

João Batista Pinheiro de Souza

**O CONCEITO DE *GEVIERT (QUADRATURA)* COMO CENTRO DA *KEHRE*
HEIDEGGERIANA:**

A VERDADE DO SER E A *QUADRATURA* EM HEIDEGGER

Dissertação de Mestrado

Orientador: Prof. Dr. João Augusto Anchieta Amazonas Mac Dowell

Apoio FAPEMIG

Belo Horizonte

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

2020

João Batista Pinheiro de Souza

**O CONCEITO DE *GEVIERT (QUADRATURA)* COMO CENTRO DA *KEHRE HEIDEGGERIANA*:
A VERDADE DO SER E A *QUADRATURA* EM HEIDEGGER**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre e Filosofia.

Área de concentração: Filosofia
Linha de pesquisa: Filosofia da Religião
Orientador: Prof. Dr. João Augusto Anchieta
Amazonas Mac Dowell

Belo Horizonte

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

2020

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

S729c	Souza, João Batista Pinheiro de O conceito de <i>Geviert</i> (Quadratura) como centro da <i>Kehre</i> heideggeriana: a verdade do Ser e a Quadratura em Heidegger / João Batista Pinheiro de Souza. - Belo Horizonte, 2020. 167 p. Orientador: Prof. Dr. João A. A. A. Mac Dowell Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Filosofia. 1. Filosofia. 2. Heidegger, Martin. Ser e Tempo. I. Mac Dowell, João A. A. A. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Filosofia. III. Título
	CDU 1

Dissertação de **João Batista Pinheiro de Souza** defendida e aprovada, com a nota 9,0
(nove) atribuída pela Banca Examinadora constituída pelos Professores:

Prof. Dr. João Augusto Anchieta Amazonas Mac Dowell / FAJE (Orientador)

Prof. Dr. Carlos Roberto Drawin / FAJE

Prof.ª Dr.ª Acylene Maria Cabral Ferreira / UFBA (Visitante)

Departamento de Filosofia – Pós-Graduação (Mestrado)

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte, 25 de maio de 2020.

AGRADECIMENTOS

A Deus, sentido último, não só de meu labor intelectual como da minha vida.

Ao amor da minha vida, Ana Carolina de Souza Pinheiro, que me apoiou e comigo suportou muitos sacrifícios para que este trabalho pudesse ser levado a termo. Todas as vezes em que tento pensar em *quem* sou eu, o seu nome me vem à cabeça. Vejo-me pelos seus olhos.

À minha esposa e filhos, Paulo Henrique e Murilo Augusto. Vocês estiveram presentes em cada linha deste trabalho, ainda que por causa dele eu mesmo tenha ficado menos presente do que desejaria nos dia a dia de vocês.

Agradeço enormemente ao amigo, orientador e exemplo de vida, João Augusto A. Mac Dowell, a quem devo gratidão por muito mais que conhecimentos e orientação intelectual para este trabalho. Todos os setores da minha vida possuem um dedo, uma prova de que sua bondade é tão grandiosa quanto é profunda sua perícia e conhecimento do autor aqui estudado. Tento ser na vida o homem e o estudioso que o senhor é.

Agradeço ao Prof. Dr. Carlos Roberto Drawin que não faz ideia, provavelmente, do quanto serviu de inspiração com suas palavras de incentivo, conselhos e exemplos de como se deve pensar. Tento ser para meus alunos no ensino médio o professor grandioso que o senhor foi e é pra mim. Sabendo da enorme distância deste ideal, permanecerá comigo para sempre esta meta e horizonte.

Alguns colegas de caminhada foram de grande valia em diversos momentos. Não posso deixar de agradecer a amizade e a inteligente troca de intuições, provocações para aprofundamentos e questionamentos em conversas com Guilherme Oliveira, bem ao amigo José Carlos Sant'Ana pelas palavras de encorajamento e de apoio em diversos momentos.

ἐν φόβῳ τὸν τῆς παροικίας ὑμῶν χρόνον
ἀναστράφητε

1 Pe. 1, 17

RESUMO

A presente dissertação foi escrita com o objetivo de lançar luz sobre os quatro termos que compõem a chamada *Quadratura*. Para tanto, partimos da hipótese de que estes termos estão presentes na obra *Ser e Tempo* e que um estudo dos conceitos centrais deste tratado poderia contribuir para o esclarecimento do nosso tema. Primeiramente, tentamos mostrar que *Ser e Tempo* é uma obra que se insere na busca por um esclarecimento do espaço-tempo do ser. Em seguida, investigamos a possibilidade de os termos *Consciência* e *Situação*, bem como *Instante* e *Possível* constituírem a primeira tentativa de Heidegger de formular sua quádrupla exposição deste espaço-tempo originário. Num terceiro momento, julgamos necessário justificar a mudança terminológica mostrando o papel do *dizer* poético no pensamento de Heidegger. Por último mostramos a correlação entre cada termo da *Quadratura* e cada um dos quatro termos que compunham o espaço-tempo do ser no grande tratado de 1927.

PALAVRAS-CHAVE

Quadratura, espaço, tempo, ser, verdade, poesia.

ABSTRACT

This dissertation was written in order to shed light on the four terms that make up the so-called Quaternity. Therefore, we start from the hypothesis that these terms are present in Heidegger's work *Being and Time* and that a study of the central concepts of this treatise could contribute to clarify our theme. Firstly, we try to show that *Being and Time* is a work that is part of the search for clarification of the space-time of being. Then, we investigated the possibility that the terms Consciousness and Situation, as well as Instant and Possible, could constitute Heidegger's first attempt to formulate his quadruple exposure of this original space-time. In a third moment, we believe it is necessary to justify the terminological change by showing the role of the poetic saying in Heidegger's thought. Finally, we show the correlation between each term in the Quaternity and each of the four terms that made up the space-time of being in the great treatise of 1927.

KEY WORDS

Quaternity, space, time, being, truth, poetry.

Sumário

APRESENTAÇÃO.....	9
1: SER E TEMPO COMO UMA INVESTIGAÇÃO SOBRE O ESPAÇO-TEMPO ORIGINÁRIO.	12
Introdução.....	12
O sentido do ser como questão fundamental	19
A espacialidade do aí-ser	22
Espacialidade e linguagem em <i>Ser e Tempo</i>	45
2. A QUATERNIDADE ESPAÇO-TEMPORAL EM <i>SER E TEMPO</i>	56
Introdução.....	56
Voz da Consciência	62
A Situação.....	69
O Instante.....	73
O Possível.....	77
3. A VIRADA.....	83
Introdução	83
A transposição ontológica.....	84
A virada: dar espaço ao Ser ele mesmo	86
A poesia: o Ser que diz a si mesmo.....	93
O Sagrado como o espaço do Ser e do Homem.....	107
4. A QUADRATURA	121
Introdução	121
O <i>Mundo</i> como <i>Quadratura</i>	126
A <i>Quadratura</i> como espaço da mútua apropriação do Ser e do Homem	134
A Relação entre <i>Deus</i> e <i>Verdade</i> na <i>Kehre</i>	140
A <i>Quadratura</i> e a questão religiosa.....	148
CONCLUSÃO.....	157
REFERÊNCIAS	163

APRESENTAÇÃO

É um grande mérito de Jean-François Mattèi ter mostrado a preocupação com a *Quadratura* como um contínuo em todo o pensamento heideggeriano, bem como as diversas referências a *quadraturas* musicais em sinfonias e as diversas formas em que os quatro sentidos de ser aristotélicos estão presentes ou ressoam em toda a história da metafísica, a saber, o ser como verdade, contraposto a falsidade; o ser como substância, contraposto a acidente, ser como categorias e ser como ato, contraposto a potência. No entanto, pensamos que seria também de grande proveito para o esclarecimento dos conceitos que formam a *Quadratura* (*Terra e Céu, Deuses e Mortais*), mostrar que estes conceitos se originam do texto mesmo de *Ser e Tempo*, mais estudado e melhor compreendido pelos estudiosos. De fato, no estudo do grande comentador francês, estes conceitos, embora não sejam mostrados como tendo caídos do céu, sem nenhuma ligação com a questão fundamental heideggeriana, são mostrados como tendo sido precedidos por textos anteriores à formulação tardia em *A Coisa* e por meio da explicitação de elementos externos ao próprio pensamento de Heidegger como as referências musicais (Beethoven, Bach) ou vindas de Hölderlin. Mais que isso, Mattèi, no intuito de interpretar os conceitos da *Quadratura*, mostra a relação dos termos Céu, Terra, Divinos e Mortais com diversas formulações quadripartites na *Kehre* em diversos textos anteriores, quando Heidegger utilizava outros termos na tentativa de dizer a mesma abertura espaço-temporal do Ser. Mas estas formulações já estão intensamente carregadas de linguagem poética própria da *Kehre*. Ao que nos parece, ficou sem resposta a pergunta sobre o significado em si mesmo de cada termo da *quadratura* ou ao menos esta resposta não logrou a clareza esperada, justamente por causa desta imensa carga poética que está presente nas obras posteriores a *Ser e Tempo*. Defendemos que a linguagem poética é parte integrante da “essência” do pensamento Heideggeriano: não é algo periférico ou uma questão de estilo ou luxo. Mas, se nossa intenção, ao menos enquanto pretendemos cumprir as exigências acadêmicas, é contribuir para um maior esclarecimento do texto heideggeriano, é preciso que encontremos meios para que cada vez mais seja comunicado e compartilhado para a comunidade filosófica o que contém de filosófico os termos densos e poéticos de Heidegger. De modo que, mesmo a necessidade da poesia deve ser defendida não poeticamente para os que veem com desconfiança a relação poesia e racionalidade. Ao invés de simplesmente contentar-nos com a obscuridade, com o “mistério” que envolve o texto, pensamos que é preciso

avançar mais na busca por esclarecimento dos termos poéticos, buscando em textos anteriores à *Virada* os elementos que ajudam a compreendê-los no intuito de justificar o mistério, até onde for possível.

O que realmente querem dizer Terra, Céu, Divinos e Mortais? Partimos da hipótese de que Heidegger não só percebeu a constância do número quatro, ensaiou diversas tentativas na *Kehre*, como mostra bem Mattèi, mas tentou, também, fazer uma protoquadratura em *Ser e Tempo*. De modo que pensamos haver, no tratado de 1927, um termo correspondente para cada termo da *Quadratura* tardia. Se isto realmente se deu, por utilizar termos, como Heidegger mesmo reconhece, da linguagem metafísica, esta protoquadratura em *Ser e Tempo* pode jogar luz ainda mais sobre a *Quadratura* tardia preparando melhor a recepção e a compreensão do denso texto poético posterior. A *Quadratura*, tal como aparece no fim do percurso de pensamento de Heidegger, não é apenas a repetição dos mesmos significados que já estão presentes em *Ser e Tempo*. A *Kehre* faz realmente uma inversão destes significados, embora mantenha uma estrutura parecida e obedeça a uma “lógica” semelhante. Também seguindo a intuição musical muito bem exposta por Mattèi, julgamos que o que ocorre com a *Quadratura* é uma espécie de *transposição*, no sentido musical, para a nota fundamental do Ser, do *acorde* ou da sinfônica analítica do ser do aí-ser¹ feita no grande tratado de 1927. A hipótese por nós levantada de que Heidegger tenha feito uma *transposição* dos termos da temporalidade do ser do aí-ser para a Temporalidade do Ser nos obrigou a uma exposição, dentro dos limites de uma *Dissertação*, dos conceitos fundamentais de todo o *Ser e Tempo*. Tal imersão no tratado de 1927 faz-se absolutamente necessária e não configura um desvio anacrônico da pesquisa, caso nossa hipótese de pesquisa se mostre confirmada. A forte presença de *Ser e Tempo* em nosso estudo, bem como a necessidade de perpassar, ainda que dentro dos limites deste estudo, todos os momentos da obra do pensador, são justificadas pelo fato de que a *Quadratura* é, para nós, assim como para Emilio Brito, o caminho central para a compreensão do pensamento heideggeriano como um todo². Da compreensão de *Ser e Tempo* dependem o esclarecimento da *Quadratura*. Inversamente, a *Quadratura* ilumina os textos anteriores.

¹ Em relação a nossa preferência pela tradução de Dasein por aí-ser ao invés de *ser-aí*, ver Mac Dowell. João A. Anchieta (Org.) *Heidegger: A questão da verdade do ser e sua incidência no conjunto de seu pensamento*, Ed. Via Vérita, Rio de Janeiro, 2014 (Coleção Filosofia Primeira), p. 217-218, nota 185.

² Brito, Emilio, *Heidegger et l'Hymne Du Sacré*, Leuven University Press, 1999, p. 6.

Estes termos que compõem a *Quadratura* ou foram relegados à margem da obra de Heidegger ou foram considerados como pertencentes exclusivamente à Virada. *Ser e Tempo* é geralmente considerado apenas como um texto que situa o leitor a uma compreensão geral e prévia dos termos poéticos que seguem, de alguma forma, a orientação daquele tratado que prepara o estudioso para a compreensão do que vem a seguir apenas no que concerne à mesma busca e investigação: toda obra heideggeriana pode ser compreendida como tendo a questão fundamental como seu centro. Neste sentido, *Ser e Tempo* seria uma ótima obra para situar o estudioso nesta titanomaquia heideggeriana na investigação do sentido do Ser para a qual a *Quadratura* constitui o ponto central das obras tardias. Mesmo Mattèi, que reconhece que os termos tardios foram precedidos por outros na *Kehre*, desconsiderou a hipótese de que *Ser e Tempo* possa conter estes termos embrionariamente. Tudo isto, a despeito dos enormes avanços do comentador francês, é causa de que se permita ainda fazer a pergunta básica sobre os significados destes textos. Todo o esforço feito até agora para compreendê-los não o logrou satisfatoriamente.

Como dissemos, iremos partir da hipótese de que os termos que compõem a *Quadratura* se encontram em ordem análoga e possuem a mesma função de elucidação da espacialidade e temporalidade do ser dentro de *Ser e Tempo*. A primeira tentativa de elaboração do espaço-tempo do Ser se deu pelos conceitos de *Situação e Consciência, Instante e Possível*. Sendo que este último se relaciona com os três termos anteriores. Os dois primeiros constituiriam o *espaço*, enquanto os dois últimos o *tempo*, embora o termo *Possível* tenha papel fundamental tanto na espacialidade quanto na temporalidade do ser do aí-ser, ligando toda a Analítica existencial. É como se o tempo possibilitasse e tivesse a primazia em relação ao espaço. O espaço só alcançaria seu sentido a partir da temporalidade. Nossa investigação consistirá em verificar a possibilidade de interpretar o conceito *Terra* à luz do conceito de *Situação*; a *Consciência* como uma primeira elaboração do que será o *Céu*; o *Instante* como já presente no conceito de *Mortais e Deus* como tendo sido precedido no conceito de *Possível*.

1. SER E TEMPO COMO UMA INVESTIGAÇÃO DO ESPAÇO- TEMPO ORIGINÁRIO

1. 1. Introdução

É na elucidação do sentido de ser e de tempo que “*a problemática central de toda a ontologia tem suas raízes*”. O tempo, sendo horizonte de toda a ontologia, é, por isso mesmo, o centro de toda a obra heideggeriana. A *Quadratura*, como veremos no segundo capítulo, constitui como que o tempo e o espaço enfim “*corretamente vistos e corretamente expressos*”³, o que faz da *Quadratura* o centro, o conceito chave de todo pensamento de Heidegger. Em outra terminologia, este espaço-tempo foi também designado como a imbricação entre “*o enigma do ser*” e “*o enigma do Movimento*”⁴. *Ser e Tempo* constitui o texto em que o espaço e o tempo, mesmo que não incorretos, apresentavam ao menos uma formulação mais problemática ou uma terminologia ainda vinculada à Metafísica, o que causou problemas que motivaram a *Virada*. Com a *Quadratura*, o tratado de 1927 ganhou, na *Kehre*, um aprofundamento considerável e um dizer mais apropriado. De qualquer forma, como tentativa e primeira formulação da quádrupla dobra do espaço-tempo, o texto de *Ser e Tempo* pode ajudar muito a compreender o se pretendeu expressar com a *Quadratura*.

O sentido originário de ser e do tempo constituem, também para nós, as *Leitfaden* de nossa interpretação do conceito de *Quadratura*. Mas mais do que isso, a expressão embora com terminologia Metafísica (“espaço”, “tempo”, “possível”, etc.), dos termos presentes em *Ser e Tempo* será nosso fio condutor para a misteriosa expressão tardia e poética da *Virada*.

É de conhecimento geral que na leitura heideggeriana da História da Filosofia, os dualismos entre corpo e alma, matéria e espírito, sujeito e objeto, tempo e eternidade, sociedade e indivíduo etc., estão todos enraizados, por assim dizer, na desconsideração, por parte da Metafísica, da temporalidade humana na consideração do Ser. Desconsideração esta que tornou irreconciliável o tempo das coisas e o sentido temporal da existência humana. Não que a História da Filosofia tenha feito a distinção entre as duas temporalidades, mas que ela apenas, ao tomar a temporalidade cronológica como óbvia, não a problematizando, causou um fosso entre a História, o sentido da existência

³ Heidegger. Martin, *Ser e Tempo*, Tradução de Fausto Castilho, Ed. Unicamp Campinas, São Paulo e Vozes – Petrópolis, Rio de Janeiro, 2012, p. 77.

⁴ *Ser e Tempo*, § 75, p. 1059.

humana e o conhecimento, que para ser tal, deve excluir toda consideração de “sentido da vida” e da historicidade. Desde Platão, conhecer exclui o μνήμονες. A metafísica tentou pensar a totalidade do ser do ente, inclusive o ser do homem, a partir do tempo cronológico. Ao partir do tempo kairológico, Heidegger supera o dualismo entre o tempo humano e a atemporalidade/eternidade divina. Em Heidegger, o divino se manifesta na História do homem e as coisas são compreendidas a partir da historicidade do aí-ser. É sabido que o conceito tardio de *divino* dos *deuses* não coincide com os significados que deles fazem as religiões. No entanto, com o termo *Deuses*, Heidegger procurará, a partir dos anos 30, expressar esta experiência do tempo sob uma perspectiva mais autêntica e originária que a metafísica e mesmo a religiosa. Orientada pela *questão diretriz* “o que é o ente?”, a Metafísica passa por cima da *questão fundamental* do sentido do ser e de sua temporalidade própria. Todo o pensamento de Heidegger representa um esforço titânico na intenção de vencer este último e mais enraizado dualismo na Filosofia. O “dualismo” a que nos referimos é mais uma experiência existencial que um comportamento teórico. De fato, a metafísica, ao tomar a temporalidade das coisas como paradigma hermenêutico de sua ontologia, deslocou o aí-ser para o “subjetivo”, o incerto e não-necessário. Desde Aristóteles, a Ética é pensada como algo inferior à Ciência Teórica por expressar no máximo o que ocorre “na maioria das vezes”, mas não sempre. Com a exacerbção do teórico na técnica contemporânea, o aí-ser simplesmente não tem mais lugar no pensamento sempre objetivante. É preciso recorrer a mitologias, misticismos, fanatismos de todos os tipos para preencher o vazio deixado pela objetivação moderna. A ciência e a Filosofia da linguagem embrenham-se na busca da verdade mais objetiva possível, enquanto os povos são governados ou conduzidos por intenções obscuras ou mantidos à margem das decisões fundamentais de suas próprias vidas. O aumento da “pureza” da metodologia científica e lógica na ciência e na filosofia é diretamente proporcional à sujeição, por parte das sociedades, a fake news, alienações religiosas, ausência de sentido existencial de todos os tipos. Há, de um lado, uma necessidade de dar razão dos entes que não são ao modo do ser do aí-ser e, por outro, uma total vacância pensante do sentido da existência humana, que obriga a seguir os projetos cronológicos do trabalho, pautado por “pontos eletrônicos” de presença e dados objetivos, neutros, impessoais, opressivos de “avaliação periódica de desempenho e produtividade”. Há mesmo correntes filosóficas que buscam, em Platão e em todos os gregos, apenas o que é enunciativamente determinado, logicamente calculável, epistemologicamente “claro”,

relegando ao “literário” ou ao “poético– dando a estas palavras uma conotação pejorativa– tudo o que, na obra dos gregos, expressava beleza e busca de sentido.

Esse é um dos maiores preconceitos da filosofia ocidental: achar que o pensar precisaria ser determinado ‘logicamente’, isto é, com vistas ao *enunciado*. (...) Quem diz, afinal, e quem foi que demonstrou algum dia que o pensar *logicamente* visado seria o pensar ‘rigoroso’? Isso é valido, *se é que* é em geral válido, sob o pressuposto de que a interpretação lógica do *ser* poderia ser a única interpretação possível; o que, porém, com maior razão, é um preconceito.⁵

Há, pensamos, um dualismo existencial entre a assunção teórica do sujeito e as formas de “salvação” existencial do sujeito da sua temporalidade finita. Salvação que é apenas objetiva, por meio da medicina, da inteligência artificial, etc.

O mesmo objetivo de Hegel movia nosso autor: unificar o pensamento como um todo, numa palavra: superar os dualismos.⁶ É conhecido o objetivo hegeliano de superar, suprassumir as oposições do pensamento presentes na História. É o que nos atesta Lima Vaz quando nos diz: “Responder às formas de *dualismo*, que assinalam a *Entzweiung* profunda desse processo, eis o alvo que Hegel se propõe alcançar e que se situa no ponto de encontro das dimensões constitutivas do seu modelo de filosofia”. O último dualismo a ser vencido, o dualismo desconhecido existente entre a temporalidade histórica e a temporalidade cronológica, ou entre a objetividade opressora e o sentido da existência, exigiria, por parte de Heidegger, o salto definitivo⁷ para fora da Metafísica rumo ao tempo originário do Ser ele mesmo. Como dissemos, este dualismo não é uma duplicação de linhas teóricas presentes na História da Metafísica. É um dualismo experienciado por nós hoje e praticamente ignorado, não pensado pelo labor teórico científico, tomado como supremo desde a modernidade. A pretensão de unificar ou de dar sentido à multiplicidade de concepções filosóficas e mesmo, fundar em novas bases a ciência, pretensão que é hegeliana por excelência, é também a pretensão de Heidegger.

⁵HEIDEGGER. Martin, *Contribuições à Filosofia: do acontecimento apropriador*, tradução de Marco Antonio Casanova, Ed. Via Verita, Rio de Janeiro, 2015, p. 444.

⁶ VAZ. H. C. de Lima, *Filosofia e Cultura*, ed. Loyola, São Paulo, 1997, p. 49-51.

⁷ Segundo Lima Vaz, a Metafísica Antiga já havia sido *suprassumida* pela *Ciência da Lógica* de Hegel. Ver *Filosofia e Cultura*, ob. cit., p. 64. No entanto, na perspectiva de Heidegger, esta *suprassunção*, assim como os pensadores que a negaram (Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche etc.,) ainda se encontram sob o âmbito da Metafísica por herdarem sua concepção de ser ancorada na temporalidade do presente.

A metafísica, [diz o autor de *Ser e Tempo*], precisa ser levada a sério agora no fim de uma maneira, que excede essencialmente toda assunção e toda herança contínua de peças doutrinárias, assim como toda renovação de pontos de vista e toda mistura e equilíbrio de muitos de tais pontos de vista. (...) Agora pela primeira vez a grande iluminação se abate sobre toda a obra pensante até aqui.⁸

Pouco mais a frente Heidegger enuncia esta semelhança entre ele e Hegel, ao menos no que concerne à busca do mais elevado e unificador, dizendo: “Trazer para o olhar dominante a sistemática de *Hegel* e, contudo, pensar de maneira completamente oposta”⁹. Heidegger chega a afirmar que “na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, também vigora a ἀλήθεια, mesmo que transformada.”¹⁰ Além disso, a consideração histórica no âmbito do pensar é também um ponto de encontro, apesar das diferentes concepções de “História” nos dois pensadores.

Hegel pensa o ser do ente especulativo-historialmente. Ora, bem, na medida em que o pensamento de Hegel faz parte de uma época histórica (isto não significa absolutamente que pertença ao passado), procuramos pensar, da mesma maneira que Hegel, o ser por ele pensado, quer dizer, historialmente.

¹¹

Também para Heidegger “pertence à verdade o caráter negativo”.¹² A diferença é que Heidegger não repete o percurso do pensamento nem o avança a partir dele, mas busca o que, no primeiro início do pensar, ficou não questionado.¹³ Enquanto o diálogo com a história, em Hegel, se fazia com o intuito especulativo de suprassumir o pensado como “lembraça” na *Rememoração*, para Heidegger, o mesmo diálogo historial é feito, mas no intuito de dar “o passo de volta” do “esquecimento” fenomenológico que busca a fonte de todo pensado no despir o pensamento, luteranamente, da sua tradicional sobrecarga especulativa.¹⁴

⁸Contribuições, ob. cit., p. 172.

⁹Contribuições, ob. cit., p. 173.

¹⁰HEIDEGGER, Martin, “A coisa”. In: *Ensaios e Conferências*, Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback, 4 ed. Vozes e Ed. Universitária São Francisco, 2007, (Coleção Pensamento Humano), p. 162.

¹¹HEIDEGGER, Martin, “A Constituição onto-teológica”. in: *Conferências e Escritos Filosóficos*, tradução de Ernildo Stein, ed² Abril Cultural, São Paulo, 1983 (Coleção Os Pensadores) p. 190.

¹²Contribuições à Filosofia, ob. cit., p. 347.

¹³Contribuições, ob. cit., p. 185.

¹⁴A Constituição onto-teológica, ob. cit., p. 192.

Segundo Heidegger, a característica própria da Metafísica, de Platão a Nietzsche, consiste no dualismo entre eternidade e tempo das coisas, entre Deus imutável e a História, sendo que esta era tomada como uma contagem de sucessão de agoras, a partir da temporalidade não histórica das coisas. Aristóteles identificou a φύσις a οὐσία, sendo que a palavra que explicita o significado de οὐσία é ὑποκείμενον, cujo sentido é “presença”¹⁵.

Presentidade é *presente* no sentido da reunião conjunta da persistência de acordo com a sua retirada dos deslocamentos extáticos que, por isso, são encobertos e, com isso, esquecidos. Assim surge a aparência da *a-temporalidade* do ‘ente’ propriamente dito.¹⁶

Eternidade como eterno presente seria, também segundo nosso autor, uma herança da Antiguidade e do Cristianismo¹⁷ e a História da Filosofia uma alternância entre um Deus que nunca tem tempo, isto é, o supratemporal e a transitoriedade da existência humana; a História da Filosofia seria, portanto, uma longa dança das cadeiras em que se alternam uma concepção de História que, para ser *demasiado humana*, temporal e autêntica, precisa que Deus esteja morto ou a exigência de que o homem não seja homem, ultrapasse seu modo autêntico de ser, para aceder a Deus. Esta desumanização é perceptível nas diversas formas de técnica para prolongar, seja a vida, seja a juventude, seja a ordem nas instituições, etc. Na história da Metafísica, Deus não tem história e por isso, a condição humana por excelência, a saber, sua historicidade e finitude, sempre foram desconsideradas em detrimento da atemporalidade de Deus. O fato é que Heidegger viu bem a pressuposição temporal de toda a concepção de ser na História da Filosofia desde seus primórdios. “O tempo, [confirma Heidegger], é *um* ‘indicador’ que assinala a separação e demarcação dos domínios de ser”, isto é, os entes são divididos em entes temporais (Física), extratemporais (Matemática) e supratemporais (Metafísica e Teologia).¹⁸

Na tentativa de solucionar este problema, Nietzsche optou por uma espécie de decapitação do ente eliminando toda transcendência, todo divino que, segundo ele, está

¹⁵“A Essência e o Conceito de Φύσις em Aristóteles – Física B, 1”. in: *Marcas do Caminho*, tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein; revisão da tradução de Marco Antônio Casanova, Editora Vozes, Rio de Janeiro, 2008 (Coleção Textos Filosóficos), p. 272-273.

¹⁶*Contribuições*, ob. cit., p. 188.

¹⁷Heidegger. Martin, *Los Hinos de Hölderlin: “Germania” y “El Rin”*, traducción Ana Carolina Merino Riofrío, Ed. Biblos: Biblioteca Internacional, Buenos Aires, 2010, p. 60.

¹⁸ HEIDEGGER. Martin, *Prolegómenos para una Historia del Concepto del Tiempo*, Traducción de Jaime Aspiunza, Alianza Editorial, Madrid, 2006, ob. cit., p. 21.

morto. Seria preciso então “matar” Deus e tudo o que é “metafísico” como o Bem, a Verdade, o Ser etc. para que o homem pudesse encontrar seu lugar, ser autenticamente o que é. E como o conceito de homem era derivado, submisso e contraposto a esta transcendência, a morte de Deus possibilitaria a elevação do homem para além de si. Por isso diz-se que mesmo Nietzsche se pautou pela metafísica, pois esta divisão só é possível dentro dela. “Com a metafísica de Nietzsche, [decreta o filósofo], a filosofia acaba. Isso quer dizer: ela já percorreu todo o âmbito de possibilidades que lhe foram presignadas”.¹⁹

Foi Nietzsche quem expôs definitivamente a crueldade deste último dualismo, que Hegel e Kierkegaard pensaram ter superado com suas concepções de verdade: o dualismo entre o tempo de Deus (o Objeto, o Conceito, o Outro, que, para seguir seu implacável curso e marcar seu espaço, acaba por esmagar o tempo (*Kairós*) e o lugar de cada *vida*, no mais absoluto desprezo divino pela história do homem, por aquilo que Nietzsche chamava de *vida* mutável, incerta, ilógica dos que não são o “Cristo” ou o Todo. Dito de outro modo, Nietzsche pôs a descoberto o limite do pensamento metafísico e o esmagamento do homem fundamentado em uma transcendência ahistórica do Deus cristão aliado ao desprezo do Dioniso. Também para Kierkegaard há a exigência de exclusão entre os termos: o verdadeiro sentido do sujeito, do Eu é abdicar-se de si mesmo em detrimento do Outro absoluto. Esta exigência desumana de sair do tempo para aceder ao *divino* se enraíza na metafísica aristotélica, notadamente por meio do conceito de Ato Puro, ponto culminante da *Teoria*, e da superioridade desta em relação à sabedoria prática. A transcendência, cuja temporalidade fundada no tempo das coisas teve início com Platão, tornou-se paradigmática para toda a história da Filosofia a partir de Aristóteles, mesmo considerando-a como algo a combater.

“O que Heidegger identifica em Aristóteles é algo que impõe necessariamente uma mudança de paradigmas de leitura. A sabedoria teórica (*σοφία*) volta-se para aquilo que é sempre e retira a sua dignidade própria dessa ligação. A sabedoria teórica (*σοφία*) é a forma mais elevada de vida para o homem, porque ela o coloca em contato com o ente supremo, como o verdadeiramente ente, com o divino (*θεόν*). Neste contexto, a sabedoria prática (*φρόνησις*) parece relegada a uma segunda posição, a um saber dotado de uma certa regularidade e de uma certa permanência, mas associado

¹⁹Heidegger. Martin, *A Superação da Metafísica*, Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback, in: “Ensaios e Conferências, Ed. Vozes, Rio de Janeiro e Editora Universitária São Francisco, São Paulo, 2008, (Coleção Pensamento Humano), p. 72.

a entes que se alteram incessantemente, ou seja, a entes móveis. O problema é que a mortalidade do homem inviabiliza uma permanência incessante junto ao que é sempre e o homem se vê, com isto, por princípio, afastado de uma possibilidade efetiva de unificação plena com o verdadeiro ente. Ora, mas se a sabedoria teórica (*σοφία*) é em última instância incompatível com o modo de ser próprio ao homem, então a suposição da sabedoria teórica (*σοφία*) como constituindo a determinação mais elevada do ser do homem não pode nascer senão de uma desconsideração efetiva de seu modo de ser. Há algo como uma desconsideração do caráter próprio ao homem a concepção aristotélica do primado da vida teórica em relação à vida prática”.²⁰

No cristianismo – e esta é uma constatação que Heidegger herda também de Nietzsche e Kierkegaard – desde seu acordo com a Filosofia em Filon, nunca foi possível cada um ser reconhecido naquilo em que carrega de desejos, de saudades, de pulsões, no que torna cada vida única e irrepetível, singular. O homem foi sempre compreendido na individualidade de um “que” (quid) universal e a filosofia e teologia cristãs impediram a inserção do homem na vida divina a partir da autêntica propriedade do seu próprio ser mortal. Um abismo excludente (autaut) entre a verdade dos entes, das coisas, no *que* elas são, sempre se impõe sobre *quem* autêntica e propriamente *somos*. Toda tentativa de pensar a experiência religiosa partindo do paradigma metafísico, tendia a enclausurar a esta experiência em uma rede de estruturas atemporais e inumanas que não faziam jus ao fenômeno religioso tal como é.

Não é difícil perceber, (...) [dirá Carlos Roberto Drawin], o impacto dessa concepção acerca da facticidade da vida humana para uma compreensão pós-iluminista da religião, isto é, para uma filosofia que não tome a religião como objeto a ser aprendido e julgado numa trama de proposições claras e racionalmente encadeadas, mas que se deixe sensibilizar pelo *pathos* da experiência religiosa como experiência fundamental irredutível (*Grund erfahrung*). Deste modo, a tradição ilustrada de crítica da religião, que tem como seu ponto de partida *A religião dentro dos limites da mera razão* de Kant, é subvertida em seus próprios fundamentos.²¹

²⁰Casanova. Marco Antonio, *Compreender Heidegger*, Ed Vozes, Rio de Janeiro, 2015 (SérieCompreender), p. 70.

²¹DRAWIN. Carlos Roberto, *Heidegger e a Crítica da Razão: primeira parte: prolegômenos à crítica teológica da razão*, Síntese – Revista de Filosofia, v. 37, nº 18, (2010), p. 157-185.

1. 2. O sentido do Ser como questão fundamental

Qual o sentido de Ser? Ou na expressão de Heidegger, “o que significamos, pois propriamente com essa expressão ‘ser’”?²²

A primeira constatação é a de que esta pergunta está intrinsecamente vinculada ao modo de ser do próprio homem. De fato, quando tentamos compreender o que seja um determinado ente partimos de uma prévia compreensão do sentido da expressão “ser”. Diferentemente dos demais animais, expressamos a compreensão dos entes com os quais nos relacionamos por meio de nossos comportamentos²³. Não só o comportamento cognoscitivo da ciência, mas todos os nossos comportamentos são direcionados para entes. Na própria pergunta “o que é Ser?” consta a compreensão do ser. Uma certeza já nos auxilia aqui: somos o ente, o único que se saiba, que ao compreender o sentido de ser, pode servir de referência para a investigação deste sentido. Mas não compreendemos de forma clara, por isso perguntamos. Por outro lado, só perguntamos porque compreendemos de alguma forma. A pergunta pelo sentido do ser parece ter duas implicações: a primeira consiste em saber o que significa a expressão “ser”, se se refere à presença estável do ente, isto é, qual o sentido da temporalidade que acompanha necessariamente a expressão “é”, e em segundo lugar se refere à estrutura deste ser, se se trata de algo diferente do ente ou se possui também uma estrutura ôntica.

Não compreendemos o ser apenas quando perguntamos “o que é?”. Nossos comportamentos “mostram” que compreendemos o que sejam as coisas. Sabemos o que seja um copo, uma caneta, a tristeza, a liberdade, etc., c. Por isso, se quisermos elucidar conceitualmente o significado de ser devemos investigar o sentido de ser presente no comportamento comprehensivo deste ente. Compreender o ser é o modo-de-ser do ente que nós mesmos somos. Se quisermos, portanto, investigar o sentido de ser temos que investigar o “como” nós mesmos, por meio de nossos comportamentos, manifestamos esta compreensão implícita. No nosso modo-de-ser já se manifesta a compreensão de ser²⁴. Ao compreender o que é este copo diante de mim (compreensão ôntica),

²² Heidegger. Martin, *Ser e Tempo*, Tradução de Fausto Castilho, Ed. Unicamp Campinas, São Paulo e Vozes – Petrópolis, Rio de Janeiro, 2012, § 3, p. 57.

²³ Mais a frente Heidegger dirá: “O *Dasein* é um ente que, entendendo-se em seu ser, comporta-se em relação a esse ser”. Cf. *Ser e Tempo*, § 12, p. 169. Aqui fica clara a relação entre compreensão e comportamento.

²⁴ *Ser e Tempo*, ob. cit., § 2, p. 45-47.

manifesto a compreensão ontológica do ser do copo como utensílio feito para beber, porque esta compreensão do ente enquanto copo só é possível sob a prévia compreensão do ser do utensílio e do ser em geral (compreensão ontológica). Outro exemplo: ao compreendermos o que é este cão (compreensão ôntica) estamos implicitamente nos movendo na prévia e necessária compreensão do ser do cão como ser vivo, diferente de artefato utensiliar como o ser do copo acima (compreensão ontológica). Mas qual o sentido do ser em geral? Para Heidegger, tomamos o sentido da palavra ser da compreensão existenciária. Em que consiste esta compreensão? Como comprehende todo ente, o aí-ser também se comprehende a si mesmo, o que poderia sugerir que a compreensão que tem de si é mais uma compreensão ôntica, de mais um ente. Na sua autocompreensão, o aí-ser tem uma pré-compreensão implícita (ontológica) de ser em geral e também de seu ser, que é a condição de possibilidade para que comprehenda a si mesmo e a qualquer outro ente como ente. No entanto, o que o aí-ser é está sempre ontologicamente vinculado ao conjunto de entes que compõem sua história. Dito de outra forma, a compreensão que o aí-ser tem de si mesmo inclui a compreensão dos entes com os quais ele lida. Nesse lidar com os entes, o aí-ser sempre comprehende-se como interessado em, lembrando de, temeroso ou feliz por, indiferente a, etc. De modo que esta referência a si mesmo, esta preocupação consigo mesmo, confere à sua autocompreensão um caráter existenciário. Com a palavra existencial Heidegger pretende afirmar a compreensão do ente que nós mesmos somos como constituída pela compreensão de outros entes a partir da compreensão de si na *Preocupação*. O em-si do aí-ser está sempre fora (ex) essencialmente ligado a outros entes, nunca isolado. Ora, se na compreensão ôntica deste ente está incluída a compreensão de outros entes, então, na compreensão existencial está manifesta a compreensão de todos os outros entes. A compreensão existencial se funda, portanto, na compreensão existenciária. De modo que a compreensão ôntico-ontológica acima dos demais entes é derivada, fundada, originada da compreensão existenciária que funda a compreensão existencial do aí-ser. Noutras palavras, a compreensão do que seja o copo ou o cão, originariamente, está fundada na compreensão existenciária que funda a compreensão existencial. Elucidar a compreensão existenciária implícita na compreensão que o aí-ser tem de si mesmo é, desta forma, preparar o terreno para que se possa elucidar a compreensão do sentido do ser em geral que fundamenta a compreensão do copo, do cão, da árvore, etc., que seria o objeto da parte não concluída de *Ser e Tempo*. Ser e Tempo é uma análise da compreensão existenciária do aí-ser presente, implicitamente, na compreensão

existencial que o aí-ser tem de seu próprio ser. Parte-se do compreendido existenciariamente implícito rumo à compreensão existenciária explícita ou conceitual. Este é o sentido da expressão fenomenologia. Investigação dos pressupostos implícitos presentes em nossa compreensão. Como esta investigação fenomenológica toma por base a compreensão do próprio ente que investiga, compreensão que se manifesta como fundamento da compreensão existencial do aí-ser, ela é chamada de fenomenologia hermenêutica, justamente por tomar como ponto de investigação o modo como o aí-ser interpreta o ser. Somos o ente que se constitui essencialmente pela compreensão, ainda que implícita e não conceitual, do ser²⁵.

Este “círculo” do ser ao ser não é um círculo vicioso lógico pelo fato de não ser dedutivo. Não se parte do conceito de ser tomado na premissa rumo ao conceito de ser como conclusão, mas de uma compreensão não conceitual, comportamental do ser rumo à compreensão conceitual.

Se o aí-ser é essencialmente orientado pelo ser, o aí-ser também comporta-se comprehensivamente em relação a seu próprio ser. O aí-ser é o único ser para o qual seu próprio ser está em jogo²⁶. Dizer isso significa que o aí-ser não é simplesmente, mas pode ou não ser o que é. O aí-ser é responsável, sem explicitar esta responsabilidade em uma ética, pelo seu próprio ser. De modo implícito, como dissemos, por meio dos comportamentos significativos, o aí-ser põe em jogo seu próprio ser, o que Heidegger afirma ser um modo de ser ontológico, isto é, um visar o próprio ser comportamentalmente. Este é o sentido de se afirmar que “O ôntico ser-assinalado do Dasein reside em que ele é ontológico”. Não sendo pura e simplesmente como mais um ente entre os entes, mas sendo constituído essencialmente como o ente para o qual seu próprio ser está comportamentalmente em jogo, o aí-ser não pode ser algo que é, como a cadeira é, a mesa é, etc. Heidegger, para marcar esta diferença entre o modo de ser singular do aí-ser em relação aos outros entes, designa esta relação do aí-ser com seu próprio ser de existência²⁷. A noção de Existência inclui essencialmente a relação comportamental de possibilidade de ser ou de não ser que o aí-ser tem consigo mesmo. O que somos nunca é apenas, mas está sempre “diante” de nós como uma possibilidade.

²⁵ *Ser e Tempo*, ob. cit., § 2, p.

49. ²⁶ *Ser e Tempo*, ob. cit., § 4, p. 59. ²⁷ *Ser e Tempo*, ob. cit., idem .

Por isso, ao invés de chamar o ente que somos de “homem”, Heidegger o chama de Dasein ou um aí-ser²⁸.

No *como* nós mesmos somos já se mostra existencialmente, de modo implícito e não temático, a compreensão do nosso próprio ser e que, enquanto está intrinsecamente incluída em si a compreensão do ser em geral, manifesta igualmente a compreensão do ser de todos os entes intramundanos. É preciso explicitar em conceitos esta compreensão transformando-a em uma compreensão discursiva, explícita do fenômeno. O empreendimento fenomenológico que visa articular discursivamente os momentos constitutivos da compreensão comportamental que o aí-ser possui do seu próprio ser é chamada de Analítica existenciárias.

1. 3. A espacialidade do aí-ser

O conceito de *espaço*, assim como o de *tempo*, insere-se na busca heideggeriana pelo esclarecimento do conceito de *ser* ingenuamente herdado pelos modernos, tomado sempre como suficientemente fundado e que, por isso, dispensa todo e qualquer retorno ou repetição da investigação. Mas, para o pensador de Messkirch, o esclarecimento do sentido de ser se faz necessário pelo fato de Heidegger aceitar a tese de Kant de que o *tempo-espaço* é a priori na compreensão dos entes, mas, inversamente, o que Kant não percebeu, o conceito de Ser deve ser inicialmente analisado em sua diferença em relação ao conceito de ente e isso obriga a pensar a diferença entre o *tempo-espaço* do conceito de ser do ente, isto é, o espaço-tempo das ciências, e o *tempo-espaço* do Ser ele mesmo. Além disso, este “a priori” não é epistêmico, mas ontológico e hermenêutico, isto é, constitui o horizonte comprensivo do ente em geral implícito na compreensão do Ser. Com este ponto de partida, Heidegger decide repetir a investigação filosófica descontornando o conceito de tempo e de espaço, fenômenos que, enquanto encobertos pela metafísica que se satisfaz apenas com o ser dos entes, serviram de pressupostos para a investigação de Platão e que posteriormente o próprio Kant, seguindo Descartes, tomou como inquestionáveis. De fato, para Descartes, o ser é compreendido como o que permanece aí, o que explica o fato de ele ter posto a Matemática como modelo de racionalidade²⁹. Uma das primeiras e maiores contribuições de Heidegger consistiu em utilizar o aparato fenomenológico para elucidar o conceito prévio e a priori por

²⁸ *Ser e Tempo*, ob. cit., § 4, p. 61.

²⁹ Heidegger. Martin, *Ser e Tempo*, § 21, p. 283.

excelência, isto é, o conceito de Ser, além dos conceitos de tempo e de espaço que constituem o horizonte desta compreensão. De fato, mesmo os conceitos de *subjetividade*, conhecimento, *intencionalidade*, etc., se não precedidos pela clarificação do conceito de Ser no qual todos são previamente compreendidos, permanecerão na penumbra ingênua de uma herança não questionada. Mais, a Metafísica nos legou o dogma de que o nosso ser é caracterizado pela racionalidade sem perguntar o porquê disso e sem perceber que tal caracterização do homem depende da concepção prévia do que significa “ser” do homem. O que impediu toda a História da Filosofia posterior a Aristóteles de questionar novamente o sentido de ser foi o conjunto de respostas prontas que julgavam já ter dado conta da questão ontológica e dado todo o encadeamento que deve seguir a investigação sobre o ser. Desde Platão, “ser” é o universal, portanto indefinível, portanto, evidente³⁰. De qualquer forma, a pergunta pelo sentido do ser é tomada como inócua, já que ser, para a Metafísica, é um conceito óbvio, que se entende por si mesmo. Se a pergunta pelo sentido do ser não tivesse, ela mesma, sentido, não compreenderíamos a pergunta. Ora, quando perguntamos “qual o sentido de ser?” podemos ter como resposta a própria negação de qualquer possibilidade de manter-se nesta questão, mas se negamos a possibilidade de resposta é porque compreendemos, ao menos de modo vago e mediano, a pergunta. Mas vago e mediano é tudo, menos algo óbvio. Além disso, esta vagueza é enigmática justamente porque está na base de tudo o que pensamos ter certeza, seja na linguagem cotidiana, seja na ciência, seja na Metafísica.

Repetição é, para Heidegger, o caráter próprio da Filosofia. Os conceitos de Ser e de tempo estão sempre pressupostos em nossa compreensão do mundo e do ser. Mais que isso, o *Ser*, entendido sob o horizonte hermenêutico do espaço-tempo em que cada um de nós se encontra previamente, pré-orienta nossa compreensão, inclusive científica do que quer que *seja*. De modo que, a despeito das correntes filosóficas que subalternam a investigação filosófica às necessidades científicas, a investigação ontológica é necessária até mesmo para a investigação científica tenha fundamento; fundamento este que só se torna possível a partir de um esclarecimento prévio do sentido do ser.

Conceitos fundamentais são as determinações em que o domínio-de-coisa que fundamenta todos os objetos temáticos de uma ciência acede a um prévio

³⁰ *Ser e Tempo*, ob. cit., § 1, p. 33-39.

entendimento, o qual conduz toda a sua investigação positiva. Por isso, esses conceitos só recebem sua autêntica confirmação e ‘fundamentação’ mediante uma correspondente prévia inspeção do domínio-de-coisa ele mesmo. Mas na medida em que cada um desses domínios é unicamente conquistado a partir de uma circunscrição efetuada no próprio ente, essa prévia pesquisa que cria conceitos fundamentais nada mais significa do que a interpretação desse ente quanto à constituição-fundamental de seu ser. Tal pesquisa deve preceder as ciências e *pode* fazê-lo.³¹

O acesso a um esclarecimento do Ser só é possível a partir do mundo ou o espaço-tempo no qual está inserido aquele que questiona. Por isso, antes de se colocar a pergunta sobre o sentido do ser, é necessário mostrar a dependência prévia de todo questionamento do mundo, isto é, do próprio Ser³².

Ora, no jogo comportamental significativo, ao mostrar a compreensão que o aí-ser tem de seu próprio ser, é co-manifesto que o aí-ser se comprehende como sendo já, no mundo. Mundo é o horizonte no qual o aí-ser comprehende-se como sempre inserido ontologicamente, isto é, como sendo na relação constitutiva com ele. Por isso que a Analítica Existenciária é uma ontologia fundamental, na medida em que, ao investigar o ser do aí-ser como estando correlacionado existencialmente ao mundo, ela elucida todos os demais entes que compõem este mundo. Seria apenas mais uma ontologia se investigasse o Ser dos entes. Mas ao investigar o sentido primário ou nossa compreensão do termo “ser” fenomenologicamente, adquire o status de uma fundamentação da própria investigação ontológica e das ontologias regionais. Por isso a expressão ontologia fundamental. Qualquer tentativa de elucidação ontológica passa pela necessidade de investigar o mundo como horizonte comprehensivo do aí-ser. É por isso que Heidegger afirma que o aí-ser possui “uma múltiplice precedência diante de todo outro ente”³³. Na relação comprehensiva do aí-ser com seu próprio ser há concomitantemente uma relação comprehensiva com todos os entes do mundo³⁴.

O aí-ser sempre se comprehende como sendo no mundo. No entanto, esta compreensão pode ser, por assim dizer, deturpada, se por “mundo” se compreender o conjunto de entes que são aí, isto é, independentemente da compreensão que o aí-ser possui de si mesmo. Seria uma espécie de compreensão “alienada” de si, invertendo a

³¹ *Ser e Tempo*, ob. cit., § 3, p. 55.

³² Casanova. Marco Antônio, *Mundo e Historicidade: leituras fenomenológicas de Ser e Tempo*, Ed. Via Verita, Rio de Janeiro, 2017 p. 22.

³³ *Ser e Tempo*, ob. cit., § 4, p. 63.

³⁴ *Ser e Tempo*, ob. cit., idem.

compreensão ôntica originária e, ao invés de compreender o mundo como constitutivo da compreensão que o aí-ser possui de si mesmo, compreenderia a si mesmo como inserido dentro do mundo como mais um dos entes que o compõe. Em outras palavras, a compreensão que o aí-ser possui de si mesmo não é imediata³⁵, mas mediada por compreensões historicamente herdadas. O que somos não nos está imediatamente aberto, próximo. Com frequência e comumente estamos distanciados do que verdadeiramente somos, apegados a interpretação historicamente mediadora de nós mesmos. Nas palavras de Heidegger, “não há dúvida de que o Dasein nos é não só onticamente próximo ou mesmo o mais próximo – pois nós o somos até cada vez nós mesmos. Apesar disso, ou precisamente por isso, ele nos é ontologicamente o mais longínquo”³⁶. O aí-ser se relaciona comportamentalmente com diversos entes (cãos, casas, árvores, canetas, etc.) e quando pensa em si mesmo atribui a si a mesma forma de ser que estes entes com os quais se relaciona. Neste sentido que dizemos que, numa perspectiva diferente da marxiana, há uma espécie de “alienação” de si que encobre a originária compreensão do aí-ser de seu próprio ser. Não basta, portanto, simplesmente acompanhar sem mais a compreensão que o aí-ser tem de si para daí extrair os elementos constitutivos de sua compreensão de si numa Analítica. É preciso ver o que o próprio aí-ser não mostra de si. Pelo contrário, o aí-ser busca encobrir. É o decaimento (*Verfallen*) que ocorre tanto no plano ôntico (o indivíduo que não assume a sua liberdade etc) como no plano ontológico, p. ex. a concepção metafísica do ser e do ser-humano (animal racional).

O objetivo central da Analítica Existenciária é preparar a elucidação conceitual da compreensão ontológica do ser implícita no comportamento do aí-ser. Elucidação que não foi levada a termo, como sabemos, ao não ter sido publicada a terceira seção de *Ser e Tempo*. Neste sentido, este esforço analítico era, nas pretensões heideggerianas, apenas preparatório e provisório³⁷. Alcançado o sentido ou o horizonte comprensivo do ser do aí-ser, era preciso passar para a explicitação do sentido do ser ele mesmo. Aqui Heidegger já antecipa seu maior achado: o aí-ser, ao compreender a si como sendo no mundo, comprehende este mundo temporalmente, já que na compreensão existencial do aí-ser os entes estão incluídos na historicidade do próprio aí-ser. O mundo, compreendido como conjunto de entes que compõem a história do aí-ser é, neste

³⁵ *Ser e Tempo*, ob. cit., § 5, p. 69.

³⁶ *Ser e Tempo*, ob. cit., idem.

³⁷ *Ser e Tempo*, ob. cit., § 5, p. 73-75.

sentido, histórico não porque o mundo é, em si mesmo temporal, mas porque sendo o aí-ser temporal, o mundo é compreendido dentro desta temporalidade.

Esta análise ontológica do mundo presente na ocupação comprehensiva do aí-ser é provisória, já que o intuito de Heidegger é delinear o sentido do ser em geral implicado na compreensão de si como em um mundo quanto na compreensão dos outros entes que compõem este mundo³⁸.

Chama-se fenomenologia o modo como o pensador extrai ou explicita a compreensão do fenômeno, isto é, o ser que está na base de toda compreensão, da compreensão existenciária, isto é, da compreensão que o aí-ser tem de seu ser enquanto existência. O aí-ser, já o dissemos, precisa compreender de algum modo o fenômeno; do contrário, não compreenderia a si mesmo nem aos demais entes. Ele sempre se movimenta em meio a uma compreensão de si, ainda que não explicitada em conceitos ou conceitualmente vaga ou mediana, como diria Heidegger³⁹. Por isso, embora ele explice de diversas formas esta compreensão até mesmo em ontologias, ele o faz mais encobrindo esta compreensão pré-ontológica do que mostrando-a tal como ela é. Por isso é preciso cavar a significação que ele mostra, a despeito de como ele a explicitou até agora seja cotidianamente seja ontologicamente desde Platão. O fenômeno da compreensão existenciária que o aí-ser possui e que fundamenta até mesmo os encobrimentos, precisa ser elucidado como que à revelia do que o aí-ser costumou a expressar a si mesmo. É este método de escavação da compreensão originária imerso nas explicações.

O aí-ser constrói essa auto-compreensão fáctica que tem de si mesmo por meio de comportamentos. Esta é sua responsabilidade e o fundamento de sua angústia. É-lhe impossível ser sem comportar-se de alguma forma consigo mesmo. Ser para o aí-ser é ter sempre de “se haver com algo”, ocupar-se com algo. Isso inclui omitir algo, deixar de fazer algo⁴⁰. Aqui se verifica a dificuldade em interpretar a compreensão “ocupada” de Heidegger com uma forma de pragmatismo como oposto à forma conceitual e teórica de conhecimento. De fato, ocupar-se é um conceito muito amplo que abarca todos os modos-de-ser do aí-ser inclusive os chamados modos que em linguagem corrente seriam chamados de “desocupação” ou modos não “práticos” como o comportamento teórico que se ocupa com os entes estudados de alguma forma. Desviar-se de lidar com algo é

³⁸ *Ser e Tempo*, ob. cit., § 5, p. 73-75.

³⁹ *Ser e Tempo*, ob. cit., § 5, p. .

