um vocábulo que tem valor de *point de capiton*.

Em *Introdução à Metafísica*, Heidegger é definitivo: demonstra que a investigação da questão do ser é inteiramente Histórica e que o ser não é um mero vapor, mas, antes e melhor, constitui o destino do Ocidente. Entretanto, concorda com o dito corrente ao declarar que nos achamos diante de um fato, um estado da nossa existência, a saber, que o Ser é para nós quase uma simples palavra e seu significado um vapor flutuante. Pretende enquadrar esse fato particular no fato geral do desgaste da linguagem, entendendo, contudo, que com a palavra ser se passa algo de muito maior alcance: trata-se do desaparecimento completo de sua força significativa, decorrência direta da referência cortada com o Ser. A palavra ser não mais evoca o Ser e isso não é um caso particular do desgaste universal da linguagem; ao contrário, o desgaste da linguagem é que aí encontra suas razões.

---

<sup>192</sup>. DicA. Encontramos algumas destas referências também em *Introdução à Metafísica*: “Etimologicamente ‘dichten’ tem o sentido de ‘colher’, ‘juntar’, ‘concentrar’, ‘reunir’. Assim o adjetivo ‘dicht’ significa ‘concentrado’, ‘denso’, ‘compacto’”. Conf. nota do tradutor, IM, pág. 218.

Desse modo, antecipamos uma interrogação que cremos poder desenvolver em breve e, igualmente, antecipamos a resposta: se a palavra ser não mais evoca o Ser, em que âmbito o Ser poderá ser evocado? Certamente, não no interior da Metafísica; quase certo que não no uso da linguagem como instrumento e propriedade da espécie humana; sendo mais bem possível que uma tal dis-posição se opere na e pela *Dichtung*.

“De vez que o destino da linguagem se funda na referência eventual de um povo com o Ser, a questão do Ser se entrelaça intimamente com a questão da linguagem”<sup>193</sup>, diz-nos Heidegger, que procurará explicar o esvaziamento da palavra ser recorrendo a reflexões lingüísticas, conforme vimos. Considerando que as formas gramaticais tradicionais são radicalmente insuficientes, mas inevitáveis, de início, para o propósito de investigar a Essencialização da Linguagem, Heidegger aponta para o pseudo-problema colocado quanto a sua origem, se terá sido o nome ou o verbo a forma originária da palavra. E explica: trata-se de um pseudo-problema porque retroativo, levantado só depois de surgida a gramática, então normativa e resultante da reflexão sobre a língua grega. “Pois a língua grega, medida pelas possibilidades do pensamento, é, ao lado da alemã, a mais poderosa e a mais cheia de espírito”.<sup>194</sup> É nesse retorno à raiz da palavra e da compreensão de Ser que Heidegger nos convida a fazer - sinalizando as pedras sobre as quais devemos/podemos apoiar nossos passos - que, feito erva ceifada, iniciamos a perceber novo brotamento.

Re-petindo: *Onoma* e *rhema*, para os gregos, ou *nomem* e *verbum* em sua veste latina, indicam dois acontecimentos distintos, mas em conjugação íntima e fundados de maneira decisiva e imediata sobre a concepção e interpretação do Ser. Até Platão, inclusive, são títulos que designam qualquer emprego de palavras. *Onoma*, originariamente, possui dois significados: o nome, a palavra, a designação lingüística em oposição à coisa ou pessoa designada – o enunciado propriamente dito; e o pronunciar, o ato de pronunciar uma palavra – a enunciação, que só mais tardiamente a gramática concebeu como *rhema*. *Rhema*, ainda originariamente, designa a sentença, a oração, ou seja, o pronunciar verbos e substantivos. Portanto, estamos num âmbito compartilhado no qual há coincidência entre o dito e o dizer, o enunciado e a enunciação, obra de um poder reunitivo. Se *onoma* e *rhema* designavam

---

<sup>193</sup> . IM, pág. 76.

<sup>194</sup> . IM, pág. 85.

originariamente todo o falar e todo o falado – e falar é a manifestação relativa a e dentro da esfera do ser do ente, é Platão quem, formalizando a distinção entre a manifestação das coisas (*deloma pragmatos* ou *onoma*) e manifestação de um fazer (*deloma praxeos*<sup>195</sup> ou *rhema*), prepara o campo para Aristóteles identificar o dizer ao *logos*, ali onde há crase ou co-incidência dos campos e dos acontecimentos. Entretanto, se a co-incidência originária podia ser dita “*logos elachistos te kai protos*, ou seja, o dizer mais breve e (ao mesmo tempo) primeiro (próprio)”<sup>196</sup>, em Aristóteles o *logos* adquire interpretação mais claramente metafísica e estatuto de proposição enunciativa tornada padrão e norma para a construção posterior da lógica e da gramática e, portanto, dá acabamento à distinção *onoma/rhema*, agora re-editada. O que estava unido foi separado para depois ser re-unido e, mais uma vez, separado novamente. Mas não é mais a mesma coisa. Assim como ocorre com aquela fruta que é re-hidratada após lhe haverem retirado a umidade: via de regra perdem-se o sabor e as propriedades originais. Talvez encontremos nessa operação de “desidratação/re-hidratação” da linguagem o solo fecundo para a arrogância com que o espírito passou da obediência, como resposta ao Ser, para a ilusão de que a linguagem está à nossa disposição, trabalho absolutamente bem arrematado pelo Cogito.

Como vimos, a distinção substantivo/verbo é resultado de uma elaboração mais precisa e, do modo como a conhecemos, não está posta originariamente. Se o Ser nos chega como a forma substantivada do verbo ‘ser’ no seu modo infinitivo, a reflexão necessária será nos acercarmos do sentido aí proposto. É para onde Heidegger nos encaminha. Porque, não nos esqueçamos: “Sendo também um ente, a linguagem pode tornar-se acessível e ser configurada de determinados modos, apenas tanto uma como outra coisa dependem naturalmente, em sua realização e validade, da concepção fundamental do Ser, que lhe serve de guia”.<sup>197</sup> Assim, as formas gramaticais que de herança recebemos – e os seus desdobramentos históricos, desde a origem junto aos gregos, sua adoção pelos romanos e sua transmissão pela Idade Média e Moderna – acabam tanto por revelar, se a ela retornamos, quanto por obscurecer, desde que caída em esquecimento, a importância do “acontecimento tão fundamental para a fundação e

---

<sup>195</sup> . A observar que a *práxis*, apontando para o agir e o fazer, inclui também a *poiesis*.

<sup>196</sup> . IM, pág. 86.

<sup>197</sup> . IM, pág. 82.

caracterização de todo o espírito ocidental”.<sup>198</sup> De tal modo que nunca é demais a elas nos dedicarmos, propõe Heidegger.

Ainda repetindo: o *modus infinitivus* é “a maneira como um verbo indica e exerce os préstimos e a direção de seu significado”<sup>199</sup>, mantendo firme a sua destinação: in-finitivo, i-limitado, in-determinado. Ao *modus* romano corresponde a *egklisis* grega, inclinação para o lado, assim como ao *casus* latino corresponde a *ptosis* grega, indicando, mais primeiramente, qualquer tipo de variação ou declinação, quer incida sobre verbos ou substantivos. Acompanhando aquela diferença que se arranjou entre verbo e substantivo, igualmente verificamos, *a posteriori*, a variação do nome chamar-se *ptosis* (*casus*) e a do verbo *egklisis* (*declinatio*), porque tanto um como outro dos títulos gregos “significam cair, virar, perdendo o equilíbrio, e inclinar-se. Incluem sempre um des-viar-se de um estado ereto e em pé. Esse estar erguido sobre si mesmo, o vir e permanecer num *tal estado* é o que os gregos entendem por Ser”.<sup>200</sup> É dessa forma que a maneira dos gregos realizarem a experiência da linguagem, o modo como a concebiam e determinaram, está definitivamente sustentada pela experiência e entendimento do ente em seu ser, isto é, aquilo que faz com que o Ser seja tal em distinção ao não-ser: consistência, limite, contorno, espessamento, densidade. Recordando-se os significados de *Dicht*, *dichten* e *Dichtung*, talvez pudéssemos afirmar que o Ser é *Dicht*, espesso, cerrado, compacto, e que apenas o poetar, *dichten*, e a poesia, *Dichtung*, podem dizê-lo de maneira apropriada. Dizer o Ser é *dichten*.

Devemos distinguir nesse momento o nascedouro de dois fios investigativos que muito nos interessam: aquele que nos conduzirá a aproximar o Poetar da “calafetagem” e aquele outro que nos possibilitará pensar o esquecimento do Ser como o distanciamento de uma espécie de experiência trágica também proposta pelo Ser e pela linguagem. Reservamos o segundo fio para um segundo momento.

Vir à consistência, conquistar limites para si, estar erguido sobre si mesmo, não parecem ser atributos corriqueiramente imanentes ao Ser, dados previamente e de uma vez por todas, e Heidegger logo virá a demonstrar mais claramente esse entendimento.

---

<sup>198</sup> . IM, pág. 85.

<sup>199</sup> . IM, pág. 84.

<sup>200</sup> . IM, pág. 87.

Vir à consistência, conquistar limites, estar erguido sobre si mesmo, de-limitar-se são vitórias do Ser sobre o Nada. As palavras estão escolhidas de modo suficientemente preciso para destacar o caráter de atividade que existe nessas operações. Atividade e movimento. Repetimos Heidegger: limite não é algo que sobrevenha de fora, não é deficiência, não é restrição privativa. É a via privilegiada para a consistência. Tal como *telos*, que não é meta, nem alvo, nem finalidade, mas “é conclusão no sentido do grau supremo de plenitude. No sentido de perfeição. Pois bem, limite e fim constituem aquilo em que o ente principia a ser”<sup>201</sup>, aquilo do que os *casus* e *modus* são variações, um desviar-se de um estado ereto, em pé e consistente. Aristóteles ainda preservava esse sentido ao propor *entelecheia*, isto é, manter-se a si mesmo na conclusão e limite, como título supremo para o ser, diz Heidegger. Mas o que assim “se-põe-a-si-mesma-dentro-dos-limites (*Sich-indie-Grezen-stellen*)”<sup>202</sup> é a forma (*morphe*), aquilo que se oferece no aspecto em que se apresenta, *eidos* ou *idea*, o que está presente e pode deixar-se ver. “Todas essas determinações do Ser **se fundam e se mantêm reunidas** no que, sem investigarem o Sentido do Ser, os gregos experimentavam e chamavam de *ousia* ou de maneira mais completa *parousia*”<sup>203</sup>, de tal sorte que a costumeira tradução por substância passa ao largo de seu sentido. Mais uma vez, Heidegger insiste em nos fazer reconhecer que a consistência é conquista decisiva do Ser ao propor *An-wesen*, estância, propriedade de uma fazenda fechada em si mesma, terreno, como alternativa encontrada na língua alemã para traduzir *parousia*. Diz ainda, apurando seu ensino: “An-wesen significa Hofgut”<sup>204</sup>, para o que encontramos “domínio real, patrimônio, terra de senhorio” como significações possíveis – sempre a apontar para a conquista e delimitação de um território.

De como a experiência do Ser decai e se esvazia e o sentido da palavra se esvai, quando o estado de apresentação e presença (*Anwesenheit*) passa a ser tratado apenas como idéia e substância, retornaremos em outro momento, quando do exame daquele segundo fio investigativo, conforme já indicado, para o qual igualmente reservamos a explanação das transformações do *logos* em lógica e enunciado, a acompanhar a transformação da *physis* em *eidos*.

---

<sup>201</sup> . IM, pág. 88.

<sup>202</sup> . IM, pág. 88.

<sup>203</sup> . IM, pág. 88. O negrito é nosso.

<sup>204</sup> . IM, pág. 88.

Agora nos dedicamos a tentar circunscrever e elucidar como *Dichtung* diz poema e calafetagem e *Dicht* diz denso, espesso, cerrado. O Ser, então, é *Dicht*? Agora podemos voltar àquela possível afirmação da página anterior e observar sua fragilidade e propensão para prestar um mau-serviço: com facilidade a ela se agrega a figuração posta por uma espécie de imaterialidade do Ser a ganhar substância e adensar-se num ente, naqueles todos que se inclinam e desviam, realizando suas diferenças, da perfeição que a imaterialidade lhes conferia. Tendemos a fincar no solo estacas para demarcar nosso *Hofgut*, enrijecendo e calcificando a sensibilidade. Entretanto, não podemos abandonar a noção de contorno, densidade e limite ao risco de nos distanciarmos da propriedade própria do Ser: *Anwesen*. Como vimos, a experiência originária da *Physis* aponta para o que sai ou brota de si mesmo, para aquilo que nesse despregar-se se manifesta, a-parece, podendo ser experimentada nos fenômenos da natureza, mais precisamente, nos fenômenos do movimento. Mas a eles não pode ser identificada, tanto quanto não se a pode considerar em oposição ao anímico. Apenas deve-se reter que, ao ganhar movimento – queremos dizer: aceder ao *topos* do movimento – o Ser se manifesta e apresenta, conquista consistência. Melhor fariamos se nos lançássemos a uma outra ilustração desta “fronteira” que provê contorno ao Ser no mistério de sua aparição, de sua *Anwesenheit*: é a membrana celular que permite ao caldo vivo manter-se unido, ganhar forma, reunir seus diversos aspectos funcionalmente numa unidade que, contudo, está, ela mesma, em movimento e embate, sempre ao risco de retorno ao nada, à morte.

A consistência que se busca, não sendo da ordem da substância<sup>205</sup>, em que elemento sustentá-la? Como considerar, a partir de quê, a ‘membrana’ do Ser? Parece ser a VOZ a desempenhar essa função que, aproximativa e ilustrativamente, designamos ‘membrana’ do Ser, a lhe conferir forma, consistência, durabilidade. Elemento particularmente apropriado para envolver sem calcificar, sem substancializar, a voz configura, recolhe e guarda; presta-se ao limite sem, contudo, limitar (aqui no sentido de restringir). Muito ao contrário, as propriedades próprias da voz a habilitam a oferecer consistência e plasticidade à *Anwesenheit* do Ser, mantendo-o em seu ambiente originário, a saber, o tempo. “A partir do impacto direto do vigor predominante a palavra, ou seja, o nomear, repõe o ente que se abre e manifesta, em seu ser, o retém e

---

<sup>205</sup> . Um tal operador esteve nas bases do esquecimento da questão do Ser e a fez ser substituída por uma investigação sobre os entes.

conserva nessa abertura, delimitação e consistência”.<sup>206</sup> Assim, o Ser não é *Dicht* (*denso, espesso*), mas alcança sua densidade própria para, feito embarcação, conduzir o *Dasein* a seu destino. O *Dasein*, em contrapartida, sendo aquele que, atravessado pelo Ser, o traz à linguagem, é o que o reúne, é o coletor, é *Dichter* – ou deverá, em obediência ao Ser e a seu destino, vir a sê-lo – no duplo trabalho de poetar e calafetar. De sua própria existência e experiência da linguagem o *Dasein* faz de si as estopas abetumadas com as quais se elaboram calafetação, vedamento, poesia. E a Linguagem é *Dichten*<sup>207</sup>, numa operação na qual o homem e sua voz vedam as ranhuras e rachaduras pelas quais o Ser se escoaria se o *Dasein* lá não estivesse para recolhê-lo e conservá-lo. “Pela fala, o *Dasein* já é *aletheuein*, aquele que não esquece (*alethes*) o ser de que é a eminente abertura – e do qual estaria à escuta mesmo quando a respeito dele silencia”<sup>208</sup>, diz Benedito Nunes.

Assim, o *Dasein* participa do Ser, numa operação na qual a palavra é o próprio *Da*. É que, como afirma Ricouer, “a formação do nome marca, ao mesmo tempo, a abertura do ser e o enclausuramento na finitude da linguagem. (...) O ato de reunir, ou recolher, que é o *logos*, implica essa espécie de delimitação segundo a qual o ser é

---

<sup>206</sup> . IM, pág. 193.

<sup>207</sup> . “**Dichten – was meint das Wort eigentlich?** Es kommt vom ahd. *Tithôn*, und das hängt zusammen mit dem lateinischen *dictare*, welches eine verstärkte Form von *dicere* = sagen ist. *Dictare*: etwas wiederholt sagen, vorsagen, ‘diktieren’, etwas sprachlich aufsetzen, abfassen, sei es ein Aufsatz, eine Bericht, eine Abhandlung, eine Klage – oder Bittschrift, ein Lied oder was immer. All das heist ‘**dichten**’, sprachlich abfassen. Erst seit dem 17. Jahrhundert ist das Wort, ‘dichten’ eingeschränkt auf die Abfassung sprachlicher Gebilde, die wir ‘poetische’ nennen und seitdem ‘Dichtungen’. Zunächst hat das Dichten zu dem ‘Poetischen’ keinen ausgezeichneten Bezug (...)

Trotzdem können wir uns einen Fingerzeig zunutze machen, der in der ursprünglichen Wortbedeutung von *tithôn* – *dicere* liegt. Dieses Wort ist stammesgleich dem griechischen **Deiknumi**. Das heisst zeigen, etwas sichtbar, etwas offenbar machen, unz zwar nicht überhaupt, sondern auf dem Wege eines eigenen Wiesens(...)”.

“**Dichten – o que pretende significar exatamente a palavra?** Ela se origina no termo *Tithôn*, do vernáculo medieval alemão, e este está relacionado à palavra latina *dictare* que, por sua vez, é uma versão fortalecida do *dicere* = dizer. *Dictare*: dizer algo de forma repetida, recitar, ‘ditar’, redigir, compor algo, seja uma redação, um relatório, um ensaio, um termo de acusação ou petição, um hino, seja o que for. Tudo isso significa ‘**dichten**’, elaborado pela linguagem. É a partir do séc. 17, no entanto, que a palavra ‘dichten’ recebe tratamento restritivo a construções da linguagem, que passamos a chamar de ‘poéticos’ e, desde então, de ‘Dichtungen’. A princípio o ‘Dichten’ não tem ao ‘Poetischen’ nenhuma relação específica (...)

Disso, contudo, podemos tirar [uma lasca] de proveito, que reside no significado original de *tithôn* – *dicere*. Esta palavra pertence ao mesmo tronco que o termo grego **Deiknumi**. Que significa mostrar, tornar visível, revelar, mas não em sentido genérico, e sim através do caminho de uma indicação própria”. HEIDEGGER, M. *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”*. Gesamtausgabe Frannkfurt, Klostermann, t. 39, 1980, pág. 29, parágrafo 4, b, Herlunft des Wortes “dichten”. (tradução de Frederico Füllgraf)

<sup>208</sup> . NUNES, Benedito. *Heidegger e a Poesia*. In *Natureza Humana: Revista internacional de filosofia e práticas psicoterápicas*, Vol. 2. n°1. São Paulo, 2000, pág. 109. Doravante citado como Nunes-HP.

constrangido à manifestação”.<sup>209</sup> A voz, a linguagem, é seu invólucro de-limitante e lugar apropriado para guardá-lo, moeda de troca pela qual o Nada se afasta para dar o paço ao Ser. Entretanto, é necessário enfatizar, para melhor afastar a já habitual compreensão resultante da substancialização do Ser em entes e da vocação para seu esquecimento (do Ser e dessa operação): “Não é o nomear, que, posteriormente, vem conferir a um ente, já de outro modo manifesto, uma designação, um sinal chamado palavra. Muito pelo contrário, a palavra desce da altura de sua originária instauração violenta de vigor, enquanto abertura e manifestação do Ser, e se transforma em simples sinal, de tal sorte que esse se antepõe então ao ente”.<sup>210</sup>

Agora podemos entender melhor a necessidade expressa por Heidegger de investigarmos e retornarmos à Linguagem, antes de sua dominação pela lógica, pela gramática e pela *Ratio*, antes do pensar se ter destacado do Ser e ter-se apresentado para a edificação do predomínio da razão. Retornarmos a um tempo em que Ser e Pensar são o mesmo e são Poetar. Porque retornar à questão do Ser como questão é nos dirigirmos ao exame, não tão simplesmente da origem da linguagem, mas de sua Essencialização.

“Essa origem fica sempre mistério. Não, porém, porque os homens, até agora, não tenham sido suficientemente sabidos e sim porque toda sabedoria e sutileza têm tomado sempre o caminho errado, antes mesmo de se entenderem. O caráter de mistério pertence à própria Essencialização da origem da linguagem. Isso significa que a linguagem só pode ter principiado a partir do vigor prepotente, que impera, e do estranho, na irrupção do homem no Ser. Nessa irrupção a linguagem, enquanto conversão do Ser em palavra, era poesia (*Dichtung*). A linguagem é a poesia originária (*Ur-Dichtung*), em que um povo poetiza o Ser. Inversamente vale: a grande poesia pela qual um povo entra na História, inicia a configuração de sua linguagem”<sup>211</sup>.

Naquele tempo em que *ousia* significava que “a coisa toma uma posição”, vem à luz, *phyein*, no qual a presença dominante, ainda não dominada pelo pensamento, se

---

<sup>209</sup> . Ricoeur, Paul. *O Conflito das Interpretações: Ensaios de Hermenêutica*. Rio de Janeiro: Imago, 1978, pág. 197. Doravante citado como Ricoeur-EH.

<sup>210</sup> . IM, pág. 193.

<sup>211</sup> . IM, pág. 192.

engendrava pelo embate (*polemos*), instaurava-se uma experiência da Linguagem absolutamente distinta daquela outra dominada pela “polêmica”, pois aquele era um tempo no qual o “homem tinha uma essência e uma tarefa: a de ‘reunir o que se abre em sua abertura, salvá-lo e mantê-lo num semelhante recolher, permanecendo ao mesmo tempo exposto ao dilaceramento da desordem’”<sup>212</sup>.

---

<sup>212</sup> . Ricoeur-EH, pág. 193.

### CAPÍTULO 3.

#### **RATIO: A RACIONALIZAÇÃO DO TRÁGICO**

Chegamos ao ponto central e mais delicado de nossa pesquisa, de modo que talvez seja conveniente lembrar nosso plano de trabalho e o que até o momento conseguimos de nossos objetivos. Partimos da formulação heideggeriana de que o *esquecimento do ser* é a operação que anima a metafísica e da qual ela retira o impulso de sua investigação, e propúnhamos que o *esquecimento do ser* poderá ser identificado em seus efeitos, em suas razões e – o que mais nos interessa – em seu motivo provocador.

Observamos que Heidegger propõe repensar a essência do homem a partir dessa experiência fundamental do esquecimento do ser, de modo a apontar para a ausência absoluta de relação natural entre o homem e a sua humanidade que, portanto, deverá ser construída, conquistada e cuidada. Observamos igualmente que se Heidegger diz que o homem, expelido da verdade do ser, gira em torno de si mesmo como o *animale rationale*, estes são termos – o homem e sua humanidade, o ser e seu esquecimento, a *ratio* e sua verdade e não-verdade – que estão em co-pertencimento, seja constitutivo ou compensatório, de onde a formulação mais ampla de nossa hipótese de trabalho: a *Ratio* conquistou-se às custas do esquecimento do ser.

