



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Alexander de Carvalho

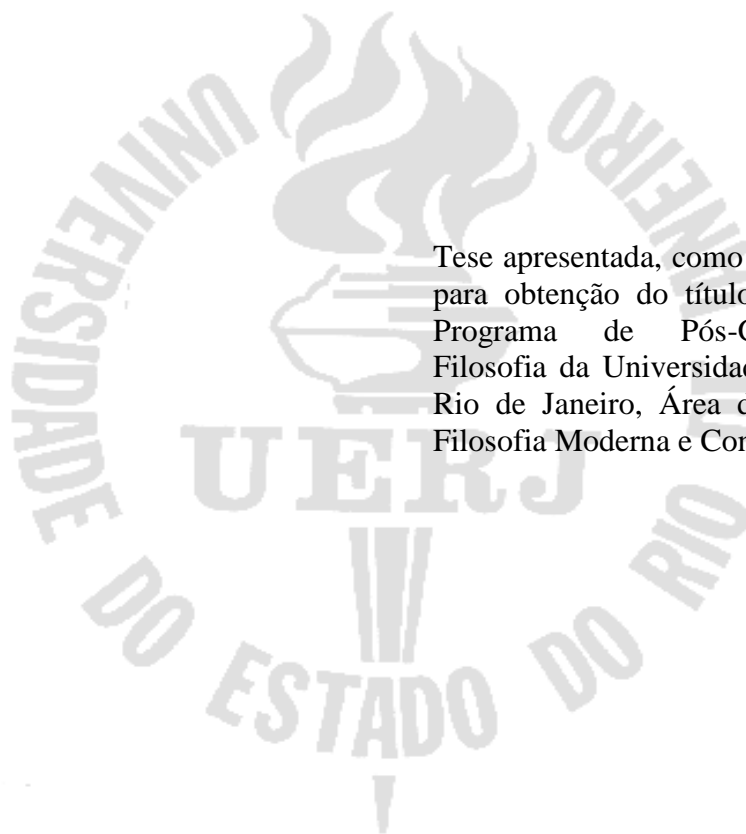
Da presença constante à liberação da questão do ser

Rio de Janeiro

2014

Alexander de Carvalho

Da presença constante à liberação da questão do ser



Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Orientador: Prof. Dr. Marco Antonio dos Santos Casa Nova

Rio de Janeiro

2014

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/CCSA

C331 Carvalho, Alexander de.
Da presença constante à liberação da questão do ser /
Alexander de Carvalho. – 2014.
110 f.

Orientador: Marco Antonio Casa Nova.
Tese (doutorado) – Universidade do Estado do Rio de
Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
Bibliografia.

1. Filosofia alemã – Teses. I. Casa Nova, Marco Antonio
dos Santos. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 1(430)

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Alexander de Carvalho

Da presença constante à liberação da questão do ser

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Aprovada em 05 de novembro de 2014.

Banca examinadora:

Prof. Dr. Marco Antonio Casa Nova (Orientador)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

Prof.^a Dra. Izabela Bocayuva
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

Prof. Dr. Alexandre Marques Cabral
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

Prof. Dr. Gilvan Luiz Fogel
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof.^a Dra. Juliana Lira Sampaio
Colégio Pedro II

Rio de Janeiro

2014

RESUMO

CARVALHO, Alexander de. *Da presença constante à liberação da questão do ser*. 2014. 110 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

Neste trabalho procurou-se compreender o conceito heideggeriano de história do ser com o fim de podermos acompanhar o filósofo na sua leitura da história da filosofia. Essa leitura passa por outro conceito fundamental também aqui investigado: o acontecimento apropriador. Munidos de ambos os conceitos, podemos avançar na leitura da história da filosofia empreendida por Heidegger de modo a ver com maior clareza as modulações do conceito de verdade apresentadas por ele. Detivemo-nos na modulação da verdade do pensamento moderno que é, ainda, a sob a qual vivemos. De acordo com a leitura heideggeriana da história, precisamos compreender o acontecimento apropriador que nos abre o mundo para nos situarmos e não repetirmos velhas fórmulas metafísicas, e, sim, pormo-nos na preparação do outro início.

Palavras-chave: História do ser. Acontecimento apropriador. Verdade. Salvação.

ABSTRACT

CARVALHO, Alexander de. *From standing presence to the liberation of the question of Being*. 2014. 110 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

This work has as task the comprehension of the heideggerian concept of *history of Being* in order to follow the philosopher in his interpretation of the history of philosophy. Such an interpretation takes into consideration another concept which we investigate here as well: *enowning*. With both concepts we can keep track of Heidegger's interpretation of the history of philosophy so that we can see clearly the truth changes throughout history which he shows. We focused on the modernity truth change under which we still live. According to the heideggerian interpretation of history we need to comprehend the *enowning* that opens the world for us to be able to locate ourselves and for us not to repeat old metaphysic formulae and, then, prepare ourselves for the other beginning.

Key-words: History of Being. Endowing. Truth. Salvation.