⁴⁰ *Ser e Tempo*, ob. cit., § 12, p. 179.

uma forma de lidar, de ocupar-se com este algo, visa comportamentalmente o ente do qual se pretende desviar. O aí-ser, por exemplo, se comporta de alguma forma com relação à sua morte, e no entanto, não há nada de “prático” nesta relação. Ele se comporta em relação a ela não necessariamente provocando-a pelo suicídio ou “salvando vidas”. Pelo contrário, a lida com a morte se dá, na maioria das vezes, no modo de fuga, evitando pensar nela, etc. A tônica aqui é a necessária relação que o aí-ser tem de ser sempre com “algo” ou com o mundo no seu conjunto; o mundo repercute sempre de algum modo no aí-ser, enquanto disposição afetiva (*Befindlichkeit*) e ele se situa (comportamento) de algum modo ante este mundo, enquanto dá um significado/sentido à sua experiência pelo compreender (*Verstehen*). Husserl havia tomado para si a tarefa de determinar os caracteres primários da consciência como intencionalmente referida sempre a objetos. Delimitar os modos em que os objetos intencionais se tornam primariamente presentes na consciência em busca do sentido essencial do ser que cada objeto possui independentemente do juízo factual, significaria ultrapassar o psicologismo que apenas contaria com esta ocorrência factual do objeto em cada juízo. Fenomenologia significava a busca pelo fenômeno tal como ele se apresenta primária e originariamente na consciência que julga, determinando a verdade para além das oscilações dos juízos. Heidegger se inscreve no mesmo objetivo fenomenológico da busca pelo ser do ente tal como ele é primária e originariamente, anteriormente às oscilações das diversas teorias concorrentes sobre ele. Também Heidegger procurava um ponto onde o fenômeno poderia ser encontrado em seu estado anterior às interpretações teóricas que dele foram construídas. Um campo interpretativo isento de teorias acerca do ente que contaminam a compreensão levando mais a reproduzir o que se pensou acerca do ente do que a comprehendê-lo em si mesmo. Para a filosofia X, o mundo é uma ideia reguladora que pode ser pensada, mas não conhecida. Para a filosofia Y o mundo é a instância pecaminosa em confronto com o espaço religioso de experiência do sagrado. Para uma outra perspectiva teórica, mundo é “a totalidade dos estados existentes de coisas”. Quando alguém ouve outra pessoa falar de “mundo” já interpreta dentro de cada caixinha de perspectivas teóricas que entulham a conversa e como sebo espesso impede a apreensão do mundo tal como ele é antes mesmo destas concepções teóricas. Fenomenologia para Heidegger significa fazer ver (*logos*) o fenômeno, entendendo este conceito como o que é descoberto em sua verdade,

o que se mostra em si mesmo em contraposição às diversas afirmações teóricas sobre o fenômeno⁴¹. A modificação que revoluciona a fenomenologia husseriana se encontra no fato de que para Heidegger, o que o ente é, primária e originariamente, não é um objeto para a consciência, mas um componente essencial da compreensão que o “homem” tem de si mesmo como sempre referido a algo na ocupação com os entes. O ser do ente é compreendido na compreensão que o “homem” tem de quem ele é como sempre voltado para os entes, ocupado com eles. Neste sentido, fenomenologia, no sentido de Heidegger, é um conceito intercambiável com Hermenêutica⁴². De fato, o ser dos entes é elucidado interpretando-se a compreensão que o aí-ser tem de si. É na existência⁴³ do aí-ser que se encontra o sentido do ser dos entes. Diferentemente de uma árvore que é algo, o “homem” não é, mas tem de ser, tem de se haver com seus diversos modos possíveis de ser e, escolhendo alguns modos-de-ser, deixa de ser outros que poderia ter sido e, mais que isso, sempre poderia ser de outro modo. Ser para o “homem” é poder não ser. Um cão não existe, neste sentido. Um cão sempre é, na medida em que é. Nós classificamos diversos tipos de cães e inclusive diversos comportamentos possíveis psicologicamente classificáveis dos cães. Mas o cão, ele mesmo, não tem para si vários possíveis modos de ser como opções a escolher antes mesmo de estar diante das coisas. Sou já adiantado na possibilidade de ser o que se atormenta com um ente, o que pode vir a estar feliz por outro, sou o que pode vir a se interessar por outro. Estou neste momento diante do computador digitando, mas posso parar a qualquer momento ou continuar. Estas duas possibilidades já estão abertas. Não há para mim apenas um caminho a seguir. Com fome, diante da comida, posso comer ou não. Diante do alimento, estão abertas possibilidades diversas como, por exemplo, greve de fome como uma manifestação de indignação política por uma prisão arbitrária e injusta contra alguém. Diante do alimento pode estar aberta a possibilidade de lançá-lo no rosto de quem me oferece, de me solidarizar com o trabalho escravo na lavoura onde foi produzido o alimento, de me preocupar com a matança cruel dos animais que chegam à minha mesa, com o desmatamento, os latifúndios... O leque é grande de possibilidades. O fato é que estas possibilidades não são reações ao alimento, mas estão presentes no meu ser, no modo como eu me comprehendo. O cão terá apenas uma resposta, dadas as mesmas circunstâncias. Um “homem”, diferentemente do cão, jamais

⁴¹ *Ser e Tempo*, ob. cit., § 7, p. 119-121.

⁴² *Ser e Tempo*, ob. cit., § 7, p. 127.

⁴³ *Ser e Tempo*, ob. cit., § 9, p. 141.

pode ser caracterizado como o ente que come quando, com fome e saudável, se encontra diante do alimento. Numa palavra, sou o ente que se relaciona com meu próprio ser como constituído pelas possibilidades que me constituem. Não sendo algo dado ou um ser com características essenciais prontas e fixas, eu não sou algo, mas existo ou, se se quer manter a terminologia metafísica, minha essência é a existência. Ele nunca é sem referência a algo e sem estar referido a diversos modos de ser possíveis. Enquanto Husserl dizia que o homem seria constituído por uma consciência que sempre estaria intencionalmente referida a algo, Heidegger radicaliza esta asserção mostrando que o homem sempre está numa relação comportamental com algo mostrando que ele não escolhe referir-se a algo, mas que esta referência comportamental é-lhe sempre constitutiva e que esta referência remete, em última instância, a si mesmo. Referir-se a si, comportar-se diante de si está na raiz de própria compreensão de si. E nesta existência o aí-ser mostra compreender o ser daquilo com que se ocupa. Mas mostra também que este estar sempre “ocupado com” os entes, com os outros e consigo é o modo como o aí-ser se comprehende em seu ser. Neste sentido é que Heidegger afirma que “ocupar-se de algo” é um existenciário, pois designa o modo pelo qual o aí-ser comprehende seu ser. Esta característica do a priori que sempre acompanha a compreensão que o aí-ser tem de seu ser como estando, por assim dizer, “dentro” de todo o complexo da conjuntura é que será desenvolvida mais a frente como a originária espacialidade⁴⁴do aí-ser.

O que está implícito no comportamento do aí-ser como referindo-se a sua compreensão de ser é conceptualizado, isto é, é explicitado em conceitos com o existenciário ocupar-se com algo. Ora, se os entes com os quais o aí-ser sempre se ocupa formam o mundo do aí-ser que acompanha a compreensão de seu próprio ser. Ocupação com é preocupação consigo, isto é, constitui a referência comprehensivo-comportamental a si. Dito de outro modo, o sentido do ser é extraído, por assim dizer, do modo como o aí-ser comprehende comportamentalmente seu próprio ser. Isso significa dizer que a ocupação com as coisas deriva da preocupação consigo do aí-ser. A palavra “comportamento” aqui também deve ser bem entendida. Não se trata de comportamentos isolados. Trata-se do fenômeno de relação de ser em que o aí-ser está sempre se referindo, em qualquer modo-de-ser que se encontre, a seu próprio ser: está sempre referido a si mesmo, comprehendendo a si mesmo, preocupado consigo. Não

⁴⁴ O conceito de espacialidade será explicitado mais a frente por ocasião do estudo do parágrafo 22 de *Ser e Tempo*, da página nove em diante.

haveria nesta perspectiva um comportamento específico que fosse privilegiado como modo de relacionar-se consigo, de reportar-se a si. Todo comportamento com os entes do mundo do aí-ser é uma referência ao ser integral do próprio aí-ser. O aí-ser é constitutivamente voltado para si, comporta-se perante a si, na relação com os entes.

É neste sentido que Heidegger diz que o aí-ser não possui uma relação de sujeito-objeto com o mundo sem que já esteja junto ao mundo originariamente. A intencionalidade ontológica pela qual o aí-ser sempre é ocupado com algo, não apenas está ora sim, ora não, ocupado, mas comprehende-se como o ser que é na relação de ocupação com, enfim, esta intencionalidade ontológica impede reduzir a relação do aí-ser com seu mundo a uma relação sujeito-objeto justamente porque o aí-ser já é “fora”, ele não é um sujeito que, após constituído em sua subjetividade, procuraria meios para alcançar o objeto que lhe é contraposto. Este é o sentido de dizer que nós somos já sempre aí⁴⁵. A designação deste aí que somos é o mundo. E como Heidegger não busca elucidar o mundo como horizonte comprehensivo de sua história particular, mas o mundo em geral como modo de ser de todos os entes que são ao modo do aí-ser, ele busca elucidar na verdade a mundidate do mundo, isto é, o que é geral nestes comportamentos que expressam comprehensão de si como seres-no-mundo⁴⁶. Cada aí-ser como essencialmente ser ocupado-com comprehende-se como sendo apenas em referência aos entes com os quais ele sempre se ocupa. A totalidade referencial dos entes da ocupação essencial do aí-ser é denominada mundo. A estrutura geral deste modo de ser em um mundo é a mundidate que nos caracteriza a todos existenciariamente.

Nos diversos modos possíveis de ser que me constituem há uma grande variação. Vimos no exemplo do alimento que é posto diante de mim que há uma gama de possíveis modos-de-ser que já estão abertos quando me vem de encontro o alimento. A variação é dada pela espacialidade por onde posso ontologicamente transitar, isto é, há um modo-de-ser mais próximo e um mais distante.

Na comprehensão comportamental, pré-temática que o aí-ser tem de si, o aí-ser é em um mundo ambiente, isto é, o mundo mais próximo do aí-ser cotidiano⁴⁷, constituído por entes com os quais se ocupa. O ente enquanto pertencente ao mundo do aí-ser tem o caráter primário de utensílio (*Zeug*)⁴⁸. No ambiente próximo, isto é, no espaço em que transito cotidianamente e é o mais esperado, por assim dizer, por ser o

⁴⁵ *Ser e Tempo*, ob. cit., § 13, p. 187-195.

⁴⁶ *Ser e Tempo*, ob. cit., § 14, p.

199. ⁴⁷ *Ser e Tempo*, ob. cit., § 14, p. 205. ⁴⁸ *Ser e Tempo*, ob. cit., § 15, p. 211.

que ocupo na maioria das vezes, o alimento exemplificado acima é um utensílio para a minha subsistência biológica e, de fato, este será o caminho que vou escolher ser na maioria das vezes: serei o homem que faminto diante do alimento, come. Mas, considerados como utensílios, os entes com os quais eu sempre sou junto a eles nunca são entes destacáveis compreensivamente da compreensão de uma totalidade referencial de lida, nunca são subsistentes em si constituídos por propriedades estas ou aquelas que sozinhas os fazem ser o que são. O alimento que mencionamos acima nunca é, como ente que compõe o meu mundo ambiente, um composto de moléculas cujo caráter de ser é apreendido isoladamente independentemente da fome, da manufatura de algum produto, da lavoura, dos direitos trabalhistas dos que o produzem, da celebração sagrada de algum rito religioso, etc. Mesmo no comportamento científico que a toma por objeto de estudo, o alimento é um conjunto de moléculas apenas em sua referência ao método, à ciência Biologia, aos outros utensílios de medição, aferição, contagem, de pesquisa, ao conjunto de cientistas que me precederam nesta área de pesquisa, à escola onde aprendo Biologia, etc.

A ciência não é um acontecimento original da verdade, mas sim a exploração, de cada vez, de um domínio da verdade já aberto e, mais propriamente, mediante a apreensão e fundamentação do que de correto, possível e necessário, se mostra no seu domínio⁴⁹

O que compreendemos primeiro é o ente como todo utensiliar e só depois e em referência a este é que compreendemos o ente, como coisa independente da nossa relação para com ele. No exemplo que o próprio Heidegger utiliza:

De imediato, o-que-vem-de-encontro, embora não seja tematicamente apreendido, é o quarto, o qual de sua parte não é aquilo que se acha ‘entre quatro paredes’, em um sentido espacial geométrico – mas utensílio de morar. A partir deste, mostra-se a arrumação do quarto e, nesta, cada um dos utensílios ‘individuais’. Antes destes já está descoberta em cada caso uma totalidade-utensiliar⁵⁰.

O que é primeiro compreendido primariamente é o distante no sentido existenciário, o todo espacial. Quando lidamos com um ente, todo este espaço já está aberto como pressuposto. Mas a lida cotidiana, na maioria das vezes, restringe esta espacialidade a um modo mais cômodo, menos extenso de atuação que possibilita

⁴⁹HEIDEGGER, Martin, *A Origem da Obra de Arte*, tradução de Maria da Conceição Costa, Ed. 70, Lisboa, 2005, p. 50.

⁵⁰*Ser e Tempo*, ob. cit., § 15, p. 211-213.

repetir o comportamento com um ente e não ter que refazer a cada vez todo o percurso de possíveis modos-de-ser implicados na compreensão do ente. Para evitar esta constante retomada de percurso que não permitiria *resolver*. O aí-ser já parte do que já está *resolvido* cotidianamente: alimento é para comer quando tiver fome. A esta espacialidade restrita, encoberta, que não se volta para o todo a cada vez, que desvia o olhar do horizonte para facilitar a lida, Heidegger chama de mediania⁵¹. É por ela que se começa, justamente porque o fenômeno é aberto na explicitação do que está distante, mas que fundamenta o que está próximo, na compreensão mediana e restrita. Parte-se do próximo rumo ao distante. Mas o que o ente é, o que lhe é mais próximo ontologicamente, mas quase sempre está distante, isto é, está fora de nossa consideração e atenção⁵². Ao mesmo tempo em que a compreensão que o aí-ser possui do utensílio não se torna ela mesma temática sem encobri-la, é esta compreensão implícita e não tematizada do todo utensiliar que permite, possibilita, norteia e dá segurança ao manejo inclusive “impensado” do utensílio. Um homem sai de sua casa rumo ao trabalho, como faz todos os dias úteis, sem se “dar conta” das curvas que fez, das mudanças de marcha e da própria distância percorrida. O que se espera é que esteja focado em modos de aprimorar seu trabalho, alguma tarefa a ser feita, algum modo de usar o salário no fim do mês, etc. É comum nos espantarmos com o quanto já percorremos enquanto estivemos absortos em outros pensamentos. Este fenômeno que mantém o aí-ser dentro do encadeamento comportamental de um modo comprensivo, que não destaca o ato de trocar a marcha isoladamente, que não conta as curvas ou mede geograficamente as distâncias, vê em conjunto é denominado de ver-ao-redor (*Unsicht*) por Heidegger⁵³. O foco neste ver-ao-redor não está no distante, como já dissemos, mas no modo-de-ser com este ente que é primeiro, mediano, próximo no sentido ôntico como ser-para. Na utilidade, o foco está na obra a ser produzida. E aqui a palavra “obra” precisa ser bem matizada. De fato, o contexto semântico do termo “obra” vem da pragma grega significando um ente em seu ser de uso relacionado à coisa enquanto produzida (*poiema*). Nesta acepção, uma árvore pode ser compreendida como coisa útil para fazer sombra, gerar frutos, etc., sendo, no contexto grego, pragma, enquanto a sombra, nesta perspectiva, seria um *poiema*, um produto da árvore. Poiesis não significa, para o grego, algo que o homem produz, nem o que chamamos de poesia, de arte, de artefato, mas um

⁵¹ *Ser e Tempo*, ob. cit., § 9, p. 143.

⁵² *Ser e Tempo*, ob. cit., § 9, p. 145.

⁵³ *Ser e Tempo*, ob. cit., § 15, p.

modo de compreender os entes em seu ser. Por isso mesmo o *Zeug* de Heidegger não pode ser traduzido como “instrumento”, porque, na acepção grega de pragma, tudo pode ser compreendido a partir da perspectiva de uso não necessariamente instrumental, mas ontológica mesmo, como sendo-para. O ver-ao-redor não foca no ente utensiliar imediatamente a mão, mas está focado na obra, isto é, no para-quê aquele ente é (a tarefa a ser concluída no trabalho, o salário, as dívidas a serem pagas, etc.) e nestas obras se encontram compreendidas no mesmo ver-ao-redor os materiais que são utilizados, e aqui toda a “natureza” está igualmente compreendida, bem como os outros ser-aí compreendidos como possíveis portadores e usuários da obra a ser feita, o frescor da sombra, a restauração das forças advindas do fruto, o gosto doce ao paladar, a terra com seus minerais que possibilitaram o desenvolvimento da árvore, o sol, a água, o dono do campo onde a árvore está plantada, outros aí-ser que poderiam estar sobre esta mesma árvore refrescando-se do sol, etc. O ver-ao-redor inclui o de-que é feita a obra, o de-quem se adquiriu tais materiais ou se utilizou a força de trabalho, e o para-quem a obra é feita. Nesta consideração do para-quem já está incluído o corpo do usuário, bem como seu modo-de-ser como outro aí-ser e todo o conjunto de remissões que em seu todo constitui o mundo⁵⁴. Para diferenciar o modo teórico de perceber algo e o modo existencial de compreender cada ente do interior do mundo, assim como cada aí-ser que está presente atematicamente em meu comportamento com os entes, Heidegger utiliza, no lugar de apreensão, a expressão encontro⁵⁵. A conclusão é que na própria compreensão da utilizabilidade do ente que vem de encontro já está co-compreendido todo o mundo entendido como a totalidade referencial e orientadora do trato com as coisas. Mundo não é dedutivamente concluído da soma dos entes, mas está já presente em todo lida pré-teórica com os entes. O que é anterior, originário, condição de possibilidade de toda conclusão não pode ser ele mesmo ser objeto de conclusão nem mesmo mediante soma dos entes. Na verdade, mundo é condição de possibilidade de compreensão que o aí-ser tem de qualquer ente, incluindo a compreensão que ele tem de si mesmo. No intuito de deixar clara a precedência do mundo na compreensão do aí-ser, Heidegger afirma que, ao invés de o mundo ser algo que ocorre na consideração temática dos entes, ele dá-seno ser mesmo do aí-ser. Se antes se defendeu que o aí-ser é sempre aí não necessitando de uma passagem do sujeito rumo ao objeto, aqui torna-se expresso o fenômeno da presença a priori do mundo, anterior a qualquer consideração

⁵⁴*Ser e Tempo*, ob. cit., § 15, p. 215-217.

⁵⁵*Ser e Tempo*, ob. cit., § 15, p. 219, nota a.

temática, no horizonte comportamental do aí-ser. Mundo é anterior, a priori, pressuposto, horizonte prévio e atemático da própria construção das teorias sobre o “mundo”.

Além da existência e da mediania, o ser do aí-ser é constituído pela facticidade. Existência/facticidade ou compreender/disposição afetiva são duas dimensões fundamentais da essência do aí-ser; “mediania”, porém, é uma opção hermenêutica para a análise ontológica do aí-ser como ser-no-mundo. A quotidianidade oferece esta mediania. Trata-se do fato de que o leque de possibilidades de ser da existência não parte do zero. Quando decidimos, escolhemos ser sempre partimos de modos-de-ser já *resolvidos* que nos antecipam em nossa escolha⁵⁶. As possibilidades ônticas de *resolver* ter ou rejeitar esta ou aquela mundivisão ou ideologia, já é precedida pelo mundo no sentido ontológico, como constitutivo do ser do aí-ser. O aí-ser se comprehende tanto em possibilidades a serem escolhidas quanto em possibilidades que ele já é sem ter ele propriamente escolhido e que delimitam o ponto de partida de suas escolhas: ele, por assim dizer, escolhe em meio a uma herança ontológica de possíveis modos-de-ser que ele já é. A facticidade é comprovada nas duas direções: na determinação do quem nós somos, que está sempre faticamente aí, e na compreensão do mundo que já está sempre dada na auto-compreensão que o aí-ser tem de si⁵⁷.

Embora o todo das remissões utensiliares já esteja compreendido como condição para que o ente possa ser compreendido como ente para, este conjunto de remissões, isto é, o mundo, só se torna, ele mesmo onticamente descoberto explicitamente no ver-ao-redor por ocasião de alguma ruptura ou perturbação da tranquila remissão que se mostra na absorta e entretida lida com o utensílio. Quando do encontro com um ente estragado que surpreende, ou na importunação de um ente para o qual não se vê nenhuma serventia ou na impertinência de um ente que, servindo para outras coisas, se coloca no caminho impedindo a continuidade do trato com as coisas, nestas situações, ainda que compreendidas dentro do contexto utensiliar, é que a totalidade referencial se torna onticamente visível. No caso do trabalhador que se desloca de carro para seu trabalho, esta totalidade remissional torna-se tema de seu pensamento explicitamente quando ao se deparar com um acidente de trânsito ou quando o carro simplesmente “quebra”⁵⁸. Nesta situação de ruptura do encadeamento das remissões fundadas no ser-para do

⁵⁶ *Ser e Tempo*, ob. cit., § 12, p.

177. ⁵⁷ *Ser e Tempo*, ob. cit., § 16, p. 221. ⁵⁸ *Ser e Tempo*, ob. cit., § 16, p. 227.

utensílio, torna-se onticamente visível o conjunto das articulações/encadeamento de entes que constitui o mundo-ambiente⁵⁹. Esta explicitação do ser-para originário do ente intramundano é ainda ôntica, mas oferece a base para a análise ontológica ou seja para a explicitação conceitual do seu modo de ser como servir-para. De fato, ele já era compreendido implicitamente no seu modo de ser categorial como servir-para (água é o que serve-para-beber/lavar), mas esta compreensão autêntica implícita era sufocada por sua compreensão ontológica explícita inautêntica como coisa com suas propriedades. Na sede, sabemos bem o que é a água. Esta explicitação ôntica fornece então a base para a compreensão ontológica/existenciaria explícita do mundo como articulação de referências/remissões em-vista-do (*worumwillen*) aí-ser. É esta totalidade de referências, explicitamente compreendida, geralmente, quando ocorre a impertinência ou a falta do utensílio é que revela, abre, para o aí-ser, a totalidade espacial do encadeamento utensiliar e neste o mundo. É porque o mundo é compreendido inclusive de modo explícito pelo aí-ser na angústia que se pode, na fenomenologia hermenêutica, encontrar os conceitos que remetem a esta compreensão, ao invés de supô-los teoricamente e lançar sobre o fenômeno apenas uma construção hipotética a se verificar. A modificação do modo em que o mundo é compreendido que se dá na passagem da abertura explícita do ver-ao-redor para conceito e a tematização é a passagem do existenciário implícito para o existenciário fenomenologicamente determinado em ontologia fundamental. O aí-ser, ao ver o mundo abrir-se diante de si por ocasião da falta ou da má qualidade do utensílio, comprehende o mundo, e esta compreensão é existenciária de seu próprio ser nele. O que o fenomenólogo faz é conceitualizar esta compreensão, dar palavras a ela, tornar esta compreensão existenciária silenciosa em compreensão existenciária tematizada. Se o mundo-ambiente enquanto tal entra no foco de nossas considerações onticamente explícitas é porque houve uma perda de referências e remissões de uso no utensílio. Por outro lado, se tudo ocorre como se espera no encadeamento comportamental, isto só é possível porque o mundo, ao menos explicitamente, teve de permanecer fora do ver-ao-redor, de modo que o encontro com o ente é marcado fundamentalmente por uma essencial negatividade⁶⁰. O espaço em que se dá a luz (o ver-ao-redor) é ele mesmo não-visto⁶¹. Mundo é o para-onde o aí-ser “retorna”, regressa

⁵⁹ *Ser e Tempo*, ob. cit., idem.

⁶⁰ *Ser e Tempo*, ob. cit., § 16, p. 229.

⁶¹ *Ser e Tempo*, ob. cit., § 16, p. 231.

ao absorver-se no trato com os entes⁶². Nas palavras de Heidegger: “ser-no-mundo significa o absorver-se atemático do ver-ao-redor nas remissões constitutivas da utilizabilidade do todo-utensiliar”⁶³.

Se o mundo pôde vir à tona em sua manifestação explícita do ver-ao-redor, é porque encontrava-se já no horizonte comprehensivo de forma como que oculta, possibilitando a lida. Esta retração do mundo não significa ausência de mundo, seu fechamento. Mesmo que o foco do aí-ser esteja restrito, encoberto para a absorta lida entretida, tal absorção só é possível com a condição de que o mundo esteja já aberto, ainda que desconsiderado pela consideração explícita conceitual, isto é, ainda que desta compreensão o aí-ser não faça uma ontologia. Por isso, compreender o que é o utensílio é *abrir* o espaço de campo remissional em que ele está inserido na dinâmica da Preocupação⁶⁴. Abertura não significa explicitação, tomar em consideração. A abertura originária é, na maioria das vezes, implícita na lida cotidiana. Um sinal⁶⁵ é uma explicitação da referência, de seu servir-para, um semáforo é explicitamente um sinal e como tal é um utensílio que deixa a mostra sua referência. Mas um martelo não é um sinal neste sentido explícito, mas nem por isso eu poderia usá-lo se não o compreendesse em sua rede total de referências. Sem prestar muito a atenção nas características e propriedades do martelo eu o pego e quase como que por hábito me dirijo a um prego, a uma madeira ou outro material, a algo a reparar e consertar, etc. Por isso dizemos que o mundo já está aberto possibilitando o encadeamento ordenado de meus comportamentos, ainda que fechado para o ver-ao-redor ocupado que não tem tempo para “pensar nessas coisas”. Pensar e trabalhar não combinam. Dizer que o ente é sempre compreendido no ver-ao-redor é dizer que um ente nunca é sozinho, no sentido de que ele nunca tem em si propriedades que lhe pertenceriam e que justificariam seu uso. A utilizabilidade do ente se dá porque ele já é compreendido como sendo sempre junto aos entes que compõem o todo utensiliar. É neste todo utensiliar que o martelo, por exemplo, é utilizável ou perde sua utilizabilidade. Mais que isso, é neste todo utensiliar que o martelo é compreendido como martelo. Este caráter do ente de ser sempre compreendido em seu ser com os entes aos quais ele remete (Martelo remete a

⁶²*Ser e Tempo*, ob. cit., idem.

⁶³*Ser e Tempo*, ob. cit., idem.

⁶⁴*Fenomenologia da Liberdade*, ob. cit., p. 64.

⁶⁵*Ser e Tempo*, ob. cit., § 17, p. 231-249.

prego, madeira, florestas, prego, construção, moradia, homem, etc.,) é denominado por Heidegger Conjuntação (*Bewandtnis*)⁶⁶.

No encadeamento remissional do utensílio há um último “para-quê” que está, por assim dizer, referido no ente na conjuntação e este não é mais um utilizável: é o próprio aí-ser como ser-no-mundo⁶⁷. Para diferenciar o caráter remissional dirigido a um outro ente do interior-do-mundo e o ente que possui o modo-de-ser do aí-ser referindo-se a si mesmo, Heidegger utiliza a expressão ser em-vista-de, deixando para os entes que não são ao modo do aí-ser a expressão ser-para⁶⁸. No exemplo do martelar acima, o para-quê do martelo é a moradia, o salário, o frio, etc., mas o em-vista-de do martelar, bem como de qualquer outro ente é o homem. Se é o todo utensiliar que determina o ser do utensílio, deixamos ser o ente quando o utilizamos⁶⁹. Esta expressão “deixar-ser” soa como um “respeitar o para-quê e o em-vista-de de cada ente em seu ser”. Deixar-ser tem o sentido de “pôr em liberdade” o ente paradoxalmente tomando-o no encadeamento remissivo a que ele originariamente pertence. Retirado deste campo remissional o ente é privado do seu para-quê e do seu em-vista-de-quê originário. É neste dentro deste campo remissional que o ente é, por assim dizer, liberado em seu ser. Deixamos ser um piano quando tocamos ao invés de utilizá-lo como objeto de decoração de luxo numa sala. Deixamos ser o aí-ser quando não o tomamos como algo utilizável, como mais um para-quê e reconhecemos a primazia referencial que ele é no todo da conjuntação.

“deixar ser o ente - a saber, como ente que ele é – significa entregar-se ao aberto e à sua abertura, na qual todo ente entra e permanece, e que cada ente traz, por assim dizer, consigo. Este aberto foi concebido pelo pensamento ocidental, desde o seu começo, como *tà alétheia*, o desvelado”.⁷⁰

A verdade do ente está intrinsecamente ligada a este todo remissional. O ser do ente é o mundo ele mesmo, enquanto horizonte comprehensivo do ser do aí-ser. Aliás, este é o ponto central da crítica heideggeriana sobre seu próprio pensamento e que ocasionará a Virada. De fato, a terceira seção não pôde ir adiante justamente porque a inclusão do ser no horizonte comprehensivo do ser do aí-ser, isto é, a percepção de que o

⁶⁶*Ser e Tempo*, ob. cit., § 18, p. 251.

⁶⁷*Ser e Tempo*, ob. cit., § 18, p. 251-253. ⁶⁸*Ser e Tempo*, ob. cit., idem.

⁶⁹*Ser e Tempo*, ob. cit., § 18, p. 253.

⁷⁰*Sobre a Essência da Verdade*, Tradução de Ernildo Stein, in: “Ensaios e Conferências, Ed. Vozes, Rio de Janeiro e Editora Universitária São Francisco, São Paulo, 2008, (Coleção Pensamento Humano), p. 138.

ontológico não pode ser extraído do ser do aí-ser tornou insustentável a continuação da Analítica sobre os esquemas tais como postos em *Ser e Tempo* que dão margem para um resquício de subjetivismo ainda não totalmente superado. Seja como for, no grande Tratado de 1927, mundo é o que se oculta, se encobre para o explícito encadeamento comportamental do aí-ser, imerso na lida com o ente, para que a lida possa ser possível. Heidegger chega a dizer que quando utilizamos um ente em seu primário campo de conjuntação deixamos ser sua verdade ou o seu ser⁷¹. Em Heidegger, verdade tem a ver com liberdades⁷². Aqui não se trata de um conceito ético. De fato, como já foi dito, o aí-ser é sempre ser-no-mundo. Ele já comprehende-se como sendo no mundo antes de qualquer consideração teórica ou cálculo prudencial para uma *resolução*. O aí-ser só é, portanto, porque sempre já deixou ser. Nas palavras do filósofo, “o já ter deixado ser cada vez, pondo em liberdade para se conjuntar, é um perfeito a priori que caracteriza o modo-de-ser do Dasein ele mesmo”⁷³. Este espaço já sempre aberto em que nos movemos comportamentalmente e no qual cada ente nos vem ao encontro e é descoberto é o mundo⁷⁴. Noutras palavras, só é possível o encontro com o ente do interior-do-mundo porque o aí-ser é ele mesmo ser-no-mundo. Não há a necessidade de se perguntar sobre como um suposto sujeito pode conhecer algo no mundo epistemicamente. Pelo contrário, tentar responder à pergunta “quem sou eu?” implica fazer referência a entes do mundo, porque já sou constituído em meu ser em referência aos entes que compõem o mundo. No ser do aí-ser já está feita a passagem entre seu ser e o seu aí que ele mesmo é. Sou aquele que se interessa por, que ama a, que se irrita com, que é filho de, etc., e é neste conjunto de referências que constituem a minha própria compreensão de meu ser que os entes aparecem já compreendidos. Um ente estando sempre previamente aberto no mundo co-compreendido no ser do aí-ser, o utensílio possui assim, significado. Para reforçar esta ideia de ser e espacialidade, Heidegger recorre a uma etimologia do termo Ser que, segundo ele, tem suas raízes no termo “bauen” (construir, habitar), de modo que “ich Bin”, “dubist”, significa “eu habito”, “tu habitas”⁷⁵. Ser é, portanto, habitar um espaço. Se o compreender se dá pela tonalidade descerradora, a compreensão do martelo expressa pelo comportamento de quem o utiliza é primária e cotidiana, mas não originária e própria, embora permita ver

⁷¹ *Ser e Tempo*, ob. cit., idem, nota b.

⁷² *Ser e Tempo*, ob. cit., § 18, p.

^{253.} ⁷³ *Ser e Tempo*, ob. cit., § 18, p.

^{255.} ⁷⁴ *Ser e Tempo*, ob. cit., § 18, p.

257-259.

⁷⁵ Heidegger. Martin, *Construir, Habitar, pensar*, tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback, In: *Ensaios e Conferências*, Ed. Vozes, Rio de Janeiro, 2007, (Coleção Pensamento Humano), p. 127.

este originário ou sinalize em direção a ele. Na medida mesma em que se está numa tonalidade que não permite identificar um modo de comportamento a seguir, diz-se que a compreensão alcançou sua máxima abertura, isto é, todos os modos de comportamento passaram a ser compreendidos naquilo em que originariamente são: como possíveis como o próprio ser do aí-ser que é possibilidade. É por isso que Heidegger havia dito, no § 25 de *Ser e Tempo*, que sua exposição sobre a mundanidade do mundo constitui apenas um “indicativo formal” da existência, querendo com isso desviar-se de uma caracterização fixa, essencialista do aí-ser que, em última instância, se caracteriza pela *possibilidade*⁷⁶ de ser própria ou imprópria.

Heidegger, que desde o início buscava não apenas o mundo, mas a estrutura que compõe todo e qualquer mundo em geral, encontra no conceito de significatividade a devida expressão existenciária da estrutura da mundanidade⁷⁷. A mundanidade é, portanto, segundo Heidegger, “condição ôntica da possibilidade de o ente-do-interior do mundo em geral ser descoberto”⁷⁸.

O ente do interior-do-mundo está fundado comprehensivamente na espacialidade do mundo do aí-ser que é constituído como ser-em⁷⁹. Na intencionalidade ontológica que constitui o que somos, está delineada a presença dos entes como utensílios aos quais nosso modo de ser está sempre referido comportamentalmente. Nesta referência, entes como a árvore que serve de matéria-prima para a obra a ser executada, as variações climáticas, a biodiversidade e os co-aí-ser que utilizarão o que produzo estão pré-compreendidos em conjunto orientando implicitamente o comportamento. É o que foi chamado de ver-ao-redor. Este “ver” aqui designa a presença no horizonte comprehensivo do comportamento, enquanto o “redor” já permite antever uma conotação espacial de proximidade⁸⁰. Ao digitar num computador, as palavras nas quais estou pensando e que serão escritas estão mediadas por lugares ocupados bem mais próximos, do ponto de vista do domínio, da absorção entretida e impensada como as teclas do computador, as letras do alfabeto, a língua que falo, os modos e expressões típicas de minha cultura que compartilho com diversos outros, aliás, outros que estão bem mais próximos a mim que as próprias ideias que escrevo. Tanto que já nem preciso pensar expressamente neles. O que, medido geográfica e matematicamente está “distante”,

⁷⁶ Casanova, Marco Antônio, *Mundo e Historicidade*, p. 131.

⁷⁷ *Ser e Tempo*, ob. cit., § 18, p. 259-261.

⁷⁸ *Ser e Tempo*, ob. cit., § 18, p. 263.

⁷⁹ *Ser e Tempo*, ob., cit., § 12.

⁸⁰ *Ser e Tempo*, ob. cit., § 22, p. 299-305.

existencialmente está já e sempre próximo dando segurança ao manejo comportamental com os entes tomados como utensílios e os outros seres-aí. No ver-ao-redor, os entes estão localizados não de forma aleatória, mas segundo a abertura prévia que orienta o comportamento já de forma determinada e que caracteriza o ser do ente deixado em sua liberdade. Os entes (tanto utensílios como os co-seres-aí) possuem todos os seus lugares-próprios ao qual está referido como lhe sendo pertinente. O ver-ao-redor é, portanto, um ver orientado no qual cada ente pertence ao conjunto de entes que perfazem com ele uma região⁸¹ de manejo e comportamento significativo. Me comportar desta ou de outra maneira em relação a um ente e nisso, focá-lo (escrever palavras, por exemplo), exige o espaço já previamente iluminado de lugares-próprios arrumados que não são explicitados. Entre eu e os teclados do meu computador há um mundo.

O ver-ao-redor só é orientado, isto é, vê os entes como já em seus determinados lugares e “sabe” para onde remeter a utilitabilidade de cada um, em outras palavras, os entes só possuem lugar e direção por que o aí-ser como ser-no-mundo já é em si mesmo espacial⁸² um ente que retira as distâncias, aproximando os seres e direcionando estes mesmos entes remetendo-os aos seus respectivos para-quê e em-vista-de-quê. O aí-ser, como espacial que é no mundo, é caracterizado pelo des-afastamento e pelo direcionamento⁸³. Estes conceitos designam esta característica de eu, para digitar algo no computador, “chamar para perto” entes que compõem o mundo como a linguagem e, nela, os outros aí-ser, minha cultura, etc., e além disso, percorrer esta distância ontológica de forma orientada, isto é, de forma caracterizada pelo mais tranquilo know-how, sem refletir explicitamente, “sabendo” implicitamente onde encontrar cada ente e onde ele deve ser colocado. Esta espacialidade não se confunde com a geográfica, como já foi dito, mas com o que está mais próximo, à mão no comportamento a cada vez e pode, inclusive, inverter as ordens de significação e medição geográficas. No exemplo que o próprio Heidegger nos dá, o amigo que vou visitar, como o em-vista-de-quê eu caminho pela estrada, ou um passante que está “a vinte passos de mim” e que comigo transita na mesma rua, estão mais próximos do que a estrada que “desliza sob a planta dos pés”⁸⁴, porque a rua é um utilizável que, ao ser uma obra e ao mesmo tempo um utensílio, é produzida tomando o meu amigo como pressuposto como possível usuário

⁸¹ *Ser e Tempo*, ob. cit., idem.

⁸² *Ser e Tempo*, ob. cit., § 22, p. 305.

⁸³ *Ser e Tempo*, ob. cit., § 23, p. 307.

⁸⁴ *Ser e Tempo*, ob. cit., § 23, p.

em-vista-de-quê esta rua foi construída e é compreendida em seu ser. Esta rua sob seus pés é compreendida a partir de uma imensa variedade de entes que estão pré-compreendidos como os outros aí-ser que nela irão transitar. Do mesmo modo, o aí-ser comprehende-se em seu ser a partir do mundo que precede tudo o que ele pensa de si. Nas palavras de Heidegger: “o Dasein de pronto e no mais das vezes entende-se a partir de seu mundo e o Dasein-com dos outros vem-de-encontro, de muitas maneiras, a partir do utilizável do interior-do-mundo”⁸⁵. O sentido deste trecho já começou a ser explicitado quando no § 15 de *Ser e Tempo* Heidegger havia dito que o utensílio se retrai no ver-ao-redor ocupado para que o aí-ser foque na obra a ser feita e é na obra que está a compreensão do instrumento à mão, bem como os outros aí-ser. Mas os outros não estão compreendidos como pessoas singulares e diretamente apontadas em seus respectivos “quem” determinados. Mas compreendidas no que Heidegger chama de mundo público. A obra é produzida tomando-se o outro em sua compreensão média ou, no caso da rua, tomando o modo comum de se andar, de dirigir, de transitar compartilhado por muitos outros, isolando diferenças específicas e particulares.

Mas qual o lugar do aí-ser? Se cada ente é encontrado sempre em seu lugar-próprio no encadeamento utensiliar, é sabido que o aí-ser não pode ser mais um utensílio para algo. Ele constitui, na verdade, o em-vista-de do todo utensiliar.

De início e cotidianamente, nos ensina Heidegger, o aí-ser se comprehende como sendo no modo de ser dos entes com os quais ele tem de lidar: como uma coisa, um ente subsistente dentro do mundo. O aí-ser não comprehende-se como quem ele é, a partir da espacialidade do ver-ao-redor significativo, mas o que a-gente é, numa espacialidade neutra, niveladora e homogênea. Se a presença do outro aí-ser na compreensão da obra é uma presença, por assim dizer, desmundanizada, isto é, o outro é comprehendido desnudado de sua singularidade e historicidade, mas como alguém que tem pés que caminham mais ou menos de um determinado modo, como um ente que possui a capacidade de fabricar asfaltos, trabalhar, etc., ele é comprehendido, no mundo público, como um ser que é alguma coisa, como a própria obra. Lembrando que este não é o modo-de-ser do aí-ser que já foi caracterizado não como tendo uma essência tal como uma substância à qual se atribui propriedades tais ou tais, mas como uma existência que se comprehende originariamente como o ser que se relaciona sempre com seu ser

⁸⁵*Ser e Tempo*, ob. cit., § 26, p.

tomando-o em diversas possibilidades de modos-de-ser. Nesta interpretação pública ele, enquanto se comporta com relação à obra, tem a tendência a encobrir seu próprio ser tomando-o como sem-mundo, um possível usuário desta rua como “qualquer outro” e que não se refere a ninguém em particular.

A abertura para o si-mesmo autêntico do aí-ser não se dá sem mediações, como já foi dito. “De imediato, [nos diz Heidegger], o quem do Dasein não é só ontologicamente um problema, mas permanece também onticamente encoberto”⁸⁶. No encontro comprehensivo com os entes como utensílios já estão co-compreendidos os outros aí-ser referidos no encadeamento comportamental como o em-vista-de-quê da obra, bem como possíveis usuários, fornecedores de matéria-prima, etc. Dito em termos heideggerianos, na ocupação com os entes está inserida a preocupação-com os outros aí-ser⁸⁷. É nesta perspectiva que o outro também é encoberto em seu ser outro aí-ser, isto é, um ente que também comporta-se em relação a seu próprio ser, e pode ser compreendido como um ente que não decide, não se caracteriza em sua eminência ontológica como um outro em-vista-de-quê a obra foi feita. Quando me relaciono com a obra sem levar em consideração o ser da obra como algo em-vista do outro, como é em-vista de meu próprio ser, acabo, no modo impróprio e mediano de ser-com o outro, ocupando sozinho o espaço da lida e da construção tomando minha própria particularidade como critério para esta lida ou construção. Contrapostos a estes modos encobertos e impróprios de ser-com o outro, Heidegger aponta para o respeito e a indulgência. O respeito é o modo de compreender a obra não ocupando o lugar do outro que está compreendido na obra. A obra é, retrospectivamente, também o que os outros compreendem dela. A indulgência, por sua vez, se caracteriza por tomar a obra como um utensílio, prospectivamente, para o outro que futuramente irá utilizá-la. Sem isso, há um domínio do outro por meio de uma relação com a obra, tendo um trato puramente mediano, massificado com o outro tomado apenas como qualquer um, isto é, ninguém. Trata-se da preocupação substitutiva⁸⁸.

Mas a massificação mediana não rebaixa apenas o ser do outro aí-ser. Pautar-se pela compreensão mediana acaba por influenciar a compreensão que temos de nosso próprio ser. nós também acabamos por compreender esta massa amorfa de ser-aí como

⁸⁶*Ser e Tempo*, ob. cit., § 25, p. 339.

⁸⁷*Ser e Tempo*, ob. cit., § 26, p. 351.

⁸⁸*Ser e Tempo*, ob. cit., § 26, p.

uma massa da qual nós mesmos fazemos parte. O mundo público torna-se a-gente⁸⁹. Eu sou o que se diz de entes como eu. Daqui se origina a suposta “essência” humana. O homem é um “animal racional” e é isto que eu “sou”. Não só eu, mas “qualquer um”. A expressão característica deste trato mediano e dominador com o outro é a inquietação existencial que nos leva a sempre buscar nos diferenciar comportamentalmente dos outros, o que Heidegger chama de distanciamento⁹⁰. Pautar-se comportamentalmente pela diferenciação dos outros é ser sob o domínio dos outros. Esta busca do que somos é pautada pelos outros também pelo fato de que os comportamentos que nos servem de modelo nesta diferenciação nos são oferecidos pela mediania comportamental. Nos comportamos como em geral se comporta⁹¹. Mas a mediania comportamental não só determina o como somos, mas como as coisas devem ser compreendidas. Tudo é visto dentro da perspectiva mediana e qualquer coisa que ouse ultrapassá-la é submetida ao nivelamento para que seja assimilado à perspectiva de a-gente⁹². Afastamento, mediania e nivelamento constituem o modo cotidiano e encoberto do encontro com o outro denominado Publicidade⁹³.

A publicidade é o modo de ser impróprio do aí-ser. Mas como se caracteriza o seu “aí” próprio? O que significa perguntar sobre quem ele é? A resposta a esta questão torna-se mais próxima após Heidegger ter já elucidado já os dois momentos constitutivos do ser em o mundo, a ocupação e a preocupação-com que, de imediato, perde-se em a-gente.

Heidegger não pretende opor o modo-de-ser próprio e impróprio como ambos não fossem constitutivos igualmente originários do ser do aí-ser. O modo público de ser é tão originário quanto o modo impróprio⁹⁴. Em todos os modos-de-ser, o aí-ser se mostra sempre como sendo seu “aí” ou tendo no mundo o sentido de seu ser. Na publicidade o aí-ser é ser-no-mundo, mas sob outro modo. Para entender isso, é preciso desvincular-se da interpretação destes existenciários como “propriedades” que pertenceriam ao homem⁹⁵, o que obrigaria a ter que perguntar qual atributo é mais “primordial” ou mais pertencente à “essência” da substância homem. Caracterizado pela existência, seu aí não é um atributo dado e destacável pela apreensão abstrativa. A

⁸⁹ *Ser e Tempo*, ob. cit., § 27, p. 365.

⁹⁰ *Ser e Tempo*, ob. cit., § 27, p. 363-365. ⁹¹ *Ser e Tempo*, ob. cit., § 27, p. 365.

⁹³ *Ser e Tempo*, ob. cit., § 27, p.

^{367.} ⁹⁴ *Ser e Tempo*, ob. cit., § 27, p. 373. ⁹⁵ *Ser e Tempo*, ob.

⁹² *Ser e Tempo*, ob. cit., idem.

⁹³*Ser e Tempo*, ob. cit., § 27, p. 367. ⁹⁴*Ser e Tempo*, ob. cit., § 27, p. 373. ⁹⁵*Ser e Tempo*, ob.

expressão “aí-ser” quer se opor exatamente a isso. “O ente, [dirá Heidegger], é essencialmente constituído pelo ser-no-mundo, é cada vez ele mesmo ‘seu aí’”⁹⁶. No quem eu sou está compreendido o mundo como constitutivo do meu ser, porque sempre me comprehendo como ocupado com e a partir daquilo com que me ocupo. Se minha comprehensão é própria, a partir da abertura mais distante onticamente, adiantando-me para o todo de minhas possibilidades de modos-de-ser. Se minha comprehensão é imprópria, o que se dá na maioria das vezes, a partir do mais próximo, do ente com o qual eu lido e no qual me encontro entretido. Encontre-me seja em qual for o modo-de-ser, eu sou minha abertura, próxima ou total⁹⁷.

Ser é, portanto, habitar um espaço. Se o compreender se dá pela tonalidade descerradora, a comprehensão do martelo expressa pelo comportamento de quem o utiliza é primária e cotidiana, mas não originária e própria, embora permita ver este originário ou sinalize em direção a ele. Na medida mesma em que se está numa tonalidade que não permite identificar um modo de comportamento a seguir, diz-se que a comprehensão alcançou sua máxima abertura, isto é, todos os modos de comportamento passaram a ser compreendidos naquilo em que originariamente são: como possíveis como o próprio ser do aí-ser que é possibilidade. É por isso que Heidegger havia dito, no § 25 de *Ser e Tempo*, que sua exposição sobre a mundanidade do mundo constitui apenas um “indicativo formal” da existência, querendo com isso desviar-se de uma caracterização fixa, essencialista do aí-ser que, em última instância, se caracteriza pela *possibilidade*⁹⁸ de ser própria ou imprópria.

“A ‘escolha de si mesmo’ no ser-aí, [resume Günter Figal], deve consistir, então, em um ser ‘na escuta de sua possibilidade’⁹⁹. Isto se dá pelo fato de o aí-ser se constituir como *Preocupação*. Impropriedade e propriedade são, ambos, modos de relacionar-se consigo mesmo do aí-ser. Günter Figal explica que a diferença se dá no “acento” que se dá na forma de considerar um comportamento, ora tomado no sentido aristotélico de um movimento de um projeto previamente orientado para um fim, ora este mesmo projeto considerado em sua iminência, que, como tal, permanece distanciado do aí-ser¹⁰⁰. Este último é o modo pelo qual Heidegger se guia na elaboração de seu pensamento. No caso deste espaço provocado pela consideração do

⁹⁶ *Ser e Tempo*, ob. cit., § 28, p. 379.

⁹⁷ *Ser e Tempo*, ob. cit., § 28, p. 381.

⁹⁸ Casanova, Marco Antônio, *Mundo e Historicidade*, p. 131.

⁹⁹ *Fenomenologia da Liberdade*, ob. cit., p. 235.

¹⁰⁰ *Heidegger: Fenomenologia da Liberdade*, p. 195.

projeto a partir de sua iminência, como algo ainda a ser efetivado, o aí-ser pode apressar-se a pôr logo em execução para, justamente, evitar permanecer nesta indeterminação e perder a segurança quanto aos próprios comportamentos. A impropriedade consiste nesta pressa ontológica de tomar o projeto como já sabido, ao qual só falta a execução. Nesta pressa, o aí-ser fugidio se utiliza do que *se* diz do ente, para evitar ter que reconstruir rotas interpretativas diante da abertura de possibilidades comportamentais. Nas palavras de Günter Figal, “a impropriedade (...) é um ‘não-querer-esperar’: impropriamente, queremos dissimular a distância em relação ao iminente quando nos transpomos para o falatório, pois sempre podemos continuar falando”¹⁰¹.

I. 4. Espacialidade e linguagem em *Ser e Tempo*

Aparentemente, a inserção de uma investigação sobre a linguagem neste trabalho pode parecer um excuso totalmente alheio aos objetivos deste trabalho. Ver-se á, no entanto, que a mudança no modo de compreender a linguagem será determinante para que os termos usados em *Ser e Tempo* recebam outra roupagem terminológica vinda da poesia. Afinal, a *Kehre* consiste também numa mudança de *linguagem*: da prosa para um modo de dizer extremamente carregado de poesia. O que não foi possível ser *dito* em *Ser e Tempo* é que ganhará expressão na Virada com os termos poéticos de *Céu*, *Terra*, *Divinos* e *Mortais*. Mas por que uma intervenção tão radical na linguagem, no modo de dizer utilizado no tratado de 1927? O que mudou no modo de ver a linguagem? Antes de qualquer coisa, qual era a concepção de linguagem em *Ser e Tempo*? Neste sentido, pensamos ser útil apresentar, ainda que correndo o risco de parecer excessivo, uma apresentação do sentido que Heidegger dá à linguagem em *Ser e Tempo*.

A espacialidade do aí-ser é caracterizada por uma estrutura tríplice: o encontrar-se determinado pela tonalidade¹⁰² que o aí-ser ressoa a cada vez. O encontrar-se recebe este nome porque a tonalidade manifesta “como vai” ou “como anda” alguém exatamente no sentido em que usamos corriqueiramente estas expressões. A cada vez estou em alguma tonalidade na qual me encontro. Na tonalidade ressoa o ter-de-ser como facticidade da qual o aí-ser sempre se vê como temeroso por... alegre com...

¹⁰¹Heidegger: *fenomenologia da liberdade*, idem.

¹⁰²*Ser e Tempo*, ob. cit., § 29, p. 383.

indiferente a, etc. Na tonalidade manifesta-se o caráter de ser-lançado do aí-ser¹⁰³. Em outras palavras, no como estou se manifesta que sou a ressonância a algo, que meu ser reverbera outro ente, que sou sempre em relação a outro ente. Mesmo o cientista não pode ser caracterizado pela ausência de interferência de seu “como anda” na medida em que se comporta como cientista. Como Heidegger nos faz lembrar, já em Aristóteles o comportamento científico era pautado pelas tonalidades da ράστώνη da διαγωγή¹⁰⁴. Um cientista preocupado com a própria subsistência, com fome, perseguido e com a vida em risco não vai conseguir encontrar-se de modo apropriado para a pesquisa. Neste sentido, não existe neutralidade científica, se com isso se pretende dizer que a ciência não reflete o mundo do cientista, os interesses previamente orientadores. Nas palavras de Heidegger, “não há conhecimento imune ao processo de ideologização; dele não escapa nem mesmo o conhecimento científico, por mais exato, rigoroso e neutro que se proclame”. ¹⁰⁵. Já a própria disposição para tomar a matemática como paradigma da relação compreensiva do homem com o mundo é uma herança cujos fundamentos não são elucidados, assim como a relação entre a demonstração científica e as emoções do cientista.

Muitas vezes e quase por toda parte reina, [diz ainda Heidegger], a ideia de que o pensamento que se guia pelo modelo da representação e cálculo puramente lógicos é absolutamente livre de qualquer dis posição. Mas também a frieza do cálculo, também a sobriedade prosaica da planificação são sinais de um tipo de dis posição. Não apenas isto; mesmo a razão que se mantém livre de toda influência das paixões é, enquanto razão, pré-dis-posta para a confiança na evidência lógico-matemática de seus princípios e regras ¹⁰⁶.

A análise da tonalidade do medo serviu para que Heidegger pudesse mostrar que o aí-ser abre-se em sua espacialidade na medida em que o medo desvenda o si-mesmo do aí-ser como o porquê de se ter medo¹⁰⁷. A espacialidade é aberta aqui no sentido de que o medo mostra que sou aquele que amedronta-se diante de. Meu ser é este espaço aberto do medo em seu apontamento para um ente temível e o ser pelo qual se teme, o si-mesmo do aí-ser. O medo significa, diz, remete ou aponta para o quem eu sou ao

¹⁰³ *Ser e Tempo*, ob. cit., § 29, p. 387.

¹⁰⁴ *Ser e Tempo*, ob. cit., § 29, p. 395.

¹⁰⁵ HEIDEGGER, Martin, “Que é isto – A filosofia?”, in: *Conferências e Escritos Filosóficos*, tradução de Ernildo Stein, ed² Abril Cultural, São Paulo, 1983 (Coleção Os Pensadores), p. 23. Nota 6.

¹⁰⁶ *Que é isto – A Filosofia?* Ob. cit., p. 22-23.