Contudo, Heidegger traz a boa nova, isto é, que a verdade do ser, com o levantamento do véu de seu esquecimento, é possível de ser pensada desde que primeiramente se esclareça como o ser atinge o homem e o requisita, e como o homem responde à pro-vocação do ser. Sabemos que as interrogações a respeito da inautenticidade/autenticidade, como respostas à pro-vocação do ser, têm lugar privilegiado em seu ensino; entretanto, optamos por tomar *Introdução à Metafísica* por núcleo central de nossa incursão no pensamento heideggeriano e, desta forma, acreditamos poder encontrar outros modos de enunciar as mesmas questões/respostas, a saber: 1. pelo esquecimento da questão do ser e o esvaziamento da Metafísica, o que equivaleria à inautenticidade; ou 2. considerando que as operações de desvelamento/velamento comportam um embate entre o ser e o nada que vem acompanhado da audácia para dizer o ser, e que toda a instauração de vigor (*walten*)

corresponde a um aventurar-se pelo não-dito, não-pensado, não-acontecido, o que só é possível através de, e é a gênese de uma posição autêntica. Retomamos, portanto, nossa hipótese – que a *Ratio* conquistou-se às custas do *esquecimento do ser* – e suspeitamos que o esquecimento do ser equivalha ao repúdio ao trágico e a tudo o que carrega a marca do embate e da transitoriedade (*Vergänglichkeit*) e finitude.

Trabalhamos também com a idéia de que a *Ratio* comporta e oferece uma aparente segurança no âmbito do ordinário, frente ao que Heidegger nos proporia um ‘método’ de abertura ao extra-ordinário, ao não-dito, não-pensado, não-acontecido. Assim, o salto que exige do *Dasein* que se lance ao abismo em busca de alcançar fundamento. Assim a angústia, experiência na qual a palavra abandona seu modo corrente de estar à disposição da inteligência, experiência que é marcada pela ausência de entidade representativa e que está, no presente trabalho, apresentada em estatuto de ‘método’ que possibilita o aberto do mistério do ser. Dito de outro modo, são o salto e a angústia que melhor se prestam ao acossamento da *Ratio*, para que ela mesma se depare com sua própria finitude e abandone a prepotência de pensar tudo poder dizer. Não nos esqueçamos que estamos, mesmo que “classificados” como pós-modernos, sob o domínio da *Ratio* e o quão difícil é um jogo novo se as cartas estão marcadas. Portanto, há que se encontrar um modo de suspender o já estabelecido para que, genuinamente, a questão fundamental e originária do ser possa ser re-colocada, re-petida.

Ainda a destacar o forte acento oferecido por Heidegger ao caráter da *experiência-acontecimento* na tarefa de pensar a questão do ser, bem como na (a)ventura do homem para tornar-se *Dasein*. Para tanto, julgamos proveitoso distinguir experiência /vivência /experimento moderno, de modo que a instauração da questão do ser, a encontramos correlativa à constituição do *Dasein*. De animal racional para *Dasein*, somente *Dasein* acontece, repetimos... porque é disso mesmo que se trata: repetir (WIEDER-HOLEN), ir buscar e alcançar aquela *Stimmung* apropriada à transmissão que veicule a questão do ser.

Em *Sobre a Essência da Verdade* Heidegger empreende um exame apurado do sujeito do conhecimento, muito especialmente salientando suas características enquanto portador e realizador do intelecto, enquanto constituído por uma subjetividade substantivada e enquanto pretensão de, pelo exaurimento dos entes, operar um

completamento do desvelamento do ser e da verdade. Entretanto, definindo a essência da verdade pela reversão na verdade da essência como sendo a liberdade, e esta como aquilo que deixa-ser o ente naquilo que o ente é, foi-nos necessário empreender uma discussão a respeito da atividade que o deixar-ser comporta, de modo a, falando com absoluta brevidade, sermos levados a identificar a liberdade à obediência. Esta é, sugerimos, uma das grandes contribuições de Heidegger, a saber, apontar para a subversão do privilégio da atividade sobre a passividade, tal como está instituído na ciência e na técnica modernas. Isso nos permite uma aproximação à definição daquela pergunta que deixamos à página 43: o homem audaz é aquele que *alcança* recusar a angústia da angústia (medo) e se dispõe a sujeitar o ser, é aquele que pode elevar-se à dignidade de *suportar* deixar para trás o que considerava garantido e, ao risco do dilaceramento e da desordem, se oferece ao que o ser dele exige, franqueando um outro modo de pensar que abandona a subjetividade e inclui o NADA<sup>213</sup>. Na Lição de Inverno de 1928/29, publicada em 1966 com o título *Introdução à Filosofia*, Heidegger acolherá a máxima grega “conhece-te a ti mesmo” justamente para assinalar seu caráter filosófico e não psicológico ou moral. “Um tal conhecimento de si (...) somente poderá se instaurar quando a total negatividade (*Nichtigkeit*) da essência humana for apanhada de modo fundamental”.<sup>214</sup> Isso é o que a questão do ser pede ao homem e, em contrapartida, o que ela pode lhe oferecer: torná-lo *Dasein* e lhe prover mundo.

A Metafísica, entretanto, é o resultado da recusa dessa audácia. Apesar do filosofar ser constitutivo do acontecer próprio da existência humana, ele “encontra-se adormecido, enroscado e aprisionado em nós”<sup>215</sup>. O filosofar foi abandonado em favor de uma teoria do conhecimento que muito frutificou no campo da ciência e da técnica modernas e da dominação da terra, mas que tornou o Ser uma mera palavra e o seu sentido um vapor flutuante. Reconquistar a força evocativa das palavras no que elas têm de indestrutível e de pertencimento ao tempo – porque ser e linguagem se entrelaçam e atravessam – é postulação que conduz Heidegger a perscrutar a história e o sentido de duas palavras, desde seu nascedouro entre os gregos até seu estado de esvaziamento atual. *Physis* e *Ser* são essas palavras que merecerão a atenção de Heidegger porque ambas falam do ser num tempo em que ele ainda não se havia retirado do ente.

---

<sup>213</sup> . IM, pág. 91.

<sup>214</sup> . REIS, Róbson Ramos dos. Resenha de *Einleitung in die Philosophie* in *Natureza Humana*, vol 2 n° 1. São Paulo, 2000, pág. 214. Doravante citado como Reis-RR.

<sup>215</sup> . Reis-RR, pág. 211.

*Physis* é a própria manifestação do Ser e originariamente dizia de tudo o que sai ou brota de dentro de si como vigor dominante, de tal sorte que comporta o ser e o vir-a-ser. Sua tradução por *natura* e a restrição para designar os fenômenos observáveis ou os entes observáveis da natureza encobre o fato de que os entes são observáveis porque o des-velamento do ser o permitiu, e unicamente porque ser e linguagem são campos entrelaçados e co-respondentes. Assim, a *physis* instaura mundo. Mas a maneira complexa (segundo os critérios da *Ratio*) com que os gregos antigos faziam a experiência da *physis* perdeu-se, e então “o ente não desaparece, mas o mundo se retrai”<sup>216</sup>. Ao que se apresenta segundo uma lógica de co-pertencimento, co-existência e multiplicidade unificante, a *Ratio* diz: complexo, paradoxal, irracional. Pensar que “a partir de uma unidade originária se incluem e manifestam nesse vigor repouso e movimento”<sup>217</sup> – apenas para exemplificar – é, no mínimo, inquietante para a *Ratio*, senão absurdo, justamente por ser “presença predominante, ainda não dominada pelo pensamento”.<sup>218</sup> Recorremos algumas vezes à banda de Möbius justamente para podermos pensar uma experiência que não é mais a nossa.

Desta forma o ser, enquanto *physis* decaída e degradada, tornou-se modelo de imitação e cópia ainda na Grécia de Platão, preparando o reinado futuro do “objeto”. O verdadeiro embate, entretanto, o *polemos* que se des-dobra originariamente em contrastes porque é de sua natureza des-velar (*a-letheia*) e velar, aquele que prima pela ausência no mesmo movimento em que engendra e institui a unidade, é transferido para a frenética atividade dos homens na esfera do positivamente dado. Em meio ao esquecimento do ser, porque o ser se retirou dos entes, a simples polêmica passa a tingir a experiência com a *physis*, agora no modo da produção de conhecimento. A natureza estará, a partir daí e da visibilidade ostentável a ela atribuída, disponível para a planificação, mensuração, domínio e domesticação... e destruição.

De outro ângulo, é a mesma operação que se revela. A palavra SER que perscrutada nas três raízes originais apontava para a vida, o que está em si mesmo por si mesmo; para o surgir, imperar, pôr-se de pé e permanecer nessa posição; e para o que surge e se põe à luz, sofrerá o desaparecimento de sentidos importantes porque as três

---

<sup>216</sup> . IM, pág. 90.

<sup>217</sup> . IM, pág. 89.

<sup>218</sup> . IM, pág. 89.

significações originárias dos étimos serão con-fundidas. Comportar-se-á como substantivo verbal e, se o verbo no infinitivo carrega em si esse vazio da forma abstrata em que *ab-strai* porque é variação que não faz aparecer pessoa, número e modo, a substantivação do verbo SER fixará o vazio e o tornará um objeto também fixo. Portanto, paradoxalmente, “ser” é uma palavra vazia e de significação flutuante ao mesmo tempo em que é a mais ampla, pois seu conceito possui a máxima universalidade e está empregado “numa tal envergadura, que seu arco só encontra limites no Nada. Tudo, que não seja simplesmente nada, e até mesmo o Nada, ‘pertence’ ao Ser.”<sup>219</sup> Por lhe restar apenas um caminho, diz Heidegger, a saber, descer do universal para o ente particular e encher o vazio de “substância”, a investigação tradicional da metafísica – e da ciência, sua filha diletta – “parte do ente e para o ente se dirige. Não parte do *Ser* para o que, na *sua* manifestação, é digno de ser posto em questão”<sup>220</sup>.

Procurando aproximação ao que “é digno de ser posto em questão” segundo o modo originário, isto é, grego, de entender o ser como *physis* – a saber, “o vigor imperante (*Walten*) que, brotando, permanece, é, ao mesmo tempo, e, em si mesmo, o aparecimento que aparece”<sup>221</sup> – e como *logos* – ou seja, “unidade de reunião constante e, em si mesma, imperante, que é a que reúne em sentido originário”<sup>222</sup> – é que nos vimos conduzidos a reter a propriedade do ser, isto é, conquistar delimitação e consistência, bem como a assinalar a tarefa (*Aufgabe*)<sup>223</sup> do homem.

“Dado ser essa a situação de Ser, Revelação, Aparência e Não-ser, três caminhos se tornam necessários para o homem, que manifestando-se se atém a si mesmo no meio do Ser, e a partir dessa atitude, se comporta desse ou daquele modo com o ente. Para assumir a sua existência na claridade do Ser, o homem deve primeiro dar consistência ao Ser; segundo, mantê-lo na e contra a Aparência e terceiro, arrancar, ao

---

<sup>219</sup> . IM, pág. 112.

<sup>220</sup> . IM, pág. 112/113.

<sup>221</sup> . Idem, pág. 128.

<sup>222</sup> . Idem, pág. 153.

<sup>223</sup> . Lembremos o esclarecimento aportado por Róbson Ramos dos Reis: a tarefa (*Aufgabe*) interior que o *Dasein* dispense para com a existência em sua totalidade, o que Heidegger entende por *profissão*, deverá estar marcada por uma posição de cidadania que concede um vínculo (*Bindung*) à nossa existência, oferece uma direção determinada e com isso exige uma decisão (*Entscheidung*), “um existir que compreende no fundo e originariamente as possibilidades do *Dasein* humano”. REIS, RR, pág. 213.

mesmo tempo, o Ser e a Aparência ao abismo do Não-ser”.<sup>224</sup>

Ora, propomos e concluimos quanto a isso: é a voz que primeiramente pode dar consistência ao Ser, sem com isso correr o risco de entificá-lo, de entulhá-lo com objetos e programas; é a voz que pode mantê-lo na Aparência, entendida de modo simples: vir à luz, aparecer para o *Dasein*, no mesmo movimento em que dela o distingue; é a voz que, aqui entendida como o poder próprio da Linguagem, poderá arrancar Ser e Aparência às dilacerações do Não-ser, abrir o É e preservá-lo na e da sua dimensão própria: o Tempo. Lembremos com Benedito Nunes que “(...) o *Dasein* já é *aletheuein* (...) Nesse sentido, diria Heidegger que a verdade é do *Dasein* ou que o *Dasein* está na verdade”<sup>225</sup>

Chegamos, assim, ao final desta recapitulação que nos pareceu necessária para que se explicitasse nosso percurso na aproximação que empreendemos em direção a nosso argumento central: ao esquecimento do ser corresponde o repúdio ao trágico. Se uma tal equivalência se sustenta, será da natureza do Ser portar o trágico e à *Ratio* poder-se-á dizer ser resultado de um movimento defensivo conhecido por racionalização.

Procuraremos no decorrer deste capítulo desenvolver essa idéia. Para tanto, no próximo tópico, em debate frontal com a *Ratio* na figura de Tungendhat, tomando uma entrevista por ele concedida à Revista PET-Filosofia, pretendemos apontar as razões pelas quais Heidegger é entendido como um pensador irracionalista e, na medida do possível, explicitar tratar-se de um preconceito e desqualificação que visam a retro-alimentação da *Ratio* mesma. Dois textos de André Duarte, *Por uma ética de precariedade: sobre o traço ético de Ser e tempo e Heidegger e o outro: a questão da alteridade em Ser e tempo*, nos auxiliam, com recurso também a outros autores, a aprofundar a dimensão ética da obra heideggeriana e a encontrar uma saída para a aparente aporia que submete o *Dasein*: enclausuramento no solipsismo ou alienação na discursividade corrente (*die Rede*). Desta forma, preparamos para uma segunda e agora mais decisiva aproximação ao trágico.

---

<sup>224</sup> . IM, pág. 136.

<sup>225</sup> . Nunes-HP, pág. 109.

É visando a esta aproximação, que outra acusação contra Heidegger será também foco de nossas reflexões, a saber, que seu conceito de desvelamento como verdade é um erro. “A Delimitação do Ser”, Cap. IV de *Introdução à Metafísica* nos auxiliará nesse entendimento bem como nos instalará diretamente na aventura de Édipo enquanto “tragédia da aparência” e enquanto apresentação de um *outro modo de pensar que abandona a subjetividade*. Desta forma, a *hamartia* reabre a reflexão a questões que têm por base a personalidade e a Polis. Algumas considerações a respeito da finitude ontológica e suas relações com a *aletheia* e a *vergänglichlichkeit* nos darão a oportunidade de apurar um sentido para o trágico.

No tópico seguinte, buscando subsídios em *Que é isto – a filosofia?* e no *Heráclito* pretendemos apresentar algumas razões pelas quais se possa dizer que a instauração da Metafísica corresponde ao recalçamento do trágico e que a Modernidade figura como racionalização dessa operação.

#### **a) o irracional**

*um preconceito*

“O problema todo reside, portanto, em se determinar de maneira existencial-ontológica o ser do eu, recusando as definições antropológico-metafísicas que definem o ser do homem como algo puramente subsistente, ao qual se acrescenta sua diferença específica, como quer que ela seja pensada: como racionalidade, espiritualidade, intencionalidade, personalidade, etc”.<sup>226</sup>

“Quem ama o feio, bonito lhe parece”, diz o dito popular identificando a condescendência com que acolhemos certas pessoas ou idéias, versão amorosa do mais competitivo “puxar a brasa para sua sardinha”. Se assim inauguramos este tópico é em razão da matéria mesma que será apreciada e a facilidade com que poderia ser qualificada como resultado de uma disputa ou mera “polêmica”, predileção ditada por

---

<sup>226</sup> . DUARTE, André Macedo. *Heidegger e o outro: a questão da alteridade em Ser e Tempo*. Natureza Humana 4 (1), jan-jun 2002, pág. 166. Doravante citado como Duarte-HO.

alguma tendenciosidade por esta ou aquela corrente filosófica, por este ou aquele pensador – no caso, Heidegger –, por esta ou aquela visão de mundo. Não podemos, no entanto, nos furtar a essa empreitada, mesmo correndo os riscos do mal-entendido que, contudo, nos apressamos a tentar dirimir.

Tantos cuidados na introdução do tema se deve, em parte, à importância do autor que agora tomamos para apreciar, justamente aquele de quem testemunham ser o único que, com seriedade, tomou Heidegger por seu “companheiro de discussão”.<sup>227</sup> Não temos a pretensão de “defender” Heidegger dos “ataques” de seu aluno, leitor e interlocutor dedicado, nem teríamos, por outra parte, oportunidade aqui para aprofundar as distinções entre a filosofia analítica da linguagem e a ontologia heideggeriana e, muito menos, procurar entender e explicitar as relações pessoais de Heidegger com o nazismo e estas com o conjunto de sua obra. Portanto, sem entrar no mérito da questão pretendemos, *tão somente*, assinalar como determinados conceitos estão enlaçados (irracionalidade, indisciplina, mística e crime de um lado, e, por outro, a verdade, o certo, o lógico, o ético) e, na medida do possível, aproveitar o achado para lançar luz sobre a oposição racional x irracional instaurada no seio da Metafísica. É apenas para isso que a entrevista concedida por Ernst Tugendhat à revista PET-Filosofia<sup>228</sup> nos serve: para melhor cernir e sustentar nosso *projeto*. Sabemos, contudo, que todo *projeto* está, porque é “prévia compreensão do ser, (...) comensurado a uma sua possibilidade (...) e o *Da*, o aí do *Dasein*, lançado como existente nunca [está] imune a uma disposição de ânimo (*Stimmung*), sentindo sempre, entregue a si mesmo, desta e daquela maneira.”<sup>229</sup> É claro que estamos, definitivamente, implicados. É esta implicação que segue nos impelindo a procurar responder: o que há com o ser que houvesse suscitado o seu esquecimento?

Ernst Tugendhat diz, nas nove breves páginas que compõem a entrevista ora em pauta, coisas bem importantes para situar, pelo avesso, o pensamento de Heidegger. Considerando a virada heideggeriana como o abandono de algumas questões presentes em *Ser e Tempo*, ou seja, o momento em que Heidegger “deixa de falar do homem e

---

<sup>227</sup> . Conforme Figal.-FL, pág. 11.

<sup>228</sup> . TUGENDHAT, Ernst. Entrevista concedida à Profa. Dra. Maria Cristina da Távora Sparano e Marisa Mossmann (à época graduanda em Filosofia pela UFPR), no dia 16 de maio de 2003. Cadernos PET-Filosofia, número 5, Universidade Federal do Paraná, 2003, págs 123/131. Doravante citado como PET.

<sup>229</sup> . Nunes-HP, pág. 106.

passa a falar do próprio ser”<sup>230</sup>, diz Tugendhat: “Em *Ser e Tempo* Heidegger demonstra uma certa disciplina filosófica. Depois disso ele começou a falar de uma maneira mais mística”.<sup>231</sup> Retenhamos deste fragmento duas palavras: disciplina e mística, apresentadas de modo a oporem-se.

Tugendhat ainda situará Heidegger do lado do irracionalismo do qual teriam derivado, por exemplo, os movimentos nazistas. Afirma ele: “Eu não diria que o Heidegger que escreveu *Ser e Tempo* era nazista, mas ele esteve inserido num movimento geral que tornou possível um movimento tão irracional como o nazismo”.<sup>232</sup> Baudrillard, Deleuze e Guattari, filósofos franceses que também levam a fama de irracionalistas, o são porque, afirma Tugendhat: “... em parte são intérpretes de Heidegger...”.<sup>233</sup> Retenhamos deste fragmento outras duas palavras: irracionalismo e nazismo, apresentadas de modo a coincidirem.

O que efetivamente poderá ser entendido por irracionalismo – e racionalismo, sua contra-parte – aqui neste contexto? Que sentido poderá surgir de termos assim encadeados, quase a figurarem como sinônimos: mística, irracionalismo, ausência de disciplina e, em intimidade mais estreitada, a alusão a “um movimento tão irracional como o nazismo”? Se sustentamos que a *Ratio* conquistou-se às custas do esquecimento do ser, acreditamos poder avançar na demonstração deste pareamento a partir de reflexões possibilitadas por esta entrevista. Porque é preciso entender o que há na experiência originária e radical com o ser, de tal sorte de suscite seu repúdio.

Qualquer manual de história da filosofia apresentará o termo IRRACIONALISMO como designativo das filosofias da vida que consideram o mundo como manifestação de um princípio não racional, como em Schopenhauer, ou Nietzsche, por exemplo. RACIONALISMO, em contrapartida, será apresentado como princípio orientador de quem confia na razão, termo usado no séc. XVII para designar essa atitude no campo religioso e que foi estendido por Kant para outros campos de pesquisa. Como designativo da metafísica moderna, vem desde Hegel que a caracterizou como corrente que vai de Descartes a Spinoza e Leibniz, opondo-se ao empirismo que nasce com Locke. Mas se

---

<sup>230</sup> . PET, pág. 127.

<sup>231</sup> . PET, pág. 127.

<sup>232</sup> . PET, pág. 130.

<sup>233</sup> . PET, pág. 130.

assim entendermos – termos designativos de correntes filosóficas que pretendem apontar para o fundamento da experiência humana – ainda não estaria lançada luz suficiente sobre o fato de Tungendhat associar o irracionalismo ao nazismo e, logo adiante, enlaçá-lo à impossibilidade de critérios de verdade, o que pareceria mais convir, portanto, apenas a um voluntarismo egoísta.

Entretanto, ao buscarmos um dicionário não-técnico e não-filosófico, em meio à significação mais comum e cotidiana dos termos que examinamos, pois mergulhados na ampliação do campo de sentido, obtemos, paradoxalmente, um afunilamento. Para o verbete RACIONALIDADE encontramos *rationalitate*, aquela “diferença específica que identifica o homem no gênero animal”<sup>234</sup> e RAZÃO, *ratione*, ou *Ratio* simplesmente, como “o conjunto das faculdades anímicas que distinguem o homem dos outros animais”<sup>235</sup>. Prontamente somos tomados por palavras há muito inscritas na memória ocidental: ζῶου λόγος ἔχου (*zoon logon ekhon*) “o homem é um animal racional”. Conduzidos pela precária e equivocada tradução que tornou-se norma, somos levados a entender *irracionalidade* como uma privação, exatamente como a ausência daquela diferença específica<sup>236</sup> que, acrescida ao animal-homem, o teria tornado homem propriamente, capaz de dominar a terra, de produzir conhecimento e providenciar registro intra-pessoal que assegure a convivência inter-pessoal. Tendemos, portanto, por trabalho inerente ao conceito e às leis da contigüidade, a parrear irracionalidade e animalidade. Retirada a diferença específica, tornará aquele ente ao estado puramente animal e subsistente, e a *irracionalidade* saltaria – como fato ou como metáfora – de toda ação ou posição que comporte transgressão aos limites de humanidade. Daí para a sua associação com a brutalidade, violência ou crime é apenas um passo.

Mas se formos mais rigorosos e mais fiéis ao sentido originário das palavras, diríamos: “o homem é um animal que habita a linguagem” ou “o homem é um animal que pertence ao *logos*”. Insistimos porque não nos parece trabalho em filigrana ou volteios em rococó distinguir as duas versões: a fórmula corrente e amplamente conhecida entenderá a *racionalidade* como um atributo do homem, apenas um traço

---

<sup>234</sup> . Michaelis 2000. Moderno Dicionário da Língua Portuguesa. (Edição Exclusiva Reader’s Digest & Melhoramentos)

<sup>235</sup> . idem.