¹⁰⁷ *Ser e Tempo*, ob. cit., § 30, p. 403.

mesmo tempo em que me manifesta o ente que me amedronta. O medo é comprehensivo, isto é, acompanha sempre a abertura comprehensiva do aí-ser que, nesta comprehensão, se vê na possibilidade de se encontrar em perigo¹⁰⁸. Meu medo não me constitui como um atributo constantemente verificável, mas como um dos modos possíveis pelos quais comprehendo meu ser. Por isso, a comprehensão aberta com o medo e pelo medo, mostra que sou o que pode se amedrontar com, o que pode se alegrar por, o que pode em outro momento se orgulhar de, etc. “Compreender, [nos esclarece Günter Figal], é o apreender do ser iminente e indeterminado e de determinados modos de comportamento por meio dos quais esse ser é determinável”¹⁰⁹. Na abertura tonal comprehensiva, meu ser é aberto como um essencial poder-ser. Há um leque de possibilidades abertos a partir do encontro com os entes e que, nestes encontros, eu vou constituindo meu ser que nunca está feito, pronto, acabado. Os entes são compreendidos na significatividade, isto é, dentro da relação encadeada em que cada para-quê refere-se, em última instância, à comprehensão de si do aí-ser. Este encadeamento em que cada ente ou é um utensílio ou um em-vista-de-quê que compõe o mundo do aí-ser, mostra-se como o com o qual também se lida em cada manejo com os utensílios, sendo então ele mesmo um a-se-fazer ou a se ignorar. O ser do aí-ser é, neste sentido, inserido ele mesmo entre as possibilidades de seu percurso comportamental. O aí-ser é responsável por seu próprio ser e neste sentido, o aí-ser não é, mas se caracteriza pela possibilidade¹¹⁰. Compreendendo-se como uma possibilidade implicada em cada lida com os utensílios e com os outros aí-ser, o aí-ser é essencialmente projeto¹¹¹. Ser propriamente é para o aí-ser uma possibilidade. O aí-ser é livre para ser. Para o aí-ser está em jogo o seu próprio ser, constantemente em risco de perder-se. Pois suas possibilidades são verdadeiramente suas; são postas diante do aí-ser para que ele possa ou não sê-las¹¹². Com o termo projeto fica mais explícito o caráter de “aí” do aí-ser como algo com o qual se lida estando sempre “diante” de si nas coisas com as quais se lida¹¹³.

É nesta relação projetiva de si mesmo na lida utensiliar que as coisas recebem sempre sua interpretação¹¹⁴. Interpretar um ente é localizá-lo no percurso em que se

¹⁰⁸ *Ser e Tempo*, ob. cit., § 30, p.

^{407.} ¹⁰⁹ *Fenomenologia da Liberdade*, p. 150. ¹¹⁰ *Ser e Tempo*, ob. cit., § 31, p. 408.

¹¹¹ *Ser e Tempo*, ob. cit., § 31, p. 413.

¹¹² *Ser e Tempo*, ob. cit., § 30, p. 413.

¹¹³ *Ser e Tempo*, ob. cit., § 31, p. 419.

¹¹⁴ *Ser e Tempo*, ob. cit., § 33, p. 421-

423.

escolheu ser ou deixar-de-ser. Diante de um ente, eu o interpreto tomando-o primariamente como ou algo a ser temido, amado, apreciado, desprezado, e tudo isso em relação ao meu próprio ser pelo qual temo, que ama, que se regozija, que despreza e assim por diante. Sempre estamos interpretando. Sempre nosso encontro depende dessa referência hermenêutica ao modo como nos encontramos diante do ente. Diante de um ente previamente aberto na compreensão como temível, vou interpretá-lo a partir do medo. A interpretação é o desenvolvimento da compreensão, no sentido de que cada ente recebe seu lugar em-vista-do ser do ser-aí assumido autenticamente ou desviado na fuga. É no horizonte do comprehensivo projeto que o aí-ser é que as coisas são interpretadas como partes essenciais para a consecução deste projeto em que estão incluídos entes como mesa, árvore, natureza, etc. A interpretação é constituída de três existenciários fundamentais. O ter-prévio, conjunto de entes que compõem o encadeamento comportamental conjuntamente com o ente. Diante de uma serpente, para continuar na abertura comprehensiva do medo, minha interpretação já lançará mão de um conjunto de referências que se referem à temerosidade, como o veneno, a cabeça da cobra como parte de seu corpo que devo me distanciar ou focar minha atenção e tudo isso já me colocando em suspense, provocando aumento dos batimentos cardíacos, e todo um pacote de outros entes são acionados na interpretação como componentes da minha compreensão da cobra. Numa casa os cômodos estão sempre construídos dentro de uma distribuição e localização ou mobiliários previamente considerados apropriados. Dispensas e armários, fogões e geladeiras são próprios da cozinha. Não precisamos ter entrado num determinado quarto de uma casa para “saber” o que se espera encontrar lá, ao menos em grande parte de seu mobiliário, e assim por diante. Geralmente me encontro mais acolhido, mais confortável em casa do que em outro lugar como o trabalho. A presença estranha de alguém no quintal provocando algum barulho ou percebida por alguma movimentação também ressoará em meus órgãos fisicamente como aumento da frequência cardiorrespiratória e já me fará voltar-me para o telefone e ligar para a polícia ou pegar uma arma caso tenha. A disposição de acolhimento, de conforto constituem a tonalidade pela qual a casa é aberta. Sendo a abertura tonal sempre comprehensiva, esta sempre vem acompanhada de modos possíveis de eu me comportar, de reagir a esta tonalidade. Tais possíveis modos de me comportar na abertura tonal é que constituem o ter-prévio da interpretação. No conforto, a casa é em que preciso manter a porta fechada ou acolher alguém que procura abrigo. É o lugar onde sempre tiro os sapatos, não preciso comer com muitas cerimônias, assim por

diante. Além do ter-prévio, a interpretação também é constituída por um ver-prévio. Este existenciário se refere ao ponto de vista em que algo está sendo compreendido. O quarto terá determinados entes correlacionados de acordo com as diversas situações de lida que ele pode ser utilizado. Na intenção de dormir, terá cama, guarda-roupas que contém cobertores, lençóis, etc. Na intenção de ser o lugar onde se arruma para ir ao trabalho terá espelhos, maquiagens, roupas, gavetas com sapatos e sandálias, se a intenção é utilizá-lo também para, aproveitando a calma noturna antes do sono para leitura, terá um abajur, livros de cabeceira, e assim por diante. Em cada uma destas perspectivas, isto é, em cada ver-prévio, um conjunto de entes é focalizado no ter-prévio que compõe o ambiente do quarto. Do ponto de vista da segurança familiar das circunstâncias sociais e imprevisíveis da rua, a casa é o lugar da inviolabilidade do que me constitui e me diferencia da multidão, da minha intimidade resguardada da curiosidade social. Uma tranca na porta existe numa casa a partir desta perspectiva. Do ponto de vista da oscilação das intempéries, a casa é proteção do frio, do calor, da umidade, etc. Telhas firmes, estruturas de concreto e argamassa dificilmente quebráveis por mãos humanas tem por objetivo manifestar esta ponto-de-vista da interpretação sobre a casa. Por fim, a interpretação sempre é constituída por um conceito-prévio, que é o conjunto de modos de falar, de se comportar que não precisam ser recriados a cada encontro com o ente. Nos exemplos da casa acima, a cada vez que modificamos o ver-prévio encontramos um conjunto de termos a eles correlacionados. Segurança, argamassa, fechadura, telhado, etc. Privacidade vem sempre acompanhada de inviolabilidade, recolhimento, respeito, ser convidado, sala de estar, quarto, já significando que se convidado, devo ficar na sala preferencialmente, e outros conceitos orientados por cada ver-prévio respectivo. Se chamados para entrar em um quarto de alguém de quem não sou parte da família e onde nunca entrei, alguns comportamentos são previsíveis como não sentar na cama, sentir-se desconfortável, etc. Isto porque o quarto sempre está ligado, associado à intimidade, sacralidade matrimonial (para muitas pessoas pelo menos), na maioria dos casos, o quarto de uma casa jamais é conhecido por quem a visita, por estas associações em que sempre ele é previamente interpretado conceitualmente e que norteiam previamente meu comportamento. Estes comportamentos ônticos, entrar em casa e tirar os sapatos, fechar a porta, ou, na casa de um outro não entrar nos quartos, etc., revelam em si mesmo a compreensão do ser mesmo do ente casa como tal, não apenas esta casa onticamente considerada. O ter-prévio, o ver-prévio e o conceito-prévio não são apenas modos de me relacionar com

esta casa particular que está diante de mim. Mas o modo como já previamente me oriento diante de toda casa, o que evidencia o caráter ontológico e não apenas ôntico da tríplice estrutura da interpretação. O que é dito sobre o ser do ente já está previamente orientado pela significatividade que antecede todo enunciado sobre este ente. Nas palavras de Heidegger, “O mostrar da enunciação efetua-se sobre o fundamento do já aberto no entender ou do descoberto no ver-ao-redor”¹¹⁵. Mas para que seja possível algo como um enunciado, é preciso já ter modificado o ter-prévio originário. No enunciado, o ente deixa de ser o “com-quê” se lida, para ser o “de-quê” se fala¹¹⁶. Nesta mudança, há uma grande variação dos entes que são previamente evocados na interpretação. No ser do martelo, interpretado na lida pelo carpinteiro, os entes que compõem o ter-prévio serão o prego, a madeira, a obra a ser construída e outros. No enunciado, “o martelo é pesado”, o acompanhamento evocado são estruturas de palavras como “sujeito”, “predicado”, “validade”, “lógica” e diversos outros. O martelo como “sujeito” será aquele que o lógico irá verificar se contém, na “realidade”, o atributo “pesado”. A matemática nasce daqui. Um dia, há muito tempo, nasceu a questão sobre que atributo é sempre e invariavelmente encontrável num sujeito, a despeito das variações das opiniões e da infinita variação das atribuições acerca dele. Percebeu-se que o que invariavelmente pode ser atribuído a todo e qualquer sujeito é a quantidade, se é um ou muitos. No enunciado, é feita a passagem do modo de encontrar-se diante do ente que deixa de ser hermenêutico, relacionado ao ser do aí-ser, deixa de ser um utensílio para.. e passa a ser interpretado a partir do modo apofântico, como algo que é isolado de suas referências ao ser do aí-ser. Melhor dizendo: sem deixar de ser uma *interpretação* e, neste sentido, manter seu caráter hermenêutico, a compreensão apofântica seria como uma modificação da perspectiva originária ou uma hermenêutica que poderíamos chamar de derivada¹¹⁷.

O “giro hermenêutico” pode dar ainda mais uma volta e o aí-ser pode considerar os próprios enunciados como “sujeitos” de outros enunciados. Eis a lógica criada. De fato, a lógica constitui, à semelhança da matemática, pela pergunta que pode ser assim formulada: Quais são os predicados mais gerais acerca dos enunciados considerados como “sujeitos” da atribuição de outros enunciados?¹¹⁸. Os enunciados mais gerais sobre os enunciados seriam, no ter-prévio apofântico, enunciados de negação e

¹¹⁵ *Ser e Tempo*, ob. cit., § 33, p.

443. ¹¹⁶ *Ser e Tempo*, ob. cit., §

33, p. 445. ¹¹⁷ *Ser e Tempo*, ob.

cit., § 33, p. 447. ¹¹⁸ *Ser e*

Tempo, ob. cit., § 33, p. 449.

afirmação, síntese e análise, até que os enunciados sejam reunidos numa forma mais geral sobre a categoria de relação distribuída entre relação de conjunção, de disjunção até chegarmos nas diversas lógicas que temos hoje, a procura da relação mais abrangente, mais geral. Esta perspectiva apofântica, segundo Heidegger, tem origem no *logos tinós* platônico. Ao contrário de Platão, Heidegger denomina Discurso a conjuntação articulada do que é interpretado na hermenêutica relação do ente com o ser do aí-ser¹¹⁹. A remissão de uso que liga casa a segurança, inviolabilidade, segurança, fechadura, etc., não é um conjunto desconexo de coisas que serão articuladas por ocasião do encontro eventual de alguém com uma casa. Esta articulação já está feita e quando me dou por mim, quando me entendo como gente, no dito popular, já encontro esta articulação pronta e só preciso apenas desenvolvê-la a cada vez “lendo” esta articulação no mundo. Uma casa sem portas precisa ser consertada. O que “sei” de uma casa me diz que, independentemente de que casa seja, elas são compostas de meios de serem protegidas da violação externa por outros. Diante da casa, eu não preciso recriar esta junção encadeada de relações. É o fato de que esta já está feita que me possibilita olhar para a casa e já ir logo interpretando como uma casa inadequada por estar sem portas. É por isso que o sentido hermenêutico dos entes não é “subjetivo”, não depende do arbítrio de cada indivíduo e não é menos rigoroso que a matemática. Esta articulação do mundo, este *logos*, é anterior ao aprendizado particular das palavras e da linguagem feita por um indivíduo. É da articulação prévia do mundo que nasce a possibilidade de se poder ensinar alguém a falar. O Discurso assim compreendido, é que fundamenta as possibilidades de comunicação com o outro na linguagem, inclusive quando calar, escutar, intervir, como e quando interromper o outro numa conversa. É num mundo já previamente articulado discursivamente que eu me ponho a falar ou a ficar calado para me fazer melhor entender. É porque eu já comprehendi o Discurso do mundo que eu posso pôr-me à escuta de alguém¹²⁰. Só se cala quem tem algo a dizer, isto é, só se cala quem já comprehendeu o lugar do silêncio na articulação do mundo¹²¹. Novamente é Günter Figal quem nos ajuda a compreender o Discurso:

O que lhe interessa é muito mais o fato de toda e qualquer predicação sempre envolver o ‘como’ hermenêutico, uma vez que é ‘predicação em meio a um experimentar’: aquilo sobre o que se constroem enunciados pertence

¹¹⁹ *Ser e Tempo*, ob. cit., § 34, p. 455-456.

¹²⁰ *Ser e Tempo*, ob. cit., § 34, p. 463.

¹²¹ *Ser e Tempo*, ob. cit., § 34, p. 465.

corretamente a um contexto que já é familiar como tal a alguém e essa familiaridade não apenas não ganha expressão em enunciados, mas enunciados só podem ser construídos se a familiaridade do contexto da experiência estiver ao menos minimamente perturbada. Heidegger tenta elucidar tal estado de coisas a partir do exemplo de um pedaço de giz: “Esse enunciado ‘o giz é muito arenoso’ não é apenas uma determinação do giz, mas ao mesmo tempo uma exegese de meu comportamento e de minha impossibilidade de comportar-me – de não poder escrever ‘corretamente’. Nesse enunciado, não quero determinar uma coisa que tenho na mão como algo que possui a propriedade do duro ou do arenoso. Ao contrário, quero dizer: ela me impede de escrever. Portanto, o enunciado está ligado de maneira interpretativa ao comportamento referente à escrita, isto é, à lida primária do escrever.¹²²

O mundo pertence à compreensão que o *aí-ser* possui de si de modo articulado temporalmente como história, isto é, sou minha história e sou dentro de um projeto em que *posso* permanecer ou não sendo o que era. *Discurso* não é o conjunto de enunciados, mas o que possibilita a existência de enunciados como comportamentos possíveis. Ao contrário do que é comum pensar, “das significações nascem as palavras, e não são as palavras que, entendidas como coisas, vêm de significações”.¹²³ Só porque o *aí-ser* é ser num mundo articulado de significações é que é possível haver algo como a linguagem como a expressão do discurso. Mais que isso, o *Discurso* é a linguagem em sentido originário, existenciário. Sendo que “o discurso (*Rede*) é existencialmente linguagem (*Sprache*)”, que constitui sua exteriorização. O Discurso é comunicativo por si mesmo, isto é, o enunciado é apenas um modo de comunicação.¹²⁴ Para Heidegger, o *Discurso* é, desde já, comunicação, pelo fato de que o *aí-ser* é cooriginariamente *aí-ser-com* os outros, enquanto *no* mundo. Segundo Heidegger, “No todo articulado de seus nexos-de-significação, o ser-do-expresso traz consigo um entendimento do mundo aberto e, cooriginariamente com ele, um entendimento do ser-do-*aí-ser* dos outros e do cada vez próprio ser-em”¹²⁵

Mas a linguagem é uma construção, uma obra como outras, que também é construída levando-se em conta os outros *aí-ser* que também lerão o que escrevo, ouvirão o que eu digo e, por isso, precisa seguir regras públicas, levar em conta os

¹²²*Fenomenologia da liberdade*, ob. cit., p. 5.

¹²³*Ser e Tempo*, ob. cit., § 34.

¹²⁴*Ser e Tempo*, ob. cit., idem.

¹²⁵*Ser e Tempo*, ob. cit., § 35.

outros que, como em toda obra, precisam estar compreendidos na média da comprehensibilidade comum, pública, mediana. Por isso não preciso montar uma gramática para cada interlocutor, mesmo desconhecido até o momento em que inicio uma conversa. Novamente, aqui também pode-se ocorrer a relação imprópria com o ser do outro e, por sua vez, uma inclusão de si na massificação discursiva. Explico: o aí-ser quando fala sobre o ente pode tomar o ente como dele se fala, porque a linguagem é construída por a-gente, para ser comunicável, para que se possa transitar em diversos espaços e ser compreendido. Nesta perspectiva imprópria da linguagem, ao invés de o ente ser compreendido em seu contexto referencial de uso, é compreendido levando-se em consideração o ente tal como dele é falado longe da origem, por assim dizer, do seu contexto comprehensivo originário, já que a fala pode ser repetida, retida em sua significação média pronta para ser utilizada a qualquer momento. Um exemplo, a expressão “o martelo é pesado”, dito no contexto bem específico em que um trabalhador precisou pregar algo, ganha vida própria, torna-se uma expressão corriqueira e “pesado” passa a ser artificialmente vinculado a “martelo” mesmo em diferentes ver-prépios ou ter-prépios. Chega-se, assim, ao que Heidegger denomina falatório¹²⁶. O termo empregado aqui pode levar à falsa impressão que podemos encontrar uma linguagem pura, isenta de falatório, e que só depois, mediante alguma necessidade de encontrar-nos com uma outra pessoa, podemos nos “contaminar” com a interpretação pública. Não se trata disso. Como dissemos antes, impropriedade e propriedade andam sempre juntos na constituição cooriginária de nosso ser. São igualmente caracterizados pela facticidade do nosso ser-no-mundo. Jamais encontraremos uma zona neutra de interpretação que já não tenha levado em conta o como a-gente fala¹²⁷. Destacado do seu campo de uso e da absorta lida ocupada com o ente, o que dele é dito passa a determinar o encadeamento que, desta forma, é solto, encadeado à pública oferta de entes com os quais passo a me ocupar. Ocupo-me com os entes com que a-gente se ocupa. Aliás, como nota Marco Casanova, isto mesmo constitui o lazer, isto é, a busca de lugares e ocupações que não estiveram no horizonte imediato do comportamento durante a lida¹²⁸. A este fenômeno Heidegger chama de curiosidade. Aqui passo a me interessar por algo que se deve interessar, me irritar com algo que a-gente se irrita, odiar quem a-gente odeia. É claro que há casos em que este fenômeno é elevado à sua expressão máxima como o fascismo

¹²⁶ *Ser e Tempo*, ob. cit., § 35, p. 471.

¹²⁷ *Ser e Tempo*, ob. cit., § 35, p. 477.

¹²⁸ *Mundo e Historicidade*, ob. cit., p. 218-223.

e o nazismo. Mas como trata-se da fática constituição do ser do aí-ser, sempre estamos na curiosidade em algum nível¹²⁹. Esta situação é acompanhada de uma firme convicção do que se diz acerca de qualquer coisa e dos modos públicos de comportar-se com as coisas, trazer para o horizonte da linguagem entes absolutamente afastados do meu campo próximo da lida cotidiana, entes que comprehendo, e posso falar, com certeza, do que seja o Comunismo, o Liberalismo, a Ditadura, o Direito Internacional, o aborto, Deus e o mundo. Aqui meu “saber” está fundado no mais artificial não-saber sobre as coisas. Este fenômeno no qual “sei” ou fundo minha “certeza” justamente na minha ausência de compreensão originária com o ente é chamado de ambiguidade¹³⁰.

Toda esta relação imprópria com a linguagem é o que caracteriza a queda o decair do aí-ser no mundo público. Já foi dito, quando se tratou do conceito de existência como caráter de ser do aí-ser¹³¹, que o aí-ser é responsável por seu ser que não é uma essência dada, fixa, como um ente do interior-do-mundo, mas um a se fazer, um ente que tem de ser e que na medida em que existe comporta-se, relaciona-se com seu próprio ser que está constantemente em jogo, pode perder-se. Este caráter-de-ser do aí-ser, esta carga, este fardo é marcado profundamente pela angústia. Isto explica o porquê a queda, constituída pelo falatório, pela curiosidade e pela ambiguidade é uma tentação constante para o aí-ser. Decair é uma forma de encontrar um “lugar” quieto da existência que encontra tudo já preordenado, organizado. Olhar para um ente e ter que reconstruir toda a gama acumulada sobre ele de sentidos, questionar do zero o porquê de seu uso, de seu nome, das formas de lida, colocaria em cheque o próprio modo de ser do aí-ser, já que este é caracterizado como o ente que é em relação de medo, dúvida, preocupação, etc. com este ente. Ora, ter que questionar desde o início as origens do porquê de o mundo estar organizado assim, repassar todas as possibilidades de modos de ser a cada vez é expor-se ao risco de não conseguir esgotar ou atingir o fundo dos pressupostos que acompanham cada uso da linguagem, cada comportamento, cada tonalidade afetiva. A queda, neste sentido, é uma tentação para o aí-ser¹³². E na medida em que, na queda, o aí-ser recebe um mundo completo que, na ambiguidade lhe permite compreender tudo como previamente “sabido”, nada como estranho, caótico,

¹²⁹ *Ser e Tempo*, ob. cit., § 36, p. 479-

487. ¹³⁰ *Ser e Tempo*, ob. cit., § 37, p.

487-492. ¹³¹ Página 2.

¹³² *Ser e Tempo*, ob. cit., § 38, p. 497.

perturbador em seu ser, a queda também pode ser caracterizada pela tranquilidade¹³³.

Sendo o que “compreende” tudo, movendo-se na tranquila queda existencial, o aí-ser afasta-se de si mesmo como próprio e seu ser encontra-se no modo de estranhamento¹³⁴.

Da consideração sobre a espacialidade do ser do aí-ser ficam algumas conclusões. Na primeira seção de *Ser e Tempo*, a espacialidade foi apresentada em sua indiferença modal em relação à propriedade e à impropriedade do aí-ser. Caberá à Heidegger, na segunda seção, investigar a espacialidade própria do aí-ser. A espacialidade da *Preocupação* mostrada na primeira seção partiu da manualidade utensiliar e descobriu o mundo como pressuposto, como horizonte de toda lida comportamental do aí-ser com os entes, incluído aí, com ele mesmo. Este espaço está oculto para o ver-ao-redor ocupado, mas pode se tornar manifesto diante da quebra do encadeamento utensiliar que deixa aberta também a possibilidade da curiosa queda no distante mundo do a-gente. A abertura própria na primeira seção é, portanto, apenas uma possibilidade que sempre acompanha os modos de ser do aí-ser e lhe é constitutiva.

No entanto, é preciso perguntar como se estrutura a abertura da espacialidade *própria* do ser do aí-ser, espacialidade que, como se verá, se abre à luz do tempo.

¹³³*Ser e Tempo*, ob. cit., § 38, p. 497-498.

¹³⁴*Ser e Tempo*, ob. cit., § 38, p. 498.

2. A QUATERNIDADE ESPAÇO-TEMPORAL EM SER E TEMPO.

Introdução.

É pela investigação da temporalidade que Heidegger, seguindo a intuição fundamental de seu pensamento, irá buscar o sentido mais originário do ser do aí-ser. Como no caso da espacialidade, a investigação se pauta por duas exigências: encontrar e explicitar o fenômeno que designa a temporalidade em sua origem e posteriormente delimitar conceitualmente o fenômeno que expressa a integralidade estrutural, por meio do existenciário ontologicamente originário em relação a todos e, por outro lado, determinar o fenômeno na totalidade de seus momentos. Esta duplidade esquemática da investigação de *Ser e Tempo* é expressa em diversos momentos do texto. Como este onde Heidegger diz:

Mas uma interpretação ontológica *originária* não requer somente, em geral, uma situação hermenêutica assegurada por seu ajustamento ao fenômeno, mas deve assegurar-se expressamente de que trouxe para o ter-prévio o *todo* do ente temático. De igual maneira, também não basta um primeiro delineamento-prévio, mesmo que fenomenicamente fundado, do ser desse ente. O ver-prévio voltado para o ser deve, ao contrário, alcançar a *unidade* dos momentos estruturais que lhe pertencem ou podem lhe pertencer¹³⁵.

O *ter-prévio* total, ou os existenciários que compõem a *totalidade* dos fenômenos que compõem a abertura do ser do aí-ser é, ao final, o *Mundo* como a *Quaternidade* ontológica em *Ser e Tempo* e, na Virada, a *Quadratura* ou esta Quaternidade transposta para a Temporalidade do Ser. Dentre estes existentivos do *Discurso*, do *logos* do Ser, um deles constitui o originário em relação aos demais e que recebe por autonomásia a designação de Ser, já que está na origem de todos. Este existentivo no qual todos são compreendidos é, na linguagem heideggeriana, o *ver-prévio* que dá *Unidade* do fenômeno em sua originária abertura.

A temporalidade, além de ser a instância existenciária mais originária, condição de possibilidade da espacialidade, ela também visa responder à questão da estrutura espacial do aí-ser como um todo. O *ver-prévio* da interpretação do ser do aí-ser deve ser plenamente alcançado quando se conseguir delimitar existenciariamente o fenômeno da temporalidade. Este é o sentido de se dizer que o *tempo* é o *sentido* do Ser¹³⁶, tal é o

¹³⁵*Ser e Tempo*, ob. cit., § 45, p. 641-643.

¹³⁶*Ser e Tempo*, ob. cit., § 44, p. 637.

objetivo do grande Tratado de 1927 e, sem risco de reducionismos, de todo o pensamento de Heidegger. Este objetivo, expresso logo no título do Tratado. A integralidade da estrutura exposta até agora do ser do aí-ser e de sua *espacialidade* é temporal. Dito de outra forma, após delimitar a estrutura espacial e encontrar os conceitos que exprimem esta espacialidade, é preciso vê-los sob a perspectiva que as possibilita, isto é, o tempo. Isto requer que, mesmo que se delimite existenciariamente a espacialidade do aí-ser, deve ser refeito o percurso das estruturas espaciais sob a ótica do tempo¹³⁷, porque o *ver-prévio* perpassa todos os momentos de um fenômeno, unificando-o. Daí o fato de que os conceitos de estrutura espacial só serem definitivamente alcançados na segunda seção, justamente a que trata da temporalidade. Será, portanto, a partir da seção sobre a temporalidade do aí-ser que se montará tanto a estrutura quanto o sentido do ser do aí-ser.

“*Propriedade e Totalidade*”¹³⁸, estrutura e sentido, constituem o objetivo último e completo da investigação fenomenológica. No entanto, o percurso analítico é de tal modo que enquanto avança em direção à *unidade*, acaba por fundamentar de modo ainda mais pleno a própria *totalidade* do ente. De fato, o conceito que constitui a *unidade* é ainda mais próprio enquanto justamente expressa o ser em pressuposto na compreensão da *totalidade*. Com os conceitos relativos à temporalidade do ser do aí-ser Heidegger pretende responder a pergunta: “*que possibilita a totalidade do todo-estrutural articulado da preocupação na unidade de sua articulação desdoblada?*”¹³⁹. Em outras palavras, se o aí-ser é *ser-no-mundo*, o que constitui o *mundo*?

Ser e Tempo, como é de conhecimento geral, divide-se em duas *Seções*: a primeira reservada à *Análise-fundamental preparatória do Dasein*, na qual ele explicita o sentido do *em* como espacialidade estrutural do ser do aí-ser, e a segunda Seção onde ele aborda a relação entre a espacialidade assim determinada e a *temporalidade*, em busca da *unidade* das estruturas espaciais. Ora, Heidegger admite a incompletude da primeira Seção reconhecendo que é impossível mostrar a propriedade do ser sem que a integralidade esteja amplamente elucidada¹⁴⁰. Neste sentido, só na Segunda Seção o sentido da espacialidade se torna adequadamente mostrado. Por isso, faz-se necessário mostrar os momentos estruturais da espacialidade na sua correlação com a

¹³⁷*Ser e Tempo*, ob. cit., § 61, p. 831.

¹³⁸*Ser e Tempo*, ob. cit., § 45, p. 645.

¹³⁹*Ser e Tempo*, ob. cit., § 65, p. 883.

¹⁴⁰*Ser e Tempo*, ob. cit., § 45, p. 641.

temporalidade que lhe dá sentido. A primeira seção de *Ser e Tempo*, com a queda do aí-ser, elucidou o todo estrutural do ser do aí-ser, no que Heidegger chamou de “multiplicidade fenomênica” deste todo. A segunda seção terá como objetivo mostrar esta totalidade na perspectiva do que torna esta totalidade uma totalidade unificada, unitária, isto é, na perspectiva da existência e da facticidade¹⁴¹. Em um balanço do percurso e dos resultados obtidos na primeira seção, Heidegger nos diz que,

A interpretação levada a cabo até agora limitou-se à análise do existir indiferente ou impróprio na mediana cotidianidade. Sem dúvida que também por esse caminho já é possível alcançar e foi preciso alcançar uma determinação concreta da existenciadade da existência. Entretanto, a caracterização ontológica da constituição-da-existência padece de um defeito essencial. Existência significa poder-ser – mas também poder-ser próprio. Enquanto a estrutura existenciária do poder-ser próprio não é incluída na ideia de existência, falta ao ver-prévio a originariedade que conduz a uma interpretação existenciária¹⁴².

Aqui Heidegger nos leva a crer que a originariedade será atingida se a Analítica determinar conceitualmente a totalidade do ser do aí-ser em sua propriedade. Antes o ver-prévio da Preocupação era a “ideia da existência como poder-ser ou a “indiferença modal entre eles”¹⁴³. Também o ter-prévio da interpretação do sentido do ser é incompleta, na medida em que não pensou a constituição do aí-ser até o final. Só após isso, a conceituação prévia poderá ser mostrada. Para completar o ter-prévio da interpretação do sentido do ser é preciso pensar “até a morte”, isto é, pensar o ser do aí-ser até o seu final¹⁴⁴, o que obriga Heidegger a tomar o tempo como foco da segunda seção.

O todo estrutural da *espacialidade* é mostrado como *Preocupação*, na primeira seção de *Ser e Tempo*. Aquilo de que o aí-ser, na maioria das vezes e cotidianamente foge na lida decadente com os entes e os demais aí-ser, é, em última instância, de si mesmo. Existir, neste sentido, significa *Cuidar* de si, o que na terminologia heideggeriana seria uma tautologia. *Preocupação* é um termo reservado para esta relação do aí-ser originária com seu próprio ser. Relação na qual se fundam todas as relações. O aí-ser é, antes de tudo, relação. Nela fundam-se a relação com os entes na lida denominada *Ocupação* e a relação com os outros que Heidegger chama de

¹⁴¹*Ser e Tempo*, ob. cit., § 39, p.

507. ¹⁴²*Ser e Tempo*, ob. cit., §

45, p. 643. ¹⁴³*Ser e Tempo*, ob.

¹⁴⁴*Ser e Tempo*, ob. cit., § 46, p. 653-

cit., § 45, idem,.

¹⁴⁴ *Ser e Tempo*, ob. cit., § 46, p. 653-

Preocupação-com. O ponto de partida da investigação deve ser o que de pronto e no mais das vezes compreendemos de nosso ser, isto é, a *Preocupação na ocupação* e na *Preocupação-com* cotidianas e absorvidas no a-gente. No entanto, no próprio conceito de *cotidianidade* já está presente a indicação de um “período” que ficou indeterminado enquanto cotidiano. Se a totalidade do percurso desta cotidianidade não é explicitada, nem mesmo a *Preocupação* fica bem compreendida. De fato, implícito no conceito de cotidianidade esconde-se o que o aí-ser é a cada vez e ao mesmo tempo ainda não é, já que *pode-ser* a cada vez de outro modo. Enquanto não se mostrar a totalidade temporal da *Preocupação*, este ficará sem sua plena elucidação. É o que se depreende das palavras de Heidegger quando ele diz que:

A cotidianidade é, no entanto, precisamente o ser ‘entre’ o nascimento e a morte. E, se a existência determina o ser do *Dasein* e sua essência é coconstituída pelo poder-ser, então o *Dasein*, podendo ser enquanto existir, deve ser cada vez algo de *ainda não sendo*. Ente, cuja essência é constituída pela existência, resiste essencialmente à sua possível apreensão como um ente todo¹⁴⁵.

A totalidade da abertura da Preocupação, além de estrutural, é *temporal*. Isto significa que nem mesmo a espacialidade é amplamente mostrada enquanto não se explicitar a temporalidade em *todos* os momentos da existência do aí-ser. O todo só é mostrado no último momento: o que sou, o que constitui a totalidade de meu ser, a cada vez, é ser *mortal*. Tudo o que faço, todos os meus comportamentos são orientados, de modo encoberto, pela distância vertiginosa que estou em relação a um possível comportamento em relação à morte. É este vácuo existencial que pretendo encobrir no falatório. É na morte que o *ter-prévio* total da compreensão da abertura do mundo é compreendida em sua *total* plenitude.

Surge assim, afirma Heidegger, a tarefa de introduzir no ter-prévio o *Dasein* como um todo. O que significa, porém, desenvolver em primeiro lugar, e de uma vez por todas, a questão de esse ente poder-ser-um-todo. Enquanto ele é, há cada vez no *Dasein* algo que falta, que ele pode ser e que ele será. Mas a esse faltante pertence o ‘final’ ele mesmo. O ‘final’ do ser-no-mundo é a morte. Esse final pertencente ao poder-ser, isto é, à existência, delimita e determina a totalidade cada vez possível do *Dasein*¹⁴⁶.

¹⁴⁵*Ser e Tempo*, ob. cit., § 45, p. 645.

¹⁴⁶*Ser e Tempo*, ob. cit., § 45, p. 645-647.

Segundo Heidegger, é a angústia que possibilita a abertura do ser do aí-ser em sua unidade e integralidade¹⁴⁷. Esta tonalidade é chamada de *fundamental* exatamente por estar na origem da abertura tanto para a queda quanto para a propriedade. De fato, a fuga para o a-gente constitutiva da queda é, segundo Heidegger, uma *fuga*. O primeiro passo foi mostrar a diferença específica desta tonalidade em relação ao medo, que também é uma tonalidade de fuga. Este é caracterizado por uma fuga de um ente do interior-do-mundo considerado como temível ou ameaçador na interpretação circunvisiva¹⁴⁸. O desvio da angústia, por sua vez, não consegue encontrar um ente que possa ser apontado como ameaçador. A angústia é, portanto, um desvio do aí-ser em relação ao seu próprio ser¹⁴⁹. O conjunto de entes que compõem o mundo perde totalmente a significância, isto é, a encadeada relação utensiliar em que cada era tomado como um *para-quê* ou *em-vista-de-quê*¹⁵⁰. Na ausência de referência instrumental, o aí-ser dispõe-se para a abertura do mundo em sua totalidade¹⁵¹. Nesta abertura, o mundo não é mais o que é falado, nem o que faço, mas a pura possibilidade projetiva de ser própria ou impropriamente¹⁵². Meu ser em relação com os demais entes deve, na angústia, ser *resolvido*. Já não tenho a tranquila compreensão de meu ser como relacionado à paternidade, à profissão que exerço, à nacionalidade, etc. Perde-se a explicação cotidiana pela qual eu estou acostumado a sustentar a compreensão que tenho de mim mesmo. Aqui, o aí-ser pode ou desviar-se reforçando o que diz de si mesmo ou permanecer como que corajosamente nesta abertura que é propriamente. Por isso a angústia é a tonalidade pela qual o aí-ser está livre para si mesmo. Fora da tranquila habitação protetora do a-gente, o aí-ser angustiado se sente estranho¹⁵³. Esta ameaça de ter de ha ver-se consigo mesmo é uma constante ameaça para o aí-ser mesmo na quieta imersão na queda massificada do a-gente. A cada momento o aí-ser precisa retomar, reforçar o que pensa de si e, assim é instado a desviar constantemente os olhos do abismo que é o si-mesmo em sua liberdade¹⁵⁴. Qualquer aí-ser, a qualquer momento, mesmo os mais imersos na publicidade de a-gente, pode, sem aviso prévio ou motivo, angustiar-se. Isto porque a angústia está à mesma distância de todos como ameaça

¹⁴⁷ *Ser e Tempo*, ob. cit., § 39, p. 511.

¹⁴⁸ *Ser e Tempo*, ob. cit., § 40, p. 5.

¹⁴⁹ *Ser e Tempo*, ob. cit., § 40, p.

521-23. ¹⁵⁰ *Ser e Tempo*, ob. cit., § 40, p. 523.

¹⁵¹ *Ser e Tempo*, ob. cit., § 40, p. 525.

¹⁵² *Ser e Tempo*, ob. cit., idem.

¹⁵³ *Ser e Tempo*, ob. cit., § 40, p. 529.

¹⁵⁴ *Ser e Tempo*, ob. cit.,

constante. Ninguém é mais angustiável que os outros, porque a angústia está na própria origem do desvio para a publicidade. O aí-ser só se desvia porque seu ser se mantém sempre diante de si em todo trato com os entes que lhe vem ao encontro. Toda ocupação e preocupação-com é originariamente um encontro com seu próprio ser e, portanto, uma preocupação¹⁵⁵. Em toda ocupação, o aí-ser lida consigo, está adiantado-em-relação-a-si. Por isso, ocupação e preocupação-com é originariamente preocupação. Em torno do existenciário *Preocupação* se articula todos os demais existenciários que compõem o ser do aí-ser¹⁵⁶.

Já foi dito que o ente é compreendido na espacialidade da *Preocupação*, isto é, o ente é sempre interpretado em seu ser no sentido que o aí-ser projeta de si como ser-no-mundo, como o em-vista-de-quê de todo manejo utensiliar, considerando, também que o ser do ente é compreendido em sua *verdade* na medida em que lhe é dado espaço, na medida que o aí-ser deixa-ser o ente na sua encadeada e articulada estrutura referencial utensiliar. Pois bem, agora, no § 44, Heidegger relaciona mais explicitamente verdade com espacialidade ao dizer que “ser verdadeiro (verdade) significa ser-descobridor”¹⁵⁷, isto é, o próprio ser-no-mundo como espaço no qual os entes se apresentam ou são iluminados comprehensivamente no ser do aí-ser são descobertos enquanto constitutivos do mundo. É esta espacialidade que, no pensamento de Heidegger, compõe o núcleo conceitual do termo *verdade*¹⁵⁸.

Mas pela análise anterior da mundidão do mundo e do ente do-interior-do-mundo mostrou-se: o ser-descoberto do ente do-interior-do-mundo *se funda* na abertura do mundo. Mas a abertura é o modo-de-ser-fundamental do *Dasein*, de conformidade com o qual, o *Dasein* é seu “*aí*”. A abertura é constituída pelo encontrar-se, pelo entender e pelo discurso e concerne, de modo igualmente originário, ao mundo, ao ser-em e ao si-mesmo. A estrutura da preocupação como *adiantar-de-em-relação-a-si* – já sendo em um mundo – como ser junto ao ente do-interior-do-mundo contém em si a abertura do *Dasein*. O ser-descoberto ocorre *com* ela e *por* ela; por conseguinte, só com a abertura do *Dasein* é atingido o fenômeno *mais-originário* da verdade¹⁵⁹.

Mas o aí-ser é abertura tanto quanto fechamento, na medida em que ele é, na maioria das vezes, no modo de queda na publicidade. Esta queda não é um deixar de ser

¹⁵⁵ *Ser e Tempo*, ob. cit., § 40, p.

¹⁵⁶ *Ser e Tempo*, ob. cit., § 42, p. 557. ¹⁵⁷ *Ser e Tempo*, ob.

cit., § 44, p. 607. ¹⁵⁸ *Ser e Tempo*, ob. cit., § 44, p. 611.

¹⁵⁹ *Ser e Tempo*, ob. cit., idem.

si-mesmo, tornar-se outro, mas constitui igualmente sua facticidade¹⁶⁰. A não-verdade é tão constitutiva do ser do aí-ser quanto a verdade.

No fim da primeira seção, Heidegger declara que apesar de todo o caminho percorrido até aqui, “ficou faltando a resposta à pergunta pelo sentido de ser”¹⁶¹, embora tenha sido explicitada a estrutura ontológica do aí-ser como preocupação. Mas o que resta determinar conceitualmente é o ver-prévio unitário que abarcaria tanto a propriedade quanto a impropriedade da preocupação, mostrada apenas na indiferença modal em relação ao si-mesmo do aí-ser¹⁶².

A Voz da Consciência

Heidegger começa com a delimitação conceitual da espacialidade quase como que para ter com o que trabalhar na investigação da temporalidade, foco principal e último de sua investigação. Começa já sabendo que terá que retornar e refazer todo o percurso feito quando passar a investigar a temporalidade. Mas por que não começar com a temporalidade se ela é o que dá sentido e esclarece a própria espacialidade? Na verdade, o mais originário é, em si mesmo, o mais distante e mais difícil de explicitar e tematizar. O círculo hermenêutico visa justamente explicitar o que de modo atemático já compreendemos, mas que, por sua originariedade e por ser condição de possibilidade de toda a compreensão é o mais difícil de delimitar conceitualmente. Partimos da interpretação decaída e ocupada sempre. E quem investiga também se insere na necessidade de “arrancar” a interpretação originária do aí-ser lutando contra a “tendência-interpretativa cadente ôntico-ontológica”¹⁶³. Também a investigação fenomenológica parte dos existentivos que compõem a abertura que são menos originários em direção ao cada vez mais originário. Neste sentido, justifica-se que o ponto de partida da análise da abertura comece pela espacialidade. Ecoando a seu modo uma convicção kantiana bem conhecida, a investigação de Heidegger também admite a necessidade de se promover uma espécie de *violência* contra a tendência encobridora do fenômeno que é mais “natural” em nós e à qual o fenomenólogo também está sujeito¹⁶⁴.

O que chamamos de “quaternidade do mundo” do ser do aí-ser será mostrado, a partir de um estudo do texto de *Ser e Tempo*, em dois momentos: a *espacialidade* do aí-ser, que pensamos estar articulada em torno do par *Consciência e Situação*. É sabido

¹⁶⁰ *Ser e Tempo*, ob. cit., § 44, p. 615.

¹⁶¹ *Ser e Tempo*, ob. cit., § 44, p. 635.

¹⁶² *Ser e Tempo*, ob. cit., § 44, p. 639-

645. ¹⁶³ *Ser e Tempo*, ob. cit., § 63, p.

849.

¹⁶⁴ *Ser e Tempo*, ob. cit., § 63, p. 851-861.

que o mundo, na abertura ontológica do Ser a partir do texto *A Coisa* recebe o nome de *Quadratura*. No entanto, se o motivo numérico quatro já estiver presente em *Ser e Tempo*, isto é, se a exposição existenciária daquele tratado estiver articulada intencionalmente em torno de quatro conceitos fundamentais, para diferenciá-lo da futura *Quadratura*, onde o eixo se desloca para a temporalidade do Ser e não mais se fixa na temporalidade do aí-ser, então, reservaremos a primeira exposição quaternária de *quaternidade* do ser do aí-ser, reservando o conceito de *Quadratura* para a perspectiva da Virada. Num segundo momento estudaremos a *temporalidade* que, pensamos, articula-se em torno dos conceitos de *Instante* e *Possível*.

Aliás, ficou evidente o que quisemos dizer com o subtítulo de nosso trabalho. De fato, a plena compreensão do conceito de *Quadratura* exige a compreensão de praticamente todo pensamento de Heidegger, sendo, portanto, o conceito absolutamente central de toda sua obra. É claro que com isso não pretendemos dizer que “compreendemos” tudo o que poderia ter sido compreendido do pensamento heideggeriano. Mas pensamos ter contribuído para que se atinja o ponto nevrálgico deste pensamento. A força heurística do conceito de *Quadratura* ou impede o progresso na compreensão de qualquer outro conceito desta vasta obra ou, inversamente, só pode ser executada, ainda que minimamente como tentamos fazer, articulando todos os conceitos centrais tanto das obras iniciais quanto da Virada. Aqui, ainda que não definitivamente e cabendo sempre aprofundamentos, ou se sobrevoa toda a obra ou o que se pensou ter compreendido ainda permanece envolto em graves obscuridades. Inversamente, toda a tentativa de inserção nos conceitos mais particulares desta obra ganha um esclarecimento considerável vistos a partir da *Quadratura*. Acreditamos que tomar a *Quadratura* como centro da investigação do pensamento heideggeriano é qualitativamente diferente, para os objetivos exegéticos, de se estudá-la apenas *en passant*, visando-a como parte da obra ou como algo que “também” aparece neste imenso e fecundo pensamento.

A exposição fenomenológica heideggeriana obedece a três momentos, de acordo com os três níveis de abertura do fenômeno: mostra a *Tonalidade* em que o aí-ser se encontra, a *Compreensão* e o *Discurso* que expressa a articulação espaço-temporal desta compreensão tonal. A Tonalidade que abre o assinalado *ser-para-a-morte*, na qual o aí-

ser se encontra *lançado* para o seu final, é a *angústia*¹⁶⁵. Se o aí-ser parte, na maioria das vezes, da compreensão decaída, é preciso mostrar que, mesmo neste modo-de-ser, o aí-ser possui uma ligação com seu ser mais próprio. A *existência* ficaria sem nenhuma justificação se o aí-ser não pudesse colocar-se diante de si mesmo e estivesse fechado no a-gente mesmo que lhe é mais familiar. É preciso encontrar no aí-ser decaído a possibilidade de ser propriamente. Algo que *atesta* nele esta possibilidade. Tal é o fenômeno da *Voz da Consciência*¹⁶⁶. O termo “voz” designa o fato de a Consciência ser uma forma de Discurso¹⁶⁷ e, portanto, uma forma de dar a entender algo, no caso, a propriedade do aí-ser. A abertura do ser do aí-ser foi mostrada como um estar-lançado projetivamente no mundo. A morte é a extrema possibilidade a que se lança o aí-ser desde sempre ou enquanto e na medida em que é. Como tal, ela constitui o existentivo que explicita a *totalidade* da abertura que a *fuga* procura encobrir. No entanto, ser propriamente lançado para a morte não constitui um ente diferente do ser impropriamente, apenas uma modificação do *modo* de ser igualmente possível. Isso significa que a propriedade deve fazer-se ouvir por um modo de Discurso mesmo o aí-ser estando, de início e em geral, no modo impróprio de ser. É preciso que o *apelo* da propriedade possa ser ouvido a partir do falatório.

A *Consciência* remete o aí-ser à impossibilidade de já ter abarcado comportamentalmente todo o fundamento de seu ser dejectado. Vimos que na *interpretação* decaída, o *ter-prévio* que acompanha a compreensão de um ente é tomado como totalmente independente ou destacado do ser do aí-ser, numa palavra, é compreendido no ver-prévio como *objetivo*. Este artifício pelo qual o aí-ser é lançado se destacando do mundo é um modo de encobrir o *si-mesmo* como relação originária de si com seu ser próprio que, em sua totalidade, é ser-para-a-morte. A própria objetividade faladora *diz* ao aí-ser que ele é um fugitivo. O aí-ser, mesmo na segurança do a-gente, comprehende, escutando o *Discurso* oculto por trás do *falatório*, que sempre pode ser de outro modo e que a totalidade de seu poder-ser é constituída pelo não-mais-poder-ser. Este Discurso do aí-ser, isto é, a *Voz da Consciência*, se manifesta também no falatório, ainda que não escutado propriamente, já que é dele que se foge na impropriedade. Objetividade é fundamentalmente uma *negação*. O aí-ser existe, no modo de ser decaído, *negando* a si mesmo como fundamento de seu modo de ser.

¹⁶⁵*Ser e Tempo*, ob. cit., § 50, p. 693 e § 53, p. 729-731.

¹⁶⁶*Ser e Tempo*, ob. cit., § 54, p. 737.

¹⁶⁷*Ser e Tempo*, ob. cit., § 54, p. 741.

O *Dasein* é existindo seu fundamento, isto é, de tal modo que ele se entende a partir de possibilidades e, se entendendo dessa forma, é o ente dejectado. Mas isso significa que, podendo-ser, ele está cada vez numa ou noutra possibilidade, que constantemente ele *não* é uma outra a que ele renunciou no projeto existencial. O projeto não só é determinado, como cada vez dejectado, pela nulidade do ser-fundamento, mas *como projeto* ele é essencialmente negativo¹⁶⁸.

É esta nulidade que acompanha sempre o aí-ser que o torna essencialmente *culpado* por aquilo que tem de ser e que, no entanto, jamais poderá abarcar totalmente enquanto fala. O aí-ser decaído pode sempre a cada vez ouvir o que seu *falatório*, além de falar, *diz*. A voz da consciência apela para a culpa pela responsabilidade de não ser o ter-de-ser que se é sempre. Permitir a intromissão da teimosa espacialidade entre os comportamentos pode abrir a totalidade do *ter-prévio* comprensivo e esta consiste no risco de o aí-ser não mais ser. A Consciência constitui um fundamento do apelo para a responsabilidade pelo próprio ser.

Apelo que é compreendido autenticamente pelo querer-ter-consciência ou pelo “ficar pronto para a angústia” e cujo discurso, ou a articulação manifesta desta compreensão sintonizada, como já dissemos, dá-se no modo de *ser-calado*¹⁶⁹. Ao ser do aí-ser assim constituído na relação própria com a voz da consciência Heidegger chama de *Resolução* ou, na tradução de Fausto Castilho, *Ser-resoluto*¹⁷⁰. A referência espacial é evidente. Se, como dissemos, o aí-ser permite que se instale uma espacialidade na iminência de um comportamento, ao não fugir ele escuta o que o falatório *diz* e permanece nesta espacialidade, sem pressa de encobri-la pelo recurso ao que *se diz* em relação ao ente em relação ao qual o aí-ser está prestes a comportar-se desta ou daquela maneira. O aí-ser, no decorrer do falatório, sempre se reconhece em meio a uma *culpa*, pois há sempre no aí-ser a “lembrança” de que as coisas podem não ser o que delas *se diz* e que dever-se-ia calar¹⁷¹ ou encontrar um modo de dizer que mostre este caráter de *possível* das coisas. *Voz da Consciência* é, portanto, este acompanhamento da possibilidade do silêncio presente na própria compreensão decaída.

A tonalidade fundamental da angústia é que marca o *lugar* fático que constitui o si-mesmo do aí-ser e que, encoberto pela queda no a-gente, deve ser possível ao aí-ser

¹⁶⁸*Ser e Tempo*, ob. cit., § 58, p. 781.

¹⁶⁹*Ser e Tempo*, ob. cit., § 60, p. 809.

¹⁷⁰*Ser e Tempo*, ob. cit., § 60, p. 811.

¹⁷¹*Ser e Tempo*, ob. cit., § 56.

mesmo decaído. O aí-ser, perdido no a-gente, possui sempre a possibilidade de *encontrar-se* propriamente¹⁷². Esta possibilidade é garantida pela própria estrutura que possibilita o *falatório*. O falatório manifesta o saber tácito de que só se está falando no intuito de encobrir o silêncio que nos chama à responsabilidade pelo nosso próprio ser. A voz da consciência é, por isso, parte constitutiva do Discurso e, portanto, pertenceria à abertura ao mesmo tempo em que pertence à queda, na medida em que, na queda, constitui a permanente instância de apelo para o existir próprio. Quem sabe escutar, compreenderá a presença, no falatório, do silêncio que lança, negativamente, o aí-ser no falatório. Há, portanto uma ligação intrínseca entre silêncio e consciência. Como mostra bem Günter Figal,

quem se sente culpado não estará em condições nem de expor expectativas para outros, nem de ter à mão imediatamente explicações correntes para a falta no ser-áí do outro que se encontra em questão, assim como para o próprio comportamento ou para o comportamento desse em relação ao qual se assume responsabilidade¹⁷³.

Toda fala, quando compartilhada, é encobridora, pois, por necessidade de tomar o ente como algo dito, não consegue manter a abertura comprehensiva e originária do ser como *possibilidade*. Um aí-ser, numa relação de lida ocupada com um ente, afirma que ele “é pesado”. Esta fala, por si só, está inserida na lida e ainda não foi destacada deste contexto, ou seja, da rede de relações “para que”, que lhe dá *sentido*. No entanto, quem ouve esta fala, sem considerar o *Discurso* que corresponde à explicitação do significado do conjunto de todos os momentos da ocupação, pode, destacando a fala desta rede significativa que é a perspectiva da lida ocupada, tomar o “pesado” como um atributo que encontra-se no martelo, que é sustentado por ele, isto é, interpretar aquela frase a partir do *ver-prévio* metafísico ou objetivista. O martelo, como sustentáculo de atributos, torna-se uma substância. O falado, quando sob o *ver-prévio* da objetividade, torna-se um enunciado encobridor. Nele, o ente precisa ser apresentado como destacado e repetível sem a exigência da compreensão que gerou a fala¹⁷⁴. “Mesa” – como parte de um enunciado agora repetível, manipulável, estável – é o que foi dito, não mais o ente constitutivo da historicidade singular do aí-ser. Ora, se a substancialidade é tomada como fundante de todas as relações do aí-ser com sigo, com os entes e com os outros, o

¹⁷²*Ser e Tempo*, ob. cit., § 54.

¹⁷³*Fenomenologia da Liberdade*, ob. cit., p. 221

¹⁷⁴*Fenomenologia da Liberdade*, ob. cit., p. 159-161.

aí-ser passa a atribuir à totalidade dos entes uma substância que seja responsável por todo o seu percurso comportamental. Na Metafísica, a temporalidade é pensada de modo decadente. Com efeito, ao tomar o ente tal como dele é falado no enunciado, a compreensão do ente torna-se fixa e o ente é tomado como algo que se tem, constantemente à mão, disponível para análise e estudo. O ente é compreendido como estando sempre *presente* e a substância, o que, no ente, mais perdura.

O papel da consciência no pensamento heideggeriano é de ser a garantia de possibilidade de escolha e liberdade do aí-ser que pode, a cada vez, desvincilar-se desta espécie de má-fé existencial¹⁷⁵, esta irresponsável atribuição de seu comportamento a um Deus, maus espíritos maus, sociedade, tradição etc. Para Heidegger, a *Consciência* apela ao a-gente-mesmo, desde o lugar próprio do si-mesmo autêntico que, de modo inconfundível, é “escutado” pelo aí-ser decaído.