<sup>236</sup> . Relembremos a advertência de André Duarte na epígrafe deste tópico: as definições antropológico-metafísicas tomam o ser do homem simplesmente como algo subsistente ao que se acrescentaria uma diferença específica.

distintivo entre as espécies, um acréscimo à condição animal e, o mais grave, em estatuto de instrumento, de ferramenta destinada ao uso e que talvez possa ser deixada no almoxarifado ou lavanderia enquanto nos ocupamos de outras coisas: dos sentimentos, da arte ou da violência, por exemplo.

Entretanto, ao apontar não para a posse de uma faculdade, a de raciocinar, mas para o pertencimento do *Dasein* a uma esfera da existência na qual e da qual a própria existência decorre, o *logos* torna-se constitutivo, estruturante, e não algo a que se acede pelo esforço da inteligência, pela subordinação a um determinado regime lógico ou através da disciplina no trato com as proposições. “O λόγος é o modo de ser da presença”, diz Heidegger<sup>237</sup>. É evidente que aqui *Logos* não poderá receber por tradução a corriqueira designação de *Razão*.

Mas não é tão somente assim que Tungendhat pensa e se expressa nesta entrevista, ou seja, propondo que identifiquemos a irracionalidade com ações que nos apontam para transgressões dos limites de humanidade.<sup>238</sup> Ele vai ainda mais longe. Provocado pelo PET, Tungendhat afirma que, considerando a verdade numa dupla condição, a saber, entre os pré-socráticos como desvelamento e com Platão e Aristóteles como correspondência e adequação, Heidegger teria se equivocado profundamente no parágrafo 44 de *Ser e Tempo*, por exemplo, ao apresentar o conceito de desvelamento.

“Se o aparecer, quando ele fala de desvelamento, já é a verdade, então nunca se vai chegar ao sentido da palavra ‘verdade’ **na nossa linguagem**. (...) Este foi um erro central de seu livro e a razão por que Heidegger tomou um caminho tão irracional. **Para ser racional, temos que distinguir entre verdade e falsidade** e entender a palavra ‘verdade’ e suas relações. Quando eu digo uma coisa, preciso apresentar quais são as razões que sustentam o que disse.

---

<sup>237</sup> . Foi-nos difícil escolher **uma** citação dentre as tantas que ele nos oferece, a fazer pensar que a obra heideggeriana é, ela toda, esforço demonstrativo desta evidência – o *logos* é o modo de ser do *Dasein* (preservamos na citação da grafia da edição) – e de seus efeitos. Optamos por essa citação por estar apresentada de forma exemplarmente econômica e também por encontrar-se em *Ser e Tempo*, texto citado por Tungendhat na entrevista que estamos apreciando. SZ, pág. 295.

<sup>238</sup> . Nas esteiras da demonstração de Michel Foucault em *Vigiar e Punir*, Robert Castel propõe verificarmos o quanto o crime e a loucura, a partir da segunda metade do séc. XVIII, se aparentam no interior de uma sociedade fundada num regime contratualista que enlaça racionalidade e responsabilidade. CASTEL, Robert. *A Ordem Psiquiátrica: A Idade de Ouro do Alienismo*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1978.

Quando Heidegger retira a verdade dessa relação e diz que não são necessárias razões para sustentá-la, mas fundamentalmente consiste numa coisa **que se mostra**, aparentemente isso abre caminho para a irracionalidade, **porque não precisamos mais perguntar sobre razões**”.<sup>239</sup>

Entender a verdade como revelação e o ser como mostraçã, segundo o desvelamento e como procuraremos explicitar oportunamente, não nos faz cair na irracionalidade porque o ser aí, o *Dasein*, é ontológico. O homem está destinado à “lógica”<sup>240</sup>, o homem está destinado a compreender, a entender, a desposar a “forma”. Lembremos: vir à consistência, conquistar limites, estar erguido sobre si mesmo, delimitar-se são vitórias do Ser sobre o Nada. Vir à consistência, conquistar limites, estar erguido sobre si mesmo e assim permanecer são os modos como o ser opera no desvelamento, e aquilo que “se-põe-a-si-mesma-dentro-dos-limites (*Sich-indie-Grezenstellen*)”<sup>241</sup> é a forma (*morphe*), ou seja, aquilo que se oferece no aspecto em que se apresenta, *eidos* ou *idea*, o que está presente e pode deixar-se ver, dizíamos à pág.70. Seja sob o primado do Racionalismo, seja sob o primado do Irracionalismo, o *Dasein*, o ente que se caracteriza pela abertura de compreensão ao ser, está destinado a um lugar privilegiado, aquele em que o ser se apresenta segundo sua característica própria, ou seja, na conquista de limites, de-limitações, conjuntura. Ambas correntes filosóficas não ignoram o fato de que suas dis-posições produzem efeitos de sentido, direção de ação, constituem ontologias.

Devemos excluir do conceito de irracionalidade, portanto, aquelas atribuições e juízos de valor que procuram identificar ações fora do âmbito da “humanidade” ou contrárias a ele, a não ser que estejamos nos valendo do vocábulo em sentido meramente corriqueiro e enfático, expressão de nossa indignação a uma violência contra a humanidade e expressão, reiteramos, que denuncia um preconceito. Porque ao identificar a verdade ao desvelamento/velamento e o movimento do ser dar-se em mostraçã, Heidegger está, em retorno ao sentido originário da relação com o ser, alertando igualmente para aquele momento de seu esquecimento. A **presentaçã** de que se trata em Heidegger não nos conduziria nem nunca nos conduzirá a uma

---

<sup>239</sup> . PET, pág. 130. Os negritos são nossos.

<sup>240</sup> . Procuraremos oportunamente explicitar as aspas ao fazer derivar a lógica de uma posição decaída da harmonia com o logos.

<sup>241</sup> . IM, pág. 88.

irracionalidade, mas com certeza nos instalará numa experiência que **inclui** a Des-razão ou abre o paço para **outra** lógica, porque reintegra o que foi deixado de lado: o Nada.

Encontramos aqui, mais uma vez, um ponto de convergência com nosso *projeto*, a saber, argumentar que ao esquecimento do ser corresponde o repúdio ao trágico, porque aquelas figuras do ser ou aquelas “familiaridades constitutivas”<sup>242</sup> de compreensão do mundo que emanam da *Ratio* e que tomam por objeto o ente, que se baseiam na *adequaetio intellectus et res* como sendo o modo único e privilegiado de se debruçar sobre a realidade, são já um modo determinado e escolhido *a priori* como sendo o modo correto – *ortho* – tão violento como um movimento como o nazismo, uma vez que igualmente pretendem estender seu território e operar ‘limpezas étnicas’, como bem o demonstra Foucault na *História da Loucura*<sup>243</sup>, para citar apenas um momento das de-mo(n)strações operadas por ele.

Considerar o IRRACIONALISMO enquanto corrente filosófica que destitui a Razão de seu posto hegemônico, não nos autoriza a identificá-lo com movimentos que primam pelo aniquilamento da diferença e abrem caminho para ações de violência do homem contra o homem, de civilização contra civilização. Se a Razão nos assegurasse a eticidade que nos instalasse por definitivo na paz planetária e pessoal, caso não bastassem os minuciosos exemplos apresentados por Foucault, não nos faltariam outros extraídos sem nenhuma dificuldade da história da humanidade: guerras sangrentas, escravaturas, ditaduras políticas, religiosas, morais ou científicas sempre estiveram, há seu tempo e por seus praticantes, ‘cobertas de razões’, como ilustrativamente se expressa toda gente.

Nada mais avesso ao nazismo do que nomeá-lo como *irracional* (entenda-se, desprovido de razões): ali estava um projeto bem calculado de demarcação das fronteiras nacionais a estenderem-se pelos territórios vizinhos e a consolidar a identidade dos cidadãos arianos. Estava ali uma bem organizada e disciplinada intenção de manipulação genética, uma planificação e trabalho árduos para o estabelecimento de critérios seguros entre o que é e o que não é, entre o que deveria ser ou não ser. Havia

---

<sup>242</sup> . Expressão extraída de SZ, pág. 131.

<sup>243</sup> . Michel Foucault ali descreve a construção de uma identidade social, o doente mental, como resultado do trabalho conjunto de saberes e poderes que operam com “razões” emanadas da *Ratio* mesma. Conf. Foucault-HL.

ali, isso sim, a exacerbação de **uma** razão, uma **certeza**. Qualquer um, do Fühler ao soldado raso, se indagados, poderiam apresentar razões que primariam pela excelência. Não faltavam razões ao nazismo, justamente sobravam, se excediam. Nem tampouco disciplina lhe faltou, como bem demonstra o belíssimo trabalho de Hannah Arendt<sup>244</sup>: aquele era um sujeito extrema e exatamente disciplinado! Nem razões que operem distinções entre o verdadeiro e o falso, nem rigorosa disciplina nos defendem contra a violência e o exercício de um poder. Talvez, muito ao contrário.

Não estamos nada distantes de reconhecer que uma mesma “vontade de poder”<sup>245</sup> organizou as estratégias nazistas, bem como aquelas de instauração da *Ratio*, nem tampouco longe de advertir seus solos vitalista, inclusive para a própria *Ratio*: poucos são, na natureza – fenômeno especialmente visível entre os animais – aqueles que possuem fonte de energia vital exclusivamente endógena, de tal modo que a *Bios* se sustenta de *Thanatos*, uma vez que para a sobrevivência de um é exigido o aniquilamento de outro. Se isto é certo para as espécies vivas, nos serve de ilustração quanto a fenômenos políticos – entendidos no sentido amplo deste termo. É próprio de uma civilização ou momento histórico (enquanto **um** modo de desvelamento do ser) operar desde a sua perspectiva, desde a sua conjuntura. É próprio do *conatus* tender a perseverar no seu ser, diria Spinoza. E se o exercício deste poder se evidencia na disputa de territórios ou reservas de energia, menos claramente mas por vezes de forma muito mais virulenta e insidiosa, se exerce igualmente sobre as “ontologias”. Porque é próprio do homem, é próprio do *Dasein*, ser ontológico.

Entretanto, se é próprio do *Dasein* ser ontológico, acreditar que **sua** ontologia particular, cultural, histórica, é **A** ontologia verdadeira, é fato fundado na disposição de desconhecimento da questão do ser, justamente na desobediência à mostraçã que o ser impõe. Quando um povo resolve dizer que é o único, que é o bom, que é o belo, que é o justo, trata-se da elevação de **uma** ontologia ao lugar mestre – *ortho*. Num bom refrão com Nietzsche ao dizer que os deuses antigos morreram... de tanto rir ao ouvirem **um**

---

<sup>244</sup> . ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

<sup>245</sup> . É inequívoco que aqui estamos a adotar terminologia nietzscheana. É inequívoco também que qualquer destes movimentos (nazismo, instauração da *ratio* ou mesmo a invasão de um organismo pelo vírus da gripe, por exemplo) poderá ser entendido como o trabalho da vontade de potência.

dizer que era o único<sup>246</sup>, Heidegger se põe a tarefa de apontar para o fato de que existe mais de uma possibilidade na experiência do *Dasein* com o Ser. E é disso que se trata: “reconhecendo a finitude ontológica”<sup>247</sup> é que se pode dar legitimidade a outras **experiências**<sup>248</sup> com o ser, a outras ontologias, a outras sensibilidades<sup>249</sup> que não seja aquela única e exclusiva instaurada pela *Ratio*, mãe e herdeira da metafísica tradicional.

Ou, dito de outro modo, toda conjuntura, toda determinação ontológica, toda possibilidade de ser do *Dasein*, todas as suas interpretações estão “previamente reguladas, controladas e disponibilizadas pela publicidade que a tudo nivela e obscurece, filtrando e controlando o que deve ser considerado válido ou inválido, digno de sucesso ou fracasso”<sup>250</sup>, ou seja, determinam os conceitos e os preconceitos que compõem a *rede* que o *Dasein* joga para colher seus entes e na qual está, de saída, ele mesmo jogado.

“Absorto em seus afazeres mundanos em meio ao predomínio da ‘interpretação pública’ de tudo o que é (...), no cotidiano, o existente se interpreta o mais das vezes como um ‘*ens realissimum*’, como ‘o sujeito mais real’, isto é, como um ente pleno de sentido e de realidade. Em outras palavras, ele se interpreta sempre a partir dos preconceitos instituídos historicamente, os quais prefiguram, regulam e retroagem sobre sua interpretação de si mesmo e de tudo o que há, determinando-lhe sua identidade”<sup>251</sup>

---

<sup>246</sup> . “De há muito estão mortos os deuses antigos; e em verdade, morreram de uma boa morte jovial, como convém aos deuses.

Eles não passaram por qualquer ‘crepúsculo’ – isso é uma mentira. Bem pelo contrário, um belo dia morreram – de riso,

no dia em que um deus proferiu a palavra, entre todas ímpia: ‘Há apenas um só Deus. Não terás outro Deus além de mim’.

Assim falou esse velho Deus irado de barba revolta, esse velho ciumento.

E todos os deuses se puseram a rir e a vacilar nas suas cadeiras, e gritaram: ‘O que é divino, não é precisamente haver deuses, e não um só Deus?’” . NIETZSCHE, F. *Assim Falava Zaratustra*. Lisboa: Editorial Presença, 1972, pág. 194.

<sup>247</sup> . Duarte-HO, pág. 180.

<sup>248</sup> . A especial atenção dada por Heidegger à experiência está apresentada no Cap. 1. “Por isso temos que fazer novamente a **experiência** do Ser desde o fundamento e **em toda a amplitude possível** de sua Essencialização” IM, pág. 225. Os negritos são nossos.

<sup>249</sup> . Sensibilidade aqui não é termo empregado para designar um modo de experiência decorrente dos órgãos dos sentidos. Entendemos que o encontro e compreensão do *Dasein* com o intramundano dependem também do conhecimento intelectual o que, mais ainda e por definitivo, lhe assegura um modo de ser ontológico. “O λόγος é o modo de ser do *Dasein*”.

<sup>250</sup> . Duarte-HO, pág. 170.

<sup>251</sup> . Duarte-HO, págs 168/169.

Assim é que a identidade do homem como o *animale rationale*, desde há muito instaurada, traz em seu bojo o preconceito que une ao epíteto *irracional* todo e qualquer outro elemento constitutivo de ontologias que não corresponda aos preconizados pela metafísica onto-teo-lógica. Irracional, místico, indisciplinado, ilógico, des-humano... todos são termos que portam um sinal de perigo. Igualmente se determina para a Verdade que ela deva ser buscada e encontrada nas relações de adequação e correspondência entre a coisa e o pensamento, entre a idéia e o ideado. E se preconiza que seja esta, e somente esta, a via de acesso ao que importa pensar.

A Metafísica é, assim, **um** modo de interrogar a *physis* (entendida então como natureza à disposição da ciência e da técnica) e **um** modo de escutar o *logos* (entendido apenas como Razão, atributo do sujeito do conhecimento e substrato para as operações lógico-representativas) quanto à verdade e essência do ser. No seu interior, **um** modo de responder à pergunta: “Por que há simplesmente o ente e não antes o Nada?” (ou esquecê-la) articulou toda uma ordem de significações, uma malha discursiva (*die Rede*)<sup>252</sup> da qual decorrem conceitos, pré-conceitos e oficialidades. Todo o mais é transgressão e inspira indiferença, desqualificação, descaso, desconforto, medo, horror, pânico – em gradação crescente, quanto mais se aproxima “do que é digno de ser posto em questão”. Isso muito nos interessa, porque o pré-conceito que associa a racionalidade à condição de possibilidade da eticidade e o irracional ao seu contrário, ao inumano e ao crime está, na forma do impessoal, conformado ao modo metafísico de pensar, cumpre um papel e função, e produz efeitos. “Por toda a parte, o homem, expelido da Verdade do Ser, gira em torno de si mesmo como o **animale rationale**”<sup>253</sup>, num mundo *pacificado* pela ciência, pela lógica e pela gramática, devoto de uma *Ratio* peculiar, na qual “o Ser, como o destino que destina a Verdade, continua oculto”<sup>254</sup>. Isto é o mesmo que dizer que a *Ratio* conquistou-se às custas do esquecimento do Ser e que a metafísica persiste nesse esquecimento. Assim, o “falatório” (*das Geredete*), o

---

<sup>252</sup> . Benedito Nunes, sem rejeitar a tradução da expressão *die Rede* por Discurso, prefere, entretanto, traduzi-la “por ‘fala’, com a intenção de ressaltar o caráter limitofê dessa noção, entre linguagem e não linguagem, entre as significações que o interpretar mobiliza e os atos, tão variados, de enunciar, rezar, prometer, louvar, invectivar, admoestar, etc., com os quais se abastece e se reforça a incessante conversação diária. (...) para insistir no núcleo comunicacional dessa noção, que Heidegger teria visado para introduzir, como que pondo uma cunha existencial nas concepções de linguagem, o fundamento desse fenômeno nas estruturas mais primitivas já nossas conhecidas, a *disposição* e o *projeto*, assim colocando-o no âmbito das possibilidades do *Dasein*, ou seja, de sua abertura enquanto ser-no-mundo e ser-com-os-outros.” Nunes-HP, pág. 107.

<sup>253</sup> . CH, pág. 67.

<sup>254</sup> . CH, pág. 64.

“escritório” (*Gescreibe*) e a “curiosidade” (*Neugier*) apontam para o excesso e a superficialidade, “porque o que é sem solo ou fundamento já lhe basta para transformar a abertura em fechadura”<sup>255</sup>, já dizíamos.

Aqui temos o encaminhamento de nosso trabalho, reencontramos nosso fio condutor: a partir de Heidegger, procurar qualificar o surgimento da filosofia como a perda da relação originária com o ser e identificar em Sócrates e Platão a gênese desse desconhecimento, a gênese, portanto, da instauração de **uma** ontologia chamada *ratio*, que encontrará seu acabamento e pleno desenvolvimento na modernidade. Sua natureza, seus componentes mais vigorosos e prioritários e os efeitos mais insidiosos na luta por uma hegemonia da Razão sobre toda e qualquer outra forma de sensibilidade e entendimento do ser, ou seja, de *compreensão*, é o que consideramos a recusa do trágico. Conforme Hölderlin: “O mal não reside tanto no fato dos homens serem como são, mas em sustentarem o que são como a única instância de validade, não admitindo nada diferente”<sup>256</sup>.

Retenhamos, contudo, o passo, para um esclarecimento necessário.

## **b) um (es)clarecimento necessário**

*uma (de)claração de princípios*

Aquele que pensou o mais profundo  
ama o mais vivo.”<sup>257</sup>

Quanto à questão anteriormente colocada, sobre qual relação podem guardar entre si termos como disciplina/mística, encadeados de modo a oporem-se, e irracionalismo/nazismo de modo a coincidirem, esperamos ter levantado elementos minimamente suficientes para estabelecer que a atribuição de irracionalismo ao pensamento heideggeriano não é apenas nominativa, não se refere tão simplesmente à tendência filosófica na qual se insere, mas vem acompanhada do mesmo desassossego que um sinal de perigo traz consigo. Esperamos poder ter, mesmo que com brevidade e

---

<sup>255</sup> . SZ, pág. 229.

<sup>256</sup> . HÖLDERLIN, H. Reflexões. Carta ao Irmão. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994, pág. 127.

<sup>257</sup> . HÖLDERLIN *apud* Heidegger, HH, pág. 223.

sem o aprofundamento que um tema assim importante requer, esboçado que a pecha de irracionalista e místico lançada contra Heidegger, mesmo quando se reconhece a importância de seu pensamento para a filosofia e para o século XX e seguintes, deixa por menos e, portanto, obscurece o vigor político e ético que seu ensino gesta e pari. É neste sentido que o esclarecimento a que agora nos propomos é *marginal*, nas três acepções da palavra: 1. *marginal* porque adjacente, como se diz, ao tema-foco do tópico anterior; 2. *marginal* porque com frequência o pensamento heideggeriano é, senão todo ele, ao menos o que convencionou-se chamar “o segundo Heidegger”, considerado algo à margem da oficialidade do pensamento, por demais poético, estrangeiro, vindo de outra terra e se expressando em outra língua, a que não nos interessa, pode-se dizer, porque segundo “o modo **correto** de fazer filosofia e de filosofar (...) toda filosofia consiste em primeiro lugar em aclarações de conceitos (...) e o que o filósofo tem a fazer é (...) desfazer as ambigüidades [da linguagem ordinária], (...) porque nós, filósofos, estamos interessados em certas coisas fundamentais para o ser humano, como, por exemplo, que nos relacionamos com o bem, que estejamos falando sobre verdade e falsidade, etc.”<sup>258</sup> Não podemos ignorar, portanto, que ao termo *marginal* se agrega o sentido de tudo aquilo que tumultua a ordem estabelecida, seja no plano das instituições sociais, morais ou ontológicas. Diz Tugendhat: “Se o aparecer, quando ele [Heidegger] fala de desvelamento, já é a verdade, então nunca se vai chegar ao sentido da palavra ‘verdade’ **na nossa linguagem**.(...) Este foi um erro central de seu livro e a razão por que Heidegger tomou um caminho tão irracional”. Repetimos o já citado, agregando que o negrito é nosso, por tratar-se de declaração bastante suficiente para explicitar o que nos interessa, uma vez que ao se dizer “a **nossa** linguagem”, reconhece-se a existência de **outra** que, paradoxal e sintomaticamente, não se reconhece, no sentido forte do termo; 3. *marginal* porque, como as margens de um rio, conduz, orienta, dá direção e limites: PERAS. Num rio, o mais central são as margens.

É André Duarte quem traz, no texto que presentemente examinamos –*Heidegger e o outro: a questão da alteridade em Ser e tempo* – e num outro, cujo título fala por si só – *Por uma ética da precariedade: sobre o traço ético de Ser e tempo*<sup>259</sup>, o esclarecimento necessário. Duarte faz observar uma crítica corrente, “uma peça

---

<sup>258</sup> . PET, pág 125. O negrito é nosso.

<sup>259</sup> . DUARTE, André. *Por uma ética da precariedade: sobre o traço ético de Ser e tempo* . Natureza Humana, vol. 2(1): 71-101, 2000. Doravante citado como Duarte-EP.

acusatória falaciosa”<sup>260</sup> que enlaça a ausência de uma reflexão explicitamente ética em Heidegger à “comprovação” do caráter a-ético de sua obra, e este a seu compromisso com o “solipsismo existencial”. “Deste modo, desqualifica-se também qualquer consideração refletida sobre o significado da inexistência de uma teoria ética em Heidegger, bem como, e principalmente, invalida-se a investigação a respeito das possíveis implicações éticas de seu pensamento, em seu caráter pós-metafísico ou finitista”<sup>261</sup>, diz ele.