Ora, se a *Consciência* “dá a entender algo”, ela, nas próprias palavras de Heidegger, pertence à abertura do aí-ser, à possibilidade de ser seu aí. Nas palavras do próprio Heidegger, “a consciência abre e por isso pertence ao âmbito dos fenômenos existenciários constitutivos do *ser do ‘aí’* como abertura”¹⁷⁶. A *Voz da Consciência*, embora silenciosa, aponta para uma “*direção*”: para o retorno de si mesmo a partir de a-gente¹⁷⁷. Na Consciência se manifesta o caráter de *existência* do aí-ser. Com efeito, a existência constitui o modo-de-ser deste ente que comprehende a si mesmo a partir do Ser-no-mundo, mas que, na existência imprópria, pauta-se pelo que é comumente vivido e compreendido no mundo¹⁷⁸. Por isso, Heidegger pôde dizer que a interpelação da Consciência procede de mim e, ao mesmo tempo, de “mais além de mim” e “se dirige a mim”¹⁷⁹. De fato, na impropriedade, a *Voz da Consciência* é compreendida impropriamente como vindo de um outro, já que a compreensão encoberta toma o si-mesmo como *a-gente* mesmo. Se é pela Tonalidade que o aí-ser encontra-se, nas palavras de Heidegger, “sempre aberto como o *ente* ao qual o *Dasein* foi entregue em

¹⁷⁵ São conhecidos os contornos conceituais do conceito de sartreano de *má-fé*, ainda vinculado à subjetividade moderna, ao conceito de *Eu*. É evidente que aqui não pretendemos afirmar que a *fuga* existencial no falatório seja equivalente ao que foi pensado posteriormente por Sartre. Tomamos a liberdade de utilizar este conceito aqui para nos referirmos a este modo de ser do aí-ser que, fugitivo, deixa de compreender-se propriamente como *ser-no-mundo*.

¹⁷⁶ *Ser e Tempo*, ob. cit., § 55, p. 743.

¹⁷⁷ *Ser e Tempo*, ob. cit., § 55, p. 745.

¹⁷⁸ Martin Heidegger: *Fenomenología da liberdade*, p. 156-157.

¹⁷⁹ “Como arrojado, el *Dasein* está arrojado *en la existencia*. Él existe como un ente que ha de ser tal como es y cómo puede ser”. *Ser y Tiempo*, Traducción Jorge Eduardo Rivera C. Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1997, § 55, p. 295.

seu ser como o ser que ele tem de ser existindo”¹⁸⁰, tal abertura, manifesta pela Tonalidade da *Angústia*, pode ser encoberta por outra Tonalidade que lhe dá um aparente alívio do peso do inquietante ou estranho ter de ser aberto. A Tonalidade Fundamental da angústia “desloca” o aí-ser de seu estar seguro no cotidiano impróprio de a-gente, manifesta a origem da “inquietude” comportamental do aí-ser e torna possível a livre responsabilização pelos comportamentos escolhidos. Este “deslocamento” se dá pelo fato de que, como nos diz Heidegger, “o apelante não pode ser determinado em seu quem por *nada* ‘do mundo’”¹⁸¹. Segundo Günter Figal,

temor e angústia diferenciar-se-iam na medida em que no temor um comportamento determinado e como tal não problemático é ameaçado, enquanto a angústia torna questionável o comportamento determinado, uma vez que impede sua realização ou mesmo não o deixa nem mesmo entrar em curso. A objeção de que o ser-no-mundo não é, nenhum comportamento determinado é implausível, pois ele é, sim, sempre justamente determinado como a significância preenchida. Indeterminado é, em contrapartida, o ser iminente em meio à obstaculização do comportamento que é característica da angústia, esse comportamento aflige em sua indeterminação porque não se consegue mais preenchê-lo agora com projetos: a angústia descerra ‘o ser-aí como ser-possível e, em verdade, como aquele que, unicamente a partir de si mesmo, ele pode ser, como o ser-aí singularizado no interior de uma dinâmica de singularização’¹⁸².

Escolher a si mesmo significa, ainda nas palavras de Günter Figal, “não fechar novamente para si o ser iminente e indeterminado que foi liberado pela interrupção do falatório”¹⁸³. É precisamente nesta ausência de referência a um ente ou comportamento específico, nesta não-familiaridade ou estranheza em relação ao ente que já se estava habituado a se comportar que se abre o aí-ser para sua propriedade, para o retorno a si que se encontrava disperso no mundo, para seu “lugar” ontológico. O *Nada* do mundo direciona o aí-ser a si mesmo. Este *Nada* do mundo que aponta para o si-mesmo próprio do aí-ser manifesta-se na queda de forma negativa: o aí-ser não consegue se deter em um encontrar-se definitivo diante de algo: é inquieto por excelência. Voltar a si é desamparo e abandono no *Nada*, entendido como separação ou o destacamento do aí-ser de tudo o que ele não é.

¹⁸⁰*Ser e Tempo*, ob. cit., § 29, p. 385.

¹⁸¹*Ser e Tempo*, ob. cit., § 57, p. 759.

¹⁸²Heidegger: *Fenomenologia da Liberdade*, p. 181-182.

¹⁸³Heidegger: *Fenomenologia da Liberdade*, p. 235.

Como o *silêncio* é o originário da linguagem, a interpelação pela *Voz da Consciência* é o mais originário e modo mais eminente do Discurso, pois, por meio dela, nas palavras de Heidegger, “não só leva adiante a precedente análise da abertura do ‘aí’, mas a apreende mais originariamente na perspectiva do ser-próprio do *Dasein*”¹⁸⁴.

A Consciência constitui um existenciário fundamental da estrutura espacial ou da abertura do ser do aí-ser. O aí-ser, que pelo a-gente, havia fugido de si mesmo absorvendo-se no mundo, pela calada *Voz da Consciência* é interpelado a retornar a si. Aliás, esta é a diferença entre o medo e a angústia. O medo constitui uma fuga diante de um ente que ameaça o aí-ser a partir daquela compreensão substancialista dos entes, enquanto na angústia não há nada no mundo que se possa indicar como ameaçador. Fugir da angústia só é possível pelo fato de o aí-ser sempre estar, por assim dizer, diante de si. Mais, o aí-ser só é “falador” por ser impulsionado pelo silêncio. Por isso Heidegger já havia dito que “no diante-de-quê o *Dasein* foge na fuga: vem precisamente ‘atrás’ de si”¹⁸⁵: a fuga é, dito de outro modo, ontologicamente posterior à abertura fática do aí-ser para si mesmo.

A *Consciência*, nos assevera Heidegger, “dá a entender algo”¹⁸⁶. Ora, “entender” ou, como a tradução que consideramos melhor, o *Compreender* caracteriza-se como *abertura* do aí-ser no seu “aí”, isto é, no “em-vista-de-quê o *Dasein* é”¹⁸⁷ e que constitui a originária significatividade ou o prévio horizonte hermenêutico do aí-ser que, como *Preocupação*, sempre comprehende qualquer coisa em vista de seu ser. O *Compreender* é o espaço aberto do *Preocupação* em que sempre está o aí-ser. Também aqui se confirma a tese de que a *Consciência*, sendo um modo, o mais *originário*, do *Discurso*, um modo de fazer compreender, ela *abre* o aí-ser¹⁸⁸ e, portanto, é parte constitutiva da *espacialidade* do ser do aí-ser.

A Situação.

Como *ser-no-mundo*, o aí-ser comprehende a si como *co-aí-ser*, na intrínseca relação ontológica com os outros. Isso possibilita que o aí-ser escute o encobridor

¹⁸⁴*Ser e Tempo*, ob. cit., § 55, p. 743.

¹⁸⁵*Ser e Tempo*, ob. cit., § 40, p. 517.

¹⁸⁶*Ser e Tempo*, ob. cit. § 55 p. 743.

¹⁸⁷*Ser e Tempo*, ob. cit. § 31, p. 407.

¹⁸⁸*Ser e Tempo*, ob. cit. § 55 p. 743.

Discurso público do a-gente, o *Falatório*, ou escute o aberto *Discurso* calado do apelo de seu próprio aí. O interpelado é o cadente modo de ser o aí-ser. O chamado é para o si-mesmo. Enquanto o que é dito na interpelação é o nada, como já dissemos.

Ouvir o apelo da consciência é não fugir, é dispor-se compreensivamente ao que ela interpela. Ouvir é abrir-se projetivo no *querer-ter-consciência* que se predispõe para a *angústia*, a qual se configura justamente pela abertura para o ser como *possibilidade*. Na compreensão autêntica do que o *falatório diz*, portanto, o aí-ser se projeta para o seu ser próprio. Mas a *Consciência* interpela, como um *Discurso*, numa estrutura que inclui, não só uma *compreensão*, mas também uma tonalidade própria. A estrutura como um todo da abertura a partir da escuta silenciosa do querer-ter-consciência é que chamamos *Resolução* ou “ser-resoluto”, na tradução de Fausto Castilho¹⁸⁹. Na *Resolução*, estreitamente vinculada à Consciência como sua ressonância própria, culmina a estrutura a espacialidade e, ao mesmo tempo – como veremos mais adiante – encontra-se o ponto de partida para a temporalidade. Neste conceito “foi conquistada a mais originária, porque *própria*, verdade do *Dasein*”¹⁹⁰, bem como o originário conceito de *liberdade*. De fato, se a *Resolução* consiste, segundo Heidegger, no permanecer de prontidão para o encontrar-se *estranho* em relação aos comportamentos a serem efetivados a cada vez, assim como constitui uma *projeção* para a *indeterminidade* comportamental que só pode ser determinada a cada vez, ela é como que uma absoluta indiferença em relação a qualquer ente ou comportamento cotidiano que sempre pode ser de outro modo.

A responsabilidade própria consiste em compreender seu comportamento como resposta ao ser iminente em sua indeterminação, e, *como tal* resposta, nenhum comportamento e nenhum projeto pode ser justificado racionalmente. Desta feita, uma *resolução* no sentido heideggeriano seria caracterizada pelo fato de que toda reflexão e toda justificação em sua limitação são visualizadas por meio da estrutura ontológica do ser-aí. Justificações e reflexões pertencem sempre à tematização de projetos e projetos são já possibilidades temáticas dessa maneira, reflexões e justificações pertencem à *aparição* dessas possibilidades, e não está em

¹⁸⁹*Ser e Tempo*, ob. cit. § 60, p. 811.

¹⁹⁰*Ser e Tempo*, ob. cit. § 60, p. 813.

questão renunciar às aparições, mas sim compreender que elas são aparições¹⁹¹.

Por isso, *Resolução* designa liberdade ontológica. Dizer “a cada vez”, significa que o aí-ser deve sempre retomar sua propriedade a cada possibilidade de comportar-se desta ou daquela maneira. O que significa que o aí-ser está, ao longo do percurso histórico em que tem que escolher-se, igualmente na *Resolução* e na não-*resolução*. Se a *Resolução* se configura como a abertura dispositiva do aí-ser na propriedade, é preciso encontrar um modo de designar a abertura ao ser-no-mundo em sua *Totalidade*, alternada entre ser *resolvido* e ser indeciso, configurando a estrutura da Preocupação no seu todo, autêntico e inautêntico. Se a estrutura do aí-ser em sua abertura decidida é designada *Resolução*, o mundo aberto na sua totalidade, visto a partir das circunstâncias e ocasiões de possibilidade de *Resolução* e não-*resolução* é denominado *Situação*¹⁹². A morte constitui a *Totalidade* do ter-prévio da abertura. Com a *Situação*, alcança-se o existentivo em que este fim ou esta totalidade que o ser-para-a-morte representa, abarca um campo maior e inclui tanto a propriedade quanto a impropriedade: a totalidade da Preocupação. Noutras palavras, a Situação é o espaço *total* da *Resolução* para o aí-ser que *compreende* o apelo da Consciência. Nas palavras de Günter Figal, a “Situação constitui a experiência de um comportamento determinado e de determinados projetos sob determinadas circunstâncias em vista do ser iminente e indeterminado que não é fechado pelo falatório”¹⁹³. O apelo da Consciência traz o aí-ser tanto para a decidida abertura de si-mesmo quanto lhe abre o espaço de sua Situação deixando apenas como possibilidade. Na Situação estão abertos diante do aí-ser a *Resolução* tanto para a liberdade quanto para a permanência na indecisa massificação. Estarmos *resolvidos*, isto é, estarmos dispostos para a possibilidade da angústia é o que nos cabe, mas não podemos fugir dos comportamentos cotidianos e “estacionar” na autenticidade ou na inautenticidade. A atestação da possibilidade da propriedade tem origem, como vimos, na Consciência. Mas nem a angústia, nem a consciência estão à disposição do aí-ser, mas constituem seu modo de ser lançado faticamente. A parte que caberia ao aí-ser na abertura consistiria no “querer-ter-consciência” que dispõe o aí-ser para a angústia que pode vir enquanto fala, comporta-se, compartilha o mundo. Seria como que uma forma de abertura por espera; uma ressonância constante em nós da Consciência na vida

¹⁹¹Martin Heidegger: *Fenomenologia da Liberdade*, p. 241

¹⁹²Ser e Tempo, ob. cit. § 60, p. 819.

¹⁹³Martin Heidegger: *Fenomenologia da Liberdade*, p. 239.

cotidiana, mas escutada, não ocultada pelo aí-ser¹⁹⁴. Mas, como permanece à espera da abertura angustiada, visto sob o ponto de vista decaído dos outros com os quais ele convive, ele será sempre estranho, deslocado. Aliás, este compartilhamento do aí-ser *resolvido*, aberto para sua própria abertura, com os outros ser-aí pode servir, ele mesmo, por sua própria inserção estranha na sociedade, de apelo silencioso para a própria sociedade. É nesse sentido que Heidegger afirma que “o *Dasein* resoluto pode se tornar ‘consciência’ dos outros”¹⁹⁵. É claro que ele não está querendo, com isso, afirmar que um aí-ser, ao dispor-se ao apelo da própria consciência, substitui o apelo da consciência de outro aí-ser. As aspas, que são do próprio Heidegger, querem indicar que a palavra “consciência” designa algo como que um reforço, uma provocação ou um modelo para cada consciência de que a vida totalmente inserida no falatório cotidiano é apenas possível, apenas um dos modos de ser. Ao existir de modo autêntico o aí-ser provoca estranheza aos que convivem com ele, provoca certo desconforto existencial, tal como a própria consciência de cada aí-ser faz singularmente.

Para agravar o peso da carga decisória do aí-ser, a abertura da *Resolução* deve ser retomada a cada vez, não podendo haver uma *Resolução* uma vez por todas. A *Resolução* é existencialmente *indeterminada*, embora tenha uma determinação *existenciária* bem definida¹⁹⁶. Dito de outro modo, é possível alcançar clareza conceitual na investigação filosófica sobre o fenômeno da *Resolução*, no entanto, é impossível determinar quando e onde tal fenômeno se dará. O que se abre na *Resolução* é uma Situação dialógica, ao invés de ser uma situação “dialética”. De fato, a “superação da absorção do impessoal”, para falar com Marco Casanova, que possui uma relação com a angústia, não é uma provocação desta disposição fundamental que deve “ocorrer” na sequência, mas é um permanecer no entre, palavra importante também na Virada, em suma, um permanecer constantemente à espera. Assim como nossa resposta ao apelo pode ou não ser própria, do mesmo modo, a espera decidida não possui o poder de tornar angustiada nosso encontrar existencial. A abertura pode ou não vir a cada vez. Diz-se *entre* pelo fato de o aí-ser *resolvido* estar, como dissemos, aparentemente dentro do cotidiano modo-de-ser, mas não se identificar com ele, não “sentir-se em casa”. Na *Resolução*, o aí-ser não se encontra na angústia, mas não se nivela ao nível do a-gente. Pela *Resolução*, o aí-ser está no a-gente, mas voltado para a angústia, vigilante para sua

¹⁹⁴*Ser e Tempo*, ob. cit., § 60, p. 809.

¹⁹⁵*Ser e Tempo*, ob. cit., § 60, p. 815.

¹⁹⁶*Ser e Tempo*, ob. cit., § 60, p. 817.

possível vinda. “O ser-resoluto, confirma nosso filósofo, significa deixar-se despertar a partir da perda em a-gente”¹⁹⁷. É estar, mesmo na conversa e nos afazeres diários d’-agente, à escuta do próprio ser e de sua consciência. Veremos que esta estrutura da *Resolução* é que será importante para explicitar o papel do *Poeta* na Virada. Pela *Resolução*, o aí ser está, nas palavras de Heidegger, “com igual originariedade na verdade e na não-verdade. (...) Ele se apropria da não-verdade propriamente”¹⁹⁸.

Instante

A Filosofia sempre classificou os entes, no intuito de compreendê-los, por modos de temporalidade. Por exemplo: consideramos científicas as ideias que duram; o divino é o que é eterno, o mais importante é o que é mais duradouro, etc.¹⁹⁹. Segundo Heidegger, o Cristianismo cunhou o conceito de eternidade para servir de separação entre o divino e tudo o que é “temporal”²⁰⁰. Toda filosofia é, talvez, uma busca de *salvação* por parte do homem, se se entende por este conceito a elevação de nossa história, de nossa condição temporal ao eterno, ao intemporal e constante, desde a *água divina* de Tales, até o anipoteton platônico. Arriscamo-nos a endossar a tese de Hans Urs Von Balthasar de que por trás de todo esforço cultural há um *a priori teológico*. A in-*Resolução* heideggeriana não seria um modo de existir impróprio entendido como *fugacidade*? Mais do que o socrático aprender a morrer, filosofar é o maior esforço humano visando vencer, de alguma forma, a temporalidade mortal.

Heidegger também se inscreve nas fileiras dos que buscam o *permanente*, mas, diferentemente dos gregos, dir-se-á, talvez, por influência do Cristianismo, mas desapercebidamente, este permanente é o que, em nosso ser constitui o mais próprio, *constante* e divino e não se separa de nossa temporalidade mortal. O permanente, em Heidegger, assim como no Cristianismo, é mortal. Todo *Ser e Tempo* foi escrito com o objetivo de explicitar o sentido do ser em geral, não apenas o ser do homem. Neste sentido, *Ser e Tempo* é uma investigação do que ultrapassa o homem e o “salva” da dispersão ao mesmo tempo. Mas o livro consegue alcançar, apenas, “pôr em relevo a preocupação como o ser do *Dasein*”²⁰¹. A hipótese orientadora da Analítica é de que o

¹⁹⁷*Ser e Tempo*, ob. cit., § 60, p. 817.

¹⁹⁸*Ser e Tempo*, ob. cit., § idem.

¹⁹⁹*Ser e Tempo*, ob. cit., § 5, p. 42-43.

²⁰⁰ Heidegger. Martin, *Los Hinos*, p. 60

²⁰¹*Ser e Tempo*, ob. cit., § 42, p. 549.

sentido do ser ‘dá-se’, de alguma forma, na compreensão que o aí-ser tem do próprio ser²⁰².

A metafísica platônica também havia classificado o ser de um modo temporal. À luz da temporalidade do ser, que orienta a Destruição da Metafísica, a *parousia* e a *ousia* são interpretadas por Heidegger como estando orientadas pelo *presente*, pelo que *permanece* em relação às coisas que mudam, como as coisas sensíveis²⁰³. Para ele, o termo *οὐσία* designava, antes de seu uso filosófico, isto é, no uso comum, o que “está *inquebrantavelmente firme, constantemente alcançável*, à mão, presente à vista na mais imediata vizinhança”.²⁰⁴ De fato, para resolver o problema do uno e do múltiplo, Platão afirmou a diferença entre a ideia de beleza em relação às coisas belas. A diferença consiste em que a ideia é una, enquanto as coisas belas são múltiplas. Mas para que as coisas possam ser denominadas “belas” é preciso admitir que “a beleza, está presente em cada uma delas”²⁰⁵.

Também Aristóteles trouxe a presentidade constante como que embutida no seu conceito de *ἐνέργεια*, já que contém o conceito de obra como algo que “está pronto” cuja

compreensão está voltada para o conteúdo interno do ter sido produzido, para o pró – sempre e a cada vez um ser trazido para cá e para lá e, enquanto tal, *encontrar-se desde então aí presente*. Ter sido produzido visa, com isso, ao caráter do que se encontra aí presente e *ἐνέργεια*, ao manter-se no ter sido produzido e no encontrar-se aí presente²⁰⁶.

De um modo geral, a *οὐσία* possuía, para os gregos, o sentido de apresentação constante²⁰⁷. Tal compreensão temporal do ser do ente prolonga-se por toda a história da Filosofia. Descartes, que julgou estar recomeçando do zero o pensamento filosófico, utiliza o conceito de “ente” herdado da Idade Média com sua divisão entre *ens creatum* e *ens increatum*. Na sua análise da *res extensa*, Descartes, segundo Heidegger, concebe

²⁰² *Ser e Tempo*, ob. cit., § 43, p. 589.

²⁰³ *Ser e Tempo*, ob. cit., § 6, p. 95-99.

²⁰⁴ Heidegger, Martin, *A Essência da Liberdade Humana: introdução à filosofia*, Tradução de Marco Antonio Casanova, Ed. Via Verita, Rio de Janeiro, 2012, p. 70

²⁰⁵ *A Essência da Liberdade Humana*, ob. cit., p. 84.

²⁰⁶ *A Essência da Liberdade Humana*, ob. cit., p. 90.

²⁰⁷ *A Essência e o Conceito de Φύσις em Aristóteles – Física B, I*, ob. cit., p. 279.

a solidez, por exemplo, como a capacidade de oferecer resistência, de permanecer no lugar em relação às outras coisas que se movem²⁰⁸.

Vimos anteriormente a abertura espacial do *aí-ser* configurada pela dupla *Situação* e voz da *Consciência*. É preciso, agora encontrar os conceitos que designariam a *constância* da abertura espacial que independe da oscilação momentânea. É preciso pensar a unidade entre tempo e espaço ou pensar a abertura da *Resolução* até o fim, isto é até a morte. Isso porque a *Consciência* atesta a culpa do aí-ser *constantemente*, não às vezes sim, às vezes não²⁰⁹. Vimos que a Consciência faz o papel de uma espécie de ponte possibilitadora da “conversão”; um retorno que atende a este apelo da consciência, mas que não provoca, por si, a angústia. Chamamos de *Resolução* a escolha que coloca à frente no tempo esta possibilidade do retorno à origem. Se a angústia abre a possibilidade de escolher-se ou da queda fugidia no *a-gente*, a consciência possibilita a *Resolução* pela permanência nesta abertura, pois, normal e cotidianamente, partimos do a-gente, não da propriedade.

O aí-ser não pode escolher possuir ou não tonalidades que o projetam para possibilidades de ser. Pelo contrário, ele sempre parte destes projetos previamente já assumidos: “nunca nos assenhoreamos de um estado-de-ânimo na ausência de estado-de-ânimo, mas sempre a partir de um estado-de-ânimo oposto”²¹⁰, explica Heidegger. Se transitamos, por assim dizer, por tonalidades diversas, não podemos, por outro lado, deixar de transitar por elas, a partir delas: partimos sempre de uma tonalidade para aceder à outra. Isto justifica a afirmação de que o apelo para a propriedade que vem da consciência procede do *aí-ser* e ao mesmo tempo não depende dele²¹¹. Neste sentido específico, pode-se dizer que o aí-ser, pela voz da consciência, é ao mesmo tempo o que interpela para o ser próprio e o interpelado, pois o apelo provém da estrutura do *Preocupação*, que, como vimos, é constituído tanto pela propriedade quanto pela impropriedade, no sentido que, pela *Resolução*, “o *Dasein* já é cada vez na verdade e na não-verdade”.²¹²

Mas o aí-ser não é mortal apenas na medida em que *se decide* pelo próprio ser. A *Resolução* só é possível porque o aí-ser já sempre se encontra, com a *Preocupação*, numa

²⁰⁸*Ser e Tempo*, ob. cit., § 21, p. 287.

²⁰⁹*Ser e Tempo*, ob. cit., § 61, p. 833-835.

²¹⁰*Ser e Tempo*, ob. cit., § 29, p. 389.

²¹¹*Ser e Tempo*, ob. cit., § 57, p. 757.

²¹²*Ser e Tempo*, ob. cit., p. 615-617.

relação, ainda que inautêntica, na maioria das vezes, consigo mesmo. Neste sentido, o aí-ser está, na *Resolução*, à espera de seu ser mais próprio: quando vem a abertura angustiada, há uma *retomada*, por parte do aí-ser, de si mesmo²¹³. O que o aí-ser espera, na *Resolução*, é o que ele sempre já é. O manter-se *resolvido* a deixar vir o si-mesmo, projetado e adiantado para o fim como possibilidade por vir, constitui a temporalidade originária do futuro que, para diferenciar do conceito comum é chamado de *Adveniente*²¹⁴. O que advém, por sua vez, não é algo que aconteceu ou passou, mas o que o aí-ser originariamente é, que volta a ser descoberto pelo estar *resolvido*. Voltar a seu ser mais próprio é a designação originária do passado e que Heidegger denomina *ser-do-sido* ou *retroveniente*²¹⁵. No aí-ser, a temporalidade é, na terminologia heideggeriana, *extática*, isto é, está sempre lançada, de modo que as três estases, passado, presente e futuro, projetadas uma em relação à outra, são compreendidos unitariamente. Nas palavras de Benedito Nunes,

Essa unidade movente da estrutura da Preocupação (literalmente, *o advir apresentante sendo sido – gewesende gegewärtigen Zukunft*), exigido pela *resolução* antecipadora e, imbricado, portanto, no poder-ser próprio e total do *Dasein*, é um *ek-Statikón*: *o fora de si em si e para si mesmo da existência*, que se chama *temporalidade* (*Zeitlichkeit*). Mas cada um dos componentes da temporalidade, o *adveniente* (futuro), o *retroveniente* (passado) e o *apresentante* (presente), é também um *ék-stase* (êxtase) que implica os demais, o último saindo do segundo, o segundo do primeiro e o primeiro remissivo ao último, os três distintos pela mútua exclusão que os mantém interligados. Cada êxtase funda um membro da estrutura da Preocupação: o *advir* ao adiante de si mesmo do poder-ser ou da *existencialidade* (*Existenzialität*), o *retrovir* ao ser lançado da *facticidade* (*Faktizität*) e o *apresentar* ao estar junto aos entes (*Verfallenheit*)²¹⁶.

Na *Resolução*, o que é ontologicamente anterior passa a ser aguardado como possibilidade futura no tempo, como adveniente ou como *por-vir*. *Resolução* é tornar *presente* o *por-vir* que sempre o aí-ser já *tem-sido*. Ou no dizer de Heidegger:

Revindo-a-si adveniente, o ser-resoluto, presencizando, põe-se na situação. O ser-do-sido surge do futuro, e de tal maneira que o sido – ou melhor, que está sendo-sido – faz o presente resultar de si. Desta forma, este fenômeno é um

²¹³*Ser e Tempo*, ob. cit., § 61, p. 841.

²¹⁴*Ser e Tempo*, ob. cit., § 65, p. 885-887.

²¹⁵*Ser e Tempo*, ob. cit., § 65, p. 887.

²¹⁶*Passagem para o Poético*, ob. cit., p. 132.

fenômeno unitário, isto é, como futuro sendo-sido presencizante nós o denominamos *temporalidade*²¹⁷.

Como sentido do ser do aí-ser, a temporalidade assim compreendida deve, como “fundamento da específica espacialidade do *Dasein*”, estar presente na estrutura do aí-ser como desafastamento e direcionamento²¹⁸. Por isso a necessidade de repetir o percurso feito na exposição da espacialidade do aí-ser e confirmar que ela só é possível sob o pressuposto ou sobre o horizonte do tempo²¹⁹.

A Compreensão da temporalidade²²⁰ própria de cada uma das estases se dá pelo *adiantar*, contraposto ao impróprio *aguardar*. E a compreensão própria do passado, isto é, do *ser-do-sido*, é denominada *repetição*. Termo que, por sua vez, faz oposição a *esquecimento* como *compreensão* imprópria deste *sido*. O tempo em sua abertura triádica, quando unificado é designado *Instante*. Este conceito constitui o primeiro cujo papel consiste em caracterizar a temporalidade em sua abertura integral e originária. Com ele, portanto, se alcança o existenciário mais determinante da estrutura completa da temporalidade. A abertura a cada vez, isto é, temporal, efetivada pelo encontro dialógico entre o aí-ser e seu próprio ser (existência) é uma abertura *instantânea*. Sobre o *instante*, Heidegger nos diz que “este termo deve ser entendido em sentido ativo como estase. Ele significa a saída-para-fora-de-si do *Dasein*, resoluta e *mantida* no ser-resoluto, aberta para o que na situação vem-de-encontro nas possibilidades e circunstâncias de-que-se-pode-ocupar”²²¹. A temporalização do instante, da abertura da *resolução* projetada no futuro é uma repetição de si, uma memória ontológica. Dizemos memória ontológica para ressaltar que é o nosso ser mesmo que retorna na *Resolução* ou é esquecido no a-gente²²².

Possível

O existenciário que se procura agora é o que põe a mostra o *em-relação-a-quê* o aí-ser se mantém na alternância entre abertura e encobrimento. Que existenciário pode

²¹⁷*Ser e Tempo*, ob. cit., § 65, p. 887-889.

²¹⁸*Ser e Tempo*, ob. cit., § 67, p. 911.

²¹⁹*Ser e Tempo*, ob. cit., § 66, p. 903.

²²⁰*Ser e Tempo*, ob. cit., § 68, p. 913-923.

²²¹*Ser e Tempo*, ob. cit., idem.

²²²*Ser e Tempo*, ob. cit., § 68, p. 921.

tornar manifesto o manter-se junto no *mundo*, a *conjuntação*²²³ (*Bewandtnis*) do aí-ser? *Conjuntação* é um existentivo que designa a interpretação originária dos entes a partir do *Preocupação*. Refere-se ao originário existencial do *Logos* como reunião, ver em conjunto, a partir do ente, a totalidade do mundo.

Conjuntação é o ser do ente do-interior-do-mundo, em relação ao qual esse ente é de pronto cada vez posto-em-liberdade. Como ente, ele tem cada vez uma conjuntação (*Bewandtnis*). Isto de que ele tenha uma conjuntação com... junto é a determinação *ontológica* do ser desse ente e não um enunciado ôntico sobre o ente²²⁴.

O fato é que com o conceito de *Instante* alcançou-se a integralidade da abertura da temporalidade no que ela tem de mais próprio, mas, apesar disso, é preciso encontrar um modo de tornar mais compreensível o fenômeno da temporalidade sob a perspectiva de sua maior abrangência fenomenológica. De fato, a existência é constituída por abertura e encobrimento e o aí-ser não é temporal apenas enquanto aberto na situação instantânea. “A existência pode, segundo Heidegger, dominar – porém nunca extinguir – o cotidiano no instante e, na verdade, frequentemente somente ‘por um instante’”²²⁵. Ao se explicitar a totalidade da temporalidade que abrange tanto a abertura quanto o decaimento na temporalidade do a-gente, será possível afirmar com propriedade este *em-quê* o aí-ser é *constantemente*, o *em-vista-de-quê* ele pode afirmar *quem* ele é independente destas variações. Tornar claro *quem* o aí-ser é exige conceitualizar o *mundo* no qual ele é: sua historicidade ontológica. Não basta explicitar o ser-para-o-final se o percurso *entre* o nascimento e a morte não é conceitualmente determinado unitariamente. De fato, a temporalidade expressa nas três estases só é até o final se se considerar não apenas o *adiantar-se* até a morte, mas se, além disso, *repetir* o ser-sido desde seu nascimento, não como sucessões tal como se comprehende na temporalidade decaída, mas como inteiramente cooriginários e *presentes* no *quem* o aí-ser é. “O referido ‘entre’ nascimento e morte já reside *no ser* do *Dasein*, afirma Heidegger. (...) Coma Preocupação, o *Dasein* é o ‘entre’”²²⁶. Neste *espaço de tempo* é que o aí-ser se “move”, isto é, existe. E é o espaço de tempo como um todo que se deve agora existenciariamente nomear. O mover-se do aí-ser neste “entre” é denominado, *Gestar-se*

²²³*Ser e Tempo*, ob. cit., § 69, p. 959. O conceito de *conjuntação*, como se verá, é fundamental para o mundo em *Ser e Tempo* e igualmente fundamental para a compreensão da *Quadratura* pela qual o ente é compreendido como *Coisa*.

²²⁴*Ser e Tempo*, ob. cit., § 18, p. 251.

²²⁵*Ser e Tempo*, ob. cit., § 71, p. 1007.

²²⁶*Ser e Tempo*, ob. cit., § 71, p. 1007.

(*Geschehen*) ou, na tradução espanhola de Jorge Rivera, *Acontecer*²²⁷. As coisas só são “históricas” porque, como fazem parte do mundo do aí-ser, cujo caráter-de-ser fundamental é o *Preocupação*, se inserem no *gestar-sedo* aí-ser e neste são compreendidas²²⁸. Nas coisas se manifesta o *mundo* do aí-ser. Por isso elas são “históricas” ou reveladoras de mundo. Este é o fundamento ontológico da ciência histórica. Mas permanece a necessidade de se delimitar a condição de possibilidade do “encadeamento” existencial desta historicidade enquanto *gestar-se*. Encontrado o existenciário que manifesta inteiramente o percurso completo do *gestar-se*, ter-se-á encontrado o conceito fundamental do mundo ou, o que é o mesmo, a constituição originária do *quem* é o aí-ser como *ser-no-mundo*, aquilo que permitiria afirmar que, a despeito das variações no seu modo-de-ser, o aí-ser pode afirmar *quem* ele é.

Com efeito, o ser do aí-ser não é estável: há instantes de abertura e momentos de espera destes instantes. Heidegger procura o veio de continuidade entre estes dois momentos da existência que expressariam a *Unidade* do fenômeno da existência que se desenrola entre instantes. O *acontecer* ou *gestar-se*, esta variação alternada entre mobilidade e persistência da Preocupação no tempo, constitui o período entre o nascimento e a morte²²⁹. Sendo o *instante* o ponto aberto do percurso temporal da existência pela *resolução* e o *acontecimento* a trama que comprehende a alternância entre abertura e fechamento, Heidegger chamará de *Destino*²³⁰ a retomada do aí-ser a cada vez no *gestar-se* enquanto *tradição* de si a si, na herança de ambas as *possibilidades* de ser.²³¹ Enquanto o *Instante* designa a abertura da temporalidade das três estases a cada vez, pontualmente, pelo conceito de *Acontecer*, Heidegger parece referir-se ao percurso, constituído entre retomadas de abertura no *Instante* e quedas no modo encoberto de ser que configura o espaço de tempo entre o nascimento e a morte. Pelo fato de, no *Gestar-se*, o aí-ser se encontrar temporalmente lançado tanto para a propriedade quanto para a

²²⁷ Compreendemos que a opção de Fausto Castilho se funda no fato de que a História é a *Cognitio rerum gestarum* e que o que Heidegger está indicando com o termo *Geschehen* é justamente a historicidade originária do aí-ser. No entanto, pensamos ser possível haver uma relação de gênese ou de analogia entre os conceitos centrais de *Ser* e *Tempo* e os principais conceitos da Virada. Se isso se confirma com este trabalho, pode ser profícua uma investigação deste *Acontecimento* do ser do aí-ser e a tardia *Ereignis*. Neste sentido, talvez fosse preferível a tradução espanhola para evidenciar esta continuidade no pensamento heideggeriano e não tornar os conceitos poéticos da *Kehre* como que surgidos *ab ovo* e dificultando mais ainda a compreensão do pensamento do filósofo que já é conhecido, sem estes cuidados, como sendo muito obscuro.

²²⁸ *Ser e Tempo*, ob. cit., § 73, p. 1033.

²²⁹ *Ser e Tempo*, ob. cit., § 72, p. 1011.

²³⁰ *Ser e Tempo*, ob. cit., § 74, p. 1039.

²³¹ *Ser e Tempo*, ob. cit., p. 1045.

impropriedade, por ele ser *lançado* para si rumo à abertura ou a partir de si rumo à queda, a temporalidade que envolve o percurso do *Gestar-se* é precedida sempre pela abertura do *instante* e neste sentido o Gestar-se do aí-ser constitui uma *destinação*.

O fundamento do Destino é a *repetição*, isto é, o compreender-se como uma retomada de si mesmo. Se *repetição* é a *retomada* de si na abertura autêntica da *resolução*, o Destino é o que a repetição carrega consigo, o conjunto de possibilidades novamente abertas pelo e no *instante*. Destino é, portanto, a abertura temporal, o meio do ser do aí-ser onde ele herda todas as possibilidades de ser nas quais *gesta-se* e que caracteriza, como dissemos, o *entre* o nascimento e a morte. Destino, na terminologia heideggeriana, não designa o que “acontece” com o aí-ser fatalmente, mas o que o aí-ser é²³².

Permanece a questão que ficou mais clara enquanto questão: o que dá unidade à totalidade do Destino do aí-ser ou, dito de outro modo, o que é o *mundo*? Segundo formulação do próprio Heidegger para esta questão: “em qual dos seus modos-de-ser o Dasein *não se perde tanto que consiga posteriormente se recompor da dispersão e inventar uma unidade entendida como resultado de uma simples reunião?*”²³³. Que fenômeno está possibilitando, em meio à alternância do gestar-se, o retorno da abertura instantânea?

Presente no conceito de Destino, o existenciário que designa o a-quê o aí-ser retorna e permanece, que consequentemente fornece o fio condutor do seu gestar-se, tal conceito que constitui o cume no qual se fecha, em *Ser e Tempo* o conceito de mundo é o conceito de *possível*. É o que se depreende das próprias palavras de Heidegger, ao dizer que:

A temporalidade da historicidade própria (...), como instante precursor e repetente, é uma *despresenciação* do hoje e um desacostumar-se dos comportamentos usuais de *a-gente*. A existência histórica imprópria, carregada do que remanesce do ‘passado’, que se lhe tornou irreconhecível, busca, inversamente, o moderno. A historicidade própria entende a história como o ‘retorno’ do possível e sabe por isso que a possibilidade somente

²³²*Ser e Tempo*, ob. cit., § 74, p. 1041.

²³³*Ser e Tempo*, ob. cit., § 75, p. 1055-1057.

retorna quando a existência está aberta para ela, em destino e no instante, na repetição resoluta²³⁴.

O *possível* é o que, ao mesmo tempo, mantém-se na inconstância do gestar-se do aí-ser; é o que constitui o sentido do ser e que, por sua “força”²³⁵, *destina* o aí-ser ou é condição de possibilidade de sua mobilidade não dispersa. Para que o sido possa ser a cada vez descoberto na repetição destinatória, é necessário que ele já esteja, de alguma forma, aberto de modo permanente como possível. O aí-ser, portanto, “existe como adveniente próprio na abertura do ser-resoluto de uma possibilidade escolhida”²³⁶. O existentivo do possível tem um papel integrador semelhante ao exercido pela *Voz da Consciência*. A diferença é que este constituía a possibilidade da abertura espacial a cada vez, enquanto o *Possível* constitui a Unidade do tempo do aí-ser e é condição de possibilidade para a própria abertura espacial a cada instante. É o possível que destina o aí-ser. Ao *Destinar* o aí-ser, o *possível* constitui não só o que de mais perene pode ser encontrado na fenomenologia, como aquilo de que o aí-ser herda seu próprio ser mais autêntico. O Possível tem este nome porque é a origem e o *fim* do ser do aí-ser, é seu último *para-quê* e sentido. Sentido que não está sob o poder do aí-ser, mas, pelo contrário, submete o aí-ser que decide por sua propriedade ou move, ainda que negativamente, mesmo a fuga decaída. Se o aí-ser decide-se por sua propriedade, a iniciativa é sempre do *Possível*, já que o aí-ser não pode, como vimos acima, provocar a vida da abertura angustiada deste possível. Se, por outro lado, o aí-ser foge de seu ser próprio, ele só o faz sob o impulso do *possível* que a Consciência sempre o atesta. Não é difícil perceber a conotação religiosa presente nestas caracterizações do Possível, mais livre que o aí-ser por ser-lhe anterior e fundamentar-lhe a liberdade ou a escolha de si. Mais, o aí-ser só na sujeição a este possível é que experimenta propriamente a sua liberdade. É digno de nota que Heidegger tenha chamado de “erigir”, no sentido de erguer, construir este reunir da propriedade do ser do aí-ser que, pelo *possível*, é resgatado da dispersão, da Destruição de si no a-gente. Mais que isso, este erigir é, em textos posteriores, relacionado com um “tomar-chão”²³⁷.

Com o conceito de *possível*, Heidegger pensou ter encontrado o existenciário mais originário da *mundidate*, se podemos dizer assim. Com o possível, fecha-se,

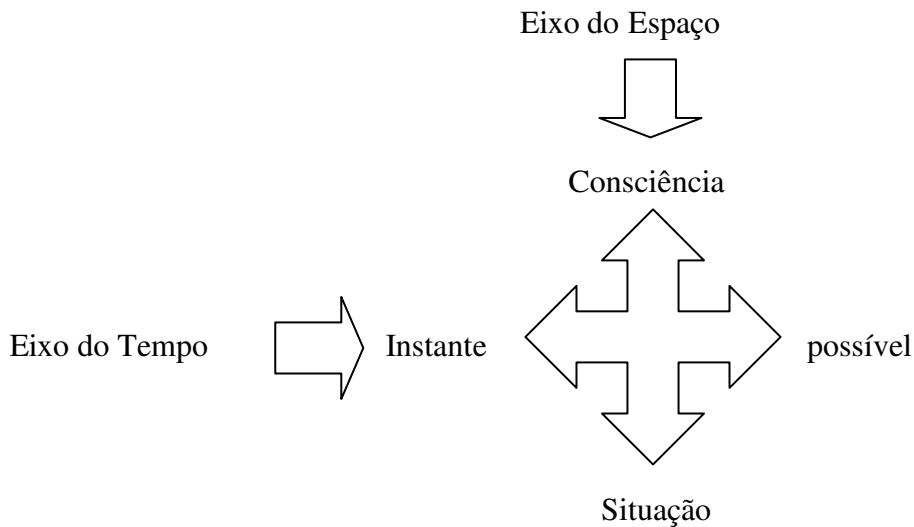
²³⁴*Ser e Tempo*, ob. cit., § 75, p. 1059.

²³⁵*Ser e Tempo*, ob. cit., § 76, p. 1069.

²³⁶*Ser e Tempo*, ob. cit., § 76, p. 1071-1073.

²³⁷*Sobre a Essência do Fundamento*, p. 120-121.

portanto, o que denominamos “quaternidade do mundo” em *Ser e Tempo*. Teríamos então uma primeira dobra do conceito de ser nos conceitos de *Espaço* e *Tempo*. Temos, por sua vez, uma reduplicação de cada um destes conceitos, onde o espaço é subdividido em *Consciência* e *Situação* e o tempo é subdividido em *instante* e *possível*, formando o que julgamos ser a primeira formulação da *quadratura* em *Ser e Tempo*. De modo que ficaria assim:



3. A VIRADA

Introdução

Uma primeira constatação sobre a Virada é que o termo “virada” expressa uma característica e uma exigência do próprio modo de pensar heideggeriano. De fato, sendo a Filosofia definida como um constante reinício e retomada das questões fundamentais, Viradas contínuas no pensamento é o mesmo que pensar para nosso pensador. É o que ele mesmo afirma em *Contribuições*.

Os postos do questionar são sempre diversos. Cada questionar essencial precisa se transformar desde o fundamento todas as vezes que ele pergunta de maneira mais originária. Não há aqui nenhum ‘desenvolvimento’ gradual. Há ainda menos *aquela* relação do tardio com o anterior, segundo a qual nesse anterior já estaria incluído aquele outro. Como no pensar do ser tudo se mantém com vistas ao único, as reviravoltas são aqui por dizer a regra!²³⁸

Em *Ser e Tempo*, Heidegger procura o ente que possui a maior amplitude fenomenológica, isto é, o ente que em si mostra o mundo em sua inteireza para exemplificar a abertura do mundo. Tal deveria ser o papel dos *sinais*²³⁹. A análise dos sinais foi necessária, segundo Marco Casanova, pelo fato de Heidegger precisar resolver um impasse provocado pela retração da rede referencial do utensílio na lida e sua destruição na visão diretiva por ocasião da impertinência do utensílio. De fato, se por um lado, o mundo, para mostrar-se, precisa permanecer à distância, ser ocultado pelo aí-ser, para que possa, voltado para o ente à mão, lidar com este ente e manuseá-lo, por outro, quando o ente aparece, seja na ausência de uso ou na impertinência, quando ele já não serve, o mundo afastou-se e deixou de ser visto²⁴⁰.

Outro problema é que em *Ser e Tempo*, o sentido do ser é caracterizado pela circularidade da interpretação que, concomitantemente à compreensão do ente, abre o mundo e pressupõe a “localização” de si do aí-ser no mundo como o aí que ele é²⁴¹. É por causa desta impossibilidade de ultrapassar a referência à *Preocupação*, ao ser do aí-ser, que Heidegger terá que, visando alcançar a *Temporalität* do Ser, fazer a reviravolta

²³⁸ *Contribuições à Filosofia*, ob. cit., p. 86.

²³⁹ *Ser e Tempo*, ob. cit., § 17.

²⁴⁰ *Mundo e historicidade*, ob. cit., p. 78-83.

²⁴¹ *Ser e Tempo*, ob. cit., § 32, p. 431-435.

e escolher a obra de arte e depois a *Poesia* como campo de mostraçāo fenomenológica privilegiado para mostrar o mundo²⁴².

Para que o aí-ser possa ser responsabilizado pelo ser, lutando contra a tendência encobridora, seria preciso ele mesmo desvencilhar-se do *a-gente* e resgatar-se em sua propriedade decidida, fazendo, como vimos acima, uma tremenda “força” fenomenológica. Mas, concluída a exposição da totalidade do ser do aí-ser, permanece a questão: o Ser em sua Temporalidade (*Temporalität*) pode ser mediado pela temporalidade (*Zeitlichkeit*) do aí-ser? Há uma ponte entre o ser do aí-ser e o Ser ele mesmo?

A transposição ontológica

Vimos que o conceito de *Possível* constituía o fecho existenciário do ser do aí-ser. Nele foi descoberta a total dependência do aí-ser, tanto quanto à sua propriedade quanto à sua impropriedade, das condições de ser postas pelo *Possível* que lhe antecede, que sempre o antecipa ontologicamente. A Analítica foi chamada de “provisória” pelo fato de ela ser, nas intenções de Heidegger, uma preparação para a busca do sentido do Ser e que seria encontrada depois de terminada a explicitação tanto da estrutura espacial, quanto do sentido temporal da Preocupação como ser do aí-ser. Após a Analítica, a investigação deveria dar tanto o sentido temporal do ser do aí-ser quanto do Ser em geral, que seria o tema da terceira seção não concluída em *Ser e Tempo*. Mas, se cabe ao aí-ser a responsabilidade pela abertura ou o encobrimento do Ser em geral, onde, no aí-ser, que não é o Ser, se encontraria o fio condutor pelo qual se alcançaria o Ser? A Analítica, focada no ser do ente aí-ser não seria mais um modo de encobrir o Ser em sua Diferença? Colocar um ente como responsável primário pelo Ser não seria também uma forma de esquecimento do Ser? De fato, no § 63 de *Ser e Tempo*, Heidegger parece já ter percebido os limites dos resultados de sua investigação e parece criticar a si mesmo numa nota de rodapé inserida já no contexto da Virada, quando da publicação das obras completas. O trecho autocriticado é o seguinte: “O ser cadente junto ao que, ‘do-mundo’ é de pronto objeto de ocupação conduz a interpretação cotidiana do *Dasein* e encobre onticamente o ser-próprio do *Dasein* privando, assim, de base adequada a ontologia que se orienta por esse ente”²⁴³. E a autocrítica éposta na

²⁴² Casanova. Marco Antônio, *Eternidade Frágil: ensaio de temporalidade na arte*, Ed. Via Vérita, Rio de Janeiro, 2013, p. 144-145.

²⁴³ *Ser e Tempo*, ob. cit., § 63, p. 849.

nota de rodapé onde Heidegger escreve, comentando aquele trecho: “Errado! Como se a ontologia pudesse ser obtida a partir do autenticamente ôntico. Que é, pois, o autenticamente ôntico, se não for autêntico a partir do projeto pré-ontológico – se é que o todo já deve estar nessa distinção”. Se é o cadente estar no meio das coisas do “mundo” que encobre o ser autêntico do aí-ser, poder-se-ia pensar, então, que bastaria ao aí-ser colocar-se *resolvido* diante de seu próprio ser para que o Ser mesmo pudesse se manifestar. O Ser passa a ser derivado e dependente em relação ao ser do aí-ser. .

É verdade que a compreensão do Ser em geral está atrelada, de alguma forma, à compreensão do aí-ser, pois não há verdade sem o aí-ser²⁴⁴. Mas a Verdade ontológica (do Ser) é que deve fundamentar a compreensão tanto de si quanto do ser do aí-ser²⁴⁵. Na Virada, mesmo o conceito de *fuga* como um modo de abertura que insere o aí-ser na cotidianidade do mundo é, antes de tudo, um modo de manifestação do Ser em si mesmo e de reservar sua propriedade. Para Zarader, a *Kehre* consiste no fato de que Heidegger deixa de considerar a Analítica do *Dasein* como modo de acesso ao Ser e, por outro lado, deixa de considerar o *Dasein* como responsável pelo esquecimento do Ser para ser o *guardião* de Seu retiro ($\lambda\eta\vartheta\eta$)²⁴⁶. De fato, quanto mais avançava na investigação, mais se deparava com o que antecedia ontologicamente a própria investigação. Antecedência ontológica que ficou clara no conceito de *Possível*. A virada é como que uma sucessiva *repetição*²⁴⁷ da questão sobre o Ser a partir da Destrução do próprio *Ser e Tempo*, de modo análogo ao que o próprio Tratado faz com a História da Filosofia.

Em *Ser e Tempo* já foi percebida a insuperável circularidade do pensamento que não pode ultrapassar o ser do aí-ser na investigação da Preocupação e tornar existenciariamente completa a exposição deste pressuposto. Se círculo é insuperável, já que sempre haverá um “pressuposto” do Ser em toda investigação que investiga o sentido do Ser, faz-se necessário “saltar originária e totalmente dentro desse ‘círculo’ para se assegurar, já na partida da análise do *Dasein*, da plena visão do ser circular do *Dasein*²⁴⁸. A *transposição* consistirá em, na Virada, abandonar cada vez mais a

²⁴⁴Aqui parece haver uma herança hegeliana e, portanto, da metafísica da subjetividade como viu bem Benedito Nunes. *Passagem para o Poético*, ob. cit., p. 199.

²⁴⁵*Ser e Tempo*, ob. cit., § 63, p. 855-857.

²⁴⁶ZARADER. Marlène, *Heidegger e as Palavras de Origem*, Tradução de João Duarte, Ed. Instituto Piaget, 1990, p. 100, 189-190, 200.

²⁴⁷*Ser e Tempo*, § 6, p. 99.

²⁴⁸*Ser e Tempo*, ob. cit., § 63, p. 861.

pretensão de montar um esquema existenciário tal que permita ver este pressuposto *no* e por meio do esquema analítico, isto é, por meio do próprio esforço de delimitação conceitual da *existência*. Ao final da Analítica, sempre estava o precedente. Ao alcançar o existenciário do *Possível* já se esbarrou num conceito cuja anterioridade é imensa e nem mesmo é a primeira, já que a Analítica não pretendia esgotar-se na constituição do ser do aí-ser. Que esforço deveria ser feito para atingir a Temporalidade do ser ele mesmo? O conceito de possível está para o ser do aí-ser como o conceito de Ser ele mesmo em relação ao possível. Em outras palavras, o possível é o que de mais originário há entre os existenciários que explicitam o ser do aí-ser e, no entanto, é o que fundamenta a todos, sendo-lhes absoluta condição de possibilidade. O que se alcança com a investigação de cunho analítico do aí-ser em seu ser é a constatação de que há sempre a “ideia” do Ser em geral como pressuposto. E se invertesse a direção e se tomasse de fato o Ser como ponto absoluto de partida? Fazer a Virada é tomar o pressuposto como ponto de partida de sua própria manifestação. Não se investiga para se elucidar o pressuposto do Ser, mas ele é aceito como *dom* presente na linguagem poética.

A Virada: dar espaço ao Ser ele mesmo.

“A essência da verdade, [dirá Heidegger], é a verdade da essência”²⁴⁹. Este enunciado sintetiza todo o sentido da Virada. Se antes Heidegger pautava-se pela pergunta filosófica “o que é?”, tentando, por meio da investigação fenomenológica, explicitar a essência da verdade, na Virada, ele reconhece a absoluta primazia do Ser que possui a iniciativa, em seu acontecer, de manifestar-se, desvelar-se naquilo em que propriamente é. A questão sobre qual é a essência do ente é fundante para a Filosofia e vincula-se à questão diretriz. Não pode ser este o caminho do que não é um ente.

Se perguntarmos sobre a ‘essência’ na direção habitual do questionamento, então vem à tona a questão acerca daquilo que “transforma” um ente naquilo que ele é, e, com isso, acerca daquilo *que* constitui o seu *quid*, a questão acerca da entidade do ente. Essência é aqui apenas a outra palavra para ser (compreendido como entidade)²⁵⁰

O problema acima levanta ainda outra questão que Heidegger chama de “caráter vinculativo” da interpretação da existência feita em *Ser e Tempo*. Com efeito, se a

²⁴⁹Sobre a Essência da Verdade, p. 145.

²⁵⁰Contribuições, p. 283.

abertura do si-próprio na *Resolução* é referente ao ser do aí-ser, se se aceitasse os resultados da Analítica, caberia a cada aí-ser o esforço titânico de tentar *mostrar* aos outros aí-ser a *necessidade* da abertura existencial perante o Ser ele mesmo. Mas como a propriedade se caracteriza pelo *silêncio*, tal esforço soará sempre como uma espécie de violência, já que a tendência do aí-ser em geral é encobridora no a-gente. Mais que isso: mostrar o pressuposto da investigação como sendo o Ser que sempre nos escapa singularmente não mostra como este pressuposto provocou comunitariamente uma forma institucional de pensar o ser do ente que é a filosofia. A pergunta é: como o pressuposto pré-filosófico do Ser orientou, de modo implícito, a criação da filosofia? A interpretação de Günter Figal é de que, em *Ser e Tempo* não foi possível responder a esta questão que constitui, segundo ele, um dos maiores fracassos daquela obra.