O trabalho de Duarte nestes textos será, por um lado, tecer considerações sólidas o suficiente para tranquilizar todo aquele que albergasse alguma dúvida e orientar os que ainda atribuíssem alguma consequência a-ética ou mesmo anti-ética ao solipsismo heideggeriano, demonstrando, em uníssono com Loparic, que “a filosofia de Heidegger, tanto a de *Ser e tempo*, como a da segunda fase, é, em si mesma, uma ética”<sup>262</sup>; de tal modo que a ausência de um capítulo à parte em sua obra, no qual Heidegger sistematizasse sua propositura ética, encontrar-se-ia na contra-mão de seu objetivo e em desalinho com a direção que seu ensino comporta. Duarte informa que Heidegger teria mesmo interpretado o crescente apelo por uma ética como sintoma de uma desorientação que acomete o moderno homem da técnica que, acostumado à vida programática, ao planejamento e massificação, precisa de preceitos e regras para seguir à risca. A recusa de Heidegger em apresentar uma “doutrina” ética, antes de ser uma falha, negligência ou compromisso com o “irracionalismo”, decorre do “seu **reconhecimento** de que nenhum código moral pode se pretender legitimamente fundado e, deste modo, impor-se aos homens pela **força da razão**”<sup>263</sup>, de tal sorte que

“De uma perspectiva ôntica, agir sem dispor de garantias quanto ao caráter moral de nossas ações não significa abdicar do respeito e da responsabilidade para consigo e com os outros, mas desconfiar e opor resistência a qualquer sistema teórico, qualquer instituição social, qualquer instância ou mecanismo de manipulação, objetificação e controle, em sua pretensão de administrar a precariedade que somos”<sup>264</sup>.

---

<sup>260</sup> . Duarte-EP, pág. 74.

<sup>261</sup> . Duarte-EP, pág. 74.

<sup>262</sup> . LOPARIC, Zeljko. *Heidegger réu: um ensaio sobre a periculosidade da filosofia*. Campinas: Papirus, 1990, pág. 58, *apud* Duarte-EP, pág. 75.

<sup>263</sup> . Duarte-EP, pág. 78. O negrito é nosso.

<sup>264</sup> . Duarte-EP, pág. 97.

Com isto em vista, o empreendimento de Duarte nos dois textos que examinamos será, por outro lado, haurir e nomear, de(a)clarar a ética heideggeriana, apresentando uma saída para o aparente paradoxo ou aporia sob o qual está o *Dasein*: lançado no impessoal, totalmente submetido aos outros, ou encapsulado na ipseidade, indiferente ao outro de modo absoluto. Uma “ética da precariedade” é o que propõe André Duarte; e é justamente o que responderia às críticas imputadas a Heidegger, o que esclarece o lugar que seu ensino ocupa nas reflexões pós-metafísicas – ou, o lugar *de onde* ele fala – e também o que nos serve de base para aquele esclarecimento que dizíamos necessário. Do que se trata, então, nessa expressão cunhada por Duarte: “ética da precariedade”?

Sublinhávamos que o homem não poderia ser entendido como um subsistente sobre o qual se aplicasse uma diferença específica, a de raciocinar, por exemplo, porque, dentre outras razões, já de saída o “mundo” lhe vem desde uma conjuntura. Ou seja, antes mesmo de “raciocinar”, o *Dasein* está imerso numa rede discursiva (*die Rede*) que “raciocina por ele”, que o tutela e o toma sob o poder do impessoal, indicando as pedras sobre as quais deverá assentar “seu” raciocínio. Se este é, com certeza, um dos eixos do vetor que organiza a experiência humana, contudo, não é o único. O acento forte do esclarecimento que buscamos apresentar, o encontramos em *Heidegger e o outro: a questão da alteridade em Ser e tempo*. André Duarte faz observar aí a natureza dos termos adotados por Heidegger (tutela, arbítrio, domínio, poder, ditadura) no § 27 de *Ser e tempo*, e acrescenta:

“Aqui a terminologia heideggeriana é estritamente política, o que deixa entrever que essas formas determinadas de relação entre um e outro na coexistência podem ser, ao menos até certo ponto, modificadas, de tal modo que, **talvez, seja possível coexistir sem sucumbir, necessariamente, ao império dos outros.** No entanto, seria um engano confundir a modificação possível desse modo determinado da convivência no mundo comum com a idéia de uma completa suspensão da submissão a regras socialmente compartilhadas(...)”<sup>265</sup>

---

<sup>265</sup> . Duarte-HO, pág. 169/170. Os negritos são nossos.

Do mesmo modo, seria errôneo confundir tal modificação com a imersão no “irracionalismo”, franqueando todo tipo de violência e condutas anti-éticas, acrescentamos nós, por nossa parte.

O estatuto do solipsismo e o estatuto da rede discursiva (*die Rede*), ou seja, a presumida distinção eu/outro com o aniquilamento da alteridade (solipsismo), ou fusão eu/outro com o aniquilamento da ipseidade (efeito possível da imersão) – se tomados cada um na forma esquemática e quase caricatural como acabaram de ser apresentados e na influência exclusiva de cada qual sobre o *Dasein* – são enganosos e falaciosos enquanto *razões* explicativas da natureza humana, e desorientadores da **experiência** mesma do *Dasein*. Uma “ética da precariedade” é, contudo, o resultado do trabalho destas forças conjuntas e a única direção firme, precária – tanto mais firme quanto mais precária – para o *Dasein* aceder ao ser, a si e ao outro.

O solipsismo existencial, justamente, longe de enclausurar o *Dasein* num perspectivismo solitário, é o que o abre propriamente para o outro por ser o ponto de ‘basta’ na impropriedade e, portanto, o marco zero originário de uma ec-sistência. Momento em que o Sujeito da “certeza de si” (*Selbstsicherheit*) se dispõe ao *salto* (*Sprung, ab-sprung*), lance no abismo (*Abgrund*) em que se deixa para traz toda a segurança, seja verdadeira ou presumida, acolhimento amoroso daquela desconfortável “estranheza” (*Unheimlichkeit*) até torná-la genuína serenidade *frente* à angústia, ao Nada, ao trágico. Para maior precisão, é necessário acrescentar que esta não é operação de se dê *frente* ao trágico, como se entenderia na literalidade da palavra, mas *no seu interior*.

### **Desde o mais íntimo, a conquistar fundamento para o mais distante.**

A todo instante a voz da *Ratio* nos diz o que pensar, como pensar, o que sentir, como agir, quem somos e quem devemos julgar ser o outro porque podemos/devemos distinguir o eu e o outro, o certo do errado, o verdadeiro do falso e nos guiarmos por seu *pré-texto* segundo a *nossa* linguagem, o que é suposto fundamento lógico e racional da existência humana. A voz do ser, em contrapartida e segundo este mesmo estado de coisas, só pode ser ouvida quando a angústia nos interdita o acesso à palavra enquanto representante da representação, enquanto “desafia o alarido incessante da interpretação

pública”.<sup>266</sup> Momento em que o homem se desveste daquela identidade de *animale rationale* para tornar-se *Dasein* propriamente, ou, segundo uma expressão de Loparic, para ser-o-aí<sup>267</sup>, em co-respondência ao Ser. Uma “ética da precariedade” pode, então, assim ser enunciada:

“O pleno reconhecimento e a assunção da estranheza originária, isto é, da finitude ontológica do *Dasein*, é justamente o que Heidegger investiga em sua análise fenomenológica do “chamado da consciência”. (...) Também cumpre observar que, em sua análise da escuta e da resposta ao chamado da consciência, Heidegger abandona a ficção moderna do sujeito soberano capaz de uma deliberação racionalmente fundada, isto é, capaz de calcular o que é melhor para si. Em seu lugar surgirá uma figura do humano que prima por sua extrema humildade e passividade, sinais fundamentais da irrupção do outro em si mesmo, que desfaz o primado da impropriedade cotidiana.”<sup>268</sup>

Neste mesmo movimento, desfaz-se também o primado da *Ratio* com tudo o que ela comporta de crenças em ontologias únicas, certezas *a priori*, subjetividades substantivadas, indiferença para com o outro e repúdio ao Nada.

O *Dasein* está *dito*, ele mesmo, a partir de uma conjuntura, de uma “familiaridade com o mundo” (*Weltvertrautheit*) que pacifica oprimindo, protege contra o “desamparo” fundamental (*Hilflosigkeit*) ao preço da anestesia da sensibilidade e, ao preço também da sustação da **experiência**, garante a convivência social desde que se preserve a frouxidão da Lei numa superficial cristalização de normas, modos ou modas, estilos e oficialidades. Ao propor o solipsismo existencial, entretanto, Heidegger abre aquele rombo necessário ao salto (*Sprung*) para fora das relações de conformidade significativa para, no aberto, propriamente, poder dar-se a abertura para uma ontologia fundamental e para a destruição da “metafísica” e o resgate da metafísica. Joanna Hodge esclarece o uso das aspas por Heidegger: enquanto a metafísica, como ontologia, aborda as entidades na sua relação com o ser, a “metafísica” falha na identificação desta relação

---

<sup>266</sup> . Duarte-HO, pág. 178.

<sup>267</sup> . LOPARIC, Zeljko. *A linguagem objetificante e não-objetificante em Heidegger*. [www.pucp.edu.pe/eventos/congressos/filosofia/programa\\_general/jueves/sesion/15.16.30/LoparicZeljko.pdf](http://www.pucp.edu.pe/eventos/congressos/filosofia/programa_general/jueves/sesion/15.16.30/LoparicZeljko.pdf).

<sup>268</sup> . Duarte-HO, pág. 177

e apaga a distinção (*krinein* em grego) ontológica. “O uso do termo de citação, entre aspas, (...) indica a crítica de Heidegger à tendência da metafísica em ignorar o abismo, em supô-lo possível de ultrapassar o domínio das entidades, com base numa fundação firme, e em proceder a uma enumeração sistemática do que existe”<sup>269</sup>. A recuperação da metafísica, acrescenta ela, requer a recuperação da ética. “A ética seria então o evento do *Dasein*, revelado como uma relação com o ser”.<sup>270</sup>

Desta forma, o mais digno de ser posto em questão, a questão originária do ser ou a diferença ontológica entre ser e ente é, na natureza limitada da existência humana, experimentada na relação entre a familiaridade e a estranheza. É que o ser se apresenta na forma de **um** desvelamento que, contudo, torna a velar-se, ou seja, o sentido da finitude do *Dasein* não está dado e não se caracteriza simplesmente pelo fato de o homem ser um ser-para-a-morte, entendido como um ente finito, porquanto espírito num corpo que o acolhe e que, como tudo o que está no tempo, tem por destino perecer. Mesmo que seja esta a mais real realidade.

“esta vida é uma viagem  
pena eu estar  
só de passagem”<sup>271</sup>

Nossa finitude, por outro lado, também nos é entregue, revelada, porque do ser alcançamos apenas ALGUM desvelamento, não-todo. (expressão corrente na psicanálise lacaniana). Se o *Dasein* é o ente a quem cabe a compreensão do ser, a abertura, entretanto, oferece um ângulo, um “mundo”, uma dimensão no horizonte do ser. Horizonte<sup>272</sup> do qual fazemos a experiência, horizonte que se nos apresenta para nossa

---

<sup>269</sup> . Hodge-HE, pág. 270

<sup>270</sup> . Hodge-HE, pág. 269/270.

<sup>271</sup> . LEMINSKI, Paulo. *Esta vida é uma viagem*. In DIAS, Marcos. **A Poesia Eterna**. [br.geocities.com/poesiaeterna/poetas/brasil/pauloleminski.htm](http://br.geocities.com/poesiaeterna/poetas/brasil/pauloleminski.htm)

<sup>272</sup> . HORIZONTE é um conceito importante em Heidegger e que possui sua própria história. Do grego *horos*, “limite, fronteira, margem, definição [de uma palavra]”, dá origem a *horizein* e eram termos usados em ótica e astronomia, mas também serviam para assinalar a fronteira do conhecimento humano. Quer fronteira finita em qualquer período dado, os “ecstases” do tempo, quer possibilidade compreensiva, finita igualmente, porque ponto privilegiado para enxergar problemas, perguntas e respostas apropriadas a cada entrada-no-mundo. Associado por Heidegger ao perspectivismo nietzscheano, especialmente pela possibilidade de derivação de *Perspektive* do latim *perspicere*, “ver através”, entretanto, ele descarta as implicações céticas do perspectivismo e indica que “horizonte” prefigura a “armação” (*Gestell*) da tecnologia. Mais tarde, Heidegger associará *Horizont* ao pensamento representacional, que reduz as coisas a objetos (“*Horizontal*” é, portanto, apenas o lado virado para nós do espaço aberto que nos envolve. O aberto é preenchido com uma perspectiva [Aussicht] para o aspecto [Aussehen] do que aparece para a nossa representação como um objeto.” [citação de Heidegger extraída de *Gelassenheit/ Discourse on*

percepção e para nossa compreensão, mas que não se presta à posse de ninguém e que, enquanto *horizonte do ser*, não se resume a nenhuma ontologia em particular. Importa reconhecer, portanto, que “A finitude da cognição humana encontra-se no ser-lançado entre e para os entes. (...) A filosofia é uma expressão de nossa finitude, uma tentativa de nos familiarizar em um mundo que não criamos e que não compreendemos inteiramente”<sup>273</sup>, diz Heidegger. Importa reconhecer também que a *Ratio* nos fez acreditar que houvesse – naturalmente – sobreposição dos campos ôntico e ontológico, tanto para os entes em geral, como para o homem e sua existência, em particular. Confundir uma determinação *ontológica* com uma afirmação *ôntica* é, dentre outros motivos, o que permite algumas das acusações contra Heidegger, em especial a “dedução” de que seu conceito de Verdade como desvelamento abre as portas para o irracionalismo (na esfera metafísica/ontológica), e que o solipsismo existencial, contraparte suposta do irracionalismo, igualmente prestaria um des-serviço (na esfera ôntica), por enraizar-se no egoísmo e comprometer a ética necessária às boas relações humanas e à manutenção da ordem social.

Retomemos, portanto, aquela aparente aporia à qual estaria submetido o *Dasein*: lançado no impessoal, totalmente submetido aos outros, ao Outro<sup>274</sup>, decaído, desde saída e sem saída enredado na rede discursiva e cultural que o aliena de si mesmo; ou encapsulado na ipseidade, indiferente ao outro de modo absoluto, à margem das instituições sociais, a brincar negligente e egoisticamente com “sua” verdadezinha. Frente a uma tal caricatura, retomemos também os termos da questão, guiados pelo enunciado com o qual inauguramos este trabalho:

---

*Thinking*]). O horizonte é o lado da *Gegend* ou *Gegnet*, a “contréa do encontro”, virado para a nossa representação (*Vor-stellen*), insatisfatório, portanto, para a “serenidade”. Conf. DicH, pág. 89 a 91.

<sup>273</sup> HEIDEGGER, *apud* Inwood, DicH, pág 72.

<sup>274</sup> . “Outro e outro, o Grande e o pequeno, são termos cunhados pelo ensino de Jacques Lacan para quem ao *outro* atribui-se conotação de semelhante, outro da mesma espécie, a saber, outro homem. Ao Outro, entretanto, o Grande Outro, reservam-se três acepções distintas, conforme operando segundo registro Simbólico, Imaginário ou Real. Ao Outro Simbólico corresponderá tanto a Linguagem enquanto bateria inteira dos significantes quanto suas leis, sua Lei, estrutura distinta da língua, esta sendo atualização histórica e temporal daquela; ao imaginário corresponderão as figuras da alienação, desde a Toda Potência do Outro ao desamparo radical em que ele nos lança, inclusas aí todas as reversões possíveis do eu ao outro e do amor ao ódio; e ao Real, o corpo enquanto pulsional e a realidade enquanto estrutura do trágico ou, melhor dito, núcleo da *Vergänglichkeit*”. GAIO, Dulce Mara. *Alguns Fundamentos Filosóficos da Psicanálise: Descartes, Hegel, Freud. A natureza do sujeito à luz do trabalho do desejo*. Monografia de Especialização em Filosofia e Psicanálise apresentada ao Depto de Filosofia da UFPr. 2003, pág. 16. A pertinência desta citação se funda no fato de Heidegger ter sido influência decisiva na re-leitura que Lacan empreende à obra de Freud; também por sustentarmos haver uma possível equivalência do Outro Simbólico e/ou Imaginário como *Rede*, e do Outro Real como angústia.

“Re-pensar a Essência do homem a partir da experiência fundamental do esquecimento do Ser”<sup>275</sup> é, segundo se lê na introdução de Emmanuel Carneiro Leão à *Carta sobre o Humanismo*, o projeto de Heidegger. Ou, segundo o próprio Heidegger, trata-se de restituir a **humanitas** ao homem, “reconduzir o homem de volta à sua Essência (...) tornar o homem (**homo**) humano (**humanus**)”<sup>276</sup>. Trata-se, portanto, de uma *De(a)claração de Princípios*, como convém a uma propositura ética.

E é bem de princípios que se trata, mas também *do princípio*: “que o homem atinja a originária relação do ser com o ser humano”<sup>277</sup>, ou, nas palavras de Joanna Hodge: “Um regresso do ser traria a cura, numa nova relação entre ordem e desordem, entre mudança e renovação. Revelaria a transformação do que é ser-se humano. Isto seria uma recuperação da ética”<sup>278</sup>. Ser humano ou ser um mano, como se diz. A relação do homem a outro homem está dada de modo principial, originário, fundamental. De tal sorte que não podemos nos furtar a retomá-la, e mais ainda é necessário esclarecer o estatuto do solipsismo existencial heideggeriano.

Michael Inwood comenta que o *Dasein* é um indivíduo isolado ontologicamente, mas não onticamente<sup>279</sup>. Isso quer dizer que o isolamento subscrito por Heidegger é um *isolamento metafísico*, não factual nem existenciário. Assim, apenas porque *Dasein* é, “em sua essência metafísica determinado por sua individualidade, pode ele como um ente concreto propositalmente escolher a si como si mesmo” ou “abandonar esta escolha”. (...) “Esta individualidade é sua liberdade, e liberdade é a eguidade [Egoität] que, em primeiro lugar, torna possível que o ente seja ou egoísta ou altruísta”<sup>280</sup>, diz Heidegger citado por Inwood. (As abelhas, por exemplo, não possuem esta possibilidade).

Temos, então, sistematizando, dois campos a abordar: a relação solipsismo/alteridade e, entre eles, a finitude ontológica, compostas numa estrutura para a qual, mais uma vez, recorreremos à banda de Möbius como ferramenta de pensamento. Parece-nos que a reversão de solipsismo em alteridade e vice-versa, justamente

---

<sup>275</sup> . Leão-CH, pág. 10.

<sup>276</sup> . CH, pág. 34.

<sup>277</sup> . QêM, pág. 67.

<sup>278</sup> . Hodge-HE, pág. 30.

<sup>279</sup> . DicH, pág. 30.

<sup>280</sup> . DicH, pág. 30.

encontraria na finitude ontológica – e no salto e na angústia, seus existenciais, ou ‘método’/caminho, como já sugerimos –, seu ponto comutativo e, sem nenhum paradoxo, podemos igualmente dizer, seu ponto inclusivo. Comparando as desconstruções do Eu em Freud e em Heidegger, Ernildo Stein diz: à “inconsistência ontológica do eu” corresponde “o fenômeno da singularização do *Dasein*” (...) “O método de que Heidegger se serve para essa tarefa é a desconstrução hermenêutica”, a “desconstrução como *Aus-legung*, interpretação, explicitação”<sup>281</sup>. Entendemos, portanto, que Stein igualmente retém de Heidegger o enlaçamento da noção de singularização do *Dasein* à finitização ontológica. Desta forma, reconhecer a finitude de **uma** ontologia não é o mesmo que estar à deriva por falta de norte. É encontrar o norte, entretanto, não de uma vez por todas, antecipadamente, mas a cada vez de novo... aí. A cada vez, de novo, de(a)clarar seus princípios. Declaração de princípios, como convém à ética.

Ou, nas palavras de André Duarte: “A modificação existenciária que arranca o *Dasein* do si-impessoal e o entrega a si mesmo em sua propriedade [em sua PRECARIIDADE] dá-se como a ‘*recuperação de uma escolha*’, pois apenas quando escolhe o escolher ele torna possível o seu próprio poder-ser”<sup>282</sup>. Alteramos propositalmente o texto da citação com a palavra mesma do autor em questão, para re-assinalar o enlace destes termos – propriedade/precariade – o que nos facilitará o entendimento também do que no início propusemos e procuraremos explicitar no próximo tópico: a *Vergänglichkeit* como núcleo do trágico, elemento perturbador segundo os critérios da *Ratio*, e motivador, propomos, do esquecimento do ser.

Mas antes, parece igualmente proveitoso que nos detenhamos em outro pronunciamento de Duarte, com o que acreditamos termos percorrido em “quase” toda a sua extensão **esta** banda de Möbius: “(...) a alteridade já se enraíza ontologicamente no si-mesmo próprio (*eigentliche Selbst*)”<sup>283</sup>. A reter de sua intenção: assinalar que “a modificação existenciária de si mesmo implica, simultaneamente, uma modificação do ser-com os outros, abrindo com isso a possibilidade ética do encontro do outro enquanto outro, isto é, em sua alteridade ou em sua singularidade (...)”. Contudo, pensamos poder vislumbrar aí ainda uma outra conseqüência, em especial se aqui trabalhamos com a

---

<sup>281</sup> . STEIN, Ernildo. *A Desconstrução do EU: a Zerlegung de Freud e a Auslegung de Heidegger*. Porto Alegre: Revista Veritas, v.44, n. 1, 1999, pág. 66.

<sup>282</sup> . Duarte-EP, pág. 89

<sup>283</sup> . Duarte-HO, 161

possível aproximação entre a alteridade vivida na forma da impropriedade enquanto discurso (*die Rede*), ou Outro.

Assinalávamos à pág. 21 que antes de ser mais um sistema filosófico, a proposição de Heidegger (agora podemos dizer, sua propositura ética) convoca para uma ação grandiosa que, semelhante à obra alquímica, só se inicia e se conclui com a transmutação do próprio “alquimista”: que o **homo** se torne **humanus**, que o “sujeito” se torne *Dasein*. “Por isso temos que fazer novamente a **experiência** do Ser desde o fundamento e em toda a amplitude possível de sua Essencialização.(...) Onde a filosofia poderá empenhar-se para pensá-la [a experiência do ser]? Não se deve **discutir** sobre empenho, mas **repeti-lo em sua execução**”.<sup>284</sup> Mais do que pensar o salto, é necessário fazer a experiência, sua **realização**.<sup>285</sup> Ou, melhor dito, que o pensamento **aconteça** (*Geschehen*). É assim que a “massa” das ontologias acumuladas ao longo da história do pensamento ocidental deverá ser re-visitada com o distanciamento necessário oferecido pela diferença ontológica tornada, ela mesma, experiência do *Dasein* de-cidido. Ao acento forte que Heidegger dá ao **acontecimento** e à **experiência** soma-se o sentido que apreendemos da “destruição” da metafísica, a saber, que a tradição nos serve para nos servirmos dela, para dela fazermos uso. Repetimos também a citação de nosso Cap. I, para maior clareza:

“Herdar uma tradição não é o mesmo que celebrá-la; na verdade é antes o oposto. Você se apossa de uma herança quando assume o controle dela e lhe dá uma nova abertura para o futuro, não quando simplesmente segue atrás dela guiando-se pelo seu passado. (...) Destruir ou ‘desconstruir’ a história da ontologia não é aniquilar a filosofia do passado, mas recuperá-la como uma filosofia que está por vir – uma filosofia futura que irá olhar adiante de seu passado e regozijar-se em sua infundável novidade”.<sup>286</sup>

---

<sup>284</sup> . IM, pág. 225. O negrito é nosso.