Mas mesmo as análises em que o que está em jogo é o ‘ser-aí’ na diferença entre impropriedade e propriedade não chegam ainda ao que Heidegger quer em última instância alcançar, pois elas não nos dão nenhum esclarecimento acerca do valor conjuntural do filosofar mesmo e do como ele é possível. No fundo a explicitação da impropriedade e da propriedade só é uma explicitação menos abstrata do ser-no-mundo. Mas somente como ser-no-mundo não se consegue iluminar o filosofar, e, ao tentar fazer isso, Heidegger fracassou em *Ser e Tempo*²⁵¹.

Vimos que a *Resolução* é absolutamente singular, mesmo que Heidegger tenha admitido a possibilidade de o aí-ser *resolvido*, com sua estranheza, servir como uma espécie de Consciência de um grupo. O fato é que o aí-ser não pode contar com a compreensão dos outros aí-ser e não pode utilizar a linguagem teórica própria do a-gente. Manter-se na *Resolução* é calar-se estranhamente. Partindo disso, Heidegger se pergunta sobre qual deve ser, portanto, a forma de tornar-se claro aos outros, de formar uma autêntica compreensão de si de um povo. Que indicadores serviriam de sinal capaz de mostrar aos outros aquilo que não é teórico se a *Resolução* constitui propriamente a abertura para o nada e não se detém ou não se apropria de nenhum comportamento?²⁵² Como notou bem Günter Figal, a *Virada* se caracteriza pela passagem do aí-ser pré-filosófico para o aí-ser tomado a partir da História da Filosofia. Não se parte mais da compreensão singular que o aí-ser tem de si mesmo, pois a passagem para a compreensão “comunitária”, por assim dizer, seria impossível. Na *Kehre*, Heidegger

²⁵¹ *Fenomenologia da Liberdade*, ob. cit., p. 69.

²⁵² *Ser e Tempo*, ob. cit., § 63, p. 853.

não procura evidenciar mais a compreensão do si-mesmo do aí-ser no âmbito da lida cotidiana. Heidegger abandonará a tentativa de mostrar os pressupostos da compreensão do ser na analítica do aí-ser e passará a encontrar um modo de tornar explícita a compreensão do ser pressuposto pela história da filosofia, isto é, da ressonância do Ser já na história coletiva dos homens²⁵³.

A existência autêntica e própria, ao invés de ser uma responsabilidade do aí-ser em que ele deteria a primazia, deveria ser iniciativa do Ser. Num trecho que parece criticar uma tendência antropológica de *Ser e Tempo*, Heidegger diz:

Com isto, emerge a abertura e a fundação do si mesmo a partir da e como a verdade do seer. Não a decomposição diversamente dirigida da essência do homem, não a indicação de outros modos de ser do homem – tudo considerado por si como antropologia aprimorada – é o que produz aqui a auto-mediação, mas é a questão acerca da verdade do ser que prepara o âmbito da ipseidade, na qual, atuando historicamente e agindo, o homem – nós, assumindo a figura do povo, chega ao seu si mesmo²⁵⁴.

Como poderia um aí-ser singular ser responsável por um *mundo comum* histórico que sempre o antecede já como compartilhado? A necessidade de se abandonar qualquer pretensão de, a partir do ente, mesmo do aí-ser, se poder alcançar o Ser é designada *Salto*. Nas palavras de Heidegger:

O ser ilumina-se ao homem em um projeto ek-stático. Mas esse projeto não cria o ser. Além do mais, esse projeto é essencialmente um projeto lançado. O que lança no projeto não é o homem, mas o ser mesmo que destina o homem à ek-sistência do ser-aí enquanto sua essência²⁵⁵.

Esgota-se toda tentativa de fazer uma passagem, a partir da questão diretriz, entre o ente e o Ser. A passagem se faz diretamente, por meio de um novo início do pensamento que o primeiro, começado com Platão, não pôde preparar. O outro início é possível porque a pergunta “o que é?” está na origem de uma dupla abertura: a do ente e a do Ser.²⁵⁶ Mas só no retorno ao início é possível fazer a transição, já que a História da Filosofia é inteiramente Metafísica e, portanto, pautada pela questão diretriz. Depois do

²⁵³ *Fenomenologia da Liberdade*, ob. cit., p. 26.

²⁵⁴ *Contribuições*, p. 70.

²⁵⁵ HEIDEGGER. Martin, “Carta sobre o humanismo” in: *Marcas do Caminho*, tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein; revisão da tradução de Marco Antônio Casanova, Editora Vozes, Rio de Janeiro, 2008 (Coleção Textos Filosóficos), p. 350.

²⁵⁶ MATTÉI. Jean-François, *Heidegger et Hölderlin: le Quadriparti*, PUF, 2001, p. 64-67.

primeiro início, tudo já estava encoberto. De modo que esta História não pode fornecer os elementos para a passagem do ente ao Ser. Nas palavras do nosso pensador:

Da questão diretriz para a questão fundamental nunca há um caminho contínuo imediato, dotado de um mesmo sentido, que aplique uma vez mais ainda a questão diretriz (ao seer), mas apenas um salto, isto é, a necessidade de um *outro* início²⁵⁷.

A questão diretriz do ser do ente é contraposta à questão *fundamental* da essenciação do seer.²⁵⁸ A *Carta sobre o Humanismo* foi escrita com a intenção de situar a primazia do Ser em relação às orientações antropológicas. Pode-se, contudo, dizer que há um certo “humanismo” supremo em Heidegger, desde que este “humanismo” signifique “morar” na “proximidade do ser” e não fechar-se no “propriedade privada” do ser do homem²⁵⁹.

A onto-teo-logia pretendeu dar um lugar para o homem (política) e possibilitar, assim, um espaço para a ação adequada a seu ser (Antropologia e ética) como animal racional, animal que organiza espaço em torno do seu ser. Com Platão e sua *Paidéia*, tem início o humanismo que consiste em encontrar, por meio da razão, um lugar para o homem na Natureza, *situar* o homem em meio ao ente tomando como parâmetro o maximamente ente. Com Deus, se funda o ser do homem, mas mesmo os “ateísmos” se pautam em algum modo de transcendência, seja a *humanidade*, o *indivíduo* ou a *comunidade*, a *referência* para a proposição, o *povo*, etc.²⁶⁰ O pensamento heideggeriano, neste sentido, afasta-se de qualquer ética ou antropologia. Fuga de si-mesmo, em *Ser e Tempo*, não designava uma postura anti-ética. Não se procurou prescrever o retorno de si e a saída da decadência tranquila e segura. *Ser e Tempo* é a constatação fenomenológica de que a própria fuga de si está, ela mesma, fundada na propriedade, negativamente, como o de quê se foge. Nas palavras de Benedito Nunes:

A *viragem* se declara, antes de tudo, por uma reinterpretação dos existentivos – o compreender e a disposição. Enquanto o tratado de 1927 diz que o *Dasein* se projeta no mundo e que, segundo *Kant e o problema da Metafísica*, “o projetar, sobretudo no compreender ontológico, deve ser necessariamente

²⁵⁷*Contribuições*, p. 78.

²⁵⁸*Contribuições*, ob. cit., p. 76-78.

²⁵⁹*Sobre o Humanismo*, p. 164.

²⁶⁰HEIDEGGER, Martin, “A Teoria Platônica da Verdade”, in: *Marcas do Caminho*, tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein; revisão da tradução de Marco Antônio Casanova, Editora Vozes, Rio de Janeiro, 2008 (Coleção Textos Filosóficos), p. 247-248.

construção”, deixando-se em suspenso o nexo de compreensão do *Dasein* com o ser compreendido, agora se afirma que o *Dasein* comprehende o ser, porque este mesmo lança-o no mundo e em sua verdade. O *Dasein* ‘essencializa-se como lançado. Ele se essencializa no ato de lançar-se do ser, que é destinador’. O ser mesmo se torna *fatum*, a origem da facticidade. ‘O que lança no projetar não é o homem, mas o próprio ser que destina o homem à existência (*Ex-sistenz*) do *Dasein* (*Da-seins*), como sua essência’. A Preocupação leva o homem à clareira, onde acolhe a intimidade do ser no abandono da liberdade²⁶¹.

Segundo Günter Figal, o “si-mesmo mais próprio” não é uma ética e não se funda em um agir, mas consiste na escuta para a “possibilidade” de ser “iminentemente para o comportamento”²⁶². Sendo assim, o si-mesmo autêntico não pode, ele mesmo, ser um comportamento. Ele é mais o permanecer na “diferença da liberdade” em relação a todo o comportamento. A partir do *Destino* singular de um aí-ser não se comprehende o *Destino* da História. A historicidade a que remete uma *antiguidade*, um “artefato” ou obra “histórica” abre, concomitantemente, o mundo de toda uma *geração*, de toda uma época histórica. Partir do aí-ser singular é exigir demais do que é menos. A propriedade que por si mesma já se comprehende em relação a uma geração, deve, antes de tudo, ser uma resposta à provocação do Ser ele mesmo, único a responder tanto pelo ser do aí-ser quanto pela historicidade de toda uma época.

O famoso “círculo hermenêutico” continha também um outro problema: só se distingue a *existência* da realidade pressupondo o conceito de Ser em geral que abarca a ambos. Vimos que o conceito norteador da analítica é o conceito de *existência* que se contrapõe ao conceito de realidade, tomado como um conjunto de substâncias. Real é o que não é subjetivo, o que não existe apenas na imaginação do sujeito, e cuja comprovação pode ser feita por qualquer sujeito. O mundo comprehendido como o conjunto de entes, onde cada *ter-prévio* de cada ente é fixo e tomado como óbvio a partir do que dele *se diz* e que, consequentemente, orienta o comportamento de forma padronizada e repetitiva, transmitida por tradição. Pelo contrário, a *existência*, ponto de partida da Analítica do aí-ser, é um conceito que expressa justamente a compreensão do ser deste ai-ser como inserido, ontologicamente, no mundo e, vice versa, mostra que o que é comprehendido, o sentido do ente, não é subjetivo, porque é o que o ente manifesta

²⁶¹Passagem para o Poético, ob. cit., p. 217.

²⁶²Heidegger: Fenomenologia da Liberdade, p. 235.

de si mesmo ao aí-ser, nem meramente objetivo, porque é o sentido do ente, como experienciado e compreendido pelo aí-ser. Os entes, bem como os outros aí-ser, são compreendidos sob o horizonte da Preocupação, isto é, fazem parte ontologicamente do mundo do aí-ser. Desta feita, buscar esclarecer o conceito de Ser em geral por meio da análise apenas da existência do aí-ser é, também, tentar extrair deste mais do que pode dar. Se o aí-ser deve ser compreendido de forma total, unitária e integradora a partir da pré-compreensão que tem do seu próprio ser e do Ser em geral, tal compreensão parece deixar o próprio aí-ser em seu ser também encoberto. Pois, se o sentido do Ser em geral ainda não está claro, como estaria claro o conceito de “ser” do aí-ser? Mesmo o *Possível*, como sentido último do ser do aí-ser cai por terra se não se tem clareza sobre o sentido de Ser ele mesmo. Por outro lado, tentar encontrar a compreensão unitária da mesmidade do aí-ser para, só depois compreender o Ser permanece como um resquício da filosofia da *subjetividade*. De fato, o *Possível* foi dado como a garantia da designação permanente de *quem* é o aí-ser. Supor que, atingido o existenciário que delimita a propriedade do aí-ser atingir-se-ia ou ao menos se estaria mais preparado para atingir o Ser ele mesmo é inverter a ordem de condição de possibilidade e dar ao aí-ser a iniciativa da *Propriedade* do que ontologicamente o precede.

Por isso, a estabilidade do si-mesmo pertence à “clareira do ser como ser”, como Heidegger irá corrigir-se novamente numa nota de rodapé mais a frente, por ocasião de uma edição posterior²⁶³. Não é a abertura do ser do aí-ser com a Preocupação que desvela a abertura do Ser em geral, mas o contrário. O aí-ser é o ente que comprehende o Ser apenas porque o Ser ele mesmo já se abriu. Para aclarar o sentido do Ser, pensou-se necessário fazer uma Analítica da compreensão que o aí-ser tem de si. No entanto, não foi vista a passagem para a temporalidade do Ser²⁶⁴. Em *Sobre a Essência da Verdade*, Heidegger descarta definitivamente qualquer possibilidade de o aí-ser *resolver* sobre a verdade e, consequentemente, sobre a sua liberdade. É claro que mesmo em *Ser e Tempo* a liberdade do aí-ser era derivada em relação à iniciativa do *Possível*, no entanto, este conceito designa o ser do aí-ser ele mesmo em sua máxima e originária abertura. Ainda não se tratava da abertura do Ser ele mesmo. Neste sentido, se o esforço pela espera da angústia como *possível* modo-de-ser do aí-ser enquanto *resolvido* preparava a abertura do Ser ele mesmo, em sua diferença, a *Resolução* não seria mais apenas pela

²⁶³*Ser e Tempo*, ob. cit., § 64, p. 879.

²⁶⁴*Ser e Tempo*, ob. cit., § 72, p. 389-390.

abertura do si-mesmo do aí-ser. Este estaria decidindo, a partir de si, se o Ser se abre ou não.

A Virada consiste na compreensão deste problema e da “*resolução*” de colocar-se sob a *Re-solução* do Ser e não mais do ser como si-mesmo próprio do aí-ser. Ao mesmo tempo, a liberdade amplia-se deixando de ser a liberdade em relação a si. Esta passa a ser a Liberdade sob o domínio do Ser. É o Ser que *re-solve* sobre a verdade e a não-verdade e sob seu domínio é que se é livre²⁶⁵. Dito mais uma vez, na *Kehre*, a abertura do ser do aí-ser é um acontecimento do *aí* que, em sua propriedade, apropria o aí-ser.

A abertura do *aí-ser* em *Ser e Tempo* é finita e não pode rearticular o horizonte de uma época²⁶⁶, como já dissemos. É o Ser que se afasta ou se desvela. A espacialidade ontológica consistirá, na Virada, no suportar o afastamento e a junção fugidia de ser e homem²⁶⁷. Fuga esta que ilumina, espaceia, apropria o aí-ser. Ao aí-ser, cabe escolher se se atém ao velamento do Ser e, inserindo-se na temporalidade imprópria, dá-se por satisfeito com o cotidiano, ou, por outro lado, comprehende a ausência do Ser e a suporta como a única forma de preservar a própria autenticidade e propriedade, comprehendendo que esta só é possível se se permite a autenticidade do Ser mesmo em sua manifestação própria e fugidia²⁶⁸. É o *acontecer* ou o gestar-se temporal do Ser que unifica o *si-mesmo* do aí-ser e o apropria. Tal o sentido de *Ereignis*, conceito fundamental para se compreender a *Kehre* e que pautará a *transposição* da quádrupla dobra do ser para o que será denominado *Quadratura*. Ao que nos parece, para marcar a mudança de tom própria da virada, Heidegger utiliza os termos *Dobra* para designar o que, na temporalidade do ser do aí-ser referia-se à repetição. *Destino* mantém-se, mas refere-se ao *ser-lançado* (*Gewofenheit*) do *Dasein* de um povo²⁶⁹. Lá, repetição significava a retomada do sido na abertura decidida e constituía a base do Destino ou da historicidade própria do aí-ser. Na virada, esta repetição se torna *Dobra* como o retorno da abertura do Ser ele mesmo doando-se ao aí-ser de um povo.

Mojpa é efetivamente a destinação da Dobra – quer dizer o dom do ser como ser *do* ente, a outorga da presença como presença *do* presente – mas mantém

²⁶⁵Sobre a *Essência da Verdade*, ob. cit., p. 139-140.

²⁶⁶*Eternidade Frágil*, ob. cit., p. 113 e 118.

²⁶⁷*Contribuições*, p. 7

²⁶⁸*Los Himnos de Hölderlin*, ob. cit., p. 105-106.

²⁶⁹*Los Himnos de Hölderlin: "Germania" y "El Rin"*, ob. cit., p. 160.

retirada a Dobra enquanto tal e o seu desdobrar. Ora, na medida em que a muipá liberta o ióv, quer dizer o ser como Dobra, inaugura a história como *história do ser*; mas, na medida em que não a liberta senão mantendo reservada a própria Dobra, a história do ser será a do *esquecimento do ser*²⁷⁰.

Poesia: o ser que diz a si mesmo

Segundo Emilio Brito, haveria uma contradição em Heidegger ao propor ao mesmo tempo a absoluta diferença do Ser e, paralelamente, uma dependência, por parte do Ser que, mesmo não sendo sem nenhum ente, só se manifesta por meio do ente²⁷¹. Além disso, a interdependência por assim dizer, entre a verdade do Ser, o Sagrado, o divino e o deus colocam problemas, segundo Emilio Brito, para este último. Se o deus só se deixa pensar a partir da verdade do ser, como atribuir a deus o título de Sagrado se este não é totalmente subsistente em si mesmo, isto é, se Deus não é separado do Ser?²⁷² Acreditamos que a aparente dificuldade de ultrapassar estas duas armadilhas homéricas é possível, ao menos em parte, se se leva em consideração o fato de que a manifestação do Ser e do deus não é compreendida como a manifestação de duas “coisas”. O Ser é diferente de todo ente, mas só o descobrimos como tal negativamente, a partir da nadificação da angústia. Ao investigar os fundamentos do ser do ente, só encontramos o espaço sagrado do nada, não o Ser ele mesmo. Isto para indicar, negativamente, que nenhum ente pode ser o fundamento da entidade. A compreensão decidida pelo nada aberto pelo poeta, como veremos, não “atinge” ou capta teoricamente o Ser em sua

²⁷⁰Heidegger e as Palavras de Origem, ob. cit., p. 195.

²⁷¹“À travers la différence heideggérienne, il n'y a aucune véritable *analogia entis*. Ne doit-on alors craindre que ce que règne dans cette pensée – malgré son anti-idéalisme manifeste – ne soit rien d'autre qu'une identité qui produit la différence et l'englobe en même temps ? Que l'Être ait besoin de l'étant pour être lui-même, Heidegger l'a d'abord nié, mais plus tard affirmé. Quoi qu'il en soit de cette (apparente ?) contradiction, le dernier mot de Heidegger semble bel et bien être celui de la co-propriation. Par là, la différence elle-même ne risque-t-elle pas d'être érigée, en définitive, en absolu identique ? Si c'était le cas, l'homme ne pourrait plus s'étonner devant la « merveille des merveilles », et perdrait *ipso facto* le sens du Sacré ; car il appartiendrait essentiellement au déploiement nécessaire de l'Être comme tel. Sous cet angle, la pensée heideggérienne de l'être n'échapperait pas à l'horizon fataliste de la pensée grecque. Quoiqu'elle tente de penser la différence dans son mystère insoudable, elle court toujours le danger de se supprimer elle-même en se transformant en pensée de l'identité. (...) Mais ce souci de penser l'être en propre suggère, une fois de plus, que l'être se déploie sans l'étant ; Heidegger voile ainsi l'essentielle finitude de l'être, qu'il proclame si clairement par ailleurs. Par là, notre penseur tombe à nouveau de Charybde en Scylla : il n'esquive l'écueil de l'identité qu'en sombrant dans l'hypostasiation de l'être-comme-tel. Il semble, en effet, succomber à un faux dilemme : ou bien, si l'on veut penser l'être comme tel, il faut le faire sans relation à l'étant, lequel disparaît, alors du champ de la pensée ; ou bien on prend l'étant en considération, mais alors l'être n'est plus atteint comme tel. Heidegger en vient ainsi à hypostasier un être indéterminé, et cette hypostasiation de l'être-comme-tel se traduit par une indifférenciation croissante du domaine de l'étant et de l'être-là”. *Heidegger et L'Hymne du Sacré*, p. 733-734.

²⁷²Heidegger et L'Hymne du Sacré, p. 734.

diferença, mas depõe o ente do lugar *compreensivo* do aí-ser e dá o horizonte de compreensão de todo ente em sua radical *possibilidade* de ser. Ser não é algo, mas o horizonte de compreensão do ente em sua abertura máxima de poder-ser. Neste sentido, é possível tanto afirmar, sem nenhuma incoerência, que o Ser só é *compreendido* na relação com o aí-ser e ao mesmo tempo afirmar que o Ser difere de todo ente, mesmo do aí-ser. Compreendendo os entes a partir do seu poder-ser, o homem não põe, identifica ou é capaz, de por si só, afirmar o Ser. É preciso radicalizar também a verdade de que o aí-ser é igualmente mais um ente, ainda que não como os demais. Desta forma, querer apreender o Ser por meio de alguma capacidade racional, de sua capacidade de distinguir entre duas coisas (Ser ou ente) é novamente esquecer a diferença entre Ser e aí-ser. O aí-ser pode, diferentemente dos demais entes, acolher o Ser, mas não pode tomá-lo como um resultado de algum processo lógico-inferencial. O Ser não é nem supraconceitual, nem subconceitual. Mas o horizonte que permite compreender toda e qualquer diferença e, como tal, não pode ser nem separado categorialmente do ente, nem identificado a ele pelo fato de que não conseguimos, como entes racionais que somos, falar sobre o Ser, mas sempre a partir dele. Segundo Heidegger,

O pensar consuma a relação do ser com a essência do homem. O pensar não produz nem efetua esta relação. Ele apenas oferece-a ao Ser, como aquilo que a ele próprio foi confiado pelo Ser. Esta oferta consiste no fato de, no pensar, o ser ter acesso à linguagem. A linguagem é a casa do Ser. Nesta Habitação do Ser mora o homem. Os pensadores e os poetas são os guardas desta habitação²⁷³.

É possível que Heidegger concordasse com o interdito wittgensteiniano de que sobre o que não se pode falar, deve-se calar. Mas Heidegger acrescentaria que *calar*, como deixar de falar, é um modo eminente de *dizer*. Quando tudo é óbvio, evidente para o a-gente, o silêncio é o modo mais eminente de retirar-se do falatório e, para quem se deixa interpelar, ele *diz* muito. Na sua conhecida recorrência a etimologias, Heidegger explica que *Poetisar* (*dichten*) provem de *tihtôn* e do latim *dictare* que deu origem igualmente a *ditar* no sentido de prescrever, ensinar uma lição, etc.²⁷⁴. Heidegger quer indicar que o poetizar não fala sobre nada, mas mostra, diz por meio da linguagem. Ao invés de falar do Ser, a *poesia* mostra, indica, dá sinal do Ser. “A rasgadura é o riscado

²⁷³Sobre o Humanismo, p. 149.

²⁷⁴Heidegger et Hölderlin: *Le Quadriparti*, p. 93.

do vigor da linguagem, a articulação de um mostrar em que os que falam e a sua fala, o que se fala e o que aí não se fala, articulam-se desde o que nos reclama”.²⁷⁵

A poesia, como uma linguagem que oculta o que diz para o entendimento que procura o *sobre-o-quê-é-falado*, torna-se, por isso mesmo, a linguagem que descobre a verdade. “Em sua essência, a linguagem não é expressão e nem atividade do homem. A linguagem fala. O que buscamos no poema é o falar da linguagem. O que procuramos se encontra, portanto, na poética do que se diz”.²⁷⁶

Partimos da hipótese explicativa de que os conceitos de *Terra* e *Céu*, *Deuses* e *Mortais* que compõem a *Quadratura* são retomadas, reelaborações de estruturas já presentes nos conceitos de *Consciência* e *Situação*, para designar a espacialidade do ser do aí-ser, e de *Instante* e *Possível*, para designar a temporalidade deste ser. No entanto, cabe perguntar o porquê de Heidegger ter trocado os termos. Termos que, aliás, não foram diretamente trocados por aqueles da *Quadratura*, mas oscilaram por diversas vezes, como mostrou bem Jean-François Mattèi, cunhados sempre a partir de expressões poéticas.

Na Metafísica, ao invés de nos harmonizarmos com a verdade em si mesma, temos que concentrar nossa atenção ao visível do que se mostra corrigindo, ao mesmo tempo, as incorreções e tortuosidades do nosso “olhar”. Tal é a origem da compreensão da verdade como adequação do comportamento humano tido como racional e da linguagem *lógica*. Na interpretação da ideia platônica como “visibilidade” do ente diante do qual o homem deve se retificar, isto é, deve corrigir seu olhar e sua linguagem e adequar-se, o enunciado passa a ser o lugar da verdade e a lógica a técnica o método próprio da Metafísica²⁷⁷.

Desde a interpretação do ser como *ídea*, o pensar sobre o ser do ente tornou-se metafísico, e a metafísica tornou-se teológica. Teologia significa aqui interpretar a ‘causa’ do ente como Deus e deslocar o ser para essa causa, que

²⁷⁵HEIDEGGER. Martin, “O Caminho para a linguagem”, In: *A Caminho da Linguagem*, Tradução de Marcia Sá Cavalcanti Schuback, Editora Vozes e Editora Universitária São Francisco, 2003, p. 201.

²⁷⁶HEIDEGGER. Martin, “A Linguagem”, In: *A Caminho da Linguagem*, Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback, Ed. Vozes, Rio de Janeiro e Universitária São Francisco, São Paulo, 2003, p. 14.

²⁷⁷ Heidegger. Martin, *A Teoria Platônica da Verdade*, in: Marcas do Caminho, Tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein, Ed. Vozes, Rio de Janeiro, 2008 – (Coleção Textos Filosóficos), p. 244

contém em si e dispensa a partir de si o ser, uma vez que é o que há de maximamente ente do ente²⁷⁸.

Segundo Heidegger, esta onto-teo-logia teve seu acabamento em Nietzsche. “Com a metafísica de Nietzsche, [dirá nosso pensador], a filosofia acaba. Isso quer dizer: ela já percorreu todo o âmbito de possibilidades que lhe foram pressignadas”.²⁷⁹ Para Heidegger, não é possível mais prosseguir com a questão diretriz, desmascarada por Nietzsche que foi o primeiro a mostrar a estreita relação entre lógica, teologia e ente. Dissemos acima que, já em *Ser e Tempo*, o enunciado foi considerado como derivado em relação à verdade. Para Heidegger, quando se faz a passagem entre o “com-que” se lida na ocupação para o “acerca-de-que” se fala no enunciado, perde-se o caráter de referencialidade de cada ente, o qual passa a ser inserido numa temporalidade inautêntica, como dissemos acima²⁸⁰, do *constantemente presente* e manuseável. Em *Ser e Tempo*, o *Sentido* de um ente não conforme ao ser do aí-ser é o *mundo* enquanto estrutura de referência e significatividade do próprio aí-ser. Sem o aí-ser nada tem sentido ou verdade. Pois bem, a temporalização imprópria da Preocupação referente aos úteis é ao aguardar²⁸¹. A linguagem lógica é a linguagem própria de quem aguarda que de certas estruturas e formas previamente fixadas se chegue a um determinado resultado. “A ‘lógica’ mesma, no que concerne à fundação da essência da verdade do seer, é uma ilusão”.²⁸²

Ao suspeitar de que a lógica constitua o originário modo de, pela linguagem, mostrar o Ser, Heidegger não pretende, como se pensa, a partir de uma interpretação demasiado apressada, rejeitar a lógica como possibilidade, como um dos modos possíveis de *ser-no-mundo*. Ele apenas quer vasculhar o sentido originário da linguagem como lugar da verdade, como modo de ser daquele que é-no-mundo, isto é, verdade como modo-de-ser do ente situado ontologicamente numa instância anterior à distinção entre objetivo e subjetivo. Como ele mesmo diz: “A suspeita contra a lógica – como sua consequente degenerescência pode valer a logística – emana do conhecimento daquele

²⁷⁸A *Teoria Platônica*, ob. cit., p. 247.

²⁷⁹HEIDEGGER. Martin, “A Superação da Metafísica”, in. *Ensaios e Conferências*, trad. de Emmanuel Carneiro Leão, 4^a edição, Ed. Vozes e Ed. Universitária São Francisco, São Paulo, 2007, (Coleção Pensamento Humano), p. 72.

²⁸⁰Páginas 53-54 deste trabalho.

²⁸¹*Ser e Tempo*, ob. cit., § 69, p. 955-967.

²⁸²*Contribuições...*, ob. cit., p. 445.

pensamento que tem sua fonte na experiência da verdade e não na consideração da objetividade do ente”²⁸³.

A linguagem lógica consiste em um modo prévio de dispor-se a contar-com um enunciado como consequência de outros. Aceitar como óbvio um determinado conjunto de termos como pertencendo necessariamente ao *ter-prévio* interpretativo de um ente e projetar este ter-prévio para futuros encontros estar na base da postura calculadora em relação ao ente. Cálculo, aqui, designa primariamente esta postura que *conta* com a presença deste ter-prévio fixo e temporalmente presente ao redor de um ente. Consequentemente, este *contar* com entes como constituindo a *definição* de um ente e com o reconhecimento explícito de um interlocutor do caráter *definitivo* deste ter-prévio para que se inicie um debate filosófico, enfim, esta postura racional em relação ao ente é que está na origem da lógica em seu constante e ilusório aprimoramento das formas de calcular predicados e inferências.

Para registrar a *transposição* dos existentivos de *Ser e Tempo* para o âmbito do Ser em sua Temporalidade, a temporalidade decadente que toma a totalidade do ente como à mão, manuseável, presente, organizável será denominada *Gestell*. Isto pelos mesmos motivos que levam à Virada. Não é o aí-ser que, fugitivo, organiza o espaço do mundo como realidade, conjunto de substâncias à mão.

Pela disposição técnica, o homem está sempre procurando livrar-se da “natureza” como que de um empecilho para a afirmação de seu lugar do mundo. É de se pensar o fato de que, diante da destruição de rios utilizados como meios de subsistência de pescadores ribeirinhos, estes, ao não possuírem mais a “fonte” natural de sua renda, pensarem, com certo alívio, que existem outras profissões e serviços que não dependem diretamente da “natureza” e chamarem isto de progresso. Avança cada vez mais o desejo de que, na indústria, se recorra cada vez menos aos meios naturais. Considera-se sucesso vencer a “natureza”. Considera-se liberdade não depender de suas oscilações ou estarem expostos a riscos de escassez e deterioração naturais das coisas e dos homens. Ciência é o esforço para se vencer o tempo atingindo a humanidade supratemporal e a lógica é a Metafísica da linguagem. Ambas, como afirma Heidegger, são modos metafísicos de compreender o mundo.

²⁸³HEIDEGGER. Martin, “Que é Metafísica”, in: *Conferências e Escritos Filosóficos*, Tradução de Ernildo Stein, Ed. Abril Cultural, São Paulo, 1983 (Coleção Os Pensadores), p. 49.

Mas fazer a experiência com a linguagem é algo bem distinto de se adquirir conhecimentos sobre a linguagem. Esses conhecimentos nos são proporcionados e promovidos infinitamente pela ciência da linguagem, pela linguística e pela filologia das diferentes línguas e linguagens, pela psicologia e pela filosofia da linguagem. Atualmente, o alvo cada vez mais mirado pela investigação científica e filosófica das línguas é a produção do que se chama ‘metalinguagem’. Tomando como ponto de partida a produção dessa supralinguagem, a filosofia científica comprehende-se como metalinguística. Isso soa como metafísica. Na verdade, não apenas soa como é metafísica. Metalinguística é a metafísica da contínua tecnicização de todas as línguas, com vistas a torná-las um mero instrumento de informação, capaz de funcionar interplanetariamente, ou seja, globalmente. Metalinguagem e esputinique, metalinguística e técnica de foguetes são o mesmo²⁸⁴.

Esta manuseabilidade do termo por meio das técnicas lógicas passa a ilusão de que a verdade está “a disposição” do homem e, por outro lado, o homem passa a ser definido como o animal que raciocina, isto é, cujo ser consiste em encadear enunciados. Se o ser do ente é interpretado como aquilo com que se conta, o fundamento do ente ou o que há de mais ente deve ser aquele ente com o qual se conta sempre, por ser o mais permanente, isto é, Deus.

A metafísica, [nos diz Heidegger] falando da onto-teo-logia, pensa o ente enquanto tal, quer dizer, em geral. A metafísica pensa o ente enquanto tal, quer dizer, no todo. A metafísica pensa o ser do ente, tanto na unidade exploradora do mais geral [onto], quer dizer, do que em toda parte é indiferente, como na unidade fundante da totalidade [teo], quer dizer, do supremo acima de tudo. Assim é previamente pensado o ser do ente como o fundamento fundante. Por isso, toda a metafísica é, basicamente, desde o fundamento, o fundar que presta contas [lógica] do fundamento, que lhe presta contas e finalmente, lhe exige contas²⁸⁵.

A orientação por enunciados, reflexo da fuga do Ser e de sua temporalidade, está na base das estruturas políticas totalitárias e massificadoras. A autonomia que as palavras possuem em relação à experiência que lhes deram origem torna-as instrumento de expressão da “nação” ou “raça” por Estados que, por meio desta orientação prévia e fixa dos significados conduzem o povo a certezas e fecha todo e qualquer encontro originário com os entes e com o aí-ser-com. As palavras passam a ser expressões de

²⁸⁴HEIDEGGER. Martin, “A essência da linguagem”, In: *A Caminho da Linguagem*, Tradução de Marcia Sá Cavalcanti Schuback, Editora Vozes e Editora Universitária São Francisco, 2003, p. 122.

²⁸⁵A *Constituição Onto-teo-lógica*, ob. cit., p. 195.

ideologias de grupos e a ganharem contornos que expressam as relações destes grupos com outros ou dos indivíduos entre si. Na disposição inautêntica do aguardar, compreendido como o contar-com a linguagem é a antecipação imprópria do encontro do ente no *futuro*. A linguagem lógica faz muito bem o papel de eliminadora de conclusões instáveis, oscilantes, pois constitui a técnica que permite esperar, com segurança, que de certas estruturas e forma se chegue a um determinado resultado. O para-que da ocupação da linguagem é a evidência.

O correto constata sempre algo exato e acertado naquilo que se dá e está em frente (dele). Para ser correta a constatação do certo e exato não precisa descobrir a essência do que se dá e apresenta. Ora, somente onde se der esse descobrir da essência, acontece o verdadeiro em sua propriedade. Assim, o simplesmente correto ainda não é o verdadeiro²⁸⁶.

O que tem “lógica” aqui é justamente isto: o que responde ao que se espera de um discurso. Num Estado em que já se espera que seja “cristão” ou “fascista” determinados comportamentos, palavras ou discursos, torna-se possível viver verdadeiramente os dois e passar despercebido tanto a um quanto a outro. Neste *Admirável Mundo Novo* em que as palavras se desgastam, não adiantará denunciar um fascismo cristão vigente que, paradoxalmente, consegue unir o que originariamente se encontra na mais improvável possibilidade de conciliação. Daí a necessidade de sempre dizer de formas novas e estranhas para que os grupos políticos não tenham a oportunidade de encaixar o que está sendo dito nas suas expectativas como “cristãs” ou como “heréticas” ou “fascistas”, mas seja provocado a pensar novamente, voltar ao início do encontro com as palavras: este dizer que possibilita o encontro inicial com as palavras é a *Poesia*.

Vimos acima que a abertura autêntica da espaço-temporalidade do aí-ser se dava na *Resolução precursora*. Esta consistia em manter aberta a possibilidade da vinda ou ao da angústia como tonalidade fundamental da abertura do próprio ser que sempre oscila entre propriedade e impropriedade. O Destino do aí-ser consiste em ser o que dispõe a *Possibilidade de repetir-se*, Destino que inclui e carrega consigo toda a oscilação do ser enquanto *possível*. Dizíamos que nesta disposição fundamental em que o aí-ser se antecipa para a própria possibilidade, ele não é capaz de provocar a abertura da angústia

²⁸⁶ HEIDEGGER. Martin, “A questão da Técnica”. In: *Ensaios e Conferências*, Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback, 4 ed. Vozes e Ed. Universitária São Francisco, 2007, (Coleção Pensamento Humano), p. 12-13.

ou impedir completamente a possibilidade de contatos decaídos que, vez por outra, *Acontecem*. Seu ser não está em suas mãos. Aqui, na Virada, como vimos acima, fez-se um retorno do percurso fenomenológico que, em *Ser e Tempo* partia da abertura do aí-ser rumo ao Ser ele mesmo e que, na Virada, acolhe o Ser como Dom primeiro de si no ente. No próprio ente deve ser localizada a possibilidade de compreensão do Ser ele mesmo em sua diferença. Tal é o papel da obra de arte, inicialmente, e nela, o Poético.

As bases para o pensamento poético tardio, como é sabido, encontram-se já preparadas em *Ser e Tempo*. Com efeito, desde aquele tratado, a poesia já foi, ainda que *en passant*, contemplada como uma forma de comunicação autêntica, isto é, que permite a abertura *respeitosa* e *indulgente preocupação-com*, que leva em conta a *disposição*, o modo como se encontra o outro aí-ser, consequentemente, seu *ter-prévio* e seu *ver-prévio* acerca do mundo. Se se considera a comunicação o abrir para o outro o mundo compartilhado que já pertence à constituição de cada aí-ser, mundo que já está aberto pela tonalidade que dispõe cada um para um mundo comum, então, comunicar não é falar sobre coisas, mas expressar a tonalidade que abre este mundo compartilhado.

Todo discurso sobre..., comunicando algo que o discurso diz, tem ao mesmo tempo o caráter do *se-expressar*. Discorrendo, o *Dasein* se-expressa, não porque esteja de início encapsulado como um ‘interno’ que se contrapõe a um externo, mas porque, como ser-no-mundo, ele, entendendo, já está “fora”. O expressado é precisamente o ser-fora, isto é, o modo correspondente do encontrar-se (o estado-de-ânimo) que, como foi mostrado, afeta toda a abertura do ser-em. o indicador de linguagem desse momento constitutivo do discurso, que é o anúncio do ser-em do encontrar-se, reside no tom da voz, na modulação, no tempo do discurso, “na maneira de falar”. A comunicação das possibilidades existenciárias do encontrar-se, isto é, o abrir a existência, pode tornar-se o próprio alvo do discurso “poetizante”²⁸⁷

A Virada é uma exigência, uma consequência da própria exposição da abertura espacial do ser do aí-ser em *Ser e Tempo*. De fato, se a abertura do mundo se dá tonalmente, então, a melhor forma de mostrar a abertura é utilizando palavras que modificam no outro sua disposição tonal. É por isso que de certa forma, pode-se dizer que a linguagem de *Ser e Tempo* é metafísica, por dizer para a inteligência, para a razão o que não pertence mais ao âmbito do racional. A Poesia ocupa, no pensamento tardio de Heidegger, o lugar do conceito de *Fenomenologia*: o Ser é, originariamente,

²⁸⁷*Ser e Tempo*, § 34, p. 457-459.

possível. A Poesia funciona como um modo de provocar estranhamento em relação aos entes da lida cotidiana e resgatar, assim, a sua *verdade*.

A poesia deixa de dizer “algo” para que o Ser ele mesmo possa ser escutado. De fato, se procurássemos enunciar o que o Ser é, estaríamos atribuindo ao Ser características de um ente. O enunciado encobre o Ser e só deixa mostrar a voz do ente. Se o Ser se diz como ressonância de fuga, a poesia busca o silenciamento. Quando nada mais pode ser dito pelas palavras, então a origem da linguagem é manifesta. Sabemos que a ausência de ente, isto é, o nada, não é nulo, mas positivamente ontológico em Heidegger, pois refere-se ao Ser. “O ser *não é* e, contudo, não podemos equipará-lo com o nada”.²⁸⁸

O dizer poético faz o trabalho de Destruição na Virada. Ele desobstrui os ouvidos de toda consideração ôntica. Heidegger procura chamar a atenção para o fato de que o que nos faz dizer o ente, isto é, o Ser, não pode, ele mesmo, ser simplesmente dito novamente, mas apenas escutado silenciosamente, pois toda tentativa de dizê-lo o pressupõe. Esta é uma exigência da diferença ontológica e da primazia do Ser plenamente admitida na Virada. A Poesia obriga a abrir novamente a possibilidade de dialogar, isto é, obriga a prestar atenção às próprias disposições e aos discursos já desgastados, os quais apenas repassam a *interpretação* dominante em relação aos entes. Diante do dizer poético, que não é possível enquadrar em nenhuma interpretação prévia, fica-se impossibilitado de manter-se na mesma segurança dispositiva. O poeta é, assim, o que diz o Sagrado como o espaço em que nenhum homem entra a partir de um comportamento, mas é lançado na abertura compreensiva do *possível*. O poeta é aquele que resgata um olhar originário sobre as coisas do uso cotidiano, desacostuma-nos a olhá-las como *a-gente* geralmente olha e possui forte carga crítica às formas consideradas já estabelecidas de compreender o mundo. Isso explica o fato de que a arte é inimiga do tradicionalismo, dos totalitarismos, e possui uma força utópica, no sentido de fornecer uma forte base crítica das concepções de mundo, de forma mais originária que filosofia.

Outro recurso muito utilizado por Heidegger, intrinsecamente relacionado à poesia, para resgata o sentido primordial das palavras é a etimologia²⁸⁹. Quando

²⁸⁸Contribuições à Filosofia, ob. cit., p. 281.

²⁸⁹Eternidade Frágil, p. 115, nota 100.

Heidegger utiliza a expressão *nomear*, ele não pode ter em mente, se quiser ser coerente com todo o seu percurso de investigação do sentido do Ser em sua diferença, uma forma de resgatar os significados do ser dos entes. *Nomear* é, sim, resgatar o *sentido* dos entes. Mas este sentido é o Ser. Nomear as Coisas é, para Heidegger, dizê-las poeticamente, retirando-as do encadeamento causal ou utensiliar da compreensão absorta de a-gente que lida com os entes. As coisas são *Coisas* não mais porque são objetos antepostos ao sujeito, mas na sua relação com o Ser tomado como *possível*, na sua quádrupla abertura. Por isso, a étimo-logia heideggeriana está mais focada no sentido que o *logos* tem em seu pensamento, como pensamento do étimo. *Logos* é a reunião apropriadora, que impede que o aí-ser se desintegre no *acontecer* existencial, no percurso de seu ser-para-a-morte e para o nascimento. De fato, o que Heidegger afirma é que pelo dizer poético é nomeada a *Coisa*²⁹⁰. Coisa, na Metafísica, é o ente entendido enquanto ente, primariamente, antes de tudo pela inteligência. Vincula-se este termo ao que Heidegger chama de substância, o ente visto como permanente. Veremos mais adiante que o ente é visto como *coisa*, no sentido heideggeriano, quando é compreendido a partir do que a linguagem *diz*, isto é, pela ressonância da linguagem, na qual a *coisa* está aberta em sua historicidade própria. A partir do que vigora, isto é, do *Mundo*. *Coisa* designa o ente compreendido a partir da *Quadratura* aberta pela linguagem, a partir do que Heidegger chamará de *con-dicção* e que explicaremos no momento mais oportuno.

Aonde chega o poeta? Não a um mero conhecimento. Ele chega à relação da palavra com a coisa. Essa relação não é, contudo um relacionamento entre a coisa de um lado e a palavra de outro. A palavra é ela mesma a relação que a cada vez envolve de tal maneira a coisa dentro de si que a coisa “é” coisa²⁹¹.

É por isso que o conceito de *deuses*, em Heidegger, refere-se mais à relação do homem com o Ser, aberta pelo estar, por assim dizer, *abismado* com o ente, no sentido de não ver um fundo, um solo a que se ancorar, um misto de terror e reverência diante da *possibilidade* resgatada pelo pensamento. Esta abertura tonal é própria da disposição religiosa. O que Heidegger parece fazer é iniciar, repetir a questão ontológica a partir da tonalidade própria da religião, mas sem os “deuses”, entendidos como entes supremos. Os deuses de Heidegger são o próprio misto *tonal* em que o aí-ser é provocado a se

²⁹⁰É o que confirma Jean-François Mattèi ao afirmar que “le *dichten*, comme acte de poétiser dans la langue, est un *dire* ou un *dicter* sous la forme d'un signe qui rend manifeste la *chose* dite. Et le poème, dans sa diction essentielle, est la manifestation même de ce qui apparaît comme étant, c'est-à-dire la manifestation inlassable et répétée de l'Être ”

²⁹¹A *essência da linguagem*, ob. cit., p. 130.

inserir *compreensivamente* por meio da perda do solo habitual da existência. É a total ausência de referência projetiva. A *compreensão*, que em *Ser e Tempo* designava o projeto do aí-ser que vê os entes sob a luz da possibilidade de ser, na Virada, consiste em *compreender* o ente à luz do Ser ele mesmo que *pode* se manifestar sempre de outra forma neste ente, deixando o aí-ser à deriva em relação ao que *se* diz dos entes e reconhecendo que algo que *não-é* funda o ser de cada ente. O Ser não pode ser compreendido como um ente. A linguagem, portanto, deve *esconder*, ocultar o Ser e mostrar este ocultamento. A filosofia heideggeriana é genuinamente uma filosofia do *noturno*, isto é, do ocultamento como forma de mostrar, de desvelar o Sentido do Ser, do mistério como fundamento da Verdade.

O poeta, quando é poeta, não descreve o mero aparecer do céu e da terra. Na fisionomia do céu o poeta faz apelo àquilo que no desocultamento se deixa mostrar precisamente como o que se encobre e, na verdade, *como* o que se encobre. Em tudo o que aparece e se mostra familiar o poeta faz apelo ao estranho enquanto aquilo a que se destina o desconhecido de maneira a continuar sendo o que é – desconhecido²⁹².

A Virada consiste na adequação deste pressuposto da primazia do ocultamento em relação ao aparecimento à uma linguagem que expresse esta relação.

O ente é voltado para o interior de sua *constância* por meio do *ocaso* dos fundadores da verdade do seer. Tal movimento é exigido pelo próprio seer mesmo. Ele precisa dos que experimentam o ocaso; e, onde quer que um ente apareça, o seer já sempre se *a-propriou* desses fundadores que perecem em meio ao acontecimento, já sempre os atribuiu a si mesmo. Essa é a essenciação do seer mesmo: nós a denominamos o *acontecimento apropriador*²⁹³.

Poesia não é *não dizer* nada, mas para provocar a tonalidade do estranhamento em relação às palavras habitualmente conhecidas e *dizer* que este suposto conhecimento, que refere-se à entidade do ente, ao tempo e ao ser entendidos, eles mesmos, como entes e que dão *certeza* e segurança em relação ao mundo, tudo isto constitui modos encobertos de compreensão dos entes²⁹⁴. Ver sob o olhar dos deuses é

²⁹² HEIDEGGER. Martin, “...poeticamente o homem habita...”, In: *Ensaios e Conferências*, Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback, Ed. Vozes, Rio de Janeiro e Editora Universitária São Francisco, São Paulo, 2008, p. 177-178.

²⁹³ *Contribuições*, p. 11.

²⁹⁴ “El misterio no es una barrera que está más allá de la verdad, sino que él mismo es la suprema forma de la verdad; pues, para dejar que el misterio sea verdaderamente lo que es, ocultante salvaguarda del

ver a partir do nada compreendido como o espaço da diferença. “O que nele [no poema] se pronuncia, assevera Heidegger, abriga a poesia enquanto permanece essencialmente impronunciado”.²⁹⁵

Os entes deixam de ter sua origem em algo que é, isto é, numa causa a partir de outros entes de modo explicativo e, passam a ser compreendidos à luz do tempo e do ser que não “são”, recuperando, assim, seu absoluto caráter de dom²⁹⁶. “Para o pensar do primeiro início, a interpretação é infundada e infundável, e isso com razão, se compreendermos por interpretação a explicação explicativa, que reconduz a um outro ente (!)”.²⁹⁷

Os entes estando fundados em algo que não é, mas que *acontece*, retira o poder explicativo do aí-ser sobre eles e o dispõe a uma tonalidade totalmente estranha sobre cada ente. Estranha porque não é “interessante” aos olhos de a-gente. Estranha porque o incomoda, o desloca, o deixa intranquilo, já que o nada iminente e vertiginoso lhe atemoriza²⁹⁸. Sob o olhar de a-gente, não há nada nem de repulsivo, de odioso, de espetacular, de bonito, de nada na poesia e, com isso, a poesia é compreendida como não tendo nada a dizer. De fato, o dizer poético é estranho. Isso se dá, segundo Heidegger, pelo fato de que, neste *dizer* “o apropriar nunca con-cede o efeito de uma

auténtico Ser, el misterio debe ser patente como tal. Un misterio que no se llega a conocer en su poder velante, no es tal. Cuanto más alto es el saber acerca del velamiento, y cuanto más genuino el decir de él como tal, tanto más intacto permanece su poder ocultante. El decir poético del misterio es la *negación* [*Verleugnung*]”. *Los Himnos*, p. 111.

²⁹⁵ HEIDEGGER. Martin, “A linguagem na poesia”, In: *A Caminho da Linguagem*, Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback, Ed. Vozes, Rio de Janeiro e Universitária São Francisco, São Paulo, 2003, p. 59.

²⁹⁶ HEIDEGGER. Martin, *Tempo e Ser*, in: *Conferências e Escritos Filosóficos*, tradução de Ernildo Stein, ed² Abril Cultural, São Paulo, 1983 (Coleção Os Pensadores), p.266.

²⁹⁷ *Contribuições*, ob. cit., p. 191.

²⁹⁸ “Explicar algo quiere decir: devolverlo, restituirlo a lo que nos es claro, es decir, aquí, a lo que nos es accesible y manejable. Todo explicar es siempre este recurso del que acostumbramos a depender, con el que contamos directamente y de inmediato, lo que ya conocemos. Por eso, el encontrar una explicación siempre tiene algo de gratificante, en el sentido de apaciguamiento e imperturbabilidad del poseer sin esfuerzo y con buena conducta. Por eso, explicar siempre tiene aquel carácter ofensivo, porque lo explicado devuelve al nivel de lo que es arbitrariamente acostumbrado. Donde algo está explicado, ahí ya no hay nada que entender, es decir, estrictamente hablando, ahí lo comprender no tiene sitio ni ciudadanía. El comprender – tomado en su esencia originaria – es propiamente el saber lo inexplicable, no como lo explicaría esto y, así, lo explicado es descartado, sino que el comprender deja precisamente a lo inexplicable estarse como tal. Por tanto, comprender un enigma no significa adivinarlo, sino a la inversa: soltar el enigma como tal para que y a cambio del cual, nosotros no sepamos nada, en el sentido de la cotidiana y calculada disposición. Mientras más originariamente comprendemos, más vasto y desoculto deviene lo inexplicable como tal”. *Los Himnos de Hölderlin*: “*Germania*” y “*El Rin*”, ob. cit., p. 214-215.

causa e nem a consequência de um fundamento. (...) O que se apropria é o acontecimento apropriador ele mesmo – e nada além disso”.²⁹⁹

O poeta simplesmente, “saiu do mundo”, é um “lunático”, mas não louco propriamente. É alguém que pára diante de algo com que não *se* (Man) deve perder “tempo”. Ao dizer o originário que instaura o aí-ser de um povo, o poeta porta-se como um *profeta*³⁰⁰, no sentido de ser aquele que diz o que Destina o ser deste povo, ser este que precisa ser *repetido* por estar encoberto em seu ser-sido. Voltado para a repetição do ser-sido de um povo, o poeta pré-diz, abre a possibilidade de o Destino ser retomado. Estando voltado para fora de seu tempo, o poeta ecoa aqui a extemporaneidade de Nietzsche e uma estrangeiridade³⁰¹, se nos é permitido forjar um neologismo para marcar esta estranheza ontológica do poeta que comprehende o ente a partir do que lhe é diferente: o Ser.

Mas, na medida em que o hoje é interpretado a partir do entender-adveniente-repetente de uma possibilidade-de-existência apreendida, o conhecimento-histórico próprio se torna despresenciação do hoje, isto é, um sofrido desligar-se da cadente publicidade do hoje³⁰².

Esta disposição que não mais permite inserir o poeta entre os que fazem parte do mundo, no sentido vulgar, é implicitamente evocada ao se afirmar que o poeta está sob a tutela dos deuses. Os “deuses”, aqui, não causam nada, não principiam a existência de nenhum ente, no sentido de Criação. Eles próprios são submetidos ao acontecimento da verdade do Ser. É fato que Heidegger utilizou a palavra *criação* para designar a relação entre o Ser e nossa compreensão dos entes³⁰³. Mas este uso terminológico é absolutamente singular e insere-se no contexto do pensamento de nosso pensador. Num certo sentido, o ente, compreendido sob a luz do vazio ou do nada e não tendo nenhum ente como causa, é “criado”. O ser do ente se funda num abismo do nada. É possível ver alguma influência do *tohu-bohu* bíblico, mas é preciso deixar clara a diferença entre o *ex nihil* e o Nada como horizonte da manifestação comprehensiva do Ser. Principalmente se se considerar pertinente a acusação de Heidegger, de que o conceito religioso de Criação é onto-teo-lógico. Nas palavras de Heidegger, “os deuses não determinam o

²⁹⁹*O caminho para a linguagem*, ob. cit., p. 207.

³⁰⁰*Los Himnos*, p. 130.

³⁰¹*A linguagem na poesia*, ob. cit., p. 33.

³⁰²*Ser e Tempo*, ob. cit., p. 1073.

³⁰³*Contribuições*, p. 28.

verdadeiro do Seer, mas se submetem ao “abismal” daquela junção destinatória, isto é, ao espaço do sagrado”. Desde o tratado de 1927, Heidegger já havia dado conta de que seria preciso uma linguagem que bloqueasse a queda no a-gente, uma disposição que não se interessa pela fuga do assombro apenas para compreender o ser do ente, um ver apenas para ter visto³⁰⁴. Da perspectiva ôntica de quem ouve ou lê o que é dito pelo poético, há uma verdadeira experiência de “dúvida” e “desespero”, na medida em que o indivíduo que se pauta pelo a-gente estava habituado a esperar “de um ente a verdade”³⁰⁵. O Ser só é compreendido em sua unicidade quando ele “não nos lembra de ‘nada’. Quando não podemos nos apoiar em nenhum ente”³⁰⁶. Também Heidegger, no dizer pensante a partir da Poesia, pretende dialogar com seus leitores e críticos: quando é encontrada uma determinada “explicação” para o que ele “quer dizer”, ele bagunça novamente as palavras para que o leitor novamente estranhe o dito e não consiga sustentar mais a mesma explicação, até que o leitor *compreenda* que a estranheza na qual ele se encontra está a resposta de quem comprehende. Neste sentido, pode-se dizer que não há nenhum homem que não comprehenda o dizer pensante de Heidegger, ao se colocar diante dele. Heidegger conduz, pedagogicamente, por assim dizer, o leitor ao Ser, levando para fora de todo ente. Enquanto o poeta apenas mostra o vazio da estranheza como guarda do espaço do Sagrado, o *dizer pensante* heideggeriano aponta para o fato de que este vazio é o espaço do Ser. Por isso, nas palavras de Heidegger, “o saber dominante desse pensar nunca se deixa dizer em uma sentença”³⁰⁷.