<sup>285</sup> . É que depois da cisão entre ser e pensar, pensar passou a ser sinônimo de raciocinar, obra da inteligência humana encadeada por leis lógico-gramaticais. (Mantemos a nota da página 24 que, neste momento, se esclarece por si só, mas que merece se ilumine ainda que uma **realização**, antes de ser mero indicativo de ação, o é de instauração de **realidade**. Não podemos confundir uma ação motora ou intelectual com uma ação Espiritual, de tal modo, por exemplo, que à angústia e ao salto se atribui estatuto **real** ali mesmo onde “nada” produzem).

<sup>286</sup> . Rée-HV, págs.21/ 22.

Às palavras de Duarte: “a alteridade já se enraíza ontologicamente no si mesmo próprio”, portanto, podemos agregar *também* este sentido. Apropriar-se de uma tradição, de uma ontologia, é servir-se de toda alteridade ontológica enraizada de modo constitutivo no si mesmo, raiz, rizoma<sup>287</sup> da humanidade, até torná-la palavra própria e verdadeira, nova semente de humanidade.

### **Desde o mais distante, a iluminar o mais íntimo.**

Ao que se propõe, então, uma “ética da precariedade”, senão a lançar luz *sobre* as palavras do poeta: “Navegar é preciso, viver não é preciso”<sup>288</sup>. Viver é da ordem do im-preciso e precário, e a morada<sup>289</sup> do *Dasein* é tão mais firme quanto mais se acolhe a

---

<sup>287</sup>. RIZOMA: “Caule radiforme e armazenador das monocotiledôneas, que é geralmente subterrâneo, mas pode ser aéreo. Caracteriza-se não só pelas reservas, mas também pela presença de escamas e de gemas, sendo a terminal bem desenvolvida: comumente apresenta nós, e na época da floração exibe um escalpo florífero”. Lembremos que COTILÉDONE se diz da “folha seminal ou embrionária, a primeira que surge quando da germinação da semente, e cuja função é nutrir a jovem planta nas primeiras fases de seu crescimento”. DicP, pág. 1514 e 490.

<sup>288</sup>. “*Navigare necesse; vivere non est necesse*”, frase de Pompeu, general romano (106-48 aC), dita aos marinheiros que, amedrontados, recusavam-se a viajar durante a guerra, conforme Plutarco in Vida de Pompeu. É Fernando Pessoa quem lhe dá novo sentido num poema de mesmo nome:

“Navegar é Preciso

Navegadores antigos tinham uma frase gloriosa:

Quero para mim o espírito [d]esta frase,  
transformada a forma para a casar como eu sou:

Viver não é necessário; o que é necessário é  
criar.

Não conto gozar a minha vida; nem em gozá-la  
penso.

Só quero torná-la grande,  
ainda que para isso tenha de ser o meu corpo e a  
(minha alma) a lenha desse fogo.

Só quero torná-la de toda humanidade;  
ainda que para isso tenha de a perder como  
minha.

Cada vez mais assim penso.

Cada vez mais ponho na essência anímica do meu  
sangue  
o propósito impessoal de engrandecer a pátria e  
contribuir  
para a evolução da humanidade.”

[www.revista.agulha.nom.br/fpessoa05.html-4k](http://www.revista.agulha.nom.br/fpessoa05.html-4k)

Ao lado desta declaração de eticidade onde se observa que a “alteridade já se enraíza no si-mesmo próprio”, agregamos, este outro sentido aqui expresso: viver não é da ordem da calculável precisão.

<sup>289</sup>. Ethos, morada

precariedade da vida, podemos afirmar sem margem a dúvidas e embasados no que acabamos de expor. Mais ainda quando podemos observar que ao lado dos sentidos de “pouco durável, incerto, escasso, etc.”, PRECÁRIO se diz também de tudo o que é “concedido por mercê revogável”<sup>290</sup>. Do latim *precario, precarius*, deriva de *precans, precantis*, participio de *precor*: “pedir, rogar, suplicar”<sup>291</sup>. Uma “ética da precariedade” é, sugerimos, aquela que responde ao que **pede a questão do ser**. Ou o contrário, a que co-responde ao que **pode a questão do ser**. Então, *sob* as palavras do poeta – porque “viver não é preciso” – uma “ética da precariedade” será aquela que tem o vigor para conduzir o *Dasein* na viagem, tendo por farol a finitude, a transitoriedade, obediência, passividade e humildade.

“Aquele que pensou o mais profundo ama o mais vivo”<sup>292</sup>. E Heidegger se apressa a desfazer o entendimento corrente – segundo a relação de causa e efeito; segundo a classificação dos “fenômenos psíquicos” que, inclusive, prescreve operações intelectuais tanto mais cristalinas quanto mais independentes da indesejável interferência das emoções; segundo a idéia de que o mais profundo é ao que se chegará *ao fim* de um processo conduzido com o auxílio do pensamento – para nos introduzir a um outro muito mais complexo e bem mais simples. “Isto soa como se o amor pelo mais vivo fosse consequência do pensamento, como se o amor estivesse subordinado ao pensamento. Inteiramente falso – o próprio pensamento é o amor e, na verdade, o amor pelo ‘mais vivo’, por aquilo que reuniu na vida todo o vivo”<sup>293</sup>. (O conceito de *Stimmung*, afinação com a voz do ser, é extremamente valioso para o entendimento do co-pertencimento entre ser e pensar, assim como para a compreensão da função do “afeto” no pensamento. Algumas reflexões a esse respeito estarão presentes adiante).

Guiados por estas reflexões, tendemos a recusar toda imagem de fronteira agregada, na forma da dicotomia, aos termos eu/outro, solipsismo/alteridade, racional/irracional, palavra/coisa, tradição/pro-dução, pensamento/sentimento, interior/exterior, passado/futuro, ser/não-ser, ser/nada... e outros tantos que foram bi-polarizados pela *Ratio*. Antes de fronteira, litoral. Cada um dos elementos, água e areia, não se misturam na fusão do indiferenciado mas, mantendo sua própria individualidade, se co-

---

<sup>290</sup> . DicP, pág. 1379.

<sup>291</sup> . DicL, 455 /456

<sup>292</sup> . Hölderlin, *apud* HH, pág. 223.

<sup>293</sup> . HH, 223.

pertencem. Cada configuração ontológica, a exemplo das espumas na praia, tem tempo breve e existência transitória (*Vergänglichkeit*). O litoral, ele mesmo, entretanto, permanece.

Aberto então o seu ensino a uma reflexão ética, verificamos que Heidegger avança um giro significativo quanto à “vontade de poder”, porque não se trata de *vontade*, mas de um QUERER decidido, nem se trata de *poder* mas de DEIXAR SER. As bases para estas afirmações estão dadas neste tópico e foram apresentadas anteriormente no Cap. I. A questão da “subjetividade” é, portanto, reflexão que deveremos enfrentar no próximo sub-ítem, para avançarmos em nosso caminho.

### c) *aletheia e vergänglichkeit*

*um sentido do trágico*

“Quem pois, que homem traz consigo mais da existência disciplinada e ajustada do que quem está na aparência para depois – aparecendo – declinar?”<sup>294</sup>

Retenhamos, contudo, o passo, ainda mais uma vez, e voltemos a Tugendhat. Interrogado quanto a sua avaliação da duplicidade identificada por Heidegger no conceito de verdade, a saber, entre os pré-socráticos como desvelamento e em Platão e Aristóteles como correspondência e adequação, Tugendhat diz ter sido este “o principal erro de Heidegger” e que “É errada a idéia de pensar que houve um **desenvolvimento** do conceito de verdade desde os pré-socráticos, passando por Platão, até nossos dias. Isto não é verdade pois o conceito usado pelas pessoas **não tem nenhuma influência da cultura ocidental**”.<sup>295</sup> Ocupado com investigações no âmbito da filosofia analítica da linguagem, tendo desenvolvido uma semântica da sentença predicativa elementar com a função de aclarar “termos singulares”, isto é, aqueles que têm a função de identificar um ente individual, Tugendhat deslocou-se destas questões mais técnicas

---

<sup>294</sup> . “*Tis gar tis aner pleon  
tas eudaimonias pherei  
e tossounton oson dokein  
kai doxant’apoklinai?*” SÓFLOCLES. Édipo Rei, vv. 1189ss. *Apud* Heidegger, IM, pág. 134/135.

<sup>295</sup> . PET, pág. 130. Os negritos são nossos.

para dedicar-se, cada vez mais, à filosofia moral, diz ele. Conclui a entrevista concordando que houve controvérsias quanto ao conceito de verdade na atualidade, mas que o que lhe “parece completamente seguro é que a idéia de Heidegger estava errada e teve conseqüências nefastas”.<sup>296</sup> Diz: “(...) o que fazemos na filosofia consiste nisto: perguntar pela verdade e não só fazer sentenças verdadeiras. (...) [é importante desenvolver] o aspecto da verdade que vai além do conceito de verdade da sentença, **mas** que não seja desvelamento”.<sup>297</sup>

O que há na idéia, no conceito ou na operação do desvelamento que suscite seu repúdio? O que há na **experiência** do desvelamento que suscite tantas controvérsias? O que há aí para que se lhe negue, *ao menos*, que possa coexistir como **outra** porta de entrada para a questão do ser ou para aclarar “as estruturas fundamentais do entendimento humano”?<sup>298</sup> Procuraremos quanto a isso alguma luz nas palavras de Heidegger, em especial no Cap. IV de *Introdução à Metafísica*. Adiantamos que a posição heideggeriana é, diríamos, “concordante” com Tugendhat porque ele não advoga ter havido um **desenvolvimento**, como também se diz, “do conceito de verdade desde os pré-socráticos, passando por Platão, até nossos dias”. Ao contrário: há aí uma História, mas não um desenvolvimento, como se imaginaria haver, do mais primitivo ao mais desenvolvido. Aliás, Heidegger não deixará de assinalar que assim erroneamente se crê, que os gregos *ainda* não estavam suficientemente formados em questões gnoseológicas e pensaram o que pensaram de um modo muito primitivo. Ao contrário, diz ele, pensaram o mais elevado e mais puro. Em *Introdução à Metafísica*, Heidegger demonstrava que a investigação da questão do ser é inteiramente Histórica e que o ser não é um mero vapor, mas, antes e melhor, constitui o destino do Ocidente, de tal sorte que “Determinar o Ser não é simples questão de definir o significado de uma palavra. Constitui o poder, que **ainda hoje** carrega e domina *todas as nossas* referências com o ente em sua totalidade, com o Vir a ser, com a Aparência, com o Pensar e Dever”.<sup>299</sup>

As formas gramaticais tradicionais são insuficientes para o propósito de investigar a essencialização da linguagem, diz Heidegger, porque a linguagem também é um ente e, portanto, está configurada segundo a concepção fundamental do Ser que

---

<sup>296</sup> . PET, pág. 131.

<sup>297</sup> . PET, pág. 131. O negrito é nosso.

<sup>298</sup> . PET, pág. 125.

<sup>299</sup> . IM, pág. 223. Os negritos são nossos, mas não os itálicos.

lhe serve de guia. Precisamos, portanto, primeiramente chegar à concepção fundamental do ser para que ela mesma possa nos guiar, de modo geral, e iluminar a história do Ocidente, em particular. Assim poder-se-á verificar que o conceito de verdade usado pelas pessoas está determinado pela concepção do Ser que arranhou-se nessa história e **tem toda a influência da cultura ocidental.**

Já tivemos a oportunidade de apresentar, seguindo exposição de Heidegger, como algumas formas gramaticais que recebemos de herança (as palavras *ser* e *physis*, por exemplo) deixaram de dizer o que originalmente diziam. Pudemos verificar que os seus desdobramentos históricos – que acompanham a origem da gramática desde os gregos, sua adoção pelos romanos e sua transmissão para a Idade Média e Moderna – obscureceram sentidos importantes e acabam por revelar, justamente, a distância em que nos encontramos em relação ao sentido e à experiência originária do desvelamento. “Embora conheçamos muito[s] detalhes de todo o processo, ainda não conseguimos penetrar realmente em **acontecimento tão fundamental para a fundação e caracterização de todo o espírito ocidental**”<sup>300</sup>. De tal modo que nunca é demais a elas nos dedicarmos, concordamos com Heidegger.

E é o que agora empreenderemos com a breve apresentação do Cap. IV de *Introdução à Metafísica*, momento em que Heidegger procurará explicitar *A Delimitação do Ser*, título do capítulo, e mais uma oportunidade para tentarmos, por nossa parte, aproximação ao *trágico*. Quase metade do livro está neste capítulo: são 100 das 227 páginas, o que nos dá a medida da importância da recuperação daquelas operações que “delimitaram” o ser para a Metafísica e conformariam, a partir daí, a História do ocidente. Tão densas, repletas de sentido e esclarecimentos são as palavras de Heidegger que tornar-se-á quase inevitável deixar de fazer inúmeras citações literais. Entretanto e apesar disso, alguns muitos movimentos das reflexões de Heidegger serão passados por alto e outros, evidentemente, deixados de lado. Mas o que não podemos deixar de lado é o fato de Heidegger, precisamente aí, recorrer à tragédia por diversas vezes e por ângulos variados, o que mais ainda nos anima na suspeita de que a “delimitação” do ser – operação que está nas bases da instauração da metafísica e corresponde ao esquecimento da questão do ser – encontra suas raízes em algo que a experiência da tragédia comportava... e re-velava.

---

<sup>300</sup> . IM, pág. 85. Os negritos são nossos.

Um modo corriqueiro de dizer “ser”, o encontramos no “é”, diz Heidegger, mas também nos deparamos com outros modos, já tornados fórmulas, nos quais, quase como sob coação, se agrega ao ser algo do que ele se distingue: Ser e Vir a Ser, Ser e Aparência, Ser e Pensar, Ser e Dever são as formas pelas quais o Ser atinge sua delimitação. Estes quatro aspectos estão relacionados entre si e tiveram origem naquela constituição do Ser que “tornou-se normativa para a História do Ocidente.(...) As distinções não dominaram apenas a filosofia ocidental. **Impregnam todo saber, dizer e fazer do Ocidente** mesmo quando não se exprimem especificamente ou nessas palavras”.<sup>301</sup> (Verificamos assim como Heidegger responde, antecipadamente, a Tungendhat).

As duas primeiras oposições são as mais antigas e mais correntes; a terceira é igualmente antiga, foi desenvolvida por Platão e Aristóteles, mas só encontrou feição própria na Era Moderna, para o que, inclusive, contribuiu essencialmente; a quarta é inteiramente tributária da Época Moderna, informa Heidegger. E agrega, em arremate: “Uma investigação originária da questão do Ser, que compreendeu a tarefa de um desenvolvimento da verdade da Essencialização do Ser, tem que expor-se a si mesma, com vistas a uma de-cisão, aos **poderes encobertos** nessas distinções, e as reconduzir à sua própria verdade”.<sup>302</sup> São estes “poderes encobertos” que pensamos constituir o núcleo do trágico, amparados ainda em Heidegger: “Mas o que acontece com a reflexão sobre o Ser em si mesmo, e isso significa com o pensamento, que pensa a Verdade do Ser? É esse pensamento que atinge a Essência originária do **logos**, a qual, em **Platão e Aristóteles** – o fundador da “lógica – já se entulhara e perdera”<sup>303</sup>. Vemos, portanto, seja em 1935 em *Introdução à Metafísica*, seja em 1947 na *Carta sobre o Humanismo* (para fazer referência apenas às duas citações acima), que o diagnóstico heideggeriano é o mesmo. Algo foi encoberto, entulhou-se, perdeu-se... o que, para seu restabelecimento, exige ainda outra anamnese. Começemos pelo princípio, pela palavra dos primeiros:

“Só resta a Saga (Sage) do caminho,  
(onde se manifesta), o que há com o Ser; nele (caminho),  
mostrando-o (Ser), há muitas coisas:  
Como o Ser (é) sem nascer nem perecer,

---

<sup>301</sup> . IM, pág. 122. Os negritos são nossos.

<sup>302</sup> . IM, pág. 123. Os negritos são nossos.

<sup>303</sup> . CH, pág. 77. Os negritos são do autor.

consistindo completamente sozinho  
e em si mesmo sem estremecimento e sem necessitar em  
absoluto de aperfeiçoamento.  
Nem tão pouco foi antes como também não será depois;  
pois, como presença, é tudo simultaneamente;  
único, unidade unificante,  
reunindo a si mesmo em si mesmo a partir de si mesmo  
(cheio de força de presença (Gegenwärtigkeit) é unificador)<sup>304</sup>

*Semata*, diz Heidegger. Nem sinais, nem predicados do Ser, as palavras de Parmênides, “pensando poeticamente (dichtend-denkend)”<sup>305</sup>, mostram o Ser “em si mesmo a partir dele mesmo, (...) como a própria solidez (Gediegenheit) do consistente, concentrada em si mesma, não atingida por nenhuma inconstância nem mudança”<sup>306</sup>. Costuma-se, por causa disso, opor Parmênides e Heráclito (*panta rhei* – tudo está fluindo)<sup>307</sup>, contrapor a doutrina do Ser à do Vir-a-ser. Heidegger, entretanto, não partilha desta opinião e sustenta que os dois pensadores dizem a mesma coisa. “Nesses grandes tempos o dizer do ser do ente traz consigo mesmo a Essencialização oculta do Ser, de que fala. (...) [e Heráclito] não seria um dos maiores dos grandes gregos, se tivesse dito outra coisa”<sup>308</sup> Será pelo exame da separação entre Ser e Aparência que Heidegger pretenderá esclarecer a unidade de pensamento destes dois “maiores dos grandes gregos” e assegurar à *aletheia* legitimidade, enquanto des-velamento e verdade, e unidade com a *physis*.

À primeira vista e segundo a ligeireza e superficialidade com que se interpretou a palavra dos dois pensadores citados, a distinção Ser e Aparência parecerá clara e por vezes foi reduzida àquela Ser e Vir a ser. Mas Heidegger se apressa em alertar para a impropriedade de reduzir a originária doutrina do vir a ser ao que veio depois dela e pretender configurá-la ao entendimento darwinista, bem como explica que uma separação (Ser e Vir a ser) indica, intrinsecamente, uma união; e é a esse *poder* que deveremos chegar. Assim, real/irreal, verdadeiro/ilusório, permanência/aparência, permanente<sup>309</sup>/aparente, pares de termos com os quais se pretenderia resolver a questão,

---

<sup>304</sup> . PARMÊNIDES, fragmento VIII, 1-6, *apud* Heidegger, IM, pág. 124.

<sup>305</sup> . IM, 123.

<sup>306</sup> . IM, 124.

<sup>307</sup> . IM, 125.

<sup>308</sup> . IM, 125.

<sup>309</sup> . Carneiro Leão traduziu *wunder* (=milagre) por permanente e *wunderbar* (=milagroso, maravilhoso) por permanência, explicando: “modificamos o exemplo porque em português não corresponde ao que se pretende exprimir”, conf. IM, pág. 218. Por tudo o que vimos dizendo, entretanto, advogamos se deva

também são inadequados para este propósito. É que entre Ser e Aparência existe originalmente uma unidade escondida, posto que o Ser se revela como *physis*, de tal sorte que o aparecer não é algo de suplementar que se acresce ao Ser, mas é a sua *ousia* ou, dito de outro modo, sua natureza mais própria, seu poder e vigor (*walten*).

“O Ser vige e se Essencializa, *como aparecer*”<sup>310</sup> ou “O Ser se Essencializa como *physis*”<sup>311</sup> são postulações com as quais já estamos acostumados porque foram trabalhadas em capítulo anterior. Aqui Heidegger retoma os radicais *phy* (*phyein* – o brotar que repousa em si mesmo) e *pha* (*phainesthai* – luzir, mostrar-se, aparecer) para demonstrar que evocam a mesma coisa. Desta forma, a aparência não é algo de imaginado e subjetivo ou falseado. É próprio do ente aparecer e, desta forma, Ihe é própria também a aparência que Ihe pertence.

Assim, ao sentido mais corrente de aparência como ilusão, Heidegger agrega – porque recupera – outros dois: *Schein*: aparência como esplendor e brilho; e *Erscheinen*: a aparência e o aparecer como aparecimento e presença. E exemplifica: dizer que a lua aparece, brilha, também significa dizer que ela está no céu, está presente, que ela é. Portanto, aparecer não é algo de suplementar que se acresce ao Ser, repetimos; é a própria Essencialização do Ser que, como *physis*, traz à luz, vem à luz, deixa sair da dimensão do velado. O que chega a sua consistência como re-velado, des-coberto (*Unverborgenheit*<sup>312</sup>) é o ente. O Ser concebido como *physis*, vigor imperante, é aparecer, o que deixa sair da dimensão do velado e encoberto. A verdade, portanto, como revelação, *a-letheia*, também não é um acréscimo ao Ser. O Ser se Essencializa

---

retomar o significado original “porque (...) corresponde ao que se pretende exprimir”. Para maior sustentação de nossa proposição, considerar que WUNDER significa “maravilha, milagre, prodígio, pasmo, assombro” e WUNDERBAR, “admirável, extraordinário, prodigioso, maravilhoso, portentoso, milagroso”, conforme DicA, pág. 733.

<sup>310</sup>. IM, pág. 128

<sup>311</sup>. IM, pág. 129.

<sup>312</sup>. Temos mais uma oportunidade de registrar a peculiaridade que o pensamento de Heidegger atinge: dos fios de linguagem ele faz brotar sentidos novos, assim como uma fina bordadeira. Em nota do tradutor encontramos o seguinte esclarecimento: UNVERBORGENHEIT: o verbo *bergen* (esconder, proteger) deriva de *der Berg* (o monte) e tem origem na prática das cidades e povoados antigos de, edificadas ao sopé de um monte, esconderem e guardarem seus tesouros (*bergen* – “levar para o monte”) quando na iminência de serem atacados e pilhados por inimigos. *Unverborgenheit*, portanto, é substantivo criado por Heidegger para dizer do estado, espaço ou qualidade de estar des-coberto, re-velado. É palavra apropriada para expressar a dinâmica da Verdade do Ser porque **encobrir para proteger** corresponde à etimologia da palavra *aletheia*: “a Verdade do Ser que se encobre a si mesma para proteger e revelar o ente em seu ser”. IM, pág. 219. Podemos igualmente agregar o que nos oferece a língua portuguesa quando aponta duas raízes latinas para o termo: de *velare* decorrem sentidos idênticos aos vistos acima, **encobrir**, ocultar; entretanto, de *vigilare* resulta que velar se diz dos atos e intenções de **proteger**, zelar e **cuidar**. DicP, pág. 1759.

como verdadeiro. Conquistar consistência, presença (*Anwesenheit*) é o que resulta da “contextura original de Essencialização entre *physis* e *aletheia*, [em razão da qual] podem dizer os gregos: O ente, enquanto ente, é verdadeiro. O verdadeiro é, como tal, ente”.<sup>313</sup>

Tugendhat dizia: “Eu falei com Heidegger sobre este tema [fazer coincidir o aparecer à verdade] e ele, finalmente, ao menos me concedeu que havia sido um erro dizer que o desvelamento é um conceito de verdade e que ele não deveria ter misturado estes dois conceitos”.<sup>314</sup> Günter Figal também informa que “Heidegger se expressou de maneira autocrítica em relação ao uso que faz do termo ‘verdade’ e em relação à sua interpretação da *Αλήθεια*, tal como ela ainda é apresentada na conferência sobre *Tempo e ser*”<sup>315</sup>, ou seja, não podendo tomá-la como o mesmo que o “acontecimento apropriativo”. É claro, portanto, que a questão é por demais complexa para que a tenhamos toda destrinchada e esclarecida no âmbito desta pesquisa. Sabemos, ademais, que esta é uma questão – até arriscamos dizer, é a questão – que vinca e cinde a própria história da filosofia: de um lado, os que sustentam que entre a Verdade e a Aparência existe relação de contrariedade e oposição, de outro, os que advogam que haveria semelhança ou identidade. O certo, segundo Heidegger, é que:

“Unicamente por **subsistirem** ao embate entre Ser e Aparência [os gregos] extraíram o ente do ser, conduzindo o ente à consistência e revelação (*Unverborgenheit*): os deuses e o Estado, o templo e a **tragédia**, a competição e a filosofia. Mas tudo isso edificaram no meio da aparência, cercados por ela, levando-a a sério, conhecendo-lhe o poder. Apenas entre os sofistas e em Platão, a aparência se viu declarada simples aparência e assim rebaixada”<sup>316</sup>.