Antes ele já havia dito, já nas *Contribuições*, num trecho que nos permitimos reproduzir mais longamente, dada a sua importância aqui, que

na filosofia, proposições nunca se deixam demonstrar; e isto não apenas porque não há proposições *supremas*, a partir das quais outras poderiam ser derivadas, mas porque não são aqui de modo algum as proposições o verdadeiro e nem tampouco simplesmente aquilo sobre o que elas enunciam. Toda ‘demonstração’ pressupõe que aquele que comprehende, do modo como ele acede representacionalmente ao conteúdo proposicional, permanece inalteradamente o mesmo na realização do nexo representacional demonstrativo. E só o ‘resultado’ do curso da demonstração poderia exigir

³⁰⁴*Ser e Tempo*, ob. cit., § 36, p. 485.

³⁰⁵*Contribuições*, ob. cit., p. 419.

³⁰⁶*Contribuições*, ob. cit., p. 464.

³⁰⁷*Contribuições*, ob. cit., p. 66.

um modo alterado de representação ou, antes, a representação daquilo que até aqui não foi atentado.

No conhecimento filosófico, em contrapartida, com o primeiro passo começa uma transformação do homem que comprehende, e, em verdade, não no sentido moral – ‘existenciário’, mas de acordo com o modo de ser do ser-aí. Isto quer dizer: a ligação com o seer e, antes disso sempre, com a verdade do seer transforma-se ao modo da transposição para o próprio ser-aí. Como no conhecimento filosófico tudo é cada vez e ao mesmo tempo transposto extasiadamente – o ser humano em seu estar aprumado na verdade, essa verdade mesma e, com isto, a ligação com o seer – e como uma representação imediata de algo presente nunca é possível, o pensar da filosofia permanece estranho”³⁰⁸.

Não se trata de confundir especulativo e “poético”, entendido como linguagem da literatura, com o objetivo de suscitar emoções ou “falar ao coração”, etc. Não há, em Heidegger, nem uma tentativa de opor razão e poesia, nem de fazer uma junção entre as duas pela eliminação de suas respectivas diferenças. O que ele diz da Poesia é o resultado do que ele dizia, em *Ser e Tempo*, de *Destruição* como forma de ultrapassagem da temporalidade imprópria. Como dissemos, *Poesia* é o que antes foi chamado de *Fenomenologia*. A própria divisão entre especulativo e “poético”, razão e sentimento, é destruída, descoberta, para o originário da relação entre Ser e Pensar.

O Sagrado como o espaço do ser e do homem

Na Virada, a *fuga* do Ser e a preservação de sua diferença, que enquanto suportada pelo poeta, preserva igualmente a autenticidade do aí-ser, evoca neste uma escuta do ser, compreendido como *Possível*, no ente. Esta compreensão, no sentido bem heideggeriano, se dá na poesia. De fato, palavras comumente “entendidas”, no dizer poético, são desconstruídas de seu lugar, região e “usos” pré-fixados e habituais e transposta para a relação *festiva* entre deuses e homens³⁰⁹, isto é, a relação destituída de toda causalidade, de todo motivo, entendido aqui como um desejo provocado por uma necessidade, seja estética, psicológica, biológica, etc. É o olhar, o deter-se diante do ente por este apenas *ser*. *Festa* é, pensamos, o nome imediatamente anterior à

³⁰⁸ *Contribuições*, ob. cit., p. 17-18.

³⁰⁹ Talvez para designar a total ausência de caráter pragmático, a total falta de aplicabilidade, a total “perda de tempo” estranha de quem se detém diante de algo aparentemente trivial, sem importância que é o ente que apenas é. Tal é a *festa* do encontro do poeta e do pensador com os entes. Isto que em determinados textos foi chamado de *festa* é a dança entre homens e deuses que será chamada de *Quadratura* mais a frente. *Recordação*, p. 79 e 87.

Quadratura para designar esta relação livre, desimpedida de qualquer ente, esta verdadeira *ação de graças* entre ser e homem. Aliás, a própria *Quadratura*, segundo Jean François Mattèi, recebe este nome em referência ao *quarteto*³¹⁰ ou a um tipo de dança de roda³¹¹. Esta harmonia entre as partes que compõem a *junção fugidia* do Ser e do homem, onde as diversas potências são equidistantes e equilibradas no espaço sagrado, isto é, não ocupado por nenhum ente e não invadidas pelo olhar curioso do homem, enfim, o suportar da fuga do Ser que o mantém equilibradamente à distância é o conceito originário de *Dike*, da Justiça³¹².

Heidegger não faz etimologia, no sentido conhecido. As palavras seguem a escolha livre do poeta. O originário não é o significado primeiro de uma palavra, mas o que faz o aí-ser voltar à abertura *originária* de compreensão do ente, comumente visto como óbvio, mas que na abertura do Ser é visto como estando permeado de deuses. A *curiosidade* que leva o aí-ser a passar de ente a ente à procura do mais impressionante, do menos entediante, etc., é pautada pela *onto-teo-logia* e cresce suas expectativas enquanto relega os entes considerados "simples" à indiferença do que já foi esgotado em sua novidade e contribuição pragmática. É preciso resgatar a relação do ente com o Ser no *Ereignis* que o comprehende em seu lugar próprio do *possível* e que reco-loca o aí-ser no nada do ente que novamente ex-panta, o instala no abismo.

Na curiosidade impertinente frente ao pensador e seu abrigo, as pessoas viram-se decepcionadas e desorientadas. Esperavam encontrá-lo numa situação marcada pelo caráter de exceção, raridade e excitação, por oposição à vida cotidiana ao visitá-lo esperam encontrar coisas que, ao menos por um certo tempo, ofereçam assunto e matéria para uma prosa despreocupada. Os que desejam visitar o pensador esperam encontrá-lo no momento exato em que está mergulhado nas profundezas, todo 'pensativo' –, não para que eles

³¹⁰A *Coisa*, ob. cit., p. 157-168. "En croisant le versement et l'offrande, la libation et la boisson, Heidegger compose peu à peu une séquence de phases musicales qui s'articulent les unes aux autres tout en revenant comme des *leitmotive* ; elles aboutiront, à l'issue de cette cadence parfaite où tous les motifs sont noués à l'accord final du *Geviert* qui est la résolution des tensions antérieures". *Heidegger et Hölderlin: le Quadriparti*, ob. cit., p. 226.

³¹¹"À suivre ce mouvement tournant qui croise Terre et Ciel, les Divins et les Mortels, nous sommes entrés das une véritable Ronde où chacun des protagonistes 'reflète' (*spiegelt*) à sa manière l'être des autres, comme, pour Hypérion, la terre était le 'tain' (*Folie*) qui renvoyait l'éclat du ciel lumineux. Dans ce jeu incessant de reflets, chacun des Quatre est exproprié et approprié à lui-même grâce à ce que Heidegger appelle, en une formule saisante, 'le jeu de miroir du Quadriparti'". *Heidegger et Hölderlin: le Quadriparti*, ob. cit., p. 230. A *Coisa*, ob. cit., p. 150-151

³¹²*Heidegger et Hölderlin: Le Quadriparti*, p. 131.

mesmos possam ser tocados pelo pensamento, mas só para poder dizer que viram e ouviram aquele que é considerado um pensador.

Em vez disso, os curiosos encontram o pensador junto ao forno trata-se de um lugar tipicamente cotidiano e insignificante. É ali, no entanto, que se faz o pão. Mas Heráclito não estava junto ao forno nem mesmo para fazer pão. Estava ali só para se aquecer. Nesse lugar cotidiano ele mostra, além do mais, toda a indigência de sua vida. Contemplar um pensador sentindo frio não é muito ‘interessante’. Com o olhar decepcionado, os curiosos perderam a vontade de se aproximar um pouco mais. O que estavam fazendo ali? Qualquer um pode, a qualquer momento, encontrar na sua própria casa essa necessidade cotidiana e sem graça de aconchegar-se ao forno quando se sente frio. Para que então visitar um pensador? Heráclito lê suas fisionomias a curiosidade decepcionada. Reconhece que – para as pessoas – basta sentir a falta de uma sensação esperada para que desistam e partam. Por isso as encoraja, convidando-as a entrar com as palavras: εἰναι γὰρ καὶ ἀνταθεθεῖ θεοὺς³¹³.

O poeta compreendeu que o Ser não pode ser esperado a partir de nada que o homem pense, queira, precise ou espere. Em sua radical diferença e originariedade, o Ser pode ou não vir à luz do aí-ser, mas por nada pode ser antecipado.

Diferentemente da definição metafísica do homem como *animal racional*, Heidegger procura mostrar que a essência do homem exige a superação de todo antropologismo, seja racionalista, seja coletivista ou individualista, enfim, superando toda *subjetividade* que aquela definição já continha de forma embrionária. Na definição grega do homem está contida uma forma de ver o homem como ente que calcula e mede os entes. Superando o homem como o último ente a ser negado ou superado, Heidegger pretende nos fazer ver que a essência do homem consiste justamente na sua relação com o Ser em sua diferença radical com todo ente, incluindo, o homem. Isto exige também que o Ser não seja obra, projeto ou “valor” para o homem: algo com que o homem possa contar. Nesta superioridade ou domínio do Ser está a origem do conceito de *Arché*. O ser é o primeiro na relação com o homem. O homem deixa de ser o “senhor do ente”, para ser o “pastor do ser”. Aquele que apenas o guarda e protege em sua diferença³¹⁴. Em *Ser e Tempo*, a experiência do ser do aí-ser se dava mediante a fuga angustiada para a cotidiana lida com os entes. Esta experiência do Ser é a origem

³¹³ Heidegger. Martin, *Heráclito: a origem do pensamento ocidental. A doutrina heraclítica do logos*. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback, Ed. Relume Dumará, Rio de Janeiro, 1998, p. 22-23.

³¹⁴ Sobre o Humanismo, ob. cit., p. 163.

mesmo da ciência que se caracteriza por ser uma busca a apreensão do ser do ente e mais *nada*. Em *O Que é Metafísica*³¹⁵, Heidegger ao dizer que “o nada nadifica”, resgata uma tese já presente em *Ser e Tempo* de que a abertura que o aí-ser é pertence ao âmbito do ser e tem o caráter fático, ou seja, é anterior à escolha do indivíduo racional. Trata-se do império do próprio Ser que, visto pela perspectiva de quem se pauta pelo ente, será apenas Nada. O Nada, que parece ser a denominação metafísica do Sagrado, é o Ser visto pelas costas, a partir do que ele nega, isto é, os entes. Sem este *nada* que limita a ciência não seria possível nenhuma investigação propriamente científica. Não que a ciência esteja preocupada com o *nada* por si mesmo. Uma investigação sobre o *nada* seria até mesmo considerada ridícula por ela. Mas é justamente aí que se configura a dependência da ciência pelo *nada*. Aquilo sobre que Heidegger pretendia chamar a atenção é que o Ser é que possibilita a compreensão de qualquer ente e esta compreensão é precedida por nada, isto é, é puro dom. Em *O que quer dizer pensar?*, Heidegger nos informa que a fuga “do que cabe pensar” é que está na origem da ciência.³¹⁶ Isto justifica a famosa frase de Heidegger que diz “A ciência não pensa”.³¹⁷

O nada, sempre pressuposto pela ciência, diz o ser, refere-se, se se pode dizer assim, ao Ser. “O absolutamente outro com relação ao ente, afirma Heidegger, é o não-ente. Mas este se desdobra como ser”³¹⁸.

A poesia trabalha *de-pondo* o ente do lugar do Ser des-locando o aí-ser da sua corriqueira relação com eles. Retirando todo ente da poesia, é aberta a possibilidade da mútua apropriação entre Ser e aí-ser (*Ereignis*). No trecho abaixo se encontra, talvez, em síntese, o fio condutor do pensamento heideggeriano, o sentido totalmente peculiar, singular que a palavra Ser, e com ela, o tempo, recebem neste pensamento.

O seer des-loca, na medida em que se apropria do ser-aí em meio ao acontecimento. Esse des-locamento é uma afinação, sim, o rasgo originário do próprio elemento afinador. A tonalidade afetiva fundamental da angústia suporta a exposição ao des-locamento, na medida em que esse des-locamento anula em um sentido originário, de-põe o ente enquanto tal, isto é, na medida em que esse niilizar não é nenhuma negação, mas, se é que ele pode ser interpretado a partir do comportamento que assume uma posição, uma

³¹⁵*Que é Metafísica?* ob. cit., p. 40-41.

³¹⁶HEIDEGGER. Martin, “O que quer dizer pensar?” Tradução de Gilvan Fogel, in *Ensaios e Conferências*, Ed. Vozes, Rio de Janeiro, 2007, (Coleção Pensamento Humano), p. 115-116.

³¹⁷*O que quer dizer pensar?*, ob. cit., p. 115.

³¹⁸*Que é Metafísica*, p. 48.

afirmação do ente enquanto tal como o de-posto. A questão é que a nnilização é justamente a própria de-posição, por meio da qual o seer se sobreapropria enquanto de-posição da clareira do aí apropriado em meio ao acontecimento³¹⁹.

A poesia é justamente a deposição do ente deslocando e estranhando o aí-ser que não consegue mais se sentir em casa com nenhuma explicação, justamente o que caracteriza o dizer poético. Na poesia, o que é dito ou o significado das palavras são secundários em relação à tonalidade de estranhamento que ressoa em quem se depara com o texto poético. Mais importante que as palavras é o tom em que elas são ditas e lidas³²⁰. O que o dizer pensante provoca não é um entendimento teórico ligado aos significados das palavras usadas. Pelo contrário, o dizer pensante pretende “desvelar” para o aberto, o que se dá pela tonalidade afetiva do estranhamento angustiado de quem não se pauta mais pelo ente. Nas palavras de Heidegger: “o dizer pensante deve ser um dizer que nele ressoe a verdade”³²¹. É preciso, portanto, que, pelo dizer poético, o aí-ser não diga, mas esteja “dócil à voz do ser”, não afirme (*Tesis*) o que é o Ser, mas seja *posto* por ele. A primeira constatação que se poderia fazer contra a interpretação da poesia como metáfora é de que o conceito de *poesia* em Heidegger não se confunde com o uso que dela faz a literatura como manifestação do sujeito. Mesmo admitindo que a poesia não seja um “produto” ou um “valor”³²² humano, a influência da subjetividade se faz presente, seja pela técnica poética, que visa delimitar as condições de possibilidade do “belo” previamente e das quais, enquanto presentes numa obra, se pode *contar* com o gozo estético, seja pelo fato de que o poético é medido por este deleite. Para o *Poeta* heideggeriano, o Ser se dá a partir de *nada*, pois se se desse *mediante* um ente estaria invertida a ordem de condições de possibilidade. Considerar o Ser em sua absoluta diferença em relação a qualquer ente é não profaná-lo, é tomá-lo como *Sagrado*. O Ser, assim como Deus, não é o Sagrado, mas o horizonte de sua manifestação. A abertura em que é possível esperar que algo assim como um deus possa se manifestar. Pela linguagem, o povo encontra um caminho, um sentido. Se o Ser não é compreendido como o primário no encontro com o aí-ser, para o qual toda tentativa de apreendê-lo, de retê-lo a partir de um ente torna-se uma perda da propriedade tanto do

³¹⁹ *Contribuições*, p. 467.

³²⁰ “La configuración rítmica del decir, empero, es determinada previamente por el temple fundamental de la poesía que se obtiene en el boceto interno del todo de su forma”. *Los Himnos*, p. 30;

³²¹ *Contribuições*, p. 8.

³²² *O que é Metafísica?* P. 51.

Ser quanto do aí-ser e, pelo contrário, o suportar desta fuga constituiria uma mútua apropriação entre Ser e aí-ser (*Ereignis*), enfim, se não se leva em conta que a propriedade do aí-ser é derivada em relação à propriedade do Ser ele mesmo, o homem encobre para si mesmo sua *Situação* e, perde seu si-mesmo, sua propriedade.

Sagrado é a espacialidade da abertura, da verdade do Ser. Nesta abertura, qualquer ente, mesmo supremo ou qualquer estrutura prévia da linguagem obstrui, encobre a aparição do Ser enquanto Ser. Na *Kehre*, cabe ao Ser a tarefa de espacializar o ser do *aí-ser*

O dizer pensante, alinhado à Poesia, é um dizer que diz o Ser a partir do Seu dizer como estranhamento. Estranhamento e espacialidade, como vimos, já estão relacionados em *Ser e Tempo*. A poesia é a indicação, o dar sinal daquilo com o qual não se pode “contar”. Isto pode acontecer não apenas pelas palavras, mas pela arte, quando é genuína. Quando se é poeta, no sentido de Heidegger, não *se* diz para atender ao que *se* espera. Poesia é a absoluta retirada da designação ôntica da linguagem, no sentido de que, na poesia, não se pretender dizer nada, mas apenas escutar o dito, dispor para a escuta. As palavras que, na vida cotidiana se desgastaram referindo-se sempre aos mesmos significados são deslocadas para outros sentidos inesperados e, posteriormente, novamente deslocadas. Para quem *ouve* a poesia, compreenderá que o que se quer resgatar, se algo se quer, é abrir novamente as palavras para a *possibilidade* de serem estranhadas e terem sua compreensão reiniciada como se fossem conhecidas pela primeira vez. A poesia como que “limpa” a compreensão da linguagem e das palavras de tudo o que delas já se espera para abrir novamente o mundo enquanto espaço sagrado do possível. É neste sentido que Heidegger afirma que “o pensador diz o ser. O poeta nomeia o sagrado”³²³. Esta afirmação de Heidegger em *Que é Metafísica* trata da diferença na *proximidade* entre o poeta e o pensador. Pensar é manter-se na pergunta pelo Ser em sua diferença. Este pensar tem seu foco no que Heidegger chamou de o “outro do ente”. É um pensar que “em vez de calcular com o ente sobre o ente, este pensamento se dissipia no ser pela verdade do ser”³²⁴.

Se a explicação é a linguagem que se detém no ser do ente causalmente anterior, é preciso uma *linguagem* que não permita a presença de nenhum ente como objetivo do

³²³*Que é Metafísica*, p. 51.

³²⁴*Que é Metafísica*, ob. cit., p. 50.

discurso³²⁵. De modo que uma sentença jamais pode dizer *pensar*³²⁶. Este é o papel da obra de arte. De fato, diante de uma obra de arte nos deparamos, estranhados e espantados, justamente com o *inusitado*, o fora de seu uso, e o descobrimos em sua radical *possibilidade*. Acostumamos a ver um par de sapatos e possuímos todo o *know how* de como nos comportar diante de um que está em uma de nossas gavetas ou embaixo da cama. Mas se nos deparamos com um na tela de um quadro compreendemos que estivemos sob um modo de ver que não é necessário, somos interpelados a perceber que nada é, mas pode ser e que nossos comportamentos não foram “causados”, de modo necessário, pelo encontro com os entes.“Aqui, na habitualidade incontornável do ente, [nos diz Heidegger], o seer é o que há de mais inabitual, esse estranhamento do seer não é um modo de sua aparição, mas ele mesmo”³²⁷. Espacialidade e temporalidade originariamente abertas significam justamente a abertura do nada, a ausência de referência, na compreensão de um ente, a nenhum outro ente como causa. É o que se depreende das palavras de Heidegger quando diz que o “espaço é o a-bismo arrebatadoramente fascinante do repouso”.³²⁸ E em seguida, falando sobre o tempo, diz que este é “o a-bismo arrebatadoramente extasiante da reunião”.³²⁹ Na obra de arte, por exemplo, não há uma relação causal entre ser *obra* e a manufatura ou a competência estética do artista, bem como sua fama. Que uma obra seja ocasião para o aberto da verdade é um puro *acontecimento*. A abertura de uma obra de arte está em relação inversa à da serventia, de seu caráter de apetrecho e de decoração e mesmo de sua referência à Natureza. Quanto mais pura ou *divina*, isto é, a partir de si a obra está erigida, mais há lugar para o *acontecimento* da verdade³³⁰.

Um edifício, um templo grego, não imita nada. Está ali, simplesmente erguido nos vales e rochedos. O edifício encerra a forma do deus e nesta ocultação deixa-a assomar através do pórtico para o recinto sagrado. Graças ao templo, o deus advém no templo. Este advento de deus é em si mesmo o estender-se e o demarcar-se do recinto como sagrado³³¹.

Abrir-se à Verdade é cair no nada do não-ente, do outro do ente, deixando espaço aberto para a vindia ou a recusa do Ser. É papel da arte fechar o acesso a toda

³²⁵Contribuições, ob. cit., p. 25.

³²⁶Contribuições, ob. cit., p. 66.

³²⁷Contribuições, p. 227.

³²⁸Contribuições à Filosofia, ob. cit., p. 375.

³²⁹Contribuições à Filosofia, ob. cit., idem.

³³⁰A Origem da Obra de Arte, ob. cit., p. 52-57.

³³¹A Origem da Obra de Arte, ob. cit., p. 32.

tentativa de instrumentalização, seja de um lugar como o Parthenon, seja de um par de sapatos, seja da linguagem, etc. Diante de algo poético, no sentido heideggeriano, é-nos impossível fazer qualquer referência a algo que conhecemos ou compreendemos previamente. Nenhum ente nos vem à mente, por assim dizer. Diante do poético, não podemos dizer nada e não temos à mão nenhum comportamento³³².

O dizer poético tem por objetivo, portanto, a abertura do aí-ser de um povo para a vinda dos deuses. E neste dizer, o *como* é dito é até mais importante que as palavras utilizadas. No intuito de dizer o Ser, as palavras são o que menos importa. Nos *Hinos de Hölderlin*, Heidegger nos diz que o sentido de uma poesia é compreendido mais pela “totalidade da configuração rítmica” que pelas palavras. Ora, a *Poesia* como modo de o Ser dizer e se mostrar é o cumprimento radical das exigências do conceito de *Discurso* em *Ser e Tempo*. Um Discurso que leva a um outro aí-ser a compreender algo deve, segundo o tratado de 1927, levar o outro a silenciar-se, não só não tendo nada a dizer, como não tendo nenhuma orientação para um comportamento específico, já que todo comportamento se relaciona ao ente. Em *Construir, Habitar, Pensar*, Heidegger nos diz que: “a linguagem retrai para o homem o seu dizer simples e elevado. Mas isso não chega a emudecer o seu apelo inicial. O apelo apenas silencia. O homem não presta atenção a esse silêncio”³³³. O silêncio, já em *Ser e Tempo*, não significava não ter o que dizer, mas a plenitude da disposição comprehensiva. Na Virada, o objetivo, se é que pode ser denominado assim, do dizer poético, é dispor o interlocutor ou o leitor a retirar-se de todo dizer apressado e já previamente orientador. “Todo e qualquer dizer já fala *a partir* da verdade do seer e nunca pode saltar por cima de si mesmo imediatamente e aceder ao ser ele mesmo. O silenciamento [sigética] tem leis mais elevadas do que toda e qualquer lógica”.³³⁴

Ora, quando se está diante de novas *possibilidades* de compreender algo, a reação mais autêntica é o silêncio e um reinício, uma espécie de checagem sobre o que se pensava saber sobre os significados de uma palavra supostamente já conhecida e que orientava o comportamento diante do ente a que esta palavra se refere. Além disso, o silêncio se caracteriza como o discurso propriamente dito acerca do Ser ele mesmo. De

³³²“La imagen no ha de esclarecer sino velar [*Verhüllen*], no hacer familiar sino extraordinario, no acercar sino situar en la lejanía, y eso porque cuanto más originario es el temple fundamental, más ampliamente abarca y reúne forzosamente la destinación [*Geschick*] de un pueblo y su relación con los dioses”. Ver *Los Himnos*, ob. cit., p. 109.

³³³*Construir, Habitar, Pensar*, ob. cit., p. 128.

³³⁴*Contribuições*, ob. cit., p. 81.

fato, se nossa linguagem, como dissemos acima, se caracteriza por uso de palavras retiradas do turbilhão ôntico-ontológico do cotidiano, mas oriundas da fuga da angústia, ao sermos retirados desta inquietação ocupada com os entes, no *instante* da angústia, ficamos sem *nada* para dizer, justamente pelo ápice comprehensivo, por ter muito a dizer.

O silenciamento é a ‘lógica’ da filosofia, na medida em que ela questiona a partir do outro início a questão fundamental. Ela busca a *verdade da essência* do seer e essa verdade é o velamento que ressoa e nos fornece um aceno (o mistério) para o acontecimento apropriador (a renúncia hesitante). (...) Toda palavra e, com isso, toda lógica se encontra sob o poder do seer. A essência da ‘lógica’ é, portanto, a sigética. Nela se concebe também pela primeira vez a essência da linguagem³³⁵.

Na verdade, o silêncio é, não só um modo de dizer, como o mais eminente e eloquente deles. Heidegger, de modo sintético, endossa a tese de que “a linguagem se funda no silêncio”³³⁶

Silenciar, escreve Heidegger, significa aqui: tudo o que há para dizer não dizer senão de tal modo que ele seja pressentido como o silenciado e, como o silenciado, se torne aquilo que atravessa de maneira afinadora e determina toda a busca longa e persistente³³⁷.

Isto porque o objetivo do dizer poético é mudar a disposição do que lê, não falar *sobre* o Ser, já que é pela afinação que nos abrimos para o nosso *aí*³³⁸.

Não se trata de modo algum, afirma Heidegger, de compor integralmente (reunir) uma imagem unitariamente completa em sua plenitude. Ao contrário, o dizer – o que é dito e como ele é dito – só é determinante por meio do fato de que esse dizer é um saudar e esse saudar mesmo permanece afinado a partir de uma tonalidade afetiva fundamental que nos é ainda encoberta³³⁹.

É neste sentido que dizemos que poetizar, em Heidegger, é abrir a clareira do *possível*. Enquanto o poeta (o artista) é o guarda da linguagem entendida aqui com fundada no discurso anterior aos enunciados, como o encadeamento de comportamentos relacionados aos entes que nos vem ao encontro, o pensador utiliza este vazio para indicar o Ser em sua diferença. Em *A Coisa*, o nada da espacialidade é designado como

³³⁵Contribuições, ob. cit., p. 80.

³³⁶Contribuições..., p. 494.

³³⁷Recordação, p. 146.

³³⁸Los Hinos, ob. cit., p. 30.

³³⁹Recordação, ob. cit., p. 60.

o *Vazio* da Jarra. “O ser do receptáculo não reside, de forma alguma, na matéria de que consta, diz o pensador, mas no vazio que recebe”³⁴⁰.

Poesia é o *Discurso* que abre a espacialidade do Ser, que provoca o estranhamento. Estranhamento e espacialidade, como vimos, já estão relacionados desde *Ser e Tempo* ou antes.

Além de *Clareira* e *Abertura* a espacialidade do Ser será denominada, no Heidegger tardio, de *Sagrado*. A poesia é a indicação, o dar sinal daquilo com o qual não se pode “contar”. Isto pode acontecer não apenas pelas palavras, mas pela arte, quando é genuína. “o pensador diz o ser. O poeta nomeia o sagrado”³⁴¹. Esta afirmação de Heidegger em *Que é Metafísica* trata da diferença na *proximidade* entre o poeta e o pensador. Alguns anos mais tarde, em seus Hinos de Hölderlin, Heidegger articula a relação entre o poeta, o pensador e o estadista³⁴². Nesta relação, o poeta seria aquele que instaura, isto é, dá um lugar para que o Ser possa se manifestar, enquanto o pensador seria aquele que inaugura, isto é, recomeça o pensar desde o início a partir do *possível* e o estadista que se inspirar nos dois primeiros seria o que *afina* o povo, em outras palavras, seria aquele que “*educaria*” o povo para atravessar para o futuro a partir da originária abertura para o possível.

Poesia é também constituída de palavras, enquanto o Ser é compreendido no silêncio. Neste sentido, o poeta é o verdadeiro pedagogo, o educador do povo, pelo fato de ele dizer e ao mesmo tempo, não dizer. O poeta permanece no meio, no *entre* o falatório e o nada, promovendo uma espécie de diálogo entre o falatório e o nada, como espaço sagrado de manifestação do Ser. Uma manifestação puramente silenciosa, de início, não diz nada para quem só ouve o que é falado. A absoluta estranheza e diferença do Ser seria excessivamente violenta sem esta mediação e precisaria, então, ser pedagogicamente preparada pelo dizer poético³⁴³. Pensar é manter-se na pergunta pelo Ser em sua diferença. O aí-ser, diante do dizer poético, retoma novamente toda inocência diante das palavras e abre-se, melhor, é aberto pelo Ser à possibilidade provocada por ele na Poesia. Se a poesia, por assim dizer, “limpa” o espaço da compreensão do Ser ele mesmo da intromissão de todo ente, o pensador nomeará este

³⁴⁰A Coisa, ob. cit. p. 147.

³⁴¹Que é Metafísica, p. 51.

³⁴²Los Hinos, p. 129.

³⁴³Los Hinos, p. 241.

espaço como o espaço do Ser. Este pensar tem seu foco no que Heidegger chamou de o “outro do ente”. É um pensar que “em vez de calcular com o ente sobre o ente, este pensamento se dissipa no ser pela verdade do ser”³⁴⁴. Pensar, embora não coincida com raciocinar, nem por isso é menos rigoroso que os resultados da lógica. Nas palavras do próprio filósofo:

Ao “iniciar” todo o percurso do pensamento, como acreditava estar fazendo, além de encontrar na poesia o lugar em que um povo reinicia e é *destinado* a Ser pelo Ser, Heidegger viu a necessidade de modificar os termos tradicionalmente utilizados pela Metafísica, mas dizendo o que, segundo ele, jamais foi pensado por ela. Esta é a diferença mais aparente entre *Pensar* e *Poetizar*. Enquanto *Pensar*, nossa linguagem deve estar referida à Metafísica e a História do Ser que se manifesta nela. Embora não pensada diretamente por Aristóteles, a diferença do Ser ele mesmo promoveu neste pensamento uma ressonância. Neste sentido, não se pode nem repetir os termos já desgastados, nem perder totalmente a relação com estes termos metafísicos. Como vimos, os termos aristotélicos consagrados, desgastados pela História da Filosofia giram em torno da questão sobre o ser do ente, dito de vários modos, como quatro causas e os quatro sentidos da palavra ser. O ponto de encontro entre Aristóteles e Heidegger está, não no abandono das questões aristotélicas, mas de uma Destruição destas questões em busca do que lhes possibilita. O salto para o meio do Ser obriga a modificar os termos ouvindo o que o Ser mesmo diz, ou o que é ressoado no interior da metafísica. Ambos, *Poesia* e *Metafísica* interpenetram-se para formar o que Heidegger chama de *Pensar*. O fato é que nosso pensador, ao afirmar que a poesia guarda o sagrado, como lugar do aparecimento do ser em sua diferença, e o pensar constituir-se como o outro início da questão ontológica a partir da diferença enquanto tal, pode-se concluir que esta questão ontológica é o fio condutor da relação entre poesia e pensar. De fato, a poesia guarda o lugar do Ser, mas a questão ontológica reverbera, a seu modo, na pergunta metafísica “o que é?”³⁴⁵. Esta referência comum entre poesia e Metafísica também é percebida por Benedito Nunes quando diz que:

A Hermenêutica distancia-se da Filosofia da arte. O que ela nos traz, é, a bem dizer, a interpretação da arte como Filosofia e da Filosofia como arte, ambas poéticas pela raiz comum de que se originam, e ambas, tal como puderam ter

³⁴⁴Que é Metafísica, ob. cit., p. 50.

³⁴⁵Heidegger et Hölderlin: le Quadriparti, ob. cit., p. 64-67.

sido antes da ascensão da Metafísica, e tal como poderão ser após sua superação³⁴⁶.

O pensar constitui uma nova relação com o ser que se mostra na pergunta metafísica, mas, segundo a ressonância tonal que abre a compreensão do Ser e não mais pela racionalidade calculadora. Com efeito, o pensar distingue-se tanto da Metafísica quanto da poesia, mas relaciona-se, de algum modo, com ambas. “Entre ambos, esclarece Heidegger, pensar e poetar, impera um oculto parentesco porque ambos, a serviço da linguagem, intervêm por ela e por ela se sacrificam”.³⁴⁷ Pensar não é fazer poesia e, do mesmo modo, não é fazer metafísica. Poesia, do ponto de vista literário, seria um modo de expressão estética, avaliado tanto segundo as regras poéticas quanto por aquilo que é expresso pelo autor ou que ela evoca nos sujeitos. Metafísica, por sua vez, é pautada pela questão diretriz acerca do ser do ente. O pensar, embora vizinho da poesia, é também vizinho da Metafísica, da qual constitui a tentativa de sua ultrapassagem. Pois o pensar, tanto quanto a poesia e a metafísica se encontram em torno da questão ontológica.

“O dito poético e o dito do pensamento jamais são iguais. Mas um e outro, de modos diferentes, podem dizer o mesmo. Isto só mesmo tem êxito quando o abismo entre poesia e pensamento se abre clara e decididamente. E isto acontece quando a poética é elevada e o pensamento profundo”.³⁴⁸

Ao contrário do que acontece com a linguagem lógica da metafísica, no pensar, “o ser não é produto do Pensamento. Pelo contrário, diz Heidegger, o pensamento essencial é um acontecimento provocado pelo Ser”³⁴⁹. É esta referência à questão ontológica que falta à poesia e distingue bem poesia de *pensamento essencial*. Este “dizer pensante” que “advém de um outro início”³⁵⁰ e que “nem descreve, nem explica, nem anuncia, nem instrui”; e que é ele mesmo “como a essenciação do Seer”, deve ser um dizer que preserva o dito de interpretações parciais e apressadas, cômodas.

³⁴⁶Passagem para o Poético, ob. cit., p. 242.

³⁴⁷HEIDEGGER. Martin, “Que é isto – A Filosofia?” In: *Conferências e Escritos Filosóficos*, tradução de Ernildo Stein, ed² Abril Cultural, São Paulo, 1983 (Coleção Os Pensadores) p. 23.

³⁴⁸O que quer dizer pensar?, ob. cit., p. 119.

³⁴⁹Que é Metafísica, p. 49.

³⁵⁰Contribuições, ob. cit., p. 8.

Hegel teria concebido o mundo grego como um intermediário entre a fria objetividade dos judeus e a união entre o sujeito e objeto no amor cristão. Para Heidegger, isto se deu devido ao preconceito racionalista de Hegel. A unidade transracional entre sujeito e objeto se dá, assim pensava Heidegger, totalmente no mundo grego. Também fora da metafísica, mas não como uma superação do grego que agrupa elementos religiosos, mas que lhe cava os fundamentos pré-teóricos.

Se a admiração era a tonalidade que nos dispunha ao ser dos entes, provocando e iniciando a Filosofia, é preciso buscar o tom do Ser, ressoar sua canção³⁵¹. A *quadratura* será a designação desta canção do Ser. A inspiração musical é, segundo Jean-Francois Mattèi, algo que está intrinsecamente ligada a formação da *Quadratura*, cujos pólos podem ser pensados como notas a partir da terça, já que a tônica é o Ser ele mesmo³⁵². A *Quadratura* é o conjunto formado de tonalidades que só ressoam em conjunto. É uma espécie de acorde³⁵³. Em *A Essência da Linguagem*, Heidegger confirmará esta ideia afirmando que: “o sonoro telúrico da linguagem está contido na harmonia que afina e sintoniza entre si os campos da articulação do mundo”³⁵⁴.

Para Heráclito ainda não existe a *philosophía*. Um *anér philósophos* não é um homem ‘filosófico’. O adjetivo grego *philósophos* significa algo absolutamente diferente que os adjetivos *filosófico*, *philosophique*. Um *anér philósophos* é aquele, *hòs philein to sophón*, que ama a *sophón*; *philein* significa aqui, no sentido de Heráclito: *homologein*, falar assim como o *Lógos* fala, quer dizer, corresponder ao *Lógos*. Este corresponder está em acordo com o *sophón*. Acordo é *harmonia*. O elemento específico de *philein* do amor, pensado por Heráclito, é a *harmonia* que se revela na recíproca

³⁵¹Contribuições, p. 12.

³⁵²“L’intuition de Heidegger obéit exactement à la loi naturelle de la *Stimmung* laquelle ne relève pas du sujet humain. Elle déploie les harmoniques de la note fondamentale – la voix du *Destin* – selon un ordre rigoureux auquel Heidegger ne dérogera jamais : Terre, Ciel, Divins, Mortels, qui correspond, note pour note, aux quatre harmoniques supérieurs de toute note fondamentale : quinte, tierce, septième et neuvième”. *Heidegger et Hölderlin: le Quadriparti*, ob. cit., p. 126.

³⁵³“La puissance de la tonalité fondamentale ouvre en effet, et même creuse le ciel – au sens où, selon Baudelaire, « la Musique creuse le ciel » – pendant qu’elle fonde le *Dasein* de l’homme sur ses propres bases, la terre. L’unité de ces quatre voix, tonalisées par la note fondamentale, manifeste l’accord parfait du monde”. *Heidegger et Hölderlin: Le Quadriparti*, ob. cit., p. 133.

³⁵⁴A *Essência da Linguagem*, ob. cit., p. 164. Ver também HEIDEGGER. Martin, “A palavra” In: *A Caminho da Linguagem*, Tradução de Marcia Sá Cavalcanti Schuback, Editora Vozes e Editora Universitária São Francisco, 2003, p. 181.

integração de dois seres, nos laços que os unem originariamente numa disponibilidade de um para com o outro”³⁵⁵.

Concluindo: a poesia deve ser um dizer que tira do cômodo, que estranha, retirando o leitor do lugar comum interpretativo. Faz cair no nada do não-ente deixando espaço aberto para a vinda ou a recusa do Ser. Diante de algo poético, no sentido heideggeriano, é-nos impossível fazer qualquer referência a algo que conhecemos ou compreendemos previamente. Nenhum ente nos vem à mente, por assim dizer. Diante do poético, não podemos dizer nada e não temos à mão nenhum comportamento. habitamos, na vizinhança do ser, o espaço sagrado.

³⁵⁵ HEIDEGGER, Martin, “Que é isto – A filosofia?”, in: *Conferências e Escritos Filosóficos*, tradução de Ernildo Stein, ed² Abril Cultural, São Paulo, 1983 (Coleção Os Pensadores) p. 17.

4. A *QUADRATURA*

Introdução

A *Quadratura* foi sendo preparada ao longo de toda obra de Heidegger, ao menos desde *Ser e Tempo*, pois todo o pensamento de Heidegger, além de determinado pelo número quatro, como mostra Mattèi, está focado na busca de uma mostração do “campo de jogo tempo-espacial da verdade do seer”³⁵⁶, esforço este que, a seu modo, inicia-se pelo menos em *Ser e Tempo* com outros existentivos e a partir de outro *ver-prévio*. Heidegger divide o quarto capítulo de *Introdução à Metafísica* em quatro partes e Jean-François Mattèi vê aqui mais do que uma coincidência. Os títulos das quatro partes do quarto capítulo são 1. O Ser e o Devir, 2. O Ser e a Aparência, 3. Ser e Pensar e 4. Ser e Dever. Segundo Mattèi, esta divisão está intimamente relacionada com aquela do seminário sobre a *Física* de Aristóteles, de modo que Dever faz paralelo com o Sobrenatural; História com Devir, Pensar com o Espírito e a Aparência com a Arte.³⁵⁷

Mas a terminologia é variada e gradual até culminar na terminologia conhecida dos *Ensaios e Conferências*. No livro *Contribuições à Filosofia: do acontecimento apropriador*, Heidegger admite não ter ainda alcançado a palavra que possa nomear a “junção livre e fugidia”³⁵⁸ da verdade do Seer a partir dele mesmo”³⁵⁹. Uma primeira formulação da *Quadratura* é tentada em *Contribuições à Filosofia*.³⁶⁰ Ali, no eixo vertical, se opõem *Mundo* e *Terra* e no eixo horizontal *Homem* e *Deuses*.

Nos *Hinos*, aparecem dois termos que comporão a *quadratura*: deuses, terra³⁶¹.Céu e Mortais, como designação do aí-ser, por exemplo, só aparecem pela primeira vez, ao que nos parece, em *Recordação*³⁶². Mas a intuição orientada para o número quatro é constante em sua obra. É sabido que a *Quadratura* é a designação tardia do *Mundo*, o qual sempre foi pensado de modo quádruplo, mas que na Virada é aberto pela tonalidade poética.

³⁵⁶*Contribuições*, p. 10.

³⁵⁷*Heidegger et Hölderlin: Le Quadriparti*, ob. cit., p. 75-77.

³⁵⁸ No sentido musical de *fuga*, como mostra Marco Antonio Casanova. Ver *Contribuições à Filosofia*, ob. cit., p. 7, nota 4; 66.

³⁵⁹*Contribuições à Filosofia*, ob. cit., p. 7.

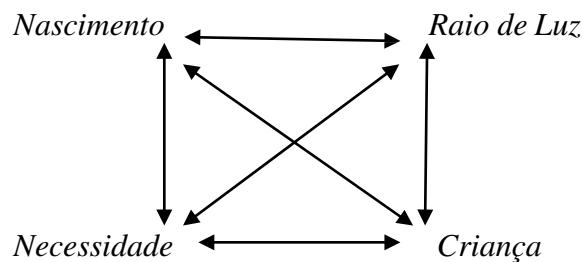
³⁶⁰*Contribuições à Filosofia*, ob. cit., p. 303.

³⁶¹*Los Hinnos....*, p. 190.

³⁶²*Recordação*, p. 136 e 163.

As coisas aqui (no poema) nomeadas, ou seja, evocadas, recolhem junto a si céu e terra, os mortais e os divinos. Os quatro são a unidade originária do ser em relação ao outro. As coisas deixam a *quadratura* dos quatro nelas perdurar. Esse deixar perdurar em reunindo é o que faz das coisas coisa. Mundo é o nome que damos à *quadratura* de céu e terra, mortais e divinos que perdura com unidade no fazer-se coisa das coisas.³⁶³

No próprio texto dos *Hinos*, Heidegger se vê em busca da quádrupla abertura do ente em sua totalidade pela tonalidade fundamental. Estas quatro “forças” seriam: a força *transportante*, a força *insertante*, a força *Inaugural* e a força *fundadora* do Ser³⁶⁴. Mais a frente, quatro termos tentam mostrar a abertura total entre homem e ser por meio dos termos *Necessidade*, *Criança*, *Raio de luz* e *Nascimento*³⁶⁵. O próprio Heidegger monta uma figura articulando estes quatro termos³⁶⁶



Cada um destes termos pode ser compreendido como prefigurações do que, mais tarde, serão os termos da *Quadratura*.³⁶⁷ É impossível descartar a possível referência a

³⁶³A *Lingüagem*, ob. cit., p. 16.

³⁶⁴*Los Hinos*, p. 126-127 e 164-165.

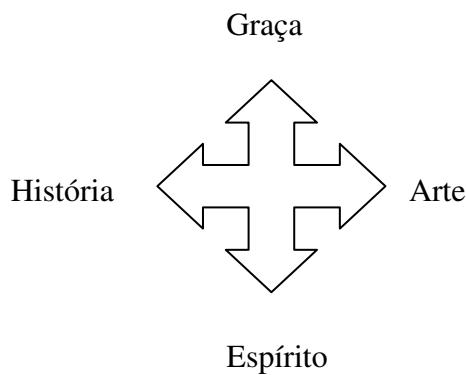
³⁶⁵“El rayo de luz no quiere decir aquí sólo una luz y claridad cualquiera, en oposición a la oscuridad, sino que, como ‘nacimiento’ corresponde a la ‘madre tierra’, aquí, ‘rayo de luz’ corresponde al ‘Tronador’. El rayo de luz es el relámpago. Trueno, relámpago, tormenta, son para Hölderlin no sólo aquello en lo que se anuncia lo divino, sino en donde se manifiesta la esencia del dios”. *Los Hinos*, p. 212. “Si nous nous en tenons à la langue de Hölderlin, Naissance et Rai de lumière évoquent Terre et Ciel dans la langue d’Hésiode que reprendra Heidegger dès *L’origine de l’oeuvre d’art*. Ce sont les figures archaïques du monde pré-homérique de la Terre-Mère, *Gaia*, dont toutes choses sont issues, et du Ciel souverain, *Ouranos*, qui dispense à tous les êtres sa lumière. Urgence et Élevage évoquent pour leur part, loin de l’interprétation « zoologique », et par là même métaphysique, de Nietzsche, la première, les Dieux, dans la nécessité de leur essence qui impose une limite à toutes choses, le seconde, les Hommes, dans la liberté de leur être qui s’ajointe à « la loi » gouvernant le Tout (*das Gesetz*), c’est-à-dire le couple des figures olympiennes”. *Heidegger et Hölderlin: le Quadriparti*, ob. cit., p. 170.

³⁶⁶“Pero nacimiento y rayo de luz, necesidad y crianza, siendo en sí tendencialmente opuestos en todo el ser de lo puramente brotado, confluyen en el conflicto. En esta contratendencia que se entrecruza impera la enemistad originaria, la que, sin embargo, debido a que no hay un mutuo romperse de los antagonismos, ...”. *Los Hinos de Hölderlin: “Germania” y “El Rin”*, ob. cit., p. 213.

³⁶⁷“Elle pense l’Être comme la jointure des puissances cosmiques dans le σύστημα ἐξ οὐρανοῦ χαὶ γῆς dont la dénomination complète, dans l’œuvre ultérieure de Heidegger, sera le σύστημα ἐξ οὐρανοῦ χάρης τε χαὶ ἀνθρωπῶν χαὶ θεῶν, et leur accord mutuel dans le contrepoint initial de la métaphysique”. *Heidegger et Hölderlin: le Quadriparti*, ob. cit., p. 194-195.

termos míticos na escolha dos termos que compõem a *Quadratura*, embora, do ponto de vista do pensamento, este uso não signifique que há uma volta à mitologia, entendida como discurso supraracional. Além disso, Heidegger se pergunta sobre o porquê da quádrupla causalidade do ente herdada por Aristóteles. Isso não pode ser fortuito. As categorias kantianas, fortemente influenciadas por Aristóteles, são orientadas sob quatro direções que, por sua vez, são divididas em duas categorias *matemáticas* (essência) e duas *dinâmicas* (existência). Segundo Mattèi, esta divisão quadripartite tem origem na divisão aristotélica, mas de forma não consciente.³⁶⁸ Na quádrupla articulação das categorias kantianas, *quantidade* e *qualidade* formam o eixo da essência ou da racionalidade analítica – ambas postas em paralelo com os conceitos de *matéria* e *forma* de Aristóteles – enquanto *relação* e *modalidade* formam o eixo da existência ou da causalidade sintética e são aproximadas dos conceitos de causa motora e causa final aristotélicos.³⁶⁹

É possível que a orientação insistente da História da Filosofia pela quaternidade tenha alguma origem no Ser ele mesmo. De fato, toda a história do pensamento ocidental é marcado pela quaternidade das questões, das causas e dos sentidos do ser do ente. Heidegger notou que ao longo de toda a História da Filosofia, a entidade do ente, entendida como Natureza, foi abordada girando sempre em torno de quatro perspectivas orientadoras. As relações entre Natureza e a Graça, Natureza e Arte, Natureza e História e Natureza e Espírito³⁷⁰. De modo que, como mostra Jean-François Mattèi, uma grande Quaternidade envolve a História da Metafísica, se tomarmos a natureza como uma cruz ao centro, a Quaternidade Metafísica pode ser formulada da seguinte forma:



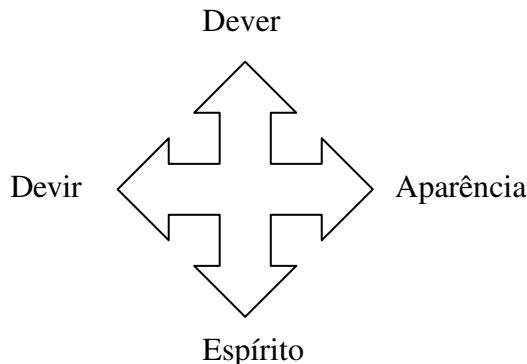
³⁶⁸Heidegger et Hölderlin, ob. cit., p. 70-71.

³⁶⁹Heidegger et Hölderlin: le *Quadriparti*, ob. cit., p. 69-73.

³⁷⁰Heidegger et Hölderlin: Le *Quadriparti*, p. 75-76.

Os romanos traduziram Φύσις por *natura*; *natura* provém de *nasci*, ser gerado; em grego Υεν –; *natura* – aquilo que deixa surgir a partir de si. Desde então, o nome ‘natureza’ constitui-se naquela palavra fundamental que nomeia relações essenciais do homem histórico ocidental com o ente que ele não é e que ele próprio é. A enumeração grosseira de contraposições que se tornaram dominantes deixa este fato claro: natureza e graça (sobre-natural), natureza e arte, natureza e história, natureza e espírito³⁷¹.

Estas relações, por sua vez, deram origem a quatro pólos conceituais ou regiões de problematização. São elas: o dever, entendido como a relação entre o homem e o sobrenatural da graça (Dever); a relação entre ser, em sua imutabilidade e o homem mortal, isto é, sua história (Devir); a relação entre o Ser e a presença deste no homem (Espírito) e a relação entre o Ser e seu aparecer (Arte).



Jean-François Mattèi percebeu a analogia entre as duas divisões quadripartites e as une, esquematicamente³⁷². Na linha horizontal estão os pares, Dever-Sobrenatural e Pensar-Espírito. Na linha vertical, Devir-História e Aparência-Arte, todos centrados numa relação com o Ser-Natureza.

Assim como encontramos no ‘é’ um modo corriqueiro de dizer ‘ser’, assim também, na evocação do nome ‘ser’ nos deparamos com modos de dizer, já transformados em fórmulas: ser e Vir a Ser, Ser e Aparência, Ser e Pensar, Ser e Dever³⁷³.

Em *Contribuições*, há a quase totalidade dos termos que compõem a *Quadratura*. De fato, lá a junção fúgia dos homens e deuses é formada por *deus*,

³⁷¹ HEIDEGGER. Martin, “A Essência e o Conceito de Φύσις em Aristóteles – Física B, 1”. In: *Marcas do Caminho*, tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein; revisão da tradução de Marco Antônio Casanova, Editora Vozes, Rio de Janeiro, 2008 (Coleção Textos Filosóficos), p. 251.

³⁷² Heidegger et Hölderlin, ob. cit., p. 78.

³⁷³ Introdução à Metafísica, ob. cit., p. 121.

*homem, mundo e terra*³⁷⁴. Em *Sobre a Essência da Verdade*, Heidegger manifesta a intenção de sintetizar a fundamentação ontológica da abertura prévia do Ser, mas a funda esquematicamente de modo tríplice em *Erigir (Possibilidade)*, *Chão* e *Legitimação*. No entanto, ele parece estar intrigado com o fato de ser três, e não quatro, por comparação aos quatro fundamentos ou princípios causais do ser de Aristóteles. Além disso, são reunidos em pares, com dois modos de temporalidade: a *Estabilidade* e a *Consistência*.

Reduzimos, por conseguinte, o tradicional número quatro de fundamentos a três, ou coincidem os três modos de fundar com as três modificações do *próton hóthen* em Aristóteles? Tão intrinsecamente não se pode fazer a comparação; pois é característica própria da primeira exposição dos ‘quatro fundamentos’ que, ao se fazê-lo, não se distingue ainda fundamentalmente entre os fundamentos transcendentais e as causas especificamente ônticas. Aqueles são apenas os ‘mais gerais’ com relação a estas. A originariedade dos fundamentos transcendentais e seu caráter específico de *fundamento* ficam ainda encobertos sob a caracterização formal de ‘primeiros’ e ‘supremos’ princípios. Por isso também lhes falta a unidade³⁷⁵.

Para marcar também a inessencial abertura do Ser da *Gestell*, Heidegger também faz referência, negativamente à *Quadratura*, mostrando uma divisão quadripartida da *Gestell*. De modo que *Gestell* é “a perda das forças da história pela *fuga dos deuses, destruição da terra, massificação do homem e mediania do que é elevado*”.³⁷⁶ Heidegger chega a fazer um cotejamento, termo a termo, entre o inessencial da *Gestell* e o aberto da *Quadratura*.

O templo e o seu recinto não se perdem, todavia, no indefinido. É a obra templo que primeiramente ajusta e ao mesmo tempo congrega em torno de si a unidade das vias e das relações, nas quais *nascimento e morte* [Mortais], *resistência e ruína* [Céu], *vitória e derrota* [Deus], *infelicidade e prosperidade* [Terra], ganham para o ser humano a forma de seu destino. A amplitude dominante destas relações abertas é o mundo deste povo histórico³⁷⁷.

³⁷⁴Contribuições, p. 469.

³⁷⁵Sobre a Essência da Verdade, p. 123.

³⁷⁶Introdução à Metafísica, ob. cit., p. 71-77.

³⁷⁷A Origem da Obra de Arte, ob. cit., p. 32 e 50. Itálicos nossos.

O Mundo como *Quadratura*

Mas, qual a relação de tudo isso com a *Quadratura*? O que a *Quadratura* tem a ver com *Ser e Tempo*? Em que consiste propriamente a *Quadratura*? Uma indicação primária é a correlação deste termo ao conceito de Mundo de *Ser e Tempo*. A *Quadratura* é metodologicamente a inversão da direção feita para a elucidação do mundo em *Ser e Tempo*. De fato, no grande Tratado de 1927 o mundo constituía o a priori a todo encadeamento da lida com as coisas, tomadas como utensílios, A *Quadratura* é o mundo aberto na compreensão despragmatizada³⁷⁸. Como mostra Adrián Bertorello, em *A Coisa* o fenômeno da jarra é analisado a partir do conceito de *coisa* afastado de qualquer utilizabilidade. O conceito de *coisa* em *Ser e Tempo* foi utilizado para expressar a compreensão encoberta do ente tomado como subsistente e isolado do mundo³⁷⁹. Vimos aqui que o ser do aí-ser é compreendido como o *em-vista-de-quê* do encadeamento discursivo da rede de utilizabilidade dos entes tomados ou como *para-quê* ou como outros *em-vista-de-quês* que compartilham comigo o mesmo modo-de-ser. O sentido dos entes é o próprio projeto que o aí-ser lança sobre os entes discursivamente dispostos tendo o si-mesmo como referência última em cuja espacialidade se *conjunta* a totalidade de remissões. A utilizabilidade é o ponto de partida para a compreensão do ser do aí-ser como o implicitamente implicado em cada interpretação do ente. Em *Ser e Tempo* o cume do sentido encontra-se no ser mesmo do aí-ser. Segundo Bertorello, o ente como coisa se anunciava enquanto desmundanizado nos fenômenos de importunação e impertinência. Isto mostraria que eles são, originariamente, compreendidos em si mesmos no encadeamento remissivo. O mundo só se anunciaria negativamente como o que se manifesta na falta de utilizabilidade do ente tomado pela primeira vez com coisa. O mundo precisa se ocultar do ver-ao-redor ocupado para que o ente possa ser em si o que é. Já em *Ser e Tempo*, *coisa* estava intrinsecamente relacionada ao aparecimento do mundo³⁸⁰. Segundo Bertorello, “em *Ser e Tempo* não há lugar para uma compreensão fenomenologicamente positiva entre a coisa e o mundo”. Isto porque para que o ente seja compreendido como coisa, o mundo precisa, como dissemos, ocultar-se. Já naquela obra, o mundo só se manifesta fora de todo uso, o que

³⁷⁸Bertorello, Adrián, *El Útil y la Cosa. Del mundo del Dasein al Mundo como Cuadratura* (Geviert), Revista Pensamiento, vol 74, n. 281, 2018, p. 623-637.