Retrocedendo a um tempo anterior àquele da delimitação entre Ser e Aparência, Heidegger apresenta outra informação que favorece nossa compreensão do que aí está em jogo. “*Enquanto* aparece, o ente se dá. Adquire um aspecto de **consideração, dokei**.”<sup>317</sup> Enquanto *dokeo* (glória, fama) se experimenta mais pela vista ou visão, para

---

<sup>313</sup> . IM, pág. 129.

<sup>314</sup> . PET, pág. 130.

<sup>315</sup> . Figal-FL, pág. 333.

<sup>316</sup> . IM, pág. 132. O negrito é nosso.

<sup>317</sup> . IM, pág. 130. O negrito é nosso.

o ouvir se diz *kleos* (renome, fama). *Doxa*, então, significa: 1. consideração como **fama**, glória, se o aspecto for extraordinário – o que teria motivado, por exemplo, as palavras de Heráclito: “Antes de tudo o mais escolhem uma coisa os mais nobres: a fama que permanece constante frente ao que morre. A multidão está saciada, como o gado”<sup>318</sup>; 2. consideração como o mero **aspecto** (*Aussehen*) (*eidos, idea*) que uma coisa oferece, “uma manifestação que provém do próprio ser daquilo a que pertence o aspecto”<sup>319</sup>; 3. consideração como “a aparência”, simples **aparecer** como simples aparência; 4. parecer que alguém forma a respeito de algo, suposição, **opinião**. A polivalência de significados não é negligência ou imprecisão, diz Heidegger. “É o jogo profundamente fundado na sabedoria madura de uma grande língua, que guarda e protege, na palavra, traços Essenciais do Ser”.<sup>320</sup> Traços que deixam a descoberto a **unidade** e o **conflito** entre o Ser e a Aparência, e que, da tensão destas potências, os gregos fizeram a experiência desse poder da aparência, legando-nos “o nexos essencial e originário entre a existência do homem, o Ser, como tal, e a verdade no sentido de re-velação (*Unverborgenheit*) e a não-verdade, como velação (*encobrimento*)”<sup>321</sup>.

Ao Ser como *physis*, posto que consiste no oferecer aspectos enquanto aparece, pertence também essencialmente, necessária e constantemente a possibilidade de apresentar um aspecto que oculte e encubra o que o ente é na verdade. Enquanto *physis* o ser aparece, manifesta-se, adquire consistência e limitação. Lembremos que o limite, *peras*, não é algo que de fora sobrevinha e se aplique ao ser, mas é a direção na qual o ser emprega os seus préstimos. Entretanto, “A vista, que um ente tem em si e que por isso pode oferecer de si mesmo, pode ser encarada deste ou daquele ponto de vista. (...) isto é, uma vista que *nós* temos e condicionamos. (...) E onde o ente aparece e assim se mantém firme por muito tempo, a aparência pode desfazer-se e desmanchar-se”.<sup>322</sup> Assim os quatro sentidos da consideração (*dokei*), da aparência, são igualmente acolhidos com dignidade por Heidegger, que exemplifica: poucos fazem a experiência imediata da terra girando ao redor do sol, apenas alguns astrônomos, físicos e filósofos.

<sup>318</sup> . HERÁCLITO, frag. 29. “*areuntai gar em anti apanton oi aristoi, kleos aenaon thneton, oi de polloi kekorentai okosper ktenea.*” *Apud* Heidegger, que se empenha em distinguir o conceito grego de FAMA que “não é alguma coisa que alguém recebe ou não, de quebra. É o modo de ser supremo”, da CELEBRIDADE dos modernos, “quase o contrário de ser”. IM, pág. 130.

<sup>319</sup> . O tradutor avisa que devemos afastar qualquer conotação subjetiva e entendermos a tradução de *Aussehen* por *aspecto* de modo totalmente fenomenológico. IM, pág. 219.

<sup>320</sup> . IM, pág. 131.

<sup>321</sup> . IM, pág. 133.

<sup>322</sup> . IM, pág. 131.

Entretanto, a paisagem no amanhecer, no entardecer, constitui uma aparição (*Erscheinen*) da aparência em que estão o sol e a terra, o primeiro a girar em torno da segunda. Nem esta aparência é um nada, nem é destituída de verdade, diz Heidegger, porque mesmo a aparência de uma coisa que na natureza se comporta de modo diferente “é um domínio essencial de nosso mundo [porque] é Histórica e História, revelada e fundada na poesia e linguagem (Sage). (...) [Essa] é a experiência grega desse poder da aparência. Sempre de novo tiveram que arrancar o Ser à aparência e protegê-lo contra ela.”<sup>323</sup>, determina Heidegger.

A paixão de des-vendar o Ser é a paixão fundamental dos gregos, diz ele. “A paixão do combate pelo Ser em si mesmo”<sup>324</sup> se assenta nisso: arrancar o Ser à aparência, protegê-lo contra ela, contudo, sem des-considerá-la ou rebaixá-la, concluímos. Instalados na tensão entre Ser e Aparência, mesmo a ilusão, o engano, o erro (“o errar por entre o frenesi do ente e do ôntico sem memória para o Ser”<sup>325</sup>) encontram seu lugar e dignidade. “Tais relações foram tão falsamente interpretadas pela psicologia e gnoseologia, que hoje mal as podemos experimentar e reconhecer com a devida clareza, como **potências da existência cotidiana.**”<sup>326</sup>, tal como os gregos souberam reconhecer, experimentar e deixar que comandassem suas tragédias e direcionar sua ciência. “Essa paixão constitui todo o saber e toda a ciência dos gregos (...) e seu único fundamento metafísico.”<sup>327</sup> E aquele olho a mais de depois de furar-se os dois, diz Heidegger citando Hölderlin a propósito de Édipo, é, de toda grande investigação, a condição fundamental.

Em que pese ainda ser influenciado por alguns subjetivismos e psicologismos modernos, “A tragédia da aparência” é a valiosa contribuição de Reinhardt à interpretação de Édipo Rei (1933), diz Heidegger, porque ele “vê e investiga o acontecimento trágico a partir das referências fundamentais do Ser, da Re-velação e da Aparência”<sup>328</sup>. Conflito e unidade entre Ser e Aparência é o que está do início ao fim conduzindo Édipo em sua jornada pela existência.

---

<sup>323</sup> . IM, pág. 132.

<sup>324</sup> . IM, pág. 133.

<sup>325</sup> . IM, pág. 79.

<sup>326</sup> . IM, pág. 135. Os negritos são nossos.

<sup>327</sup> . IM, pág. 134.

<sup>328</sup> . IM, pág. 135.

Tomaremos a liberdade de incluir nessa mesma matriz interpretativa apresentada por Heidegger outros episódios da tragédia de Sófocles que não são explicitados em *Introdução à Metafísica*. Entendemos que o objetivo de Heidegger é plenamente alcançado com a explanação condensada das poucas, mas suficientes porquanto decisivas, passagens por ele escolhidas. Se nos estendemos, é para exercitar *nosso* entendimento e consolidar o ensino que nos foi entregue. Seguiremos parcialmente a ordem cronológica e não aquela em que os fatos são apresentados na tragédia, mas vale ressaltar que ela se inicia *porque* Édipo quer saber, quer e manda investigar a verdade (*aletheia*): o assassino de Laio ainda está en-coberto – (*lethes*) esquecido estava, inclusive, o próprio ocorrido – e a cidade e todos padecem por isso. É o império do não-ser: plantações não frutificam, rebanhos definham nos pastos, filhos e mães não sobrevivem aos partos, a peste leva a dores e muitos à morte... a verdade e a *physis* foram corrompidas. O que pede a questão do ser? O deus ordena justo castigo aos culpados, *antes que seja tarde demais* e a *hamartia* reste incorrigível. O povo roga, suplica:

“Vamos, mortal melhor que todos, exortamos-te:  
livra nossa cidade novamente! Vamos!  
Preserva tua fama, pois vemos em ti  
por teu zelo passado nosso redentor! (...)  
Mostra-te agora igual ao Édipo de outrora!”<sup>329</sup>

Observemos que o povo clama por constância (*unvergänglichheit*) de um aspecto (*Aussehen*) outrora *considerado* e pela repetição do feito heróico e salvador. Entretanto, “O caminho que vai daquele começo de glória até esse fim de horror [revelar-se como assassino do pai e desrespeitador da mãe] é um único embate entre a aparência (Schein) (velamento e dissimulação) e a re-velação (o Ser)”<sup>330</sup>, em franco trabalho do tempo e da transitoriedade. Por outro lado, se pusermos atenção às palavras da epígrafe deste tópico: “Quem pois, que homem traz consigo mais da **existência disciplinada e ajustada** do que quem está na aparência para depois – aparecendo – declinar?”<sup>331</sup>, podemos verificar que entregar-se à aventura de desvendar o Ser exige empenho, retidão, disciplina, e é coisa que se dá em nome da justiça. A escolha é um profundo ato de coragem. Retomamos palavras já ditas, por sua força explicativa e para

<sup>329</sup> . Sófocles/Kury-TB, pág. 23.

<sup>330</sup> . IM, pág. 133.

<sup>331</sup> . SÓFLOCLES. *Édipo Rei*, vv. 1189ss. *apud* Heidegger, IM, pág. 135. Os negritos são nossos.

sugerirmos, desde agora, a possibilidade de enlaçar a *aletheia* enquanto desvelamento à finitude ontológica.

“Quem *instaura* vigor, o criador que alcança o não-dito, que irrompe no não-pensado, que conquista o não-acontecido e faz aparecer o não-visto, um tal instaurador de vigor está sempre em risco. Aventurando-se a sujeitar o Ser, tem que arriscar os impactos do não-ente, *me kalon*, os **descalabros**, as **inconsistências**, as **des-conjunturas** e **des-estruturações**”.<sup>332</sup>

Não é só ao povo da cidade ou ao público do teatro que Édipo se revela na dilacerante descoberta da verdade. Assim como a peça se inicia quando ele se empenha em apurar a verdade dos acontecimentos que envolveram a morte de Laio, sua jornada igualmente tem início quando disposto a levantar a verdade a seu próprio respeito, sua origem. É para si, a partir de si e em si mesmo que ele se revela, “a fim de aparecer como aquele que ele é mesmo”<sup>333</sup>.

Numa festa, ainda em Corinto, um bêbado lhe diz ser adotivo. Indagados os pais, Pôlibo e Mérope lhe recusam a verdade dos fatos. O oráculo também lhe sonega essa informação, mas revela o mais funesto: matará o pai e desposará a mãe. É fugindo ao destino que com ele Édipo se encontra: abandona a casa paterna e, em disputa por passagem, assassina o viajante ilustre que o empurrara para fora do caminho. Lembremos André Duarte: “Heidegger abandona a ficção moderna do sujeito soberano capaz de uma **deliberação racionalmente** fundada, isto é, capaz de **calcular** o que é melhor para si”<sup>334</sup>. Talvez o rei Édipo tenha auxiliado Heidegger a chegar a esse entendimento.

O engenho e arguto raciocínio lhe garantem, derrotando a Esfinge, a glória e fama do herói libertador e lhe valem o trono, a rainha, filhos e muitos anos de prosperidade, paz e renome. Até que a *hamartia* cobre seu preço. *Toda a cidade e todos padecem por causa de seu crime?* Às páginas 12/13, ao trabalharmos os sentidos que o vocábulo tragédia/trágico comportava originalmente, pudemos verificar fazer coincidir sentidos antitéticos: majestoso, elevado e funesto, cruel; de igual modo a *hamartia*,

<sup>332</sup> . IM, pág. 183. Os negritos são nossos.

<sup>333</sup> . IM, pág. 133.

<sup>334</sup> . Duarte-HO, pág. 177. Os negritos são nossos.

expressão da “maldição do *gênes*”, por exemplo, lança interrogações a respeito da questão do arbítrio, da suposta antítese entre liberdade e necessidade, ao fazer coincidir a ação ou paixão de um, ao mais genérico e relativo a todos. Parece-nos, sustentávamos, que a *Ratio* não suporta o antitético e o co-pertencimento porque trabalha em análise e não pela re-união.

“Na verdade, o pensamento mítico, servindo-se de figuras não-conceituais, de imagens concretas e ideações plásticas, servindo-se de *relatos* e de *fábulas* (i.é., disto em que se constituem propriamente os *mythoi* e os *hieroi lógoi*, os ‘mitos’ e os ‘relatos sagrados’), coloca em seus próprios termos (i.é., em termos *míticos*<sup>335</sup>) o problema da relação entre a Alteridade e a Ipseidade”<sup>336</sup>.

Jaa Torrano, no estudo *O Mundo como Função de Musas* que antecede sua tradução da *Teogonia* de Hesíodo, fala da importância fulcral e do vigor que a *coincidentia oppositorum* tem na organização do pensamento arcaico: a concomitância na relação entre os eventos (que substitui e exclui a relação de causa e efeito) implica a questão da relação entre Alteridade e Ipseidade, porque se dão tanto como *coincidência* (co-incidência) quanto como *diferença*. “A Alteridade coincide com a Ipseidade tanto quanto dela difere”<sup>337</sup>. São os líricos, diz ele, que farão a descoberta da profundidade e intensidade espirituais responsáveis pela

“ulterior construção de uma interioridade subjetiva oposta à exterioridade objetiva. (...) A tragédia fará um de seus temas centrais a reflexão sobre o vínculo entre o agente e a ação, sem que ainda se possa constituir essa noção de vontade, de complexas implicações, que assinala no âmago do agente a fonte espiritual e constante das ações”<sup>338</sup>.

---

<sup>335</sup> . Antífanos, citado por Atênaios, *Deipnosophistas*, 222 a-b, queixava-se da inferioridade das condições de trabalho do autor de comédias que era obrigado, ele mesmo, a inventar suas histórias, em relação à facilidade e felicidade do autor de tragédias que tinham nos mitos e lendas sua fonte de inspiração. Conforme apresentação de Kury em Sófocles-Kury, pág. 13.

<sup>336</sup> . TORRANO, Jaa. *Teogonia. A origem dos deuses*. 5ª.ed. São Paulo: Iluminuras, 2003, págs. 30/31. Doravante citado como Torrano-T.

<sup>337</sup> . Torrano-T, pág. 77.

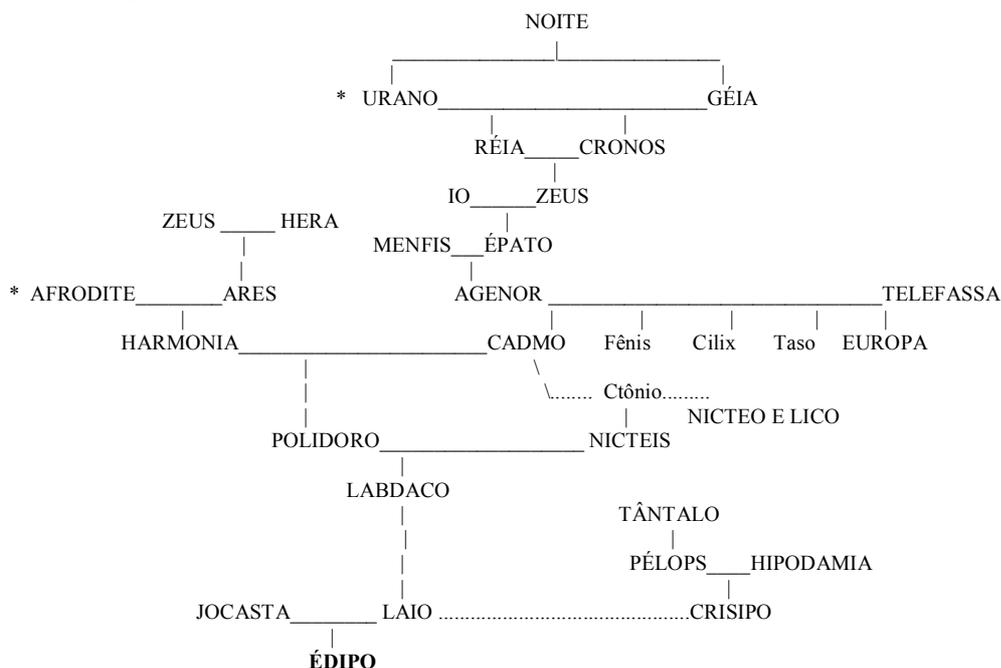
<sup>338</sup> . Torrano-T, pág. 50.

É assim que a noção de *génos*, conforme Jaa Torrano, está às bases, ao menos sob certos aspectos, da coincidência-diferença entre alteridade e ipseidade: “todas as ações, decisões, falhas e êxitos do indivíduo têm fonte não na individualidade dele mas nessa natureza supra-individual que é o *génos*”<sup>339</sup>.

A genealogia de Édipo é esclarecedora a esse respeito.<sup>340</sup>

<sup>339</sup> . Torrano-T, pág. 79.

<sup>340</sup> .



Filhos da Noite, Urano fecunda Géia que, descontente com tanta fertilidade, pede aos filhos auxílio contra o pai, diz uma das versões. A outra diz que Géia, descontente porque Urano impede que os filhos vejam a luz, dá a Cronos, o único que atendeu a seu pedido, uma foicezinha com a qual ele castra o pai, lançando seu membro ao mar. Mesmo mutilado, ainda assim ejacula e Afrodite nasce do esperma de Urano nas espumas do mar, segundo a versão de Hesíodo na Teogonia. Na *Iliada* ela é filha de Zeus e Dione, de onde duas Afrodites: Dionéia e Urana, esta, filha do assassinato do pai.

Cronos desposa Réia, sua irmã, e para defender-se contra o vaticínio de ser destronado e castrado por um filho, devora a todos assim que nascem. Contudo, Réia esconde o mais novo em Creta e será ele que castrará o pai. Zeus, deste modo, interrompe a série recorrente de filicídios e parricídios, mas não por muito tempo.

Vamos encontrar o mesmo tema, mesmo que submetido a uma variação, na família de Agenor e Telefassá. Europa foi raptada por Zeus disfarçado de touro. Agenor ordena a Cadmo que encontre a irmã e só retorne à casa com ela, o que praticamente equivale a um desterro, uma vez ser uma tarefa impossível vencer o deus. Desolado, Cadmo procura o oráculo que lhe recomenda seguir uma vaca e, aonde ela se deitasse, fundasse uma cidade para si. Cadmo necessita de água para os rituais. Vai buscá-la numa fonte consagrada a Ares, guardada por um dragão: mata-o. Serve a Ares por 8 anos como punição pelo crime, a partir do que poderá viver em Tebas, a cidade por ele fundada. Dos dentes do dragão enterrados, nascem os Spartoi, os Semeados. Dos cinco Semeados, Ctônio é pai de Nictéis.

Polidoro, filho de Cadmo, morre quando seu filho Labdaco tem apenas um ano, razão para o trono de Tebas ser ocupado por seu avô Nictéo que, ao suicidar-se, deixa-o para seu irmão Lico. Ao crescer Labdaco assume o trono mas também morre quando Laio, seu filho, ainda é muito jovem e Lico volta a reinar, agora com pretensão de manter-se no poder, o que determina a fuga de Laio para a Hélade. É acolhido pelo rei Pélops que encarregou-o da educação de seu filho Crisipo com quem Laio estabelece relação de sedução e rapto, resultando no suicídio do rapaz e na maldição que acompanha Laio, porque

Mas é ainda o mesmo engenho e arguto raciocínio de Édipo que o conduz – porque deduz – à suspeita de conluio entre Creonte e Tirésias, o adivinho. Conluio, mentira, conspiração. Porque não há registro em sua memória que o aponte como o assassino de Laio; e não por alguma fraudulenta hipocrisia ou artilosa, mesmo que inconsciente, dissimulação – razão para inúmeros esquecimentos, como estaria previsto àquele que quisesse escapar às responsabilidades de seus atos com a vantagem adicional da evitação da culpa. Ao contrário, o tempo todo e em todos os “episódios na aventura da consciência”<sup>341</sup> Édipo está instalado na verdade. A cada configuração da verdade, lá está ele verdadeiramente verdadeiro, diria todo aquele acostumado à profunda intimidade elaborada pela modernidade que conjuga responsabilidade e consciência como o atributo máximo da subjetividade. De outra parte, entretanto, “A unidade e o conflito entre Ser e Aparência exercem originariamente no pensamento dos primeiros pensadores uma força poderosa. Todavia é nas tragédias gregas que tudo vai receber a exposição mais alta e pura”.<sup>342</sup> É, portanto, de uma outra responsabilidade que se trata; também de um outro estatuto de consciência. Ambas em seu grau mais alto e mais brutal: “o dizer das tragédias de Sófocles conserva e encerra o **ethos** mais originariamente do que as preleções de **Aristóteles** sobre a ‘ética’.”<sup>343</sup>, diz Heidegger.

Tivemos a oportunidade de discutir no tópico anterior a perspectiva ética que está presente na obra heideggeriana e como o solipsismo existencial e a alteridade, em reversibilidade e co-pertencimento – ou enquanto *coincidentia oppositorum* – são termos que instauram a investigação ética em bases novas e em dimensão originária. Nas linhas acima retomamos essa questão porque nos parece central para a filosofia, para a metafísica, para a modernidade e contemporaneidade, e para toda investigação que pretenda aclarar “as estruturas fundamentais do entendimento humano” e tomar a

---

os deuses, Hera em especial, decidem atender aos pedidos de justiça da mãe inconformada. A registrar que Pélops é filho de Tântalo, ou seja, foi o filho sacrificado pelo pai e servido aos deuses como iguaria para verificar se os deuses eram realmente oniscientes. Tinha uma clavícula de marfim, depois de ressuscitado pelos deuses, porque Deméter não reconheceu o truque e comeu-lhe uma clavícula. **Observe-se que todos os atos estão dirigidos por algum grau de decisão consciente, exceto Édipo que mata o pai em obra pura do desvelamento do que estava esquecido.** A árvore genealógica de Édipo foi construída quase toda conforme indicações de RIBEIRO DA SILVA, Antonio Franco. *O Desejo de Freud*. São Paulo: Iluminuras, 1994, págs. 122 a 125; outros dados são de GRIMAL, Pierre. *Dicionário de Mitologia*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992, págs 182/183.

<sup>341</sup> Courtine entende que “a mitologia [e a tragédia] mergulha suas raízes no *Urbewußtsein*, ela procede dele, e suas representações constituem respectivamente episódios na aventura da consciência”. Courtine-TTH, pág. 238

<sup>342</sup> . IM, pág. 133.

<sup>343</sup> . CH, pág. 85.

QUESTÃO do Ser como aquela que, fundando uma história, impregnou “todo saber, dizer e fazer do Ocidente”.

“Heidegger supõe que a construção metafísica operou-se através de uma seqüência de estádios necessários que culminaram na emergência da subjetividade como padrão de verdade, da identidade e das teorias do que existe”<sup>344</sup>, buscamos Joanna Hodge em auxílio, apenas para deixar indicado que a *hamartia* deverá merecer atenção especial e ainda maior na investigação do trágico, justamente por apresentar em exercício e operação um “*outro modo de pensar, que abandona a subjetividade*”<sup>345</sup> e mais ainda revelar que é necessário “desconfiar e opor resistência a qualquer sistema teórico, qualquer instituição social, qualquer instância ou mecanismo de manipulação, objetificação e controle, em sua pretensão de administrar a precariedade que somos”<sup>346</sup>, mesmo os mais internos, mais antigos e consolidados, e que nos pareçam mais reais. De igual modo a pergunta “o que é o homem” deve com urgência transformar-se na questão “quem é o homem”, diz Heidegger, justamente porque, nem “eu” e indivíduo singular, nem um “nós” e uma comunidade servem-lhe por definição. “A personalidade do homem significa: o homem é chamado a transformar em História o Ser, que se lhe abre e manifesta, e dar-se a si mesmo no espaço assim aberto consistência”<sup>347</sup>. Tornar-se *Dasein*. Os gregos, os mortais, ainda não tinham personalidade porque tinham *Polis*, “o fundamento e lugar da existência humana”, cuja tradução por Estado ou Cidade-Estado não alcança o sentido pleno da palavra. “*Polis* quer dizer a localidade, a dimensão (*Da*), em que, como tal, a existência (*Dasein*) expande seu acontecer histórico”<sup>348</sup>.

Por existir afinidade originária entre Ser e *physis*, entre Ser e Aparência, por estar a *aletheia* conformada a uma sua conformação, delimitação, a um desvelamento, um aspecto, a Verdade pode ser dita real, verdadeira, mas não total. Íntegra, mas não inteira. A verdade é, também ela e neste sentido, precária. A “finitude ontológica” nos ensina recuo e exame. Os gregos sabiam delas (precariedade e finitude ontológica) e delas lhes informavam sobremaneira suas tragédias. Não se poderia esperar menos de um povo que se auto-denomina “os mortais” - *thanatoi* - (*vergänglich* - efêmero) e nisso

---

<sup>344</sup> . Hodge-HE, pág. 24.

<sup>345</sup> . CH, pág. 46/47. O itálico é nosso.

<sup>346</sup> . Duarte-EP, pág. 97.

<sup>347</sup> . IM, pág. 167.

<sup>348</sup> . IM, pág. 175.

funda sua religião (os imortais - *athanatoi* - do Olimpo), sua arte, sua cultura, sua existência<sup>349</sup>. Nada mais elucidativo do que as palavras do Corifeu que encerram a peça:

“Vede bem habitantes de Tebas, meus concidadãos!  
“Este é Édipo, decifrador dos enigmas famosos;  
ele foi um senhor poderoso e por certo o invejastes  
em seus dias passados de prosperidade invulgar.  
Em que abismos de imensa desdita ele agora caiu!  
Sendo assim, até o dia fatal de cerrarmos os olhos  
não devemos dizer que um mortal foi feliz de verdade  
antes dele cruzar as fronteiras da vida inconstante  
sem jamais ter provado o sabor de qualquer sofrimento!”<sup>350</sup>

“Justamente por ser *lógos, harmonia, aletheia, physis, phainesthai*, o Ser não se mostra de qualquer maneira. **O verdadeiro não é para todo mundo, mas somente**

---

<sup>349</sup> . Nosso cancionero popular também frequenta essa inspiração. Canta Comadre Florzinha:

A TERRA GIRA

O nosso Deus corrige o mundo pelo seu domínio  
Sei-o que a Terra gira com o seu grande poder, grande poder, com o seu grande poder  
A Terra deu, a Terra dá, a Terra cria,  
Home(m), a Terra cria, a Terra deu, a Terra há,  
A Terra voga, a Terra dá o que tirar  
A Terra acaba com toda mau alegria,  
A Terra acaba com o certo que a Terra cria,  
Nascendo em cima da Terra, nessa Terra há de viver,  
Vivendo na Terra que essa Terra há de comer  
Tudo que vive nessa Terra, pra essa Terra é alimento  
Deus corrige o mundo pelo seu domínio, a terra gira com o seu grande poder,  
O nosso Deus corrige o mundo pelo seu domínio  
Sei-o que a Terra gira com o seu grande poder, grande poder, com o seu grande poder  
Porque no céu a gente vê uma estrelinha  
Aquele estrela nasce e se põe às 6 horas  
Quando é de manhã aquela estrela vai embora  
Tem uma maior e tem outra mais miudinha  
Tem uma acesa, outra mais apagadinha  
Seis horas da noite é que pega parecer  
Quando é de manhãzinha ela torna a se esconder  
Só de noite ela brilha em cima do firmamento  
Porque Deus corrige o mundo pelo seu domínio  
A Terra gira com o seu grande poder, grande poder, com o seu grande poder  
O nosso Deus corrige o mundo pelo seu domínio...  
O home(m) aplanta um reboquinho de maniva  
Aquele maniva com dez dias tá inchada  
Começa nascer aquela folha orvalhada  
Ali vai se criando aquela obra positiva  
Muito esverdeada, muito linda e muito viva  
Embaixo cria uma batata que engorda e faz crescer  
Aquilo dá farinha pra todo mundo comer  
E pra toda criatura vai servir de alimento  
Deus corrige o mundo pelo seu domínio...

<sup>350</sup> . Sófocles/Kury-TB, pág. 96.

**para os fortes.**<sup>351</sup> Estas palavras de Heidegger dispensam qualquer comentário se as queremos aplicar à empresa edipiana de reunir um *si* ali onde um *eu* evidenciou-se como *outro*: “a tragédia da aparência”, a conquista da verdade, um portal para o saber mais essencial. Jean-François Courtine diz:

“(…) só a síntese dramática pode evidenciar plenamente e elevar a sua mais alta potência o conflito ou o antagonismo fundamental entre o infinito e o finito, (...) que se exprime (...) a título de oposição irreduzível entre a necessidade e a liberdade, [entre o universal e o particular, entre o racional e o sensível]. (...) O que é encenado, exposto na tragédia é, portanto, um combate no qual se enfrentam adversários irreduzíveis e, por assim dizer, de igual força”<sup>352</sup>.

O grandioso *polemos* entre o Ser e a Aparência. Da glória ao horror, todo aparecer é verdade. Do esplendor às trevas, tudo é saber. Porque ao *Lógos* como harmonia reunida não se pode entender como acumulação e amontoamento, mistura, *Sarma*. Nem como reunião, que apazigua porque equilibra segundo boa formação de compromisso<sup>353</sup>, mas como o que reúne porque “retém o que tende a opor-se no máximo rigor de sua tensão (...); o Ser é a unidade de reunião dessa inquietação que se contrapõe”<sup>354</sup>. Somente dessa forma pode-se entender as palavras atribuídas a Heráclito: *panta rhei*, tudo flui, e verificar a unidade e correspondência entre *physis* e *logos*, bem como a razão de Heidegger em afirmar haver compartilhamento *originário* nas proposições de Parmênides e Heráclito.

Esquecidos do Ser e da questão por ele colocada, presumiu-se que à *physis* se reservava o domínio dos entes naturais, oposto ao obrar humano e espiritual. De igual forma, ao determinar a separação entre Ser e Pensar, pretendeu-se que o Ser fosse o objeto, o objetivo e o Pensar fosse o subjetivo, o sujeito. Esquecidos da unidade entre *physis* e *logos* na qual o Pensar e o Ser são o mesmo, retirou-se o Ser dos entes e a

---

<sup>351</sup> . IM, pág. 158. Os negritos são nossos.

<sup>352</sup> . Courtine-TTH, pág. 206.

<sup>353</sup> . FORMAÇÃO DE COMPROMISSO é termo nuclear da teoria e clínica psicanalíticas e diz da “forma que o recalcado vai buscar para ser admitido no consciente”, ou seja, sob disfarce e deformações. É peculiar que numa mesma formação se encontrem “em compromisso” as tendências antagônicas do desejo inconsciente e as exigências defensivas. Conforme LAPLANCHE e PONTALIS. Vocabulário da Psicanálise. Lisboa: Moraes Editores, 1970, pág.257. Doravante citado como VPsi.

<sup>354</sup> . IM, pág. 158.

filosofia, assim nascida, entregou aos homens um subjetivismo do qual tudo decorre e onde “Não há nenhum ente em si. Uma tal doutrina, assim se conta, se acha em Kant e no idealismo alemão, [derivados] do idealismo de Platão”<sup>355</sup>; de outra parte, um realismo como o aristotélico, precursor da Idade Média, preparará para a modernidade um mundo repleto de entes para organizar, pesar, medir, classificar, esquadriñar, dominar. Desqualificando a Aparência, a Verdade passou a ser procurada – seja no abstrato elemento conceitual, seja na objetiva correspondência entre a coisa e o intelecto – fora do Tempo, destituída de seu elemento mais próprio: *Stimmung*, História, precariedade e finitude.

Talvez possamos, provisória e muito precariamente, esboçar uma resposta às interrogações que ficaram lá atrás: o que constitui “o ser-aí radicalmente audaz” e, o que é “aquilo por que o ser-aí se prodigaliza”, senão a força que apenas a humildade pode oferecer? “Pois a instauração de vigor é o uso vigoroso da força contra o que se impõe de modo sub-jugante: a conquista, pela luta do saber, do Ser antes trancado e escondido no que aparece, como ente”<sup>356</sup>, mas guiados por um princípio e “deixando-se que ele principie de novo, *de modo originário*, com tudo o que um verdadeiro princípio traz consigo de **estranho, obscuro e incerto**”.<sup>357</sup>

#### d) metafísica e modernidade

*recalcamento e racionalização*

“Essa pura *Stimmung* imaterial é o eco da impressão viva original [...] que ressoa em *Stimmung* capaz de um infinito”.<sup>358</sup>

Perseguíamos uma hipótese: que o esquecimento do Ser apontado por Heidegger se explicasse, ao menos em certa medida, por um modo de relação do homem ao trágico, na forma de seu repúdio, e que fosse a Razão – a *ratio* – aquela forma

---

<sup>355</sup> . IM, pág. 161.

<sup>356</sup> . IM, pág. 182.

<sup>357</sup> . IM, pág. 65. Os negritos são nossos.

<sup>358</sup> . HÖLDERLIN. Wink für die Darstellung und Sprach - in *Sämtliche Werke und Briefe*, vol 2, Darmstadt (trad. Fr. 1967 Paris - La Pléiade ) *apud* Maldiney-AP, pág. 193.

conquistada pelo pensamento para melhor velar esse esquecimento e providenciar ao homem um conforto e apaziguamento em suas relações com o Ser, o que equivaleria a uma redução da experiência e à anestesia da sensibilidade. Sustentávamos, ainda seguindo as datações propostas por Heidegger, que desde Sócrates e Platão a filosofia se recusa a pensar o impensado e o desarrazoado, no movimento mesmo de sua fundação enquanto metafísica, e que a superação desse estado de coisas, a saber, a denúncia do esquecimento e o levantamento de seu véu, exige que se dê o passo de volta, “de volta da metafísica para dentro da essência da metafísica”<sup>359</sup>, dizia Heidegger em 1957

A mesma proposição aparecia já dois anos antes, em agosto de 1955, quando Heidegger perguntava QU’EST-CE QUE LA PHILOSOPHIE?, e insistia para que a resposta se buscasse “no âmbito da filosofia e não fora e em torno dela. (...) [ e que] aquilo de que a filosofia trata atinja nossa responsabilidade, **nos toque (*nous touche*)**, e justamente em nosso ser”<sup>360</sup>. Esta é uma afirmação justa e necessária que, contudo – Heidegger o sabe – é fácil e rapidamente problematizável pela razão vigente, estando sujeita a inúmeras e encadeadas incorreções: que a filosofia se transforme num assunto de nosso mundo sentimental e afetivo, por exemplo, seria uma e a primeira das críticas levantadas contra ela. Tendo por pano de fundo a dicotomia racional/irracional e os sentimentos serem, com freqüência, associados à irracionalidade, não faltará quem advogue que a filosofia deva deles se livrar, uma vez que tenderiam ao florescimento do egoísmo e à desorganização social. Com isso em vista determina-se que a filosofia é tarefa da *Ratio*, ou ainda mais: “A filosofia, pelo contrário, não é apenas algo racional, mas a própria guarda da *ratio*”<sup>361</sup>.

(É interessante observar o método argumentativo adotado por Heidegger, igualmente presente em outros textos: de saída ele propõe uma interrogação ou um conjunto delas, apresenta as respostas que a tradição tem por certas e aí então procede ao re-exame das mesmas, seja pelo enfoque lógico, etimológico, filológico ou pela palavra do vulgo. A “destruição” da tradição exige desmontagem do que obstrui o ouvir livre e pede um novo dizer, por vezes só possível por intermédio de uma violência

---

<sup>359</sup> . HEIDEGGER, Martin. A Constituição onto-teo-lógica da Metafísica. In *Identidade e Diferença*. São Paulo: Duas Cidades, 1971, pág. 99. Os negritos são nossos. Doravante citado como OTL.

<sup>360</sup> . QéF, pág. 18.

<sup>361</sup> . QéF, pág. 18.

terminológica necessária ao co-responder ao que o ser nos põe como tarefa. Ou seja, “que a filosofia atinja nossa responsabilidade” é o que deverá nos colocar alinhados a um agir, segundo uma dis-posição e uma afinação ao que pede a questão do ser).

Desta forma, é inevitável que “Onde e por quem foi decidido o que é a razão?”<sup>362</sup> seja a questão seguinte colocada por Heidegger, e que ela se desdobre em dois aspectos fundamentais: se a *Ratio* foi fixada pela filosofia em seu desenvolvimento, como pode figurar como um *a priori*? Ou será que ela se arvorou – e com que direito? – como senhora da filosofia? A própria colocação das perguntas já comporta a resposta e a evidência de uma ação, ela mesma, “ilógica”; não podemos deixar de reconhecer aqui a inspiração nietzscheana que embala Heidegger:

“Em algum canto bem perdido do universo que se forja e cintila nos incontáveis sistemas solares, surgiu uma vez uma estrela em que animais espertos inventaram o conhecimento. Foi o minuto mais arrogante e mais mentiroso da ‘história mundial’, mas não passou de um minuto. Após alguns poucos suspiros da natureza, a estrela retesou-se e os animais espertos tiveram de morrer.”<sup>363</sup>

Em nota de rodapé à citação acima, a tradutora do *Heráclito*, Márcia Sá Cavalcante Schuback, registra ser a mesma passagem que se encontra no escrito de Nietzsche intitulado “Sobre o *pathos*<sup>364</sup> da Verdade”. Em Heidegger a encontramos dando provimento e suporte a um tópico do *Heráclito*, cujo título: “λόγος e ήθος. A função universal do λόγος como *ratio* e razão nas determinações da essência humana e sua plenitude conseqüente na ‘vontade de poder’ (Nietzsche)” é, por si só, bastante instigante e elucidativo.

---

<sup>362</sup> . QêF, pág. 19.

<sup>363</sup> . NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre a Verdade e a Mentira no Sentido Extra-Moral*. Apud HEIDEGGER, *Heráclito*, pág. 229.

<sup>364</sup> . Pathos, dis-posição, *Stimmung* são termos que operam em equivalência conceitual: “É ousado, como sempre em tais casos, traduzir *pathos* por dis-posição, palavra com que procuramos expressar uma tonalidade de humor que nos harmoniza e nos com-voca por um apelo. Devemos, todavia, ousar esta tradução porque só ela nos impede de representarmos pathos psicologicamente no sentido da modernidade”. QêF, pág. 37.

Lembramos ainda que *Stimmung* é “abertura que determina a correspondência ao ser, na medida em que é instaurada pela voz (*Stimme*) do ser”, conforme Ernildo Stein, QêM, pág. 35.

Inserido numa reflexão maior, o capítulo “Lógica: A doutrina heraclítica do logos”, foi seminário do semestre de verão de 1944 e nele Heidegger pretenderá muitas coisas, como é característico de seu modo de fazer filosofia: que o título “lógica” apresenta uma ambigüidade designando, de um lado, a lógica do pensamento, de outro, a lógica das coisas; discute a definição de LÓGICA como “a doutrina do pensamento correto”, suas relações com a *ἐπιστήμη*<sup>365</sup> e sua incorreção, porque redução à ciência moderna; que à lógica como “reflexão sobre a reflexão” se a entende como “o instrumento e o utensílio de pensamento”<sup>366</sup>; que à assim estabelecida copertinência entre o pensamento e a lógica se segue a essência da subjetividade, também como auto-reflexão, em que “o homem gera a si como o sujeito que se coloca sobre si mesmo, deixando valer todo ente somente como ‘objeto’ e como o meramente objetivo”<sup>367</sup> e que para isso foi necessário arrancar do pensar toda “subjetividade” presente nos “sentimentos”; que desde o nexos questionável entre pensamento e lógica, a função essencial do *λόγος* passou a apresentar-se e funcionar como *Ratio*, no interior da qual a lógica frutificou como doutrina do enunciado, operando-se, portanto, seu distanciamento da física e da ética e, assim, a instauração da metafísica e do destino do ocidente. Heidegger pretenderá, evidentemente, recuperar o que permaneceu impensado nesse percurso, anunciando que “não obstante o ruído gigantesco que o homem faz em sua superfície, podemos escutar o canto da terra, o seu tremular e oscilar intocados”<sup>368</sup>.

Verificamos, portanto, que nos dois textos (*Heráclito e Que é isto – a filosofia?*) separados entre si por 11 anos, o diagnóstico heideggeriano quanto ao surgimento da filosofia e a derivação do *logos* em *ratio* apenas se apura. Para economia na apresentação do que aí está em pauta, reproduzimos a mesma citação de Nietzsche com um complemento que no *Heráclito* está suprimido, *porque está explicitado* nas quase 400 páginas de boa e profunda leitura que Heidegger nos oferece.

“Em algum remoto rincão do universo cintilante que se derrama em um sem-número de sistemas solares, havia uma vez um astro, em que animais inteligentes inventaram o conhecimento. Foi o minuto mais soberbo e mais mentiroso da

---

<sup>365</sup> . *ἐπιστήμη*, ης, s.f. : (ἐπίσταμαι) || arte, habilidade || conhecimento, ciência, saber || aplicação mental, estudo”, DicG, pág. 220.

<sup>366</sup> . HH, pág. 219.

<sup>367</sup> . HH, pág. 221.

<sup>368</sup> . HH, pág. 259.

‘história universal’: mas também foi somente um minuto. Passados poucos fôlegos da natureza congelou-se o astro, e os animais inteligentes tiveram de morrer. – Assim poderia alguém inventar uma fábula e nem por isso teria ilustrado suficientemente quão lamentável, quão fantasmagórico e fugaz, quão sem finalidade e gratuito fica o intelecto humano dentro da natureza”<sup>369</sup>.

É justamente essa a tese defendida por grande maioria dos comentadores do Édipo Rei: seriam os deuses que comandariam o destino dos homens ou estes poderiam contar com o amparo do raciocínio e do intelecto a lhes oferecer previsão e provisão para o exercício do arbítrio? Seria este o grande debate que animava a Grécia do séc. V a.C. diz, por exemplo, Mello e Souza<sup>370</sup>, num tempo em que as instituições religiosas estariam sendo enfraquecidas pela incredulidade nos oráculos – e pela nascente metafísica e instauração da gramática normativa, acrescentamos. A tragédia Édipo Rei colocaria o intelecto em seu “devido lugar”, trazendo à cena aquele elemento indispensável ao herói trágico, qual seja, a inoperância do raciocínio e a impotência do arbítrio: seu declínio, enquanto vai sendo deslocado de uma aparência (Schein) a outra, não é punição por um mau feito, é ação da necessidade, do anúncio ou vontade dos deuses, da *hamartia* ou da nobreza e elevação de espírito do herói. Do esplendor da fama e da graça dos deuses à derrocada final, para nada lhe vale a inteligência e a lógica. A verdade aqui não é colhida em oposição ao falso, inverídico ou fraudulento; ao contrário, como vimos, a verdade enquanto *a-letheia*, des-velamento, mantém-se em intensa relação com o esquecimento (*lethes*) e com tudo aquilo que importa ser arrancado ao Nada, ao não-ser, para vir à luz, aparecer e conquistar consistência.

“Vivemos desde então clivados num regime de dupla verdade: existe a Verdade arcaica, ignorando o verdadeiro e o falso, e a verdade moderna, funcionando com o verdadeiro/falso”<sup>371</sup>, diz Dufour ao apresentar argumentos para marcar o nascimento da filosofia quando do estabelecimento do diálogo como forma canônica de pensamento. Desde que Platão conseguiu deslegitimar a prática narrativa, diz Dufour:

---

<sup>369</sup>. NIETZSCHE, Friedrich. Sobre a Verdade e a Mentira no Sentido Extra-Moral In *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1996, pág. 53.

<sup>370</sup>. SOUZA, J. B. Mello. *Édipo Rei – Sófocles*. Coleção Universidade de Bolso: Textos Integrais. Tecnoprint.

<sup>371</sup>. Dufour-MT, pág. 380.

“a filosofia foi e continua a ser uma prova de *recalcamento*, no sentido clínico e simbólico do termo, do exercício comum da palavra. (...) Falta-nos uma ‘clínica histórica’, da qual uma das tarefas imediatas seria lançar luz sobre as formas históricas do recalcamento, em especial sobre aquelas que existem desde o nascimento da filosofia. Este apelo parece-me unir-se aos do mais eminente representante da disciplina dita ‘psicologia histórica’, J.-P. VERNANT, em favor da criação de lógicas outras que não a da binariedade”<sup>372</sup>.

Desde que “a filosofia atingiu sua responsabilidade”, parece ser essa a tarefa de Heidegger: denunciar “a constituição onto-teo-lógica da filosofia”, o esvaziamento da relação ao ser presente na metafísica e seus efeitos. Quando o encontramos na *Carta sobre o Humanismo*, por exemplo, a exortar-nos para a necessidade de libertar a linguagem da gramática ou para que nos libertemos da interpretação técnica do pensamento – em vigor desde Platão e Aristóteles para os quais o pensamento mesmo é uma *techne* – podemos aquilatar o quanto este pensador é matriz de pensamento para tantos outros, sejam-lhe atribuídos ou não os créditos.