³⁷⁹*El Útil y la Cosa*, ob. cit.

³⁸⁰*El Útil y la Cosa*, ob. cit.

permite antever a raiz de que se tome, na Virada, a *arte* como lugar próprio da manifestação do mundo.

A desconstrução fenomenológica da jarra em *A Coisa* ainda que tenha também seu ponto de partida nos entes tomados, como em *Ser e Tempo*, como utensílios, não encontram no ser do aí-ser seu ponto de culminância significativa. Diferentemente de *Ser e Tempo*, Heidegger ao analisar a jarra e tomá-la como utensílio, culmina no fenômeno do vazio presente na jarra; vazio, o nada na jarra, que a permite ser um recipiente. Se o ser do utensílio remetia ao ser do aí-ser como o seu em-vista-de-quê em *Ser e Tempo* e o utensílio só era compreendido em seu em-si na medida em que o mundo se ocultava, ou seja, na negatividade fundamental da ocultação do mundo, aqui em *A Coisa*, a negatividade é constitutiva da estrutura da própria compreensão fenomenológica do ente em si-mesmo. Esta negatividade, como mostra Bertorello³⁸¹, se caracteriza pelo abandono, por parte de Heidegger, de considerar algum ente, mesmo o aí-ser, como o em-vista-de-quê que dá sentido à coisa. Por outro lado, o nada não é fenomenologicamente determinado apenas negativamente, mas a partir de determinações positivas dos fenômenos do *acolhimento* e *retenção* do que o vazio da jarra recebe³⁸². Como, perguntará Heidegger, a jarra recebe o vazio nesta dupla forma do *acolhimento* e da *retenção*? A jarra recebe o vazio esvaziando, doando. “É no doar da vaza que vige e vigora o recipiente do receptáculo”³⁸³. Fenomenologicamente, portanto, a *coisa* é apresentada como sendo “aquilo que se doa a si mesmo sem referência à compreensão projetiva do aí-ser humano”³⁸⁴. O mundo não é mais o que se oculta no horizonte pragmático do ser do aí-ser, mas o que constitui o horizonte ampliado das coisas que abarca inclusive o próprio aí-ser. Ainda que o aí-ser esteja ele mesmo pré-compreendido na compreensão das coisas, ele não configura mais o horizonte último de significado, apenas faz parte dele. A coisa não é mais um para-quê inserida num contexto de sentido do em-vista-de-quê originário. Ela é pura gratuidade e doação. Em outro artigo, Bertorello³⁸⁵ explica que a escolha pela obra de arte, sejam artefatos ou poesias, se dá pelo fato de que a arte, apesar de ser feita pelo homem, não é

³⁸¹ *El Útil y la Cosa*, ob.

cit. ³⁸² *A Coisa*, ob. cit. p.

149. ³⁸³ *A Coisa*, ob. cit.

idem. ³⁸⁴ *El Útil y la*

Cosa, ob. cit.

³⁸⁵ Berotello. Adrián, “La Lenitud de las cosas. El lugar de lo alosemiótico en la lectura heideggeriana de Georg Trakl, Ed. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Revista Tópicos del Seminário, n. 26, Puebla, 2011, p. 104.

feita em vista dele ou tendo seu princípio de compreensão em quem a produz ou no seu contexto de produção. É feita pelo homem, mas diz algo a mais do que se poderia explicar apenas recorrendo à biografia do artífice ou do poeta. O artista em quem ele singularmente é torna-se insuficiente como referência de sentido. Diferentemente de um martelo, que é produzido levando-se em consideração o para-quem, o usuário, a “natureza” que fornece a matéria-prima, etc. Se os entes eram compreendidos, em *Ser e Tempo* como compreendidos sob o horizonte da espacialidade discursiva do projeto do aí-ser, agora, todo ente é diretamente compreendido como *ec-stático*, como lançado para fora de si e remetendo ele mesmo ao mundo compreendido como *Quadratura*³⁸⁶.

Vimos que a *Consciência*, no tratado de 1927, era o existentivo que designava o fenômeno do *Discurso* que possui sua origem na abertura do autêntico modo-de-ser do aí-ser como ser-no-mundo. Naquela obra, o aí-ser fugitivo, ao evitar a distância do iminente comportamento, apressava-se a falar no intuito de confirmar para si o comportamento que, para evitar a angústia, precisava ser fundado num *ter-prévio* tomado como necessário e inalterável, como presente constantemente no ente. No entanto, o próprio falatório *diz* enquanto fala e, por assim dizer, acusa o aí-ser de sua responsabilidade perante sua fuga. Pois bem, a Virada já não toma o aí-ser como responsável primariamente por sua queda ou desarvoramento. O ente é o primário na relação errante porque o Ser, ele mesmo, fugiu, recuou ou ocultou-se em favor do aparecimento do ente. Dizer que o ente é significa esconder o sentido deste é como tal para que o ente possa ser dito. Mas permanece, no próprio estar enredado na consideração primária com os entes, notadamente na Filosofia e na ciência, a *Destinação* do Nada, absolutamente necessário para se delimitar o campo de objetividade e a região própria de cada ciência. Novamente se repete aqui a mesma estrutura, transposta para o Ser ele mesmo, do Discurso que, na *Técnica*, deixa entrever a fuga do Ser que a possibilita e a *destina*. Para quem se permite ouvir, mesmo no aí-ser de um povo, errante e inserido na *Técnica*, é possível escutar o Ser que possibilita e destina o próprio modo-de-ser errante. Assim como não era possível silenciar o ser do aí-ser, porque a fuga mostrava sua origem, não é possível excluir o Ser ele mesmo das considerações técnicas e científicas, porque o Nada que delimita um campo de pesquisa, (a ciência estuda só o que é ente e mais nada) mostra que o ente explicado não tem origem em nenhum ente. Fazer ciência é fugir do Nada. Na ciência, portanto, ressoa,

³⁸⁶*El Útil y la Cosa*, ob. cit.

negativamente, o discurso do Ser. Para marcar a diferença de tom, a transposição do ser do aí-ser para o Ser, este discurso que é possível ser ouvido a partir da própria técnica é chamado de *Céu*. Ele está sob todos, mas alguns (os poetas) estão com a cabeça descoberta, enquanto a maior parte dos homens, possui sobre si um ente que toma como orientação de sua existência.

Consciência é um conceito ainda metafísico-religioso, próprio da História da Filosofia e carregado de influências cristãs, bem como o conceito de *Culpa* a ele relacionado em *Ser e Tempo*. Em textos posteriores foi utilizado o termo *Dever*, designando esta chamada para a responsabilidade do aí-ser, mas este também possui conotações morais. Mas, no ato de escolher os termos, Heidegger os extraiu, em sua maioria, das poesias de Hölderlin. Pensamos que o termo *Céu* demorou a ser incorporado à *Quadratura* pelo fato de que Heidegger não forjou, ele mesmo, o termo. Ele ia como que incluindo os termos que encontrava na poesia, de modo coerente com seu próprio modo de compreender o *pensar*. Em diversos textos o *Céu* é aludido, como o Ser compreendido por sua fuga que dá guarida, morada, ao homem afastando-o do falatório comum. Por exemplo, quando, para contrapor ao falatório, ao comum e cotidiano da linguagem, Heidegger utiliza o termos *Bem-aventurados*, isto é, o que habitam nas alturas, no sentido de não fazerem parte do que é corriqueiro, de se contraporem ao baixo, etc.³⁸⁷ Há também a referência ao termo hölderliano *Alpes*³⁸⁸. Aqui, a intenção é marcar a extrema solidão que os poetas enfrentam na guarda da abertura originária do poder desvelador da linguagem. Solidão não por estarem abaixos da linguagem comum, mas acima, na direção do Ser.

Nesta dissonância, repousa a impossibilidade de explicar e fundamentar a mundanização de mundo. Ao exigir aqui uma explicação, o conhecimento humano não se põe acima, mas abaixo da vigência de mundo. O querer explicar do homem não alcança a unidade simples da singularidade unitária do mundanizar. Ao serem representados, apenas, como um real particular, fundando-se e explicando-se um pelo outro, os quatro conjugados são sufocados em sua vigência essencial".³⁸⁹

Numa das tentativas de nomear as quatro potências do Ser em *Os Hinos*, Heidegger inseriu o que seria o Céu, mas chamando-o de *Necessidade*. A *Consciência*

³⁸⁷Los Himnos de Hölderlin: "Germania" y "El Rin", ob. cit., p. 233. Ver *Introdução à Metafísica*, ob. cit., p. 91.

³⁸⁸Los Himnos de Hölderlin: "Germania" y "El Rin", ob. cit., p. 173-175.

³⁸⁹A Coisa, ob. cit., p. 157.

era o incontornável que, sendo compreendida negativamente, originava a fuga ou era autenticamente compreendida na *Resolução*. É a este caráter de orientação, “cobrindo” a totalidade da Preocupação tanto autêntico quanto inautêntico durante todo o percurso do acontecer histórico até a morte, é a esta impossibilidade de desvio na escuta em qualquer modo de ser que se refere o termo *Necessidade*³⁹⁰ o, na terminologia tardia, o Céu.

Ser como habitar, por sua vez, refere-se à espacialidade do ser-no-mundo que é o desafastamento e a direcionalidade³⁹¹. Quando o aí-ser de um povo escuta o dizer poético, os raios que vem do céu, volta a ter uma *Pátria*. Novamente, não no sentido nacionalista. O lugar a ser habitado é o sagrado em que os entes foram depositos. Se observarmos bem as descrições poéticas da *Quadratura*, podemos ver que as palavras que dão o tom poético no texto sobre a ponte, por exemplo, referem-se sempre a ações de desobstrução, desimpedimento de passagem do caminho, etc.

O homem não tem em nenhum ente o sentido de seu ser. O Nada, entendido como o sagrado espaço de manifestação do Ser em sua diferença, é também o lugar do homem. É por este espaço que o homem é, por assim dizer, mensurado. O poeta é propriamente esta *Dimensão* do homem.³⁹² Próximo é o que se junta nesta espacialidade, nesta Dimensão sagrada.

A proximidade é o que en-caminha e movimenta a vizinhança dos quatro campos do mundo, permitindo que um alcance e en-contre o outro, guardando na proximidade a sua distância. (...) Sob o prisma deste en-caminhar, chamamos esta proximidade de *proximitude*³⁹³.

A poesia, linguagem que abre o espaço sagrado, é o lugar próprio tanto da apropriação espacial do Ser quanto do homem, cuja essência é pensar o Ser, neste sentido espacial que se diz que o homem é o *vizinho* do Ser³⁹⁴. Explico: no dizer poético, o aí-ser é levado a estranhar a habitual, familiar compreensão que tem das coisas. Compreensão que é constituída pelo encadeamento causal e por a-gente, que já nos fornece um mundo tomado como pronto, onde cada coisa tem seu lugar e sua

³⁹⁰ “En la *necesidad* hay, cada vez, una presión, una barrera, una inviabilidad y una estrechez, de modo que éstas hacen necesaria una decisión o, si no, fuerzan la omisión y, con ella, la evasión hacia nuevos caminos apremiantes”. *Los Himnos*, p. 213.

³⁹¹ *Ser e Tempo*, § 23.

³⁹² “...poeticamente o homem habita...”, ob. cit., p. 175.

³⁹³ *A essência da linguagem*, ob. cit., p. 167.

³⁹⁴ *Sobre o Humanismo*, p. 164.

relação fixa com outros entes. Na poesia, o ser como fundamento dos entes e diferente deles é aberto, porque o aí-ser estranhado, abismado diante das coisas, está disposto diante do Ser ele mesmo. O Ser, antes pressuposto na afirmação “X é Y”, torna-se ele mesmo, em sua propriedade e tornando próprio o ser do aí-ser, aberto para a compreensão. Ora, se em *Ser e Tempo* a abertura autêntica vinda da escuta da própria culpa em relação ao próprio ser, na Virada, o Ser mesmo, em sua diferença, é a morada, é o lugar próprio do aí-ser, neste sentido, sua Terra. Como nos diz explicitamente Heidegger: “A poesia é essa tomada de medida e, na verdade, em favor do habitar humano”.³⁹⁵

Quando tudo se dispõe em intervalos calculados e justamente em virtude da calculação ilimitada de tudo, a falta de distância se espraia e isso sob a forma de uma recusa da proximidade de uma vizinhança dos campos do mundo. Na falta de distância, tudo se torna in-diferente em consequência da vontade de asseguramento e apoderamento uniforme e calculador da totalidade da terra. A luta pela dominação da terra entrou em sua fase decisiva³⁹⁶.

A expressão “vizinho do ser” significa a relação de proximidade radical em que o homem, ao procurar investigar, ao pôr o ser do ente em questão, está, desde sempre, sob o domínio do Ser. Neste sentido, o Ser, estando na *origem* da manifestação do ente como um transcidente, está mais próximo ao homem que qualquer ente. Aqui também se dá aquela espacialidade³⁹⁷ de *Ser e Tempo*, na qual as bases pré-temáticas da interpretação – o *ter-prévio*, o *ver-prévio* e *conceito-prévio* – eram mais próximas e, no entanto permaneciam fora da consideração na lida cotidiana. A diferença é que o mundo, como a totalidade do pressuposto interpretativo do aí-ser, se abre a partir de si mesmo, apropriando o aí-ser, e não por uma possível iniciativa deste último. O próximo não temático e jamais tomado como objetivável é o Ser mesmo, mais próximo que o próprio ser do aí-ser. Justamente por sua proximidade, é o menos óbvio e o mais difícil de ser trazido à luz. Toda iluminação funda-se nesta abismal escuridão a que se encerra o Ser. Quando acolhe o mistério que lhe é anterior, habita o Sagrado que também é a dimensão do Ser e, neste sentido, habita a *vizinhança*. Mas o Ser também pode ser considerado como um anfitrião generoso. De fato, se a primazia do Ser, como mistério que antecede todo projeto humano, é que fundamenta o habitar do homem, pode-se

³⁹⁵ “...poeticamente o homem habita...”, ob. cit., p. 175.

³⁹⁶ *A essência da linguagem*, ob. cit., p. 168.

³⁹⁷ Páginas 35-36 deste trabalho.

dizer que quem protege o homem, quem guarda o ser do homem é o Ser. Segundo Heidegger: “a Terra é isso onde o erguer alberga tudo o que se ergue e, claro está, enquanto tal. Naquilo que se ergue advém a terra como o que dá guarida”³⁹⁸.

A *Terra* é justamente este abismo da ausência de todo e qualquer fundamento ôntico e explicativo do comportamento. Sem a orientação espacial do ente, seja como objeto de desejo curioso, ambíguo e constantemente presente, o aí-ser torna-se o lugar do confronto entre tonalidades diversas vindas do próprio Ser. A harmonia tonal à quatro notas em torno da nota fundamental abre-se, paradoxalmente, na tonalidade afetiva da *Serenidade*. Nela estão, a uma só vez, tonalidades contrárias da desesperança, do desespero e da penúria em que suportam os poetas e a alegria³⁹⁹. Esta “disputa” harmônica entre deuses e homens que constituem a harmonia do Ser da *Quadratura* é claramente inspirada em Heráclito⁴⁰⁰

Não se trata de modo algum de compor integralmente (reunir) uma imagem unitariamente completa em sua plenitude. Ao contrário, o dizer em que é dito e como ele é dito – se é determinado por meio do fato de que esse dizer é um saudar e esse saudar mesmo permanece afinado a partir de uma tonalidade afetiva fundamental que nos é ainda encoberta⁴⁰¹.

Jogo, disputa, harmonia, caos, logos são designações do que em *Ser e Tempo* designava a Conjuntação⁴⁰² do mundo e que, na Metafísica, degenerou-se em razão⁴⁰³. O conflito, termo que também faz referência a Heráclito, não se confunde com a inquietação da errância, pela qual o aí-ser de um povo passa de meta em meta. O poeta, ao habitar o centro da harmoniosa junção fugidia do Ser que é o Sagrado, retira-se da curiosidade e do falatório. Escutando a linguagem e não saltando de ente a ente, o poeta

³⁹⁸A *Origem da Obra de Arte*, p. 33.

³⁹⁹*Los Himnos*, p. 132.

⁴⁰⁰*Los Himnos*, p. 115-116.

⁴⁰¹*Recordação*, p. 60.

⁴⁰²“Cet ajoutement originel est nommé *Einklang*, non pas simplement « harmonie », comme le veut le traducteur français, mais bien, au sens musical du terme, « unisson » : le son unique que l'on entend avec la note fondamentale et son premier harmonique, le *do* initial et le *do* à l'octave. L'harmonie des Dieux et des Hommes, comme celle de la Terre et du Ciel, se fond dans l'unisson, cette unité cinquième des quatre voix qui les commande en secret. Toujours dans la même langue musicale, le monde est pensé comme le jeu de contrastes entre les quatre voix de la Terre, du Ciel, des Dieux et des Hommes, qui s'il n'est pas encore assemblé dans une quadrature, un *sistema*, laisse entrevoir, au cœur de l'assentlement, l'unité cinquième, Abîme (*Abgrund*), Sacré (*Heilige*) ou Unisson (*Einklang*). C'est autor d'elle que l'étant trouve son être ‘dans l'oscillation pendulaire du combat (*im Hin und Her der Bewegung des Kampfes*)’.”. *Heidegger et Hölderlin: Le Quadriparti*, ob. cit., p. 132.

⁴⁰³*Introdução à Metafísica*, ob. cit., 1966, p. 190.

é atingido pela quietude do Ser. Nas palavras de Heidegger, “podemos chamar de consonância do quieto a reunião que convoca sem fazer nenhum som, tal como a saga do dizer en-caminha a relação de mundo. Consonância do quieto: essa é a linguagem da essência”.⁴⁰⁴

Sobre a diferença entre a escuta dos deuses, dos mortais e dos poetas, Heidegger diz que tanto os deuses quanto os mortais escutam fugindo da origem, o sagrado que dá vertigem. O poeta, pelo contrário, escuta suportando, resistindo a ambos em suas fugas, mantendo-se ou habitando na abertura⁴⁰⁵.

Em *A Origem da Obra de Arte* e nos *Hinos de Hölderlin*, Heidegger ainda está à procura de uma terminologia definitiva e permanece indeciso entre *Mundo* e *Céu* como termos apropriados para serem contrapostos a *Terra*.⁴⁰⁶ Em *Contribuições*, falta ainda palavra para nomear a unidade entre *retenção*, *espanto* e o *pudor*, a “afinação” das diversas tonalidades fundamentais.⁴⁰⁷ Heidegger chega a propor, nas *Contribuições*, a palavra *pre-ssentimento*.⁴⁰⁸ Ou *tranquilidade do seer*.⁴⁰⁹ Em outro texto também foi utilizado o termo *suavidade*. Como no trecho em que Heidegger diz que:“na visão do azul, a face do animal da selva retrai-se para a suavidade. A palavra suave significa reunir pacificamente”.⁴¹⁰

Num outro trecho, Heidegger identifica o *Azul* ao próprio Sagrado.

O que é sagrado tanto recebe a sua luz do azul como nele encobre sua própria escuridão. Retrando-se, o sagrado instaura relações. O sagrado sabe chegar preservando-se na retração relacionadora. O azul é o claro que se abriga no escuro”. “O azul é ele mesmo o sagrado, quando a profundidade, que só vem a aparecer no velamento, reúne o azul. No clarim de sua claridade, a escuridão do azul ilumina⁴¹¹.

Em *Os Hinos*, naquela *quadratura* com outra terminologia, a terra era prefigurada pelo Nascimento. As palavras que determinam o *nascimento*, como força de

⁴⁰⁴A *essência da linguagem*, ob. cit., p. 171.

⁴⁰⁵*Los Himnos*, p. 179-182.

⁴⁰⁶*Heidegger et Hölderlin: le Quadriparti*, ob. cit., p. 161, 166.

⁴⁰⁷*Contribuições à Filosofia*, ob. cit., p. 20.

⁴⁰⁸*Contribuições à Filosofia*, ob. cit., p. 24.

⁴⁰⁹*Contribuições*, ob. cit., p. 97.

⁴¹⁰A *linguagem na poesia*, ob. cit., p. 35.

⁴¹¹A *linguagem na poesia*, ob. cit., p. 34.

origem, são obscuridade e também abismo⁴¹². Nascimento aqui faz referência ao cultivo por parte dos deuses que faz crescer a habitação do homem.

Dissemos que pela obra de arte o ente é retirado de seu lugar comum, habitual de um povo e mostrado em seu originário ser como possível. Ao deparar com uma obra de arte, o homem, que antes era seguro de seus modos costumeiros de se comportar, perde seu solo. Sapato, pensado como fundamentado explicativamente em um outro ente, referia-se, em última análise, ao aí-ser como aquele que o utiliza. Transposto para a obra de arte, mesmo esta referência ao aí-ser é perdida. O sapato não se refere a nada. Apenas está ali, livre de toda explicabilidade. Sem orientação ou referência a nenhum ente, o aí-ser, ao mesmo tempo em que perde o chão ôntico, passa a ter um lugar na *Terra* do Ser. “Este apetrecho [o par de sapatos e Van Gogh] pertence à terra e está abrigado no mundo da camponesa”, dirá Heidegger⁴¹³.

Ter onde erguer-se em sua propriedade só é possível no e pelo Ser. Enquanto o homem está voltado para a curiosa e errante imersão no ente, ele mesmo deixa de ser propriamente. É na ausência abismal de referência ôntica, enquanto poeticamente guarda o lugar do Ser, que o aí-ser é concomitantemente guardado em seu Ser. É o que se depreende das palavras: “A Terra é isso onde o erguer alberga tudo o que se ergue e, claro está, enquanto tal. Naquilo que se ergue advém a terra como o que dá guarida”⁴¹⁴. A guarida é a proteção da propriedade do ser do próprio aí-ser.

A *Quadratura* como espaço da mútua apropriação do Ser e do Homem.

Pela linguagem, o povo encontra um caminho, um sentido. Se o Ser não é compreendido como o primário no encontro com o aí-ser, para o qual toda tentativa de apreendê-lo, de retê-lo a partir de um ente torna-se uma perda da propriedade tanto do Ser quanto do aí-ser e, pelo contrário, o suportar desta fuga constituiria uma mútua apropriação entre Ser e aí-ser (*Ereignis*), enfim, se não se leva em conta que a propriedade do aí-ser é derivada em relação à propriedade do Ser ele mesmo, o homem encobre para si mesmo sua *terra*, o “solo natal cultivado pelos deuses”⁴¹⁵ no qual funda

⁴¹²Los *Himnos de Hölderlin*: “Germania” y “El Rin”, ob. cit., p. 211.

⁴¹³A *Origem da Obra de Arte*, p. 25-26.

⁴¹⁴A *Origem da Obra de Arte*, p. 33.

⁴¹⁵Los *Himnos de Hölderlin*: “Germania” y “El Rin”, ob. cit., p. 99.

seu *mundo*⁴¹⁶. A Terra é justamente a abertura da dimensão do Sagrado que, olhando sob a perspectiva da propriedade tanto do Ser quanto do homem, constitui a morada de ambos. A abertura, aqui, refere-se ao deixar o Ser em sua precedência misteriosa que afasta-se de toda tentativa de ontificação, por assim dizer. Sendo o primeiro em relação à linguagem, não pode ser objeto de nosso falar. Deixá-lo em sua proximidade fugidia, abre-lhe o espaço e, ao mesmo tempo, funda o espaço, o lugar do homem.

A este vir à luz, a este levantar-se ele próprio e na sua totalidade chamavam os gregos, desde muito cedo, φύσις. Ela abre ao mesmo tempo a clareira daquilo sobre o qual e no qual o homem funda seu habitar. Chamamos a isso a Terra. Do que esta palavra aqui diz há que excluir não só a imagem de uma massa de matéria depositada, mas também a imagem puramente astronômica de um planeta. A terra é isso onde o erguer alberga tudo o que se ergue e, claro está, enquanto tal. Naquilo que se ergue advém a terra como o que dá guarida⁴¹⁷.

Por isso a Terra é guardada e habitação justamente a partir do ocultamento, do mistério acolhido pelo homem de sua distância. Faz sentido ver aqui uma referência do conceito Terra à divindade Gaia, na medida em que ela só aparece se lhe for dado espaço de fuga de tudo o que é ente e, como tal, profano, no sentido ontológico, na sua mútua espacialização em conjunto com o Céu.

A terra só aparece abertamente iluminada como ela própria onde é guardada e salvaguardada como a que é essencialmente insondável, que recua perante toda exploração, a saber, a que se mantém fechada. (...) Pro-duzir a terra significa: trazê-la ao aberto como o que em si se fecha⁴¹⁸.

Terra é o aí, isto é, o que é suportado em sua recusa e diferença na obra de arte. “A obra move a própria terra para o aberto de um mundo e nele a mantém. A obra deixa que a terra seja terra”⁴¹⁹. Reservar um espaço para a arte e para o estranhamento abismado, abrir o espaço que permite a recusa do Ser ou a *fuga dos deuses*, é deixar o aí ser em sua distância e dimensão e, ao mesmo tempo, enquanto aí, ser o lugar de

⁴¹⁶ “Los ríos son las ‘aguas de la patria’, con ellas ‘se queja el amor del corazón’. Los ríos crean una vía y límites de la tierra originariamente sin senda. Desde la fuga de los dioses la tierra es intransitable [*weglos*]. El hombre no puede encontrar el camino, ni los dioses se lo muestran directamente. Pero en la murmurante corriente segura de sí misma, se cumple un destino, el país y la tierra forjan límite y figura, devienen patria para el hombre y, con ello, verdad para el pueblo”. *Los Himnos*, p. 197.

⁴¹⁷ A *Origem da Obra de Arte*, ob. cit., p. 33.

⁴¹⁸ A *Origem da Obra de Arte*, ob. cit., p. 37.

⁴¹⁹ A *Origem da Obra de Arte*, ob. cit., p. 36.

habitação do homem⁴²⁰. É o que, de modo mais sintético, está contido na estranha frase: “O abrigo mesmo realiza-se no e como ser-aí”.⁴²¹

Esta renúncia, ultrapassagem de todo ente, ou melhor, o reconhecimento da anterioridade do Ser a todo ente e que apropria tanto o Ser nele mesmo e o ser do homem é denominada *Deus*. Compreensivamente, compreendemos o mundo não como um ente, nem como a soma dos entes, mas no abismo do possível que recusa todo dizer “é”. É a esta espécie de transcendência que se refere o termo Deus. Ao não poder atribuir, ao fundamento do ente, o título de algo que é, compreendemos que este fundo é doador de ser a partir do Nada. Não sendo possível a confusão entre este fundamento e o ente que ele funda, diz-se que ele só é atingido por meio de um salto na recusa ela mesma do fundamento.

O salto aparece assim sob a aparência do que não leva nada em consideração e, contudo, ele é precisamente afinado por aquele *pudor* (...), no qual a vontade da retenção ultrapassa a si mesma e se transforma na insistência do suportar da mais distante proximidade da renúncia hesitante⁴²².

Todo o pensamento de Heidegger Seu suposto “ateísmo” em *Ser e Tempo* é apenas metodológico⁴²³. Em *Ser e Tempo*, foi dito que o conceito próprio para designar o percurso da temporalidade em sua totalidade, do nascimento à morte, isto é, a trama oscilante entre abertura e velamento do aí-ser era designada como *Gestar-se* ou, na tradução portuguesa de Maria da Conceição Costa e da espanhola de Rivera, *Acontecer*. Vimos no tratado de 1927 que o *Acontecer* referia-se à historicidade originária do aí-ser e sua *constância*, a qual, por sua vez, se fundava na permanência decidida na abertura do possível. Ora, o conceito de *Possível* pretendia fornecer uma unidade e integralidade ao ser do aí-ser e, portanto, permitir que se afirme o Ser *quem* deste ente em sua Verdade. Reunir, mostrar a totalidade do fenômeno da temporalidade, tal é o objetivo de Heidegger ao fechar, naquela obra, a Analítica do ser do aí-ser com o conceito de *possível*. Neste sentido, cabe ao *possível* abrir o espaço-tempo, *Desvelar* (verdade) o lugar do aí-ser, em uma palavra, *construir* ou, na linguagem de *A Origem da Obra de Arte*, *pôr em obra* a verdade. Neste escrito tardio, Heidegger afirma: “Na obra, se nella

⁴²⁰Contribuições, ob. cit., p. 65.

⁴²¹Contribuições, ob. cit., p. 73.

⁴²²Contribuições, ob. cit., p. 224.

⁴²³SOLARI. Enzo, *El Problema de Dios según Heidegger – y otros ensayos de fenomenología, religión y cristianismo*, Ediciones Universitarias de Valparaíso, Chile, 2014, p. 173

acontece uma abertura do ente, no que é e no modo como é, está em obra um acontecer da verdade”⁴²⁴. A forma com que o possível abre o espaço-tempo é pela nadificação, isto é, pela compreensão da recusa do ser que, como ausente, funda o ente. É preciso deixar claro que não há uma separação entre os conceitos que formam a *quadratura*. O *Céu*, ao mesmo tempo que eleva o olhar do homem, o fascina, fundamenta-lhe um chão em meio ao abismo. Fascínio este que se dá pelo deixar espaço para a extasiante retirada ou fuga dos deuses que arrebata o homem do espaço do ente enquanto e, ao mesmo tempo, dá quietude aos mortais. “O arrebatamento fascinante, [dirá Heidegger], é repouso abissal da reunião. O arrebatamento extasiante é reunião abissal para o repouso”.⁴²⁵

Também foi dito que pela força do *Possível* o aí-ser, em *Ser e Tempo*, era reunido em sua propriedade dispersa no tempo, enquanto, por meio desta reunião, também chamada de *erigir* da propriedade do aí-ser, o possível seria como o que “salva” o ser do aí-ser para a sua verdade. “Pois é o que salva, assevera Heidegger, que leva o homem a perceber e a entrar na mais alta dignidade de sua essência”⁴²⁶. Este *erigir* designa o fato de que a propriedade do aí-ser não é mais “antropológica”. O ser do aí-ser consiste em *morar* no que ele mesmo não constrói. Pelo contrário, se o homem decide pela massificação da técnica, que vê o mundo como um enorme campo para estender seu domínio “criativo”, ele mesmo, como ser-no-mundo, passa a ser mais um *produto* do homem. Ao mesmo tempo explorador e explorado. A seu modo, há em Heidegger também um profundo sentimento *utópico* de libertação das estruturas técnicas, tal como ficaram evidentes em Marx⁴²⁷. Há em nosso pensador uma preocupação semelhante a marxiana com o fato de que a técnica subjuga o homem. Segundo ele, “o homem também se acha incluído neste processo, não podendo esconder seu caráter de matéria-prima mais importante”⁴²⁸. O abrir mão do controle é, paradoxalmente, permitir o envio, o acontecimento do que salva. “A essência do construir é deixar-habitar”.⁴²⁹ Para Heidegger, o sentido originário da *poiesis* é o de, paradoxalmente, Habitar. A essência do homem é construída quando este habita o que ele não constrói, quando ele deixa o Ser erguê-lo ao invés de dominar tudo o que é.

⁴²⁴A *Origem da Obra de Arte*, p. 27.

⁴²⁵Contribuições à Filosofia, ob. cit., p. 375.

⁴²⁶A *Quesição da Técnica*, ob. cit., p. 34.

⁴²⁷*Passagem para o Poético*, ob. cit., p. 233-234.

⁴²⁸A *Superação da Metafísica*, ob. cit., p. 80.

⁴²⁹O que quer dizer pensar? ob. cit., p. 139.

Vimos acima que o dar-se que *responde* pelo ser permanece oculto, velado e, como tal, delimita o caráter de dom, de mistério do ser. Na medida em que se dispõe para o mistério, isto é, para o que foge a qualquer tentativa de objetivação e manuseio, o homem toma chão, encontra sua mais alta dignidade. Isto não significa eliminar a ciência como pensamento do ente, mas dar espaço para o Ser, proteger a possibilidade de abismar-se, por meio da arte, que é a verdadeira *poiésis*. Pois, da glorificação e dignificação do deus como habitação sagrada instalada pela obra de arte depende a dignidade do homem.

Quando uma obra se acomoda numa coleção ou se coloca numa exposição, diz-se também que se instala. Mas esta instalação é essencialmente diferente da instalação no sentido de levantar uma obra arquitetônica, do erigir uma estátua, do encenar uma tragédia na celebração da festa. Semelhante instalação significa: o erigir, no sentido de consagrar e glorificar. Instalar não quer dizer aqui o mero colocar. Consagrar quer dizer sagrar no sentido de que, no erigir pela obra, o sagrado é aberto como sagrado e o deus é convocado para o aberto do seu advento. Da consagração faz parte a glorificação como o respeito pela dignidade e esplendor de deus. Dignidade e esplendor não são propriedades, a par e por detrás das quais está ainda o deus; pelo contrário, na dignidade, no esplendor, é que advém o deus. No reflexo deste esplendor reluz, i. é., brilha o que chamamos mundo⁴³⁰.

Somente quando ele submete-se à força destinadora do Ser, *habitando* o espaço do Sagrado que não está sob seu domínio, mas que ele pode apenas guardar, morando nele, então ele é propriamente. “Na obra de arte, diz Heidegger, põe-se em obra a verdade do ente. Pôr significa aqui *erigir*”⁴³¹. Fora do possível, o aí-ser está como que “perdido”, errante, sem lugar, curioso entre os entes, no turbilhão da temporalidade inautêntica, numa palavra, sem habitação, sem onde *morar*. O homem mora quando dá espaço, quando deixa o Ser instalar-se no Sagrado, no livre de toda afirmação que diz “o que é”. O homem ergue-se quando procura não erguer-se a partir de si. O super-homem nietzsiano ganha novos contornos: ao invés de dar vazão à própria vontade de potência e ultrapassar todas as amarras da metafísica, da moral e do Estado, o homem é mais do que homem apenas quando aceita ser menos que o Ser, submete-se à “vontade”

⁴³⁰A *Origem da Obra de Arte*, ob. cit., p. 34.

⁴³¹A *Origem da Obra de Arte*, idem.

do Ser⁴³². Na linguagem enigmática de Heidegger, “dar espaço no sentido de deixar ser e dar espaço no sentido de edificar se pertencem mutuamente”⁴³³.

Se a linguagem pode, pela poesia, depor o ente das considerações cotidianas do aí-ser e ele mesmo, o aí-ser, é deposto de si em detrimento da primazia do Ser e, por outro lado, a linguagem pode configurar a instância da queda no falatório em que o aí-ser deixa sua propriedade, a linguagem pode, com todo direito, ser a instância onde a maior possibilidade está aberta diante do aí-ser. Este é o sentido de dizer que a linguagem é o “mais perigoso dos bens”⁴³⁴. O perigo está que, pela linguagem, o homem se situa entre o Ser instaurado pelo poeta (Deus) e inaugurado pelo pensador (mortais), na abertura para a mútua propriedade de Ser e homem, contraposto à possibilidade, que vem igualmente de uma disposição perante a linguagem, para o Não-Ser do falatório dos homens⁴³⁵.

O possível, desde *Ser e Tempo*, é o mais originário de todos os existentivos da Analítica. É o que por último designa o ser do aí-ser. Na Virada, Deus é que ocupará este papel de conceito fundamental de toda abertura do Ser. É o que extasia em sua diferença enquanto abisma. O *possível* era o que, estando na origem, ressoava em todos os momentos estruturais, inclusive no a-gente, pela *Consciência*. Deus, na Virada, sendo o que dá *início* é, na temporalidade do Ser mesmo, o que permanece⁴³⁶. Deuses são os que estão na origem dos sinais do Céu que atravessa a linguagem e interpela o

⁴³²“Los semidioses no saben adónde van. Este no-saber adonde no tiene nada en común con el mero desear, pues éste sí sabe lo que desea, pero no sabe lo que quiere, y si acaso quiere. El no-saber de los semidioses, por el contrario, no surge del desconcierto del vacío, de la devastación desganada del no-querer, sino de la exuberancia de la determinación, de la desmesura de la capacidad todavía incontrolada. Su voluntad es una *sobrevoluntad* [*Überwille*]. *Los Himnos de Hölderlin*: “*Germania*” y “*El Rin*”, ob. cit., p. 185, 201.

⁴³³*Construir, Habitar, Pensar*, p. 137.

⁴³⁴*Los Himnos*, p. 64-66.

⁴³⁵*Los Himnos de Hölderlin*: “*Germania*” y “*El Rin*”, ob. cit. p. 66-67.“Le péril qui menace la langue, en son intimité, est donc double et contradictoire : d’un côté, la proximité des dieux risque de foudroyer celui qui se tient trop près d’eux sous le ciel d’orage qui fascine Hölderlin, et le priver de parole. De l’autre, la proximité des autres hommes, dans le cours ordinaire de la vie, risque de détourner le langage de sa vocation créatrice et instauratrice de sens. Au danger de l’essence du langage (*Wesen*), trop difficile à assumer pour un homme qui, à la différence du dieu, ne peut se tenir sous l’orage, répond le danger de la contre-essence du langage (*Unwesen*) qui dégénère dans la facilité du bavardage quotidien”. *Heidegger et Hölderlin: le Quadriparti*, ob. cit., p. 111-112.

⁴³⁶*Los Himnos de Hölderlin*: “*Germania*” y “*El Rin*”, ob. cit., p. 17.

povo. Sinais estes que constituem a transposição da culpada *errância* e marca a responsabilidade do povo, tal como faz, na Analítica de *Ser e Tempo*, a Consciência⁴³⁷.

A relação entre Deus e a Verdade na Kehre

A abertura, a clareira do aí-ser provocada pelo Ser ele mesmo é, semelhante à quaternidade de *Ser e Tempo*, aberta totalmente na *Resolução* ou ocultada totalmente no modo-de-ser indeciso. O *Possível* era o último a ser nomeado como elemento constitutivo daquela quaternidade, mas era o originário, o primeiro e que, estava pressuposto em todo o discurso sobre a existência. “É somente no seer que se essencia como a mais profunda abertura do seu fosso abissal o *possível*, de tal modo que é sob a forma do possível que o ser precisa ser pensado em primeiro lugar no pensar do outro início”⁴³⁸.

Isto ajuda a entender a variação terminológica onde Heidegger ora fala de *Deus*, ora *Deuses* no plural, ora simplesmente *Divinos*, todos contrapostos aos *Mortais*. Tomado como o mais originário, a abertura ontológica é o *Possível* ou o *Deus*.

O ser como o que pode e quer é o ‘pos-sível’. O ser como o elemento é a ‘força silenciosa’ de poder que quer dizer, isto é, do possível. (...) Quando falo da ‘força silenciosa do possível’, não me refiro ao *possibile* de uma *possibilitas* apenas representada, nem à *potentia* enquanto *essentia* de um *actus* da *existência*, refiro-me ao próprio ser que, pelo seu querer, impera com seu poder sobre o pensar e, desta maneira, sobre a essência do homem, e isto quer dizer, sobre sua relação com o ser. Poder algo significa aqui: guardá-lo em sua essência, conservá-lo em seu elemento⁴³⁹.

As palavras que determinam a compreensão do *raio de luz*, força de origem que se opõe ao *nascimento*, são “trono”, “relâmpago” e “tormenta” e constituem o dar sinal (*Discurso*) da essência de Deus⁴⁴⁰.

Considerando, por outro lado, que esta abertura abre a *Quadratura* e que todos estão abertos no espaço sagrado de retirada de todo ente, faz sentido dizer que tanto a Terra, o Céu são igualmente “divinos”, isto é, compreendidos como sagrados. Mas a oscilação terminológica, onde ora Heidegger utiliza Deus, no singular, e deuses, no

⁴³⁷ “Los dioses hacen señas simplemente en tanto que ellos *son*”. *Los Himnos de Hölderlin: “Germania” y “El Rin”*, ob. cit., p. 43.

⁴³⁸ *Contribuições*, p. 459.

⁴³⁹ *Sobre o Humanismo*, p. 151.

⁴⁴⁰ *Los Himnos de Hölderlin: “Germania” y “El Rin”*, ob. cit., p. 213.

plural, não tem uma intenção numérica, mas insere-se no próprio conceito de *possível* que dá origem a este conceito. De fato, o possível é o que permanece não *resolvido* em nada, incluindo aqui sua quantidade. É o que ele mesmo esclarece: “O discurso acerca dos ‘deuses’ não tem em vista aqui a afirmação decidida de algo presente à vista de uma pluralidade em face de um único, mas significa antes a indicação para a indecidibilidade do ser dos deuses, quer um ou muitos”⁴⁴¹. Na verdade, a crítica heideggeriana se volta contra toda forma de onto-teo-logia, seja na forma de um ente supremo ou vários. Com o termo “deus” ou “deuses”, Heidegger pretende ressaltar esta permanência do Ser em si mesmo que, enquanto deixado em sua diferença pelo pensador e protegido pelo poeta, destina o homem para sua propriedade e historicidade originária, desde que, ao suportar a fuga do Ser, seja considerado como primário na relação e, ao mesmo tempo, separado, habitando o sagrado espaço em que nenhum ente pode estar. A fuga dos deuses, origem da *Ereignis*, designa justamente esta necessidade comprehensiva de que o Ser não seja posto objetivamente na consideração dos entes. Mais que isso, que a objetivação é destinada pela ocultação do Ser. Na abertura provocada pelo suportar indigente a fuga dos deuses, o homem, saindo de toda consideração pragmática, estética, curiosa dos entes encontra-se na disposição contrária à curiosa turbulência de quem se pauta pelos entes. “A *missão*, porém, à luz e na via da *resolução*: *o abrigo da verdade do acontecimento apropriador a partir da retenção do ser-aí na grande tranquilidade do seer*”.⁴⁴² Inversamente, ao tentar compreender o sentido do Ser em sua diferença, toda referência a um ente afasta, por assim dizer, a compreensão. O ser só se deixa compreender de modo próprio em sua radical separação⁴⁴³. Nas palavras de Heidegger, “o ser é o estremecimento da deização (do som prévio da *resolução* dos deuses sobre o seu deus)”.⁴⁴⁴ Entendendo esta “deização” como a recusa⁴⁴⁵, isto é, a insistência na diferença de qualquer ente; o só ser compreendido a partir do nada⁴⁴⁶. A abertura

⁴⁴¹ *Contribuições*, p. 421.

⁴⁴² *Contribuições*, ob. cit., p. 97.

⁴⁴³ “Que los dioses hayan huido no significa que también la divinidad se ha desvanecido del *Dasein* del hombre, sino que aquí precisamente ella impera, pero ya no como algo pleno, sino como algo crepuscular y oscuro, empero poderoso. Quien quiera sustraerse al ámbito de la divinidad, suponiendo que eso sea posible, para aquél no podría haber ni siquiera dioses muertos. (...)El deber-renunciar a los antiguos dioses, el soportar esta renuncia es la *salvaguarda* de su divinidad”. *Los Himnos*, p. 92.

⁴⁴⁴ *Contribuições*, ob. cit., p. 236.

⁴⁴⁵ *Contribuições*, ob. cit., p. 240.

⁴⁴⁶ *Contribuições*, ob. cit., p. 241-243.

provocada pelo suportar da fuga e da recusa dos deuses, “o entre em meio ao ente e aos deuses” “é” o Ser.⁴⁴⁷

O que aconteceria, contudo se o ser mesmo fosse o que se subtrai e se essenciasse como recusa? Isso seria algo nulo ou a mais elevada doação? E se for mesmo somente por força *dessa negatividade* do próprio ser que o ‘nada’ conquista plenamente aquele ‘poder’ que atribui a ele, de cuja consistência emerge todo ‘criar’ (tornar-se ente do ente)?⁴⁴⁸

Esta manifestação de si a partir da ocultação em que só se manifesta na fuga que deixa o ente em sua visibilidade é chamada de *Physis*. A Physis, para Heidegger, consiste nesta ausência de objetivação do fundamento de toda objetividade, este não ter nenhum ente, nada que se possa dizer que é com fundamento do ente. Dito de outro modo, a compreensão de que o que funda toda linguagem não pode ser, ele mesmo, objeto de linguagem ou a verdade entendida originariamente como mistério na origem de toda convicção, certeza, ciência ou *e-vidência*. Toda tentativa de apreensão do fundamento do ser do ente é fadada ao vazio. A verdade acontece no próprio velamento. “Verdade, para Heidegger, significa o velar iluminador enquanto traço essencial do ser (*Seyn*).⁴⁴⁹ Platão, segundo Heidegger, foi o responsável por desconsiderar o lugar do ocultamento, do mistério na sua concepção de verdade como o brilho luminoso da ideia. Nas palavras de Heidegger, “para Platão, a força explicitadora da ‘alegoria’, uma força que lhe empresta plasticidade, concentra-se, antes, no papel desempenhado pelo fogo, o lume do fogo e as sombras, a claridade do dia, a luz do sol e o sol”.⁴⁵⁰

O Ser que dá origem a toda fala e toda linguagem deixa atrás de si o ente enquanto, para que o ente seja trazido à luz, ele se esconde no mais profundo abismo. É um outro modo de dizer que o Ser jamais será algo que se poderá afirmar “que é”.

⁴⁴⁷Contribuições, ob. cit., p. 240.

⁴⁴⁸Contribuições, ob. cit., p. 242.

⁴⁴⁹Sobre a Essência da Verdade, ob. cit., p. 145.

⁴⁵⁰ HEIDEGGER, Martin, “A Teoria Platônica da Verdade”, in: *Marcas do Caminho*, tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein; revisão da tradução de Marco Antônio Casanova, Editora Vozes, Rio de Janeiro, 2008 (Coleção Textos Filosóficos), p. 236-237. “Já aquele mesmo que foi liberto no interior da caverna, ao afastar-se das sombras e voltar-se para as coisas, precisa voltar seu olhar para aquilo que é ‘mais ente’ do que as meras sobras, ‘voltado, portanto, ao que é mais ente, ser-lhe-ia outorgado olhar de maneira mais reta’. A transição de uma situação para a outra consiste em tornar o olhar mais reto. Tudo depende da ὄρθοτης, da retidão do olhar. Por meio dessa retidão, o ver e o conhecer tornam-se retos, detalhado modo que, por fim, encaminham-se diretamente à ideia suprema, firmando-se nessa ‘direção reta’. Neste voltar-se de modo reto, o notar iguala-se àquilo que deve ser visto. Este é o ‘aspecto’ do ente. Em consequência desta adequação do notar um ιδεῖν à ιδέα, dá-se uma ὁμοίωσις, uma concordância do conhecimento com a coisa mesma. Assim, da primazia da ιδέα e do ιδεῖν frente à ἀλήθεια dá-se uma transformação da essência da verdade. Verdade torna-se ὄρθοτης, retidão do notar e enunciar” *A Teoria Platônica da Verdade*, ob. cit., p. 242.

Todas as tentativas de fazê-lo terão o Ser em seu sentido e abertura inicial como pressuposto. A verdade como clareira jamais será evidência, visibilidade conceitual. A verdade só é genuinamente compreendida quando nela se acolher o que não pode ser visto, o misterioso. “Φύσις ama κρύπτεσθαι na medida exata em que λήθη é o coração da αλήθεια”.⁴⁵¹ Mais, este que se esconde no abismo é o sentido de toda aparência. Ajunção entre aparência e ocultamento é, segundo Heidegger, o que caracteriza a *physis*. Segundo ele,

Physis significa o surgir emergente, que brota. O desabrochar e desprender-se que em si mesmo permanece. A partir de uma unidade originária se incluem e manifestam nesse vigor repouso e movimento. É a presença predominante, ainda não dominada pelo pensamento. Nesse vigor o presente se apresenta como ente. A vigência de tal vigor só se instaura a partir do ocultamento. Isso significa para os gregos: a *aletheia* (o des-ocultamento) se processa e acontece, quando o vigor se conquista a si mesmo como um mundo! Só através do mundo o ente faz ente⁴⁵².

Aqui está o coração do esquecimento fundamental da metafísica: no fato de que, ou escolheu o iluminado em detrimento do oculto ou deu uma explicação dialética e explicativa para a junção de ambos⁴⁵³.

A relação entre o ocultamento e o desvelamento da *physis* não pode ser pensada como uma relação lógica, no sentido metafísico. É, na verdade, uma relação entre tonalidades opostas que se digladiam, de forma equilibrada e harmônica, como notas de um acorde, onde o soar de um *Dó* é contraposto a um *Mi*, a um *Sol*, a um *Si* e a um *Ré*. É a disputa ressonante, onde cada elemento responde ao outro de forma adequada, apropriada. Estes parecem serem absolutamente opostos, um parece negar o outro, mas quando soam ao mesmo tempo, formam mostram beleza. Segundo Heidegger, na *physis* grega está implícita o conceito de *philein*, de amor como relação harmônica entre os elementos do mundo⁴⁵⁴.

A dobra entre Ser e ente é expressa no antigo e pré-metafísico conceito de *physis* que significava, de um lado, o “vigor reinante que brota, e o perdurar, regido e

⁴⁵¹ ZARADER. Marlène, *Heidegger e as Palavras de Origem*, Tradução de João Duarte, Ed. Instituto Piaget, p. 81.

⁴⁵² *Introdução à Metafísica*, ob. cit., p. 89.

⁴⁵³ *A Essência e o Conceito de Φύσις em Aristóteles – Física B, 1*, ob. cit., p. 314.

⁴⁵⁴ *Heidegger e as Palavras de Origem*, ob. cit., p. 52-60.

impregnado por ele”⁴⁵⁵. *Physis* era, portanto, conversível com *arché*⁴⁵⁶. A filosofia é uma degeneração do *philein* originário, segundo Heidegger. Este *philein* que, em Heráclito, designava a harmonia entre forças do mundo, passou a designar o desejo do homem de alcançar, por suas forças, a totalidade do mundo racionalmente.

O *philein to sophón*, aquele acordo com o *sophón* de que falamos acima, a *harmonía*, transformou-se em *órexis*, num aspirar pelo *sophón*. O *sophón* – o ente no ser – é agora propriamente procurado. Pelo fato de o *philein* não ser mais um acordo originário com o *sophón*, mas um singular aspirar pelo *sophón*, o *philein to sophón* torna-se ‘*philosophía*’. Esta aspiração é determinada pelo *Éros*⁴⁵⁷.

Esta harmonia originária, continuando a utilizar termos extraídos da linguagem mítica pré-filosófica, é denominada “sagrado caos”⁴⁵⁸. Segundo Heidegger, esta harmonia é que dá sentido às quatro causas aristotélicas como o originário desta. Na harmonia da *Quadratura* se funda a busca por um sentido unitário do Ser em suas múltiplas significações. Esta relação entre os termos matéria e forma, causa eficiente e causa final e a *Quadratura* é explícita no texto heideggeriano. Pensando o ser de um cálice de prata, Heidegger, diz que a unidade é dada pela ressonância de tonalidades, isto é, pela *Quadratura*. Esta ressonância é a *resposta* de uma potência do Ser em relação à outra. A matéria (prata) responde pelo cálice, enquanto este deve à matéria, aquilo de que é feito. Este cálice deve seu ser também à forma que o restringe a não ser outra coisa. Neste sentido, pode-se dizer que tanto a matéria quanto a forma *respondem* pelo ser do cálice. Também o *téloç*, a causa final, e o *ourives*, causa eficiente, respondem pelo cálice, devendo à matéria e à forma. Estes quatro constituem o “dar-se e propor-se”, aquilo que concede e responde pelo ser – oculto e velado – e aquilo que propõe e deve seu ser – o desvelado, aberto, no sentido grego de *úποκεῖσθαι*.⁴⁵⁹

A fuga dos deuses suportada e que transporta o aí-ser para “fora” comprehensivamente de todo ente como fundamento da entidade, permite ao homem o estranho, lunático modo de ser que olha de modo novo, mas não espetacular para os entes. É o sentido originário do *entusiasmo* heraclitiano. Encontrar-se com o pensador é encontrar-se com alguém que quebra toda e qualquer expectativa, que sai dos nossos

⁴⁵⁵Introdução à Metafísica, ob. cit., p. 44.

⁴⁵⁶A Essência e o Conceito de Φύσις em Aristóteles – Física B, I, ob. cit., p. 259.

⁴⁵⁷Que é isto – A Filosofia? Ob. cit., p. 17.

⁴⁵⁸Los Hinos de Hölderlin: “Germania” y “El Rin”, ob. cit., p. 223.

⁴⁵⁹A Questão da Técnica, ob. cit., p. 15.

esquemas compreensivos. A arte é guardiã da mais genuína alteridade. O pensador utiliza o espaço aberto pela arte para dizer o Ser. Heidegger, bem antes de Levinas, promove como poucos um pensamento sobre a tolerância e a vida em comum a partir da aceitação do incomum artístico. O poeticamente estranho (*Umheimlich*) é a origem do verdadeiro encontro com o outro. O evidente, o facilmente entendido, é conversa entre surdos e, portanto, não se conhecem nem a si mesmos. A partilha da casa comum é construída por aqueles que não se encaixam, não se adéquam a nenhuma estrutura política: os poetas e os pensadores.

Eminentes na dimensão da História são, ao mesmo tempo, *apolis*, sem cidade e lugar, solitários, estranhos, aporéticos (sem saída) no meio do ente em sua totalidade, sem constituição e limites, sem estrutura e dispositivos, de vez que, *como* criadores, são eles que devem então fundar e instaurar tudo isso⁴⁶⁰.

Aqui e na fuga dos deuses, fonte da alteridade, se encontra, de modo ainda mais originário que o kantiano, a dignidade humana em seu ser fim e nunca meio. O *respeito indulgente*⁴⁶¹, como modo originário do encontro com o outro, consiste em não colocar o outro em nenhum lugar comum, decaído na cotidianidade. Isso exige que o outro aí-ser não seja compreendido a partir de um ente, mas tenha seu lugar antecipada e prospectivamente localizado no nada. É possível e frutuosa a relação destas categorias com o conceito de amor, desde que bem considerado. Mas escapa a nossos objetivos. De qualquer forma, este respeito indulgente está em franca oposição a qualquer forma de preconceito e a intolerância. É no Sagrado que se funda a Dignidade humana. Nela o homem é compreendido em sua propriedade e dela não pode ser desrido, sob o pretexto de ser *Homo Sacer* no exato oposto ao sentido que Heidegger dá a Sagrado.