O essencial daquelas operações que estão na base da constituição da metafísica e que deram sustentação e oportunidade à instalação do pensamento ocidental enquanto ciência e técnica, tão características da modernidade, o encontramos desde as primeiras páginas de *Que é isto – a filosofia?* Ali Heidegger ressalta que tanto o tema – a filosofia – como o modo de interrogar proposto no título da presente palestra – QUE É ISTO? *tí estin, tí, quid* – apontam para a proveniência grega da reflexão. Perguntar pelo que algo é, ou perguntar pela essência de algo, é já característico de uma relação vacilante e abalada com o que é questionado, revela que algo aí obscureceu-se ou perdeu-se, diz ele.

É desta forma e com esses balizamentos que, em poucas linhas, Heidegger nos indicará momentos decisivos de uma história da *philosophia*: a palavra *philosophos*, criada presumivelmente por Heráclito, ainda trazia a marca do acordo entre homem e ser, entre homem e *logos*, porque o *philein* de Heráclito significa *homologein*, ou seja,

---

<sup>372</sup> . Dufour-MT, pág. 380.

correspondência, harmonia, disponibilidade recíproca, e abria a experiência para uma outra dimensão do pensamento na qual “Hén Pánta ‘Um (é) Tudo’ (...), **todo ente é no ser**. Dito mais precisamente: o ser é o ente. Nesta locução o ‘é’ traz uma carga transitiva e designa algo assim como ‘recolhe’. O ser recolhe o ente pelo fato de que é o ente. O ser é o recolhimento – *Logos*”<sup>373</sup>. Heidegger é ainda mais definitivo e declara que somente a língua grega é *logos* porque é, simultaneamente e sem intermediários, ato de dizer e nomear. Conforme procuramos explicitar no Cap. II, inicialmente não havia distância entre o dito e o dizer, entre o enunciado e a enunciação, porque *onoma* e *rhema* designavam todo o falar e todo o falado, *Physis e Logos* reunidos pela *aletheia*. Onde a *Dichtung* põe em ação um tal recolher e afirmar o que por si mesmo já se afirma – vigor imperante (*Walten*) que vence o Nada e conquista consistência, aparência e realidade – *Dasein* se realiza.

O mais trivial para nossos ouvidos acostumados a uma linguagem desgastada e habituados a entender os entes como o objetivamente dado arremessava os gregos no espanto (*thaumázein*): “Todo o ente é no ser”. Que todo ente se mantenha recolhido no ser, numa imanência recíproca entre ser e linguagem, onde voz e memória são fios com os quais se tece a malha do discurso, para os gregos era o mais espantoso e do que testemunham suas tragédias e narrativas<sup>374</sup>. “Entretanto, mesmo os gregos tiveram que salvar e proteger o poder de espanto deste mais espantoso – contra o ataque do entendimento sofista, que dispunha logo de uma explicação, compreensível para qualquer um, para tudo e a difundia”<sup>375</sup>. Assim, o acordo com o *logos*, a harmonia originária, transforma-se em *órecsis*, num aspirar pelo *sóphon*. Heidegger indica que isso é resultado do trabalho de Eros, e se lembramos que Eros tem por pai Engenho, por avó Astúcia, mas que sua mãe é Penúria, podemos entender as razões de Aristóteles ao afirmar que a filosofia está em marcha – **mas não encontra acesso** – para a questão “que é o ente: *ti to ón*”: o passo preparado pela sofística, e que só foi realizado por Sócrates e Platão, encontrará Aristóteles, então, a *aspirar* pelo *sóphon*, em expectativa (*Erwarten*) e falta, numa outra dimensão do pensamento distante do acordo originário, a delimitar a filosofia em sua essência (*ousia*) como *epistème theoretiké*, a perscrutar as primeiras razões e causas. “Em que sentido é pensado o ser para que coisas tais como

---

<sup>373</sup> . QéF, pág. 26. O negrito é nosso.

<sup>374</sup> . Conforme Torrano-T, pág. 21 e segs.

<sup>375</sup> . QéF, pág. 27.

‘razão’ e ‘causa’ sejam apropriadas para caracterizarem e assumirem o sendo-ser do ente?”<sup>376</sup> é interrogação passada por alto quando se determina que Aristóteles já respondeu à questão “que é filosofia”, de tal modo que a investigação nem mesmo se abre. Tudo aos moldes de uma boa formação sintomática, de um não querer saber, sugerimos.

Porque aquele acordo e harmonia com o *Logos* exige uma disposição e audácia capazes de sustentar o homem em sua essência e tarefa: dar voz ao ser, mantê-lo e preservá-lo num recolhimento consistente, mas tudo isso no interior in-tensivo do *Polemos*, da transitoriedade, da *Vergänglichkeit*. Exposto ao dilaceramento da desordem, decidido a uma tal exposição, *Dasein* se encontra lançado na aventura da aparência, *stimmung* trágica da precariedade. Isso não é tarefa para qualquer um, só para os fortes, dizia Heidegger, que bem soube reconhecer na metafísica a recusa desta empreitada e, com ela, o esquecimento do ser e o estabelecimento de relações esvaziadas com ele. O esquecimento do ser corresponde ao repúdio ao trágico, dizíamos, uma vez que frente ao poder de afetar do ser, o homem pode oferecer um acolhimento amorosamente afetivo ou aflitivo e conflitivo.

Este poder de afetar, esse *páthos*, o *thaumázein* que impera no interior da filosofia como sua *arché* e que a conduz, é ele mesmo a matriz de correntes antitéticas frente às quais o *Dasein* deverá encontrar seu lugar e decidir-se pelo caminho a seguir. “No espanto detêmo-nos (*être en arrêt*). É como se retrocedêssemos diante do ente pelo fato de ser e de ser assim e não de outra maneira. O espanto também não se esgota neste retroceder diante do ser do ente, mas no próprio ato de retroceder e manter-se em suspenso é ao mesmo tempo atraído e como que fascinado por aquilo diante do que recua”<sup>377</sup>.

Entretanto, o *thaumázein* que teria permitido ao homem grego a pergunta *tí tó ón* e que, assim, colocou o pensamento num importante con-siderar a tensão entre deter-se frente ao ser e manter-se atraído por ele, à espera de que a *Dichtung* o instalasse definitivamente na linguagem enquanto pastor do ser, encontrou outro tipo de dis-

---

<sup>376</sup> . QéF, pág. 29.

<sup>377</sup> . QéF, pág. 37.

posição em Descartes e outra *Stimmung* com a modernidade. Imagina-se que o modelo da representação e o cálculo lógico nos garantiriam contra a intromissão dos “sentimentos” e nos providenciariam uma realidade confiável. “Mas também a frieza do cálculo, também a sobriedade prosaica da planificação são sinais de um tipo de disposição”<sup>378</sup>, diz Heidegger, justamente aquela que não mais pergunta “que o ente é, enquanto é?” – porque a questão do ser já está esquecida.

Confiança na absoluta certeza do conhecimento, extraída justamente da disposição afetiva da dúvida, é o *pathos* e a *archè* da filosofia a partir de Descartes. A nova época de filosofia inaugurada com as *Meditações* será conduzida pela pergunta: “qual é aquele ente que no sentido do *ens certum* é o ente verdadeiro? (...) A *certitudo* torna-se aquela fixação do *ens qua ens*, que resulta da indubitabilidade do *cogito (ergo) sum* para o *ego* do homem. Assim o *ego* se transforma no sub-iectum por excelência, e, desta maneira, a essência do homem penetra pela primeira vez na esfera da subjetividade no sentido da eguidade”<sup>379</sup>. A experiência trágica da existência não encontra mais lugar, senão como teatro privado.

Encontramos em Casanova a sistematização do que aí esteve em jogo: a Verdade como *aletheia*, aquela que se traduz por des-velamento, comportava a abertura na qual o ser se revela como o que comparece e também, necessariamente, como o que se retrai e silencia. Entretanto, a própria compreensão da essência da verdade como *veritas* na Idade Média resulta de um desvio e uma perda daquela experiência originária. A abertura, antes dominada pelo *Polemos* entre ser e nada, acrescentamos, será agora pensada como o imediatamente presente e buscar-se-á fixar o ser como um ente entre outros e segundo os critérios da quiddidade. O primado da quiddidade traz consigo o primado do ente, e o caráter distintivo da metafísica repousará, a partir daí, no um como unidade unificadora normativa. A extensão da categoria de “sujeito” (*ὑποχείμενον*) a todos os entes em geral é o que marca as operações da verdade como *veritas*, permitindo à Idade Média “questionar todos eles da mesma forma em sua presença, interpelando-os discursivamente em função da fixação de seu modo específico de mostraçõ (εἶδος)”<sup>380</sup>.

---

<sup>378</sup> . QéF, pág. 39.

<sup>379</sup> . QéF, pág. 38.

<sup>380</sup> . CASANOVA, Marco Antônio. *Nada a caminho. Impessoalidade, niilismo e técnica na obra de Heidegger*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, pág. 126.

As transformações de εἶδος – a antes *physis* – agora em *idea* como *paradeigma* e do *logos* – antes ser e pensar – agora em enunciado e lógica, estão concluídas. Aquele primeiro repúdio do *thaumázein* que fazia a *aletheia* derivar para a *veritas* está pronto para receber um novo e mais bem arrematado tratamento: prepara-se o apogeu da *certitudo*. “A percepção torna-se entendimento, a percepção se faz razão. (...) Logo começa a transformação da *ousia* em substância. É esse o sentido corrente de *ousia* na Idade Média e Moderna até hoje”<sup>381</sup>. A *Ratio* conquistou-se às custas do esquecimento de que tais coisas foram esquecidas. RACIONALIZAÇÃO se diz do:

“processo pelo qual o indivíduo procura apresentar uma explicação coerente do ponto de vista lógico, ou aceitável do ponto de vista moral, para uma atitude, uma acção, uma idéia, um sentimento, etc., de cujos motivos verdadeiros não se apercebe; fala-se mais especificamente da racionalização de um sintoma, de uma compulsão defensiva, de uma formação reativa. A racionalização intervém também no delírio, resultando numa sistematização mais ou menos acentuada”<sup>382</sup>.

Apesar da manifesta função defensiva, a Racionalização não figura entre os mecanismos de defesa por uma simples razão: sua operação não é dirigida diretamente contra a satisfação pulsional, mas apenas secundariamente se presta, após o recalçamento, a disfarçar os elementos do conflito. Buscando sólido apoio nos sistemas de pensamento já instituídos, na moral comum, na religião, na política e em toda sorte de ideologias instituídas – erigindo uma ontologia ao estatuto DA ontologia legítima, acrescentamos – a racionalização deverá ser aproximada à elaboração secundária do sonho, por exemplo, para o qual ela providencia uma coerência que melhor execute a tarefa de manter o indesejado como erro e falsidade e longe de ser reconhecido como desejado e verdadeiro. Laplanche e Pontalis, portanto, com propriedade fazem observar que a racionalização é processo corriqueiro e de grande abrangência, incidindo desde o delírio até ao pensamento normal, ou seja, cotidiano.

---

<sup>381</sup> . IM, pág. 212.

<sup>382</sup> . VPsi, pág. 543.

Concluimos, portanto, ainda a título de pensamento embrionário, que ao esquecimento do ser – enquanto esquecimento da questão e experiência que o ser pede e pode *presentear* ao *Dasein* – corresponde, aos moldes de um recalçamento, o repúdio ao trágico e a instauração da metafísica. Sugerimos também que do esquecimento desse esquecimento, como operação secundária e bem realizada *racionalização*, a metafísica extraiu impulso continuado e *razões* para, no que conhecemos como modernidade, consolidar-se como *Ratio*.

Conforme Albin Lesky, “Qualquer tentativa de determinar a essência do trágico deve necessariamente partir das palavras que, a 6 de junho de 1824, disse Goethe ao Chanceler von Müller: ‘Todo o trágico se baseia numa contradição inconciliável. Tão logo aparece ou se torna possível uma acomodação, desaparece o trágico’”<sup>383</sup>. Assim o ocidente lançou-se ao destino de acomodar e pacificar os termos contraditórios da experiência humana, planificando e enchendo de entes o abismo entre ser e nada. As forças telúricas da natureza, o outro, nosso semelhante, outra ontologia em sua eguidade, e mais radicalmente o nefasto e o inefável do ser em sua presentificação, lançando o homem no desamparo fundamental, lhe aportam dois caminhos: abrigar-se à sombra de uma boa e fresca *Ratio*, ou assumir a tarefa de tornar-se *Dasein*, decidir-se pela aventura de suportar trazer o ser à linguagem e à vida.

---

<sup>383</sup>. LESKY, Albin. *A Tragédia Grega*. São Paulo: Perspectiva, 3ed., 1996, pág. 31.

## Considerações finais

Nosso objetivo nessa dissertação era, de um lado muito simples, e de outro de grande envergadura: estabelecer um paralelo entre o esquecimento do ser e o repúdio ao trágico ou, dito pela positividade, estabelecer equivalência entre o ser e o trágico. Num segundo giro na construção de nosso percurso, mas tendo-o, contudo, como base primeira de pensamento, nosso objetivo era argumentar que a modernidade e a *Ratio*, ao instaurarem-se, dão continuidade àquela operação que é a mesma que lhes deu franquia.

Nestes termos, nosso objetivo era e é bastante simples por tratar-se de tese nada original, defendida por diversos pensadores, entre eles Nietzsche e Foucault, apenas para citar os mais próximos de Heidegger. Acreditamos produtivo e necessário incluir Heidegger nessa linhagem, registrando os créditos de seu obrar (*ergon*). Por outro lado, essa tarefa apresentou-se como algo de grande envergadura e frente à qual estivemos sob a exigência de diversos ensaios reflexivos e inúmeras tentativas de dizer o que não está dito em termos heideggerianos. Por vezes quase capitulamos.

Não temos a menor pretensão de haver conseguido *demonstrar suficientemente* nossa proposição. Muito há a pesquisar sobre o esquecimento do ser e a respeito da experiência trágica. Lidamos apenas com conceitos mínimos e aproximações algo tímidas ao tema, sabemos, deixando inúmeras lacunas e outras tantas vacilações. Entretanto, nos instalamos confortavelmente nas palavras de Hölderlin e as fazemos nossas

“E pouco saber, mas muita alegria  
É dada aos mortais”<sup>384</sup>

---

<sup>384</sup> . Hölderlin-P, *E pouco saber...*, pág. 485.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Mestre Jou, 1970.
- ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. “Itinerário do Pensamento de Heidegger”. In *Introdução à Metafísica*. 3 ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.
- CASANOVA, Marco Antônio. *Nada a caminho. Impessoalidade, nihilismo e técnica na obra de Heidegger*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- CASTEL, Robert. *A Ordem Psiquiátrica: A Idade de Ouro do Alienismo*. Rio de Janeiro: Graal, 1978.
- COURTINE, Jean-François. *A tragédia e o Tempo da História*. São Paulo: Editora 34, 2006.
- Dicionários “Acadêmicos” Alemão-Português*, Porto: Porto Editora, s/d.
- DRUCKER, Claudia. “Experiência nacional e interpretação: a recepção americana de Heidegger” In *Natureza Humana. Revista Internacional de Filosofia e Práticas Psicoterápicas*. São Paulo: Educ. vol. 3, n.º.1, 2001.
- DUARTE, André Macedo. “Por uma ética da precariedade: sobre o traço ético de Ser e tempo”. In *Natureza Humana: Revista Internacional de Filosofia e Práticas Psicoterápicas*, vol. 2(1): 71-101, 2000.
- \_\_\_\_\_. “Heidegger e o outro: a questão da alteridade em Ser e Tempo”. In *Natureza Humana. Revista Internacional de Filosofia e Práticas Psicoterápicas*, 4 (1), jan-jun 2002.
- DUBOIS, Christian. *Heidegger: Introdução a uma Leitura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- DUFOUR, Dany-Robert. *Os Mistérios da Trindade*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2000.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. 2 ed. (revista e aumentada). Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

FIGAL, Günter. *Martin Heidegger: Fenomenologia da Liberdade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

FIRMINO, Nicolau. *Dicionário Latino-Português*. 5 ed. São Paulo: Melhoramentos, s/d.

FOUCAULT, Michel. *Historia de la Locura en la Época Clásica*, tomo I, 2 ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1976.

GAIO, Dulce Mara. *Alguns Fundamentos Filosóficos da Psicanálise: Descartes, Hegel, Freud. A natureza do sujeito à luz do trabalho do desejo*. Monografia de Especialização em Filosofia e Psicanálise apresentada ao Depto de Filosofia da UFPr. 2003.

GRIMAL, Pierre. *Dicionário da Mitologia Grega e Romana*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992.

HEIDEGGER, Martin. *Carta Sobre o Humanismo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

\_\_\_\_\_. *Que é Metafísica?* São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1969.

\_\_\_\_\_. *Que é Isso – A Filosofia?* São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1969

\_\_\_\_\_. *Da Experiência do Pensar*. Porto Alegre: Globo, 1969.

\_\_\_\_\_. *Sobre o Problema do Ser e O Caminho do Campo*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1969.

\_\_\_\_\_. *Sobre a Essência da Verdade e A tese de Kant Sobre o Ser*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1970.

\_\_\_\_\_. *Que é Isto – A Filosofia? e Identidade e Diferença*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1971.

\_\_\_\_\_. *O Fim da Filosofia ou a Questão do Pensamento*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1972.

\_\_\_\_\_. *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*. Gesamtausgabe Frankfurt, Klostermann, t. 39, 1980.

\_\_\_\_\_. *Introdução à Metafísica*. 3 ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.

\_\_\_\_\_. *Ser e Tempo*. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 1989.

\_\_\_\_\_. *A Origem da Obra de Arte*. Lisboa: Edições 70, 1992.

\_\_\_\_\_. Heidegger. In *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

\_\_\_\_\_. "O que quer dizer pensar?" In *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Vozes, 2ª. ed. Petrópolis, RJ. 2001, pág. 122.

\_\_\_\_\_. "Carta a um jovem estudante (Posfácio de A Coisa)". In *Ensaio e Conferências*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

\_\_\_\_\_. *Heráclito*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

\_\_\_\_\_. "Die Selbstbehauptung der deutschen Universität" - *Discurso da Reitoria* - ed. Biligue (trad. Fausto Castilho). Secretaria da Cultura do Estado do Paraná, s/d.

HÖLDERLIN, H. *Poemas*. 2 ed. (revista e muito ampliada/bilingue) Coimbra: Atlântida, 1959.

\_\_\_\_\_. *Reflexões. Carta ao Irmão*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

HODGE, Joanna. *Heidegger e a Ética*. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

INWOOD, Michael. *Dicionário HEIDEGGER*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

ISIDRO PEREIRA, S. J. *Dicionário Greco-Português e Português-Grego*. 8 ed. Braga: Livraria Apostolado da Imprensa, 1998.

KURY, Mário da Gama. *A Trilogia Tebana*. 2 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

\_\_\_\_\_. *Ésquilo, Sófocles, Eurípides*. 4 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

LAPLANCHE e PONTALIS. Vocabulário da Psicanálise. Lisboa: Moraes Editores, 1970.

LEMINSKI, Paulo. “Acordei Bemol”. In DIAS, Marcos. *A Poesia Eterna*. [br.geocities.com/poesiaeterna/poetas/brasil/pauloleminski.htm](http://br.geocities.com/poesiaeterna/poetas/brasil/pauloleminski.htm)

\_\_\_\_\_. “Incenso Fosse Música”. In DIAS, Marcos. *A Poesia Eterna*. [br.geocities.com/poesiaeterna/poetas/brasil/pauloleminski.htm](http://br.geocities.com/poesiaeterna/poetas/brasil/pauloleminski.htm)

\_\_\_\_\_. “Esta vida é uma viagem”. In DIAS, Marcos. *A Poesia Eterna*. [br.geocities.com/poesiaeterna/poetas/brasil/pauloleminski.htm](http://br.geocities.com/poesiaeterna/poetas/brasil/pauloleminski.htm)

LESKY, Albin. *A Tragédia Grega*. São Paulo: Perspectiva, 3ed., 1996.

LOPARIC, Zeljko. “A linguagem objetificante e não-objetificante em Heidegger”. [www.pucp.edu.pe/eventos/congressos/filosofia/programa\\_general/jueves/sesion/15.16.30/LoparicZeljko.pdf](http://www.pucp.edu.pe/eventos/congressos/filosofia/programa_general/jueves/sesion/15.16.30/LoparicZeljko.pdf).

MACHADO, Roberto. “Arte e Filosofia no “Zaratustra” de Nietzsche”. In NOVAES, Adauto (org). *Artepensamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. 137-147.

\_\_\_\_\_. *Zaratustra, Tragédia Nietzscheana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

\_\_\_\_\_. (org). *Nietzsche e a polêmica sobre O Nascimento da Tragédia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

MALDINEY, Henri. “Acontecimento e Psicose”. In *Natureza Humana: Revista Internacional de Filosofia e Práticas Psicoterápicas* 2 (1), 2000.

MICHAELIS. *Moderno Dicionário da Língua Portuguesa*. (Edição Exclusiva Reader’s Digest & Melhoramentos), 2000.

MOEBIUS. [br.geocities.com/lucia\\_math/moebius.htm](http://br.geocities.com/lucia_math/moebius.htm)

NIETZSCHE, F. *Assim Falava Zaratustra*. Lisboa: Editorial Presença, 1972.

\_\_\_\_\_. Sobre a Verdade e a Mentira no Sentido Extra-Moral. In *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

NUNES, Benedito. “Heidegger e a Poesia” In *Natureza Humana: Revista Internacional de Filosofia e Práticas Psicoterápicas*, Vol. 2. nº1. São Paulo, 2000.

PESSOA, Fernando. [www.revista.agulha.nom.br/fpessoa05.html-4k](http://www.revista.agulha.nom.br/fpessoa05.html-4k)

RÉE, Jonathan. *Heidegger. História e verdade em Ser e tempo*. São Paulo: UNESP, 2000.

REIS, Róbson Ramos dos. “Resenha de *Einleitung in die Philosophie*”. In *Natureza Humana: Revista Internacional de Filosofia e Práticas Psicoterápicas*, vol 2 nº 1. São Paulo, 2000.

RIBEIRO DA SILVA, Antonio Franco. *O Desejo de Freud*. São Paulo: Iluminuras, 1994.

RICOEUR, Paul. *O Conflito das Interpretações: Ensaio de Hermenêutica*. Rio de Janeiro: Imago, 1978.

ROSA, João Guimarães. In *Agenda Arte-1993*. Arquipélago, Editora e Promoções Ltda.

SILVA, Deonísio da. *A Vida Íntima das Palavras*. São Paulo:Arx, 2002.

SOUZA, J. B. Mello. *Édipo Rei – Sófocles*. Coleção Universidade de Bolso: Textos Integrais. Tecnoprint.

STEIN, Ernildo. “A Desconstrução do EU: a Zerlegung de Freud e a Auslegung de Heidegger”. In Porto Alegre: *Revista Veritas*, v.44, n. 1, 1999.

THIELE, Leslie Paul. *Martin Heidegger e a Política Pós-Moderna – Meditações sobre o Tempo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

TORRANO, Jaa. *Teogonia. A origem dos deuses*. 5ª.ed. São Paulo: Iluminuras, 2003.

TUGENDHAT, Ernst. “Entrevista”. In *Cadernos PET-Filosofia.*, n. 5 , Curitiba 2003.