A despeito das críticas de Lévinas, há, sim, a nosso ver, um autêntico sentido da alteridade em Heidegger. Pode-se dizer que, o Ser heideggeriano é verdadeiramente o lugar do Outro. Se o lugar do Ser é o Nada, o absoluto Outro do ente, e se este é igualmente o lugar da propriedade humana, que característica cultural, propriedade, sexualidade, capacidade, religião, ideologia, valor ético e mesmo estético, nacionalidade, raça, gênero, enfim, o que no homem pode destituí-lo de sua dignidade? Os preconceitos existem por imposição no outro do que é familiar e habitual no próprio modo de ser. Mas o que Heidegger propõe é justamente a existência resgatada pelo

⁴⁶⁰ *Introdução à Metafísica*, ob. cit., 1966, p. 226.

⁴⁶¹ Página 93 deste trabalho.

abismar-se constante ou ao menos aberta para esta possibilidade. Pelo dizer poético e pensante, o homem fica absolutamente exposto ao outro, não tendo como se proteger desta extrema diferença.

O *Lógos*, enquanto reunião, como o reunir-se e concentrar-se do homem na con-juntura, põe, pela primeira vez, o ser do homem em sua essencialização e o expõe, assim, ao que não lhe é familiar, de vez que o familiar é dominado pela aparência do habitual, corriqueiro e superficial⁴⁶².

Não ser tomado pela curiosa movimentação que vai de ente a ente em busca do mais emocionante, do que evita o tédio, do que possui caráter de valor ou de condição explicativa para o ente, enfim, sair da consideração onto-teo-lógica do Ser é, na virada, encontrar-se na *serenidade*, que, como se vê, não possui relação direta com termos nem religiosos, nem psicológicos, místicos ou de bem-estar. Mas, se o homem é o vizinho do Ser, é nesta vizinhança que deve *acontecer* o encontro com o outro. Em *Ser e Tempo*, o “turbilhão” denominava a inquietude da queda no *Das Man*. Na *Kehre* o turbilhão é “o ente que é pensado como um anel *girando* em torno de seu centro calmo, o *Ser* ou o *Abismo* e que nos dá imediatamente a *vertigem*”⁴⁶³.

No *Ser*, toda diferença deve ser suportada, pois nele é que se funda toda diferenciação, bem como toda unidade, isto é, toda possibilidade de harmonia. Nada mais difícil de suportar que a linguagem do pensador que pensa o que há de mais estranho. Nada mais abismático, apavorante, aterrorizante que a insegura queda no nada. Nada mais fora de nosso controle. A história dos efeitos da obra de Heidegger é, talvez, o exemplo mais eminente.

Serenidade não é “sentir-se bem”, estar entre os iguais, mas algo ao mesmo tempo terrível por sua quietude estranha com a “*consonância do quieto*”.⁴⁶⁴ “O abismo é a *unidade originária* de espaço e tempo”, diz Heidegger.⁴⁶⁵ O fato é que a reunião (*logos*) de todas as forças do Ser no espaço do sagrado e que é habitado pelo poeta e o pensador precisava de um nome diferente da tonalidade fundamental do ser do aí-ser apresentada em *Ser e Tempo*. A possibilidade de o aí-ser ser própria ou impropriamente era regida pela tonalidade fundamental da *angústia*. A propriedade, na Virada, sendo a

⁴⁶² *Introdução à Metafísica*, ob. cit., 1966, p. 246.

⁴⁶³ *Heidegger et Hölderlin: le Quadriparti*, ob. cit., p. 102-103.

⁴⁶⁴ *A Linguagem*, ob. cit., p. 24.

⁴⁶⁵ *Contribuições à Filosofia*, ob. cit., p. 369.

inserção do poeta na disputa das forças criadoras do Ser, com a consequente retirada deste da inquietação curiosa da errância, recebe o nome tardivamente designado de *Serenidade*.

A experiência de Deus não é uma experiência de um subsistente transcendente que pode ser apreendido, mas a experiência de uma ausência presente do Ser e que põe em movimento a história, não permitindo que a linguagem se instale. Ao deslocar a linguagem, o aí-ser é posto diante da maior possibilidade aberta, a da morte e, portanto, lhe é aberto o tempo como percurso de seu existir. O homem torna-se morta. Este mais não nos impulsiona porque sempre podemos compreender melhor a natureza que nos é superior e nós limitados, mas porque sempre na nossa compreensão prévia do ser já está incluída uma ausência ilimitada totalmente compreendida como ausência, como vazio ou nada: Deus é sempre visto pelas costas, de saída, no pensamento. Por isso a abertura abismal relaciona-se intrinsecamente com o não ser da morte. Dizer o ser do ente é sempre dizer ao mesmo tempo a ausência de Deus e a mortalidade humana que nos vem do confronto com este sempre maior, cuja fuga compreendemos ao dizer “ser”. Na compreensão do Ser fugidio, está sempre co-compreendida a ausência total da possibilidade de ser do homem, sua absoluta condição de ser-para-a-morte.

Mais a frente Heidegger afirma: “pertence ao aí como seu extremo aquele velamento em seu mais próprio aberto, o *ausente*, ele tem como sua constante *possibilidade* o ser-*ausente*, o homem conhece isso nas diversas figuras da morte”⁴⁶⁶. É justamente o encobrimento que determina a clareira da ἀλήθεια.⁴⁶⁷ Mais, é este sentir a distância dos deuses que marca, mais que a racionalidade ou a animalidade, de modo mais próximo, nossa essência como homens. Nas palavras de Heidegger: “A essência do divino (...), enquanto distância, é de certo modo mais familiar à nossa essência e-k-sistente do que esse parentesco físico, abissal com o animal, quase impensável”.⁴⁶⁸

“Deus”, portanto, como conceito imagético, evoca características que as religiões atribuem a um deus, mas que, segundo Heidegger, atribuem erradamente a um ente. “Deus”, na verdade, é um modo de manifestação do Ser ele mesmo, na sua relação com o aí-ser. Enquanto fugidio, deixa aberta a possibilidade do nada, lugar do homem, cuja compreensão de si, a partir deste nada, é ser mortal e portanto, ter-de-ser no tempo

⁴⁶⁶Contribuições à Filosofia, ob. cit., p. 316.

⁴⁶⁷Contribuições, ob. cit., p. 340.

⁴⁶⁸Cartas sobre o humanismo, ob. cit., p. 338.

que possui. Aqui se torna visível a relação entre a mortal condição humana e o anterior conceito de *Instante*. É pela morte que o tempo humano é aberto, tal como o Instante em *Ser e Tempo*. Ao não perdurar o possível (Deus), isto é, ao fugir de toda constância, os deuses abrem o espaço para que o homem possa confrontar-se com sua finitude temporal.

A ausência de possibilidades hermenêuticas originárias que destinam a história e fundam o tempo histórico é designada de fuga dos deuses⁴⁶⁹. Se deus é o *destinador* de um povo, a fuga dos deuses abre igualmente a possibilidade de fundação histórica e de Ser, que a linguagem encobre no *falatório*. Ao fugir, abrir o espaço diante de todo ôntico, o homem, confrontado com a possibilidade máxima, vê a si mesmo em sua maior e autêntica abertura. Este é o sentido de dizer que os deuses fundam um tempo histórico originário.

A Quadratura e a questão religiosa

A dúvida de Heidegger, na criação do seu conceito de poeta, com o conceito bíblico de *profeta* é muito bem explicitada por M. Zaradér e igualmente defendida por E. Brito⁴⁷⁰. Para Zaradér, os elementos que compõem esta dúvida estão no fato de que, 1. Diferentemente do profeta grego que se pautava pela visão, era o “vidente”, o foco heideggeriano acompanha a característica judaica da *escuta*. 2. Enquanto o profeta grego (*mantis*) prevê um acontecimento, o profeta judaico se caracterizava por *interpretar* um *sentido*. 3. O profeta grego pertence à história que ele prevê. O *Nabi* bíblico a instaura no próprio ato de profetizar. E 4. O profeta bíblico é fruto mais da iniciativa de Deus que das técnicas divinatórias. Profetizar é responder, não provocar. Arriscamos a ver na temporalidade originária aberta pelos deuses aquela ἐν φόβῳ τὸντῆς παρουκίας ὑμῶν χρόνον ἀναστράφητε de 1 Pe. 1,17.

A temporalidade dos estrangeiros, os que não vivem neste mundo, mas que olham a partir da Ressurreição em Cristo. Este estranhamento, que lá viria do fato de não nos conformarmos com o tempo tomado como *século*, manifesta de forma ainda mais clara a influência do Cristianismo, a nosso ver, no pensamento de Heidegger. Mais que o profeta bíblico, a presença encoberta do *Santo* se torna decisiva. Emilio Brito

⁴⁶⁹Los Himnos de Hölderlin: “Germania” y “El Rin”, ob. cit., p. 79-.

⁴⁷⁰Heidegger et l’Hymne du Sacré, p. 224-225.

também reconhece a dívida bíblica de Heidegger⁴⁷¹. É possível mesmo que Heidegger tenha utilizado a fé de Paulo para problematizar a questão aristotélica sobre a pluralidade de significados do ser⁴⁷². Emilio Brito pensa que à diferença dos gregos, que não tematizaram a temporalidade pressuposta na compreensão de ousía, Heidegger além de tê-la posto em claro como sentido da compreensão de ser, tomou a temporalidade cristã como modo de refazer totalmente a questão ontológica⁴⁷³.

Para Emilio Brito, Heidegger pensou de modo arbitrário ao fechar toda possibilidade de haver um Deus fora da consideração do sentido de Ser. De fato, o Sagrado, o deus e os deuses são neutros em relação à religiosidade. Um dos maiores problemas que Emilio Brito vê na concepção de Deus heideggeriana é a dependência contraditória, segundo ele, entre Deus, como o separado em sua diferença, e ao mesmo tempo totalmente dependente do Ser⁴⁷⁴.

Para Philippe Capelle, por sua vez, deus não é o objeto de pesquisa de Heidegger. Nas palavras de Capelle, “a questão não é mais aqui ‘como o deus entra na filosofia?’, mas ‘como a ideia de *um* deus vem ao pensamento?’”⁴⁷⁵. Neste sentido, o que orienta a busca de Heidegger não é uma conformidade possível com suas raízes cristãs, mas a fidelidade ao “em geral do sentido do ser para todo homem”. Esta indecidibilidade em relação a uma possível saída do Ser e da relação dos deuses e do homem é que levou Emilio Brito a afirmar a existência, em Heidegger, de um fechamento ou um aprisionamento do sujeito sobre si mesmo.⁴⁷⁶ De modo que, em Heidegger se manifestaria uma espécie de gnosticismo⁴⁷⁷ ou a tentativa de aceder à divindade por meio do Ser. Emilio Brito elenca quatro deficiências no pensamento de Heidegger⁴⁷⁸: (i) a ausência de pessoalidade, já citada, (ii) um apagamento ou uma desconsideração do ato propriamente religioso, (iii) uma desconsideração do aspecto comunitário, (iv) bem como do aspecto ético do Sagrado. Isto justificaria, para Emilio Brito, a afirmação de que o reconhecimento do amor como a “essência do sagrado” e a “santidade como a perfeição do amor” de Max Scheler está mais próximo da Revelação

⁴⁷¹“L’être tel qui repensé par Heidegger ne se réduit nullement à la compréhension...” *Heidegger et l’Hymne du Sacré*, p. 230.

⁴⁷²*Heidegger et l’Hymne...*, p. 228.

⁴⁷³*Heidegger et l’Hymne...*, idem.

⁴⁷⁴*L’Hymne du Sacré*, p. 736.

⁴⁷⁵*O Divino e Deus em Martin Heidegger*, p. 320.

⁴⁷⁶*Heidegger et L’Hymne du Sacré*, p. 734-735.

⁴⁷⁷*Heidegger et L’Hymne du Sacré*, p. 737-741.

⁴⁷⁸*Heidegger et L’Hymne du Sacré*, idem.

bíblica que a “Beance chaotique” de Heidegger. Já mostramos⁴⁷⁹ que não é infundada uma relação entre o respeito indulgente, fundado no nada tendo uma possível relação com o amor cristão. De qualquer forma, Emilio Brito reconhece contribuições do conceito heideggeriano de Sagrado para a Filosofia da Religião, como o conceito de Mistério⁴⁸⁰, por exemplo.

No entanto, Capelle prefere ver com um olhar mais positivo esta dependência entre deus em relação ao ser que, para ele, responde às “condições de sua manifestação” apenas. Deus não depende do ser em si mesmo, mas o homem, enquanto *situado* no ser, só pode receber alguma Revelação de um Deus sob a luz do ser. Esta interdependência entre Ser e Deus mostra apenas a finitude compreensiva do aí-ser. O *Seyn* não limita a Deus, mas é marca de nossa limitação como homens. Para Capelle, esta relação Deus-ser permite entrever a questão teológica da Encarnação⁴⁸¹. Se Deus quiser se Revelar, deve fazê-lo no e a partir do Ser, compreendido como o fundamento de nossa *Situação*, nossa *Temporalidade* mortal. É quase que automático ler algumas páginas de Heidegger e pensar na Revelação pela Encarnação. Como quando Heidegger diz: “Se o ser deve ser concebido a partir do tempo e se os diversos *modi* e derivados de ser devem ser entendidos de fato a partir da perspectiva do tempo, então, com isso, é o ser ele mesmo – e não somente algo como o ente que está ‘dentro do tempo’ – que se faz visível em seu caráter ‘temporal’”.⁴⁸² Estes vôos teológicos não são intromissões de elementos estranhos hermeneuticamente ao texto de Heidegger. De fato, ele mesmo afirma que “sem a proveniência da teologia, jamais teria chegado ao caminho do pensamento”.⁴⁸³

Mas, observa Capelle, se o Ser é o lugar de manifestação de deus, isso não poderia ser compreendido como uma tematização de deus fechada e encerrada “no horizonte das *possibilidades humanas*?”⁴⁸⁴ Mais que isso, não seria de se esperar que, dado este limite, se dê “um salto mais radical ainda e a mudar de lugar: o do Deus que espera?”

⁴⁷⁹Páginas 150-151 deste nosso trabalho.

⁴⁸⁰*Heidegger et L'Hymne du Sacré*, p. 741.

⁴⁸¹ Capelle, Philippe, “O DIVINO E DEUS EM MARTIN HEIDEGGER”, In: Luc Langlois e Yves Charles Zarka [Orgs]. *Os Filósofos e a Questão de Deus*, Tradução de Luiz Paulo Rouanet, Ed. Loyola, p. 328-329.

⁴⁸²*Ser e Tempo*, ob. cit., p. 77.

⁴⁸³ HEIDEGGER, *De uma conversa sobre a linguagem...*, In: *A Caminho da Linguagem*, Tradução de Marcia Sá Cavalcanti Schuback, Editora Vozes e Editora Universitária São Francisco, 2003, p. 79.

⁴⁸⁴*O Divino e Deus em Martin Heidegger*, p. 328-329.

Que seriam então os *mortais*? São aqueles cujo ser são abertos pelos Deuses. É interessante notar, primeiramente, que na contraposição entre Ser e *Devir*, que segundo Mattèi designa os *Mortais*, Heidegger deixa sem explicação este *Devir*. Com isso, dá a entender que o ser dos *Mortais* só se esclarece no fim, ao se esclarecer o ser dos *Deuses*, da *Terra* e do *Céu*⁴⁸⁵.

Os que se situam na finitude do Ser, que não procuram dominá-lo, mas reconhecem-se como os que, ao contrário dos deuses, não permanecem. Heidegger, por vezes, os designa como semideuses, isto é, os que se situam entre os deuses e os homens. Eles habitam a propriedade do ser, seja afastando-se do comum e protegendo a linguagem, seja insistindo na questão do Ser.

Como retardatários e, no entanto, tempestivos núncios da ‘fuga dos deuses’, os poetas ganham a condição dilacerada de intérpretes do *sagrado*, de que as divindades são os signos históricos transitórios. O lugar que ocupam estes cantores da desaparição, e de onde invocam as potências estranhas do *sagrado*, por elas solicitados a dizerem o que interessa aos mortais – sem que necessariamente lhes prestem a reverência religiosa dos crentes –, é o *entre - dois*, entrelace das duas regiões, o céu e a terra, que delimita a fimbria da clareira⁴⁸⁶.

A escuta própria dos poetas é de um tipo intermediário entre a escuta *piedosa* dos deuses e a fugidia⁴⁸⁷ dos mortais. É a escuta *padecente* do que não pode fugir, nem conceder a origem⁴⁸⁸. “Com o destino, é pensado o Ser dos semideuses: um Ser sobre-humano e, ao mesmo tempo, sub-divino”⁴⁸⁹. Os mortais, na relação originária com a linguagem, são os poetas que, ao invés de falarem da linguagem, a escutam e correspondem ao que ela *diz*⁴⁹⁰.

Numa obra carregada de termos que evocam mais que dizem, em total coerência com sua orientação de Pensar, Heidegger utiliza termos que aludem a este caráter de entre-dois do poeta e do pensador. Em *A Linguagem na Poesia* aparecem termos como *Crepúsculo* e *Azul* para designar o ainda não em relação à vinda dos deuses e o já não mais inserido no falatório errante que caracteriza o lugar poético-pensante. *Azul*, neste

⁴⁸⁵ *Introdução à Metafísica*, ob. cit., 1966, p. 159.

⁴⁸⁶ *Passagem para o Poético*, ob. cit., p. 257.

⁴⁸⁷ Fuga, aqui, é uma referência às fugas de Bach. Ver *Contribuições*, ob. cit., p. 7, nota 4; p. 301-302.

⁴⁸⁸ *Los Himnos de Hölderlin*: “*Germania*” y “*El Rin*”, ob. cit., p. 179-180.

⁴⁸⁹ *Los Himnos de Hölderlin*: “*Germania*” y “*El Rin*”, ob. cit., p. 159.

⁴⁹⁰ *Que é isto – A Filosofia?* Ob. cit., p. 20-21.

texto, “a expressão ‘animal azul selvagem’ designa os mortais, que pensam o estrangeiro e, com ele, buscam atravessar a familiaridade da essência do homem”⁴⁹¹. “Animal azul selvagem”, poetas e pensadores, os mortais, refere-se ao decair, o declinar e o des-vigorar do animal racional. Poeta e Pensador são os que declinam, possuem a figura do estranho, morrem para o animal racional⁴⁹², já que animal racional é a “figura desvigorada do homem”.⁴⁹³ Também para Heidegger, mas num sentido diferente, a coruja de Minerva sobrevoa apenas durante a noite. O poeta e o pensador, estrangeiros e solitários, que se orientam pelo brilho noturno da lua ($\sigma\epsilon\lambda\alpha\nu\alpha = \alpha\lambda\eta\theta\epsilon\alpha$) são os “lunáticos”.⁴⁹⁴ O poeta e o pensador, ao mesmo tempo em que se submetem aos deuses, se tornam escândalo para os homens. Ser poeta ou pensador é entrar na disputa, no choque entre deuses e homens.

O seer se essencia como o entre para o deus e o homem, mas de tal modo que esse espaço intermediário só arranja espacialmente para o deus e para o homem a possibilidade essencial, um entre que se choca contra sua margem e que a deixa ressurgir pela primeira vez a partir do choque como margem, (...)⁴⁹⁵.

Este salto é difícil, como se mostrou na reticência do japonês que dialogava com Heidegger. De fato, o japonês não comprehende como é possível atingir a essência da linguagem, entendida como saga, sem “falar sobre a linguagem”, mas empenhando-se os interlocutores em “uma conversa a partir da linguagem”.⁴⁹⁶ Falando de Trakl: nosso pensador nos diz que: “o rigor peculiar da linguagem fundamentalmente polissêmica de Trakl é num sentido mais elevado tão unívoca que se mostra superior a toda exatidão técnica da mera univocidade científica do conceito”.⁴⁹⁷

Falar a partir da linguagem se dá pela compreensão da tonalidade em que algo é falado e ressoando esta tonalidade que gera a linguagem. “Não falamos simplesmente *a linguagem*. Falamos *a partir* da linguagem. Isso só nos é possível porque já sempre pertencemos à linguagem”.⁴⁹⁸

⁴⁹¹A *linguagem na poesia*, ob. cit., p. 36.

⁴⁹²A *linguagem na poesia*, ob. cit., p. 36.

⁴⁹³A *linguagem na poesia*, ob. cit., p. 36.

⁴⁹⁴A *linguagem na poesia*, ob. cit., p. 38-39.

⁴⁹⁵Contribuições..., ob. cit., p. 460.

⁴⁹⁶De uma conversa sobre a linguagem..., ob. cit., p. 115-119.

⁴⁹⁷A *Linguagem na poesia*, ob. cit., p. 64.

⁴⁹⁸O Caminho para a linguagem, ob. cit., p. 203.

É neste sentido que afirmamos que *Poesia* designa, na Virada, o que era designado pelo conceito de *Fenomenologia*, entendida como “um mostrar que põe-em-liberdade um fundamento”.⁴⁹⁹ Na poesia, abre-se o aí-ser para o nada, mas isso também pode ser compreendido como uma releitura do conceito de *epoché* de Husserl. Com a diferença de que, como acontece com todas as releituras feitas por Heidegger dos termos que se originaram da *Fenomenologia*, esta *epoché* heideggeriana é ontológica, isto é, designa uma suspensão ou a deposição de todo ente em direção ao espaço Sagrado. Os poetas e os pensadores são os *dubitantes*, os que moram, de-moram, habitam na fuga dos deuses na *epochè* sagrada⁵⁰⁰.

Heidegger cria mais um neologismo chamando este dizer a partir da linguagem de *con-dicção*, isto é, dizer com a linguagem e não sobre ela. Quando alguém diz *com* a linguagem, o ente aparece verdadeiramente na sua originária relação com o Ser. Este é o sentido de Coisa nas obras tardias. “A palavra deixa a coisa vigorar como coisa. Este deixar é o que significa con-dicção”.⁵⁰¹ Fica mais claro o porquê de termos considerado grave a incompreensão, por parte de comentadores experimentados, que viram nesta busca de nomear a *coisa* um retorno a um suposto realismo contra o nominalismo⁵⁰². Versos não são proposições e não constatam fatos, mas evocam e recolhem a *Quadratura* e este evocar poético é que *coisifica* as coisas.⁵⁰³ Coisa vem de *thing* e significa *reunião integradora*, segundo Heidegger.⁵⁰⁴ O dizer poético é a evocação, a ressonância de uma tonalidade, não um texto a ser avaliado na sua composição criativa, nas metáforas e simbologias que sugere. Tudo isso é fruto da herança metafísica.

As coisas aqui nomeadas, ou seja, evocadas, recolhem junto a si céu e terra, os mortais e os divinos. Os quatro são a unidade originária de ser em relação ao outro. As coisas deixam a *quadratura* dos quatro nelas perdurar. Esse deixar perdurar em reunindo é o que faz das coisas coisa. Mundo é o nome que damos à *quadratura* de céu e terra, mortais e divinos, que perdura com unidade no fazer-se coisa das coisas⁵⁰⁵.

⁴⁹⁹ *Ser e Tempo*, ob. cit., § 2, p. 49.

⁵⁰⁰ *Los Himnos de Hölderlin: "Germania" y "El Rin"*, ob. cit., p. 96.

⁵⁰¹ *A palavra*, ob. cit., p. 181.

⁵⁰² *Eternidade Frágil*, p. 115, nota 100.

⁵⁰³ *A Linguagem*, ob. cit., p. 16-17.

⁵⁰⁴ *O que quer dizer pensar?* Ob. cit., p. 133.

⁵⁰⁵ HEIDEGGER. Martin, “A Linguagem”, In: *A Caminho da Linguagem*, Tradução de Marcia Sá Cavalcanti Schuback, Editora Vozes e Editora Universitária São Francisco, 2003, p. 16.

É neste sentido que se diz que o poeta e o pensador são aqueles que se dispõem a escutar o falar da linguagem: “Como fala dos mortais, a fala humana nunca repousa, porém, em si mesma. O falar dos mortais repousa na relação com o falar da linguagem”.⁵⁰⁶ Isto que é “falado” pela linguagem é a fugidia tonalidade em que se encontra o aí-ser de um povo. Ao invés de tentar falar dela, o poeta e o pensador apenas a ressoam, permitindo que ela não se preste a objetivação. “O suporte que sustenta distância e proximidade é o não recusar-se ao mistério da palavra. para esse mistério não há palavras, ou seja, não há um dizer capaz de trazer à linguagem a essência vigorosa da linguagem”.⁵⁰⁷ A *con-dicção* é, na virada, a verdade da relação do homem com a linguagem; o caráter essencial da poesia, enquanto essência da linguagem a partir da linguagem da essência⁵⁰⁸.

A cópula “é” promove uma objetivação de tudo aquilo a que ela se refere. De modo que conversar não mais “sobre” a linguagem, mas a partir dela exige, segundo Heidegger, “a despedida de todo é”.⁵⁰⁹

O poeta guarda este originário deixando-o ser tal como é: originário e, portanto, jamais objetivável. O poeta fala a partir da linguagem, a partir da tonalidade afetiva fundamental que ressoa nela. Poetizar é, ao invés de falar da essência da linguagem, a própria essência da linguagem se mostrando. A linguagem da essência é o próprio resguardo da essência da linguagem⁵¹⁰. “Poesia, [dirá Heidegger], nunca é propriamente apenas um modo (*melos*) mais elevado da linguagem cotidiana. Ao contrário. É a fala cotidiana que consiste num poema esquecido e desgastado, que quase não ressoa”.⁵¹¹

O fundamento da linguagem não pode ser falado, mas fala. Se vier a ser falado, deixa de ser fundamento. Este movimento se dá porque o Ser é o fundamento da linguagem e *Habitação* comum entre os deuses e os mortais. Por este motivo, a palavra deve ser compreendida em sua semelhança com o Ser. Assim como o Ser, a palavra não é: dá-se⁵¹². Noutras palavras, o que funda a linguagem falante não pode ser falado, apenas *dito*.

⁵⁰⁶A *Linguagem*, ob. cit., p. 24.

⁵⁰⁷A *palavra*, ob. cit., p. 187.

⁵⁰⁸A *palavra*, ob. cit., p. 181.

⁵⁰⁹De uma conversa sobre a linguagem..., ob. cit., p. 119.

⁵¹⁰A *essência da linguagem*, ob. cit., p. 144.

⁵¹¹A *Linguagem*, ob. cit., p. 24.

⁵¹²A *essência da linguagem*, ob. cit., p. 151.

Ao limitar seu alcance, o aí-ser poético reconhece-se como destinado pelos deuses, os que fogem. Vem desta relação com os deuses a recíproca designação de mortais como aqueles que não dominam, mas são dominados pela linguagem. “Antecipar reservando é o modo como os mortais correspondem à di-ferença. Desse modo, os mortais moram na fala da linguagem”.⁵¹³ Os demais homens são, ao contrário, os que vivem no tempo largo da curiosidade, sem compreenderem-se na abertura iminente da morte. Tempo como entretenimento. Largo pelo fato de nos arrastar pela curiosidade, mas sem conteúdo, sucessão vazia⁵¹⁴. Também na Virada “o ser para a morte precisa ser sempre concebido como determinação do *ser-at*”.⁵¹⁵

Aliás, este é o sentido de *Diálogo* em Heidegger: o poeta repercute a fuga dos deuses suportando-a, enquanto os demais homens repercutem na errância em meio à massificação do ente⁵¹⁶. Ambos são modos de dialogar tonalmente com o Ser. Não somos originariamente o “animal que fala”, mas o ser cuja essência consiste em corresponder e a ressoar a fala da linguagem.

Eles, os pensadores e poetas, estão, portanto, mais além do homem justamente quando se colocam sob o domínio dos deuses⁵¹⁷. *Ser e Tempo* não foi descartado, como sabemos. O aí-ser permanece caracterizado como aquele que é constituído propriamente como ser-para-a-morte. A diferença é que esta propriedade não se dá por uma consideração deste ser ele mesmo, mas pelo acolhimento comprehensivo da diferença na indecidibilidade da vinda ou fuga dos deuses. Esta indecidibilidade é que abre, para o aí-ser, o campo finito de sua espacialidade que depende do Ser. Se em *Ser e Tempo* o aí-ser podia *Resolver* sobre sua propriedade ou improriedade, na Virada, que se caracteriza por dar a primazia da mútua apropriação (*Ereignis*) ao Ser, cabe ao homem afastar-se, dar espaço para que o Ser, ele mesmo, *re-solva* (*Re-solução*) aproximar-se ou não do aí-ser de um povo. O poeta apenas *resolve*, na Virada, permanecer na não-*re-solução* suportada sobre se virão ou não os deuses⁵¹⁸. O poeta é aquele que “coloca-se diante do ou-ou, e, com isso, já é um *ter sido resolvido*, porque aqui já se dá um

⁵¹³A *Linguagem*, ob. cit., p. 26.

⁵¹⁴Los *Himnos de Hölderlin*: “*Germania*” y “*El Rin*”, ob. cit., p. 61.

⁵¹⁵Contribuições à Filosofia, ob. cit., p. 280.

⁵¹⁶“Nosotros somos un diálogo. ¿Qué ha de significar esto? Que el lenguaje constituye nuestro ser, determinándolo”. Los *Himnos de Hölderlin*: “*Germania*” y “*El Rin*”, ob. cit., p. 70.

⁵¹⁷Los *Himnos*, p. 152.

⁵¹⁸Contribuições à Filosofia, ob. cit., p. 372.

pertencimento ao acontecimento apropriador”.⁵¹⁹ Também na Virada, um cotejamento entre Heidegger e Kierkegaard, motivado por esta indecidibilidade da existência autêntica, seria imensamente frutífero.

Foi dito que a diferença entre propriedade e impropriedade do aí-ser, em *Ser e Tempo*, consistia em considerar os comportamentos ora a partir do projeto focando no sentido aristotélico de *movimento* determinado previamente pelo seu fim ou, por outro lado, considerando o projeto como algo *iminente* e, enquanto tal, em sua radical distância do aí-ser que pode ou não torná-lo efetivo, ainda que sempre esteja em um determinado comportamento. Pois bem, neste último caso, considerando a distância, por parte do aí-ser, entre possibilidade de comportar-se desta ou daquela maneira, a indeterminação do iminente, quando se abre plenamente em sua propriedade, depara-se com a possibilidade última da morte. Diante do *possível*, o aí-ser ressoa sua mais autêntica possibilidade: a de não mais ser.

⁵¹⁹Contribuições, ob. cit., p. 103.

CONCLUSÃO

Ao que nos parece, Heidegger descontruiu bem a História do pensamento ocidental a partir do “pressuposto pensante”⁵²⁰ do Cristianismo e do Judaísmo. Mas pensamos não ser descabida a afirmação de que ele tenha deixado de ver este “pressuposto pensante” em seu próprio pensar. Também para Ricoeur, o “passo atrás” do pensamento não pode deixar de fora a raiz hebraica do Ocidente.⁵²¹ Ao ser perguntado, por Ricoeur, sobre a possibilidade de haver em seu pensamento uma herança hebraica, Heidegger responde apenas que a pergunta pressupõe o caráter onto-teo-lógico da metafísica.⁵²² Resta saber se este Deus *na* História grego, que Heidegger pensou ter encontrado ao final de sua *destruição* da Metafísica, na verdade não seria o representado pela mais autêntica experiência cristã.

A *Quadratura*, horizonte de nossa compreensão dos entes e de nós mesmos, não é um conceito que se possa encontrar na poesia de Hölderlin e, como o próprio Heidegger afirma, nem no pensamento de Heráclito ou Parmênides: é a interpretação heideggeriana do ser que, segundo nosso autor, está presente nos pensadores de origem sem que eles a tenham pensado. Não cabe aqui a investigação da pertinência da interpretação de Heidegger do pensamento grego. No entanto, deixamos aberta a questão, ao mesmo tempo uma indicação de possível resposta, sobre a possibilidade de, na verdade, a inserção do divino na História não ser verdadeiramente um apanágio dos gregos, nem da mitologia, nem mesmo da filosofia, mas uma ressonância, na filosofia, da Encarnação testemunhada nos Evangelhos, constituindo, na expressão feliz de Hans Urs Von Balthasar, o a priori teológico impensado mesmo por Heidegger. Mesmo o *pensar* heideggeriano seria “determinado pelo cristianismo” tanto quanto a Metafísica, a Gnosilogia, a Antropologia e a Ética⁵²³ e não conseguiria dar uma resposta a relação entre Ser e Tempo sem recorrer a este mais originário: o teológico. Vale também para Heidegger o dito “ninguém consegue pular sua própria sombra”⁵²⁴.

⁵²⁰Contribuições, p. 398.

⁵²¹Paul Ricoeur, Note introductive, In: Paul Ricoeur et al., *Heidegger et la Question de Dieu*, ed. Bernard Grasset, Paris, 1980.

⁵²²BEAUFRET, Jean, “Heidegger et la Théologie”, In: Paul Ricoeur et al., *Heidegger et la Question de Dieu*, ed. Bernard Grasset, Paris, 1980, p. 17

⁵²³Introdução à Metafísica, ob. cit., 1966, p. 253.

⁵²⁴Introdução à Metafísica, ob. cit., 1966, p. 282.

Na verdade, Heidegger pretendia alcançar o originário puramente grego, mas é devedor da mística cristã que, de Fílon de Alexandria, passando por Pseudo-Dionísio, até Ekchart, constituem *A tradição do Pensamento da Negatividade*⁵²⁵.

A experiência do *Sagrado* é, ao mesmo tempo, uma experiência não “social”, não “natural” e não “subjetiva” e não pode ser caracterizada como uma ausência de experiência e de compreensão, já que, pela dependência que nossa compreensão possui da retração do Ser, sem esta compreensão originária, seria impossível toda e qualquer compreensão dos entes. Pela *Poesia*, o homem é, portanto, inserido no campo de jogo de tonalidades que o colocam concomitantemente sob a dor de pertencer ao *das Man* e de sua finitude pela morte porque sente e é provocado por uma presença ausente que o antecede e o apropria dando sentido a tudo e essencializando-o enquanto se retrai infinitamente. Ao invés de ser uma projeção de si mesmo, o seer é sempre anterior à compreensão que o homem possui de si e de qualquer outro ente.

Várias coisas puderam ficar claras durante a pesquisa que empreendemos. A primeira delas é a ausência de uma progressão lógico-dialética na obra de Heidegger e a presença de uma evolução por constantes reinícios do próprio pensamento. De fato, se a busca de Heidegger é por aquele que constitui o “anterior” absoluto a toda compreensão, é razoável que o pensamento se mova por retomadas em busca do que havia sido pressuposto nas aproximações anteriores. Com isto, percebemos que não há um conceito que permita a compreensão dos seus subsequentes, podendo ser deixado para trás, após ser compreendido, como um momento do percurso dialético ou como uma premissa para a conclusão do Ser. Todos os conceitos são refeitos a cada passo dado nas constantes retomadas. O pensamento de Heidegger move-se em bloco em torno da relação Ser-homem. Nos quatro termos da *Quadratura* está presente, *in nuce*, toda a obra de Heidegger e nada é tangencial ou meramente marginal neste pensamento. Pode-se dizer que há uma circularidade, como já dissemos, na relação entre a compreensão da *Quadratura* e o restante da obra: a *Quadratura* é o cume do pensamento heideggeriano no qual se mostra o que de mais alto nosso pensador conseguiu atingir. Ao mesmo tempo, para se compreender os termos que compõem a *Quadratura* é necessário retomar todo o percurso de pensamento feito por Heidegger, ao menos em seus conceitos centrais. Foi o que tentamos fazer.

⁵²⁵ MARÇAL, José Carlos, *A Tradição do Pensamento da Negatividade (da negatividade à Kehre heideggeriana)*, Tese (Doutorado), Universidade Federal de Pernambuco, CFCH, 2011.

Esta característica de pensamento *único* de Heidegger nos obrigou a compreender o máximo possível de *Ser e Tempo*, bem como suas limitações. Sem este passo inicial, ficaria impossível compreender o porquê da chamada “*passagem para o poético*” cujos pontos cardeais são os termos da *Quadratura*.

Em *Ser e Tempo* pudemos compreender a abertura como o *espaço* de jogo de tonalidades. A tonalidade da *angústia* abre a compreensão da propriedade do ser do aí-ser, e esta tonalidade fundamental estava presente, ainda que de modo encoberto, mesmo nas tonalidades cotidianas pautadas pela *curiosidade do falatório*. De modo que encobrimento e desvelamento são faces da mesma moeda, por assim dizer. No entanto, a abertura do ser do aí-ser em sua *propriedade* é a abertura do mundo entendido como o originário espaço-tempo do *sentido* de toda compreensão. O ser do aí-ser é, inicialmente, desdobrado em espaço e tempo, em estrutura e unidade. Cada um destes pólos é novamente desdobrado, em *Ser e Tempo* dando lugar a uma forma quádrupla de existentes na qual, dois formariam a estrutura e a unidade da abertura espacial do aí-ser, e dois formariam o conjunto de existenciários que dariam a unidade à própria estrutura espacial e nela já se encontravam pressupostos. Assim, *Consciência e Situação* formariam o binômio espacial da abertura do ser do aí-ser, enquanto *Instante e Possível* o binômio temporal desta abertura.

A impossibilidade de se fazer uma *passagem* para o Ser a partir da abertura do ser do aí-ser provocou uma radical mudança do *ver-prévio* de *Ser e Tempo* como uma busca dos existentes que abririam o *mundo* que não é só de cada aí-ser, mas de toda uma época. E se se partisse do mundo ele mesmo? E se o mundo já fosse sempre o pressuposto aberto em toda a tentativa de compreensão? É a essas questões que a *Virada* pretende responder. Se há uma prévia abertura do mundo.

Pode-se dizer que Heidegger faz, em *Ser e Tempo*, uma Virada em relação à forma como o Ser, desde Parmênides, é compreendido pela Filosofia. Se o Ser parmenidiano era o pressuposto de toda compreensão de tudo o que é, ele continua com o mesmo posto em Heidegger. No entanto, em toda a História da Filosofia a temporalidade, isto é, o pressuposto temporal encoberto nesta compreensão vinha dos entes que não possuem o modo-de-ser do aí-ser. O que Heidegger pretende, ainda em *Ser e Tempo*, é tomar a temporalidade histórica ou a historicidade de *quem* cada aí-ser é, ao invés da temporalidade do *que* as coisas são, como chave de leitura para a

compreensão de Ser. A chamada *Virada* foi, talvez, apenas a mais explicitamente nomeada como tal, dentre várias outras que aconteceram ao longo de seu pensar. Esta consistiu em mudar o ponto-de-vista da temporalidade cotidiana de cada aí-ser, a história de cada um, por assim dizer, mudando para a temporalidade *Histórica* dos povos. Em *Ser e Tempo* o Ser permanecia ainda com uma feição metafísica, como o transcendente em relação à singularidade de cada aí-ser.

Além disso, a linguagem inteira do tratado era metafísica. O próprio termo Ser, bem como os termos “verdade”, “tempo”, “espaço”, “consciência”, assim como a estrutura “explicativa” do texto estão intrinsecamente vinculados ao modo metafísico de dizer. Em última instância, a linguagem metafísica consiste em falar de..., isto é, ainda pressupõe uma relação de transcendência na relação linguagem-ente. Ao “falar de...”, a linguagem é pressuposta como não-histórica, como tendo “captado” a essência daquilo de que se fala. Se o Ser é o pressuposto absoluto de toda fala, não é possível ser tomado como o “de que se fala”. Ele mesmo diz a si mesmo na linguagem. A poesia é o último salto para fora da Metafísica. Salto que começou até antes de *Ser e Tempo*, mas que foi se tornando mais nítido e rigoroso. À medida que Heidegger vai se aproximando deste originário absoluto e, tomando consciência desta originariedade, vai dando espaço para que ele mesmo se mostre na linguagem.

Mas, e esta é a pressuposição principal de nossa investigação, Heidegger não perde o percurso já percorrido em *Ser e Tempo*. Se a imagem musical presente no termo *tonalidade* tem sentido, é possível reconhecer que a passagem de uma tonalidade para outra não modifica as distâncias e os lugares de cada *nota* na grande *Harmonia* do Ser. O que se abre quando se dá espaço para o dizer do Ser ele mesmo é o espaço-tempo em sua abertura, que agora é chamado de *Sagrado*. Espaço compreendido como uma *situação* onde cada povo é destinado pelo Ser própria e impropriamente. Nesta pátria, nesta *Terra* do povo, o pensador, à luz da poesia, abisma-se à medida que escuta, mesmo em meio ao falatório errante, o que vem do *Possível*, dos deuses. *Resolvido* a dar espaço para os deuses, o pensador não pode *resolver* sobre a vinda ou fuga deles. De modo que ele mesmo está sujeito à queda, à escuta do cotidiano falatório dos povos. Mas, o pensador, mesmo inserido no mundo cotidiano, está, por assim dizer, com a cabeça descoberta à espera dos deuses ou suportando sua fuga. O pensador está voltado para o *Céu* da indecisa permanência no Ser. Por sua vez, enquanto suporta o espaço do Ser e aceita seu *lugar* como guardião da linguagem, lugar da manifestação do Ser

guardado de todo projeto de dominação, enquadramento, controle, medição, técnica do homem, o poeta assume seu lugar de *Mortal*, isto é, de não princípio nem fim de sua própria compreensão de si e do mundo, em oposição aos deuses imortais que formam a condição de possibilidade de tudo o que o aí-ser comprehende. Sujeitar-se aos *deuses* é, na linguagem dos mitos, deixar de ser homem para tornar-se mortal. O *Possível* por excelência, mesmo na Virada, é a *morte*. O pensador é aquele que comprehende o Ser em sua máxima possibilidade e abertura: a possibilidade de não mais ser. Ali a linguagem – seja tomada como prosa, como argumento científico ou como Filosofia da Linguagem – encontra seu limite. Da morte nada pode ser *dito*, mas ela diz. Não há nada que o homem possa dizer. Quando se submete ao destino do maximamente possível, quando deixa de querer ser o ente máximo que comprehende os entes como estando todos sob sua tutela e uso, deixa de usurpar um lugar que não é o seu: o de possibilidade última de todas as coisas. Enfim, quando se torna Mortal, o homem verdadeiramente é. Seu ser é enquanto é permitido ao Ser dar-se ou retirar-se livremente em sua diferença. Só assim o aí-ser é mais que um homem: quando se tornar menos que deus. Este passo é dado quando ele deixa de falar *sobre* a linguagem e passa a ouvi-la, isto é, passa a comprehender a tonalidade que perpassa os diferentes dizeres pela qual a linguagem é possível.

Uma contribuição para o pensamento sobre a questão religiosa vinda de Heidegger é a pressuposição de *deus*, do *divino* e do *sagrado* em toda construção cultural que não pode escapar ao prévio sentido de Ser como a *clareira* na qual tudo é comprehendido, inclusive o homem. É sabido que este conceito de *deus* não é o conceito religioso, mas é, podemos dizer, um conceito *ontológico-hermenêutico*. Tal conceito não se refere a uma *entidade*, mas à abertura tonal comprehensiva do mundo pressuposta em toda compreensão. Se se abre a ponto de abismar-se diante do mundo, diz-se que o mundo é comprehendido em sua originária abertura. Mas esta constatação fenomenológica da tonalidade de quem abisma-se não está longe da tonalidade propriamente religiosa. Heidegger mesmo pretendeu tomar a dimensão religiosa como parâmetro para seu conceito de *facticidade*⁵²⁶. Sob este ponto de vista, é possível concluir a existência de um a priori *religioso* na cultura. A priori que, bem entendido, não pressupõe diretamente uma *crença* em Deus ou em “divindades” tomadas como entes supremos, mas apenas afirma que toda linguagem e todo comportamento fundam-

⁵²⁶Compreender Heidegger, ob. cit., p. 22-28.

se no abismar-se fundamental em relação ao fundamento dos entes a partir do nada ou como uma fuga deste abismo. Tal abismar-se, sendo uma tonalidade intrinsecamente religiosa, colocada como o pressuposto de todo ato cultural, recoloca em bases novas o pensamento humano até então visto sob a querela racional-irracional. Mais que isso, o próprio ato religioso deixa de ser compreendido, em sua autenticidade, como um suicídio racional ou uma queda no absurdo ou no fanatismo da vontade que transfere para algo que não se pode provar os mais ominosos preconceitos, os quais, por sua vez, devem ser acatados simplesmente “sem pensar”. Com Heidegger, ao mesmo tempo em que se resgata uma instância que não se confunde com a razão, se fornece um *fundamento*, por assim dizer, talvez até mais rigoroso que o racional para o pensamento. De qualquer forma, o que Heidegger propôs não é um “critério” para avaliação; ele apenas constatou, fenomenologicamente, a impossibilidade de se desviar deste pressuposto religioso de toda compreensão.

Para futuros aprofundamentos, será extremamente pertinente, no que concerne aos estudos sobre religião, investigar até onde vai, na obra de Heidegger, a influência da temporalidade cristã e, por outro lado, de forma prospectiva, de que forma o pensamento de Heidegger avança o pensamento sobre Deus, tomado no sentido religioso. Após ver possíveis ressonâncias cristãs em conceitos como *indulgência* e *respeito*, bem como no ponto de partida *fático* de ver o *tempo*, podemos deixar para objetivos futuros a questão do que há de cristão no que Heidegger chamou de originariamente grego. Questão que, ao que nos parece, dependendo dos resultados da investigação e da validade do próprio pensamento de Heidegger, pode elevar o elemento teológico ou soteriológico ao nível de a priori universal do *pensamento* humano ou descartar de vez esta possibilidade, ao menos a partir do pensamento de Heidegger. Seja como for, é certo que a questão religiosa ganha avanços inimagináveis a partir deste grande reinício do pensamento que constitui a obra de Heidegger.

REFERÊNCIAS

- BRITO, Emilio, *Heidegger et l'Hymne Du Sacré*, Leuven University Press, 1999
- CAPELLE. Philippe, “O Divino e Deus em Martin Heidegger”. In: Luc Langlois e Yves Charles Zarka (orgs.), *Os Filósofos e a Questão de Deus*, Tradução de Luiz Paulo Rouanet, Edições Loyola, São Paulo, 2009.
- CASANOVA, Marco Antonio, *Compreender Heidegger*, Ed Vozes, Rio de Janeiro, 2015 (Série Compreender)
- Eternidade Frágil: ensaio de temporalidade na arte*, Ed. Via Vérita, Rio de Janeiro, 2013
- Mundo e Historicidade: leituras fenomenológicas de Ser e Tempo*, Ed. Via Verita, Rio de Janeiro, 2017
- DRAWIN. Carlos Roberto, *Heidegger e a Crítica da Razão: primeira parte: prolegômenos à crítica teológica da razão*, Síntese – Revista de Filosofia, v. 37, nº 18, (2010)
- FIGAL. Günter, *Fenomenologia da Liberdade*, trad. Marco Antonio Casanova, Ed. Forense Universitária, São Paulo, 2005
- FRAGOZO. Fernando, “Sobre dois conceitos de arte”, in: Roberto Wu (organizador), *Heidegger e sua Época. V. 2*, Ed. Clarinete, Porto Alegre, 2014,
- GORNER. Paul, *Ser e Tempo: uma chave de leitura*, Tradução de Marco Antonio Casanova, Ed. Vozes, Petrópolis, 2017
- HEIDEGGER. Martin, “A coisa”. In: *Ensaios e Conferências*, Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback, 4 ed. Vozes e Ed. Universitária São Francisco, 2007, (Coleção Pensamento Humano)
- “A Constituição onto-teológica”. in: *Conferências e Escritos Filosóficos*, tradução de Ernildo Stein, ed² Abril Cultural, São Paulo, 1983 (Coleção Os Pensadores)

- _ *A Essência da Liberdade Humana: introdução à filosofia*, Tradução de Marco Antonio Casanova, Ed. Via Verita, Rio de Janeiro, 2012
- _ “A Essência da Linguagem”, In: *A Caminho da Linguagem*, Tradução de Marcia Sá Cavalcanti Schuback, Editora Vozes e Editora Universitária São Francisco, 2003
- _ “A Essência e o Conceito de Φύσις em Aristóteles – Física B, 1”. in: *Marcas do Caminho*, tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein; revisão da tradução de Marco Antônio Casanova, Editora Vozes, Rio de Janeiro, 2008 (Coleção Textos Filosóficos)
- _ “A Constituição onto-teológica”. In: *Conferências e Escritos Filosóficos*, tradução de Ernildo Stein, ed² Abril Cultural, São Paulo, 1983 (Coleção Os Pensadores)
- _ “A Linguagem”, In: *A Caminho da Linguagem*, Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback, Ed. Vozes, Rio de Janeiro e Universitária São Francisco, São Paulo, 2003
- _ “A linguagem na poesia”, In: *A Caminho da Linguagem*, Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback, Ed. Vozes, Rio de Janeiro e Universitária São Francisco, São Paulo, 2003
- _ *A Origem da Obra de Arte*, tradução de Maria da Conceição Costa, Ed. 70, Lisboa, 2005
- _ “A palavra” In: *A Caminho da Linguagem*, Tradução de Marcia Sá Cavalcanti Schuback, Editora Vozes e Editora Universitária São Francisco, 2003
- _ “A questão da Técnica”. In: *Ensaios e Conferências*, Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback, 4 ed. Vozes e Ed. Universitária São Francisco, 2007, (Coleção Pensamento Humano)
- _ *A Superação da Metafísica*, Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback, in: “Ensaios e Conferências, Ed. Vozes, Rio de Janeiro e Editora Universitária São Francisco, São Paulo, 2008, (Coleção Pensamento Humano),
- _ “A Teoria Platônica da Verdade”, in: *Marcas do Caminho*, tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein; revisão da tradução de Marco Antônio Casanova, Editora Vozes, Rio de Janeiro, 2008 (Coleção Textos Filosóficos)

- _ “Carta sobre o humanismo” in: *Marcas do Caminho*, tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein; revisão da tradução de Marco Antônio Casanova, Editora Vozes, Rio de Janeiro, 2008 (Coleção Textos Filosóficos),
- _ “Ciência e Pensamento do Sentido”, In: *Ensaios e Conferências*, Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback, 4 ed. Vozes e Ed. Universitária São Francisco, 2007
- _ *Contribuições à Filosofia: do acontecimento apropriador*, tradução de Marco Antonio Casanova, Ed. Via Verita, Rio de Janeiro, 2015
- _ *Construir, Habitar, pensar*, tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback, In: *Ensaios e Conferências*, Ed. Vozes, Rio de Janeiro, 2007, (Coleção Pensamento Humano),
- _ *Heráclito: a origem do pensamento ocidental. A doutrina heraclítica do logos*. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback, Ed. Relume Dumará, Rio de Janeiro, 1998
- _ *Los Himnos de Hölderlin: “Germania” y “El Rin”*, traducción Ana Carolina Merino Riofrío, Ed. Biblos: Biblioteca Internacional, Buenos Aires, 2010
- _ “O Caminho para a linguagem”, In: *A Caminho da Linguagem*, Tradução de Marcia Sá Cavalcanti Schuback, Editora Vozes e Editora Universitária São Francisco, 2003
- _ *O Hino de Hölderlin “Recordação”*, trad. Marco Antonio Casanova, Via Vérita, Rio de Janeiro, 2017
- _ “O Princípio da Identidade”, in: *Conferências e Escritos Filosóficos*, tradução de Ernildo Stein, ed² Abril Cultural, São Paulo, 1983 (Coleção Os Pensadores)
- _ “O que quer dizer pensar?” in: *Ensaios e Conferências*, Tradução de Gilvan Fogel, Ed. Vozes, Rio de Janeiro, 2007, (Coleção Pensamento Humano),
- _ “...poeticamente o homem habita...”, In: *Ensaios e Conferências*, Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback, Ed. Vozes, Rio de Janeiro e Editora Universitária São Francisco, São Paulo, 2008
- _ *Prolegómenos para una Historia del Concepto del Tiempo*, Traducción de Jaime Aspiunza, Alianza Editorial, Madrid, 2006

- _ “Que é isto – A Filosofia?” In: *Conferências e Escritos Filosóficos*, tradução de Ernildo Stein, ed² Abril Cultural, São Paulo, 1983 (Coleção Os Pensadores)
- _ “Que é Metafísica”, in: *Conferências e Escritos Filosóficos*, Tradução de Ernildo Stein, Ed. Abril Cultural, São Paulo, 1983 (Coleção Os Pensadores)
- _ *Ser e Tempo*, Tradução de Fausto Castilho, Ed. Unicamp Campinas, São Paulo e Vozes, Petrópolis, Rio de Janeiro, 2012
- _ *Ser y Tiempo*, Traducción Jorge Eduardo Rivera C. Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1997
- _ *Sobre a Essência da Verdade*, Tradução de Ernildo Stein, in: “Ensaios e Conferências, Ed. Vozes, Rio de Janeiro e Editora Universitária São Francisco, São Paulo, 2008, (Coleção Pensamento Humano)
- _ *Tempo e Ser*, in: *Conferências e Escritos Filosóficos*, tradução de Ernildo Stein, ed² Abril Cultural, São Paulo, 1983 (Coleção Os Pensadores),
- MAC DOWELL. João A. A. Amazonas, (Org.) *Heidegger: A questão da verdade do ser e sua incidência no conjunto de seu pensamento*, Ed. Via Vérita, Rio de Janeiro, 2014 (Coleção Filosofia Primeira)
- MATTÉI. Jean-François, *Heidegger et Hölderlin: le Quadriparti*, PUF, 2001
- _ “O Ser e Deus em Heidegger”, in: Luc Langlois e Yves Charles Zarka (Org.), *Os Filósofos e a Questão de Deus*, Tradução de Luiz Paulo Rouanet, Ed, Loyola, São Paulo, 2009,
- NUNES. Benedito, *Passagem para o Poético*, São Paulo: Ed Ática, 1986
- RICOEUR. Paul, *A Metáfora Viva*, Tradução de Dion Davi Macedo, Ed. Loyola, São Paulo, 2000
- SOLARI. Enzo, *El Problema de Dios según Heidegger – y otros ensayos de fenomenología, religión y cristianismo*, Ediciones Universitarias de Valparaíso, Chile, 2014.
- VAZ. H. C. de Lima, *Filosofia e Cultura*, ed. Loyola, São Paulo, 1997

ZARADER. Marlène, *Heidegger e as Palavras de Origem*, Tradução de João Duarte,
Ed. Instituto Piaget, 1990