LISTA DE ABREVIATURAS

BP	Beiträge zur Philosophie
BUH	Brief über den Humanismus
BZ	Der Begriff der Zeit
DM	Discurso do Método
EV	A essência da verdade
FD	Die Frage nach dem Ding
FFTP	O fim da filosofia e a tarefa do pensamento
FT	Die Frage nach der Technik
GPAPL	Grundfragen der Philosophie - Ausgewählte Probleme der Logik
H	Heraklit
ID	Identität und Differenz
NietII	Nietzsche II
NII	Nietzsche II (tradução brasileira)
NMN	Nietzsche, Metafísica e Niilismo
P	Parmenides
PAR	Parmênides
PLW	Platons Lehre von der Wahrheit
PNDM	A palavra de Nietzsche “Deus morreu”
SAWMF	Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit
SW	Sein und Wahrheit
VWW	Vom Wesen der Wahrheit
ZSF	Zur Seinsfrage
ZWB	Die Zeit des Weltbildes

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	08
1.	HORIZONTE INTERPRETATIVO: HISTÓRIA DO SER	16
1.1	O impensado e a confrontação histórica	19
1.2	<i>Historie e Geschichte</i>	21
1.3	O início	25
1.4	O fim do primeiro início	27
1.5	Outro início	28
1.6	Compreender o passado a partir do futuro	30
1.7	O que acontece na historiografia e na história	32
1.8	O ser e a dação de seu envio	35
1.9	Acontecimento apropriador (<i>Ereignis</i>)	32
1.10	O aí do ser-aí humano (<i>Dasein</i>)	39
1.11	Esquecimento do ser: ser como presença	41
2.	A PRESENÇA CONSTANTE DO SER: METAFÍSICA	43
2.1	A entidade do ente	43
2.1.1	<u>A <i>alétheia</i> como desvelamento do acontecimento do ser</u>	47
2.1.2	<u>A entidade do ente enquanto idéia</u>	49
2.1.3	<u><i>Ousia e enérgeia</i></u>	52
2.1.4	<u>A modulação da <i>enérgeia</i> em <i>actualitas</i></u>	58
2.2	Modulações do conceito de verdade	57
2.2.1	<u>Da verdade como <i>homoíōsis</i> à verdade como <i>rectitudo</i></u>	58
2.2.2	<u>Da verdade como <i>rectitudo</i> à verdade como certeza</u>	59
3.	O SER COMO SUJEITO INSIGNE: A SUBJETIVIDADE	61
3.1	Arqueologia do sujeito	64

3.2	O sujeito insigne como certo de si.....	69
3.3	O matemático.....	70
3.3.1	<i>Máthēsis</i>	71
3.4	O estabelecimento da matemática como o matemático por excelência.....	72
3.5	A matemática, por que ela funciona?.....	74
3.6	O sujeito insigne como o matemático.....	75
3.7	Caminho até o <i>lógos</i> moderno.....	77
4.	DEUS COMO CERTEZA DA RAZÃO E SUA PRESENÇA NA SUBJETIVIDADE MODERNA.....	79
4.1	A função de Deus.....	80
4.2	O método como caminho até a salvação pela razão: a eficácia.....	82
4.3	Experimentação enquanto comprovação do poder da <i>res cogitans</i> sobre a <i>res extensa</i> e sua relação com a técnica.....	86
4.4	Deus morreu.....	89
4.5	A morte de Deus e a herança de seu domínio.....	93
4.6	Niilismo: doença de Deus.....	97
4.6.1	<u>Niilismo e morte de Deus</u>	99
4.7	A morte de Deus e a liberação da questão do ser.....	102
	REFERÊNCIAS.....	106

INTRODUÇÃO

Heidegger é um pensador histórico. Com isso queremos dizer que ele pensa, tanto seu próprio pensamento quanto o dos pensadores e filósofos da tradição, historicamente. Pensar historicamente a história da filosofia significa situá-la. Contudo, para situar o que quer que seja, é necessário que já se conheça, que já se tenha preparado, o sítio em que o que quer que se queira situar deveras se situe. É na descoberta desse sítio que repousa, para nós, a melhor compreensão do que ali se situará. Que sítio é esse que Heidegger prepara e em que ele situa a história do pensamento ocidental? Poderíamos dizer que o nome desse sítio é História do Ser, mas estaríamos sendo apressados e, talvez, nos equivocariamos. História do Ser é o nome do pensar histórico. Heidegger pensa a história da filosofia enquanto História do Ser. Quando ele assim o faz, o sítio já está aberto. Mesmo o pensar historicamente, a partir da história do ser, precisa do sítio aberto para esse pensar. Tal sítio, Heidegger o chama de acontecimento apropriador (*Ereignis*). É justamente o acontecer do acontecimento apropriador que abre a possibilidade de um pensar histórico do que se desdobra a partir das possibilidades abertas por ele, pois o próprio pensamento da história do ser é uma dessas possibilidades.

Tomando o que se costumou chamar de segundo Heidegger, quando percorremos a interpretação heideggeriana de algum filósofo, chegamos sempre ao *Acontecimento apropriador*. Esse é o sítio em que se situará toda a história da filosofia para o filósofo enquanto história do ser. *Acontecimento apropriador* é o único modo possível de o ser se mostrar. Justamente por conta disso, a história da mostra possível do ser é, na verdade, a história dos *Acontecimentos apropriadores*. Por que então o conceito guia do pensamento histórico de Heidegger é história do ser e não história dos *Acontecimentos apropriadores*? A resposta para isso se encontra no fato de que a possível mostra do ser não é a revelação do ser por inteiro. No que ele acontece apropriadamente, ele se resguarda para que essa mesma apropriação tenha lugar. Se fosse possível o acontecimento do ser, ele seria desapropriado e haveria um monótono único acontecimento de realidade depois do qual nada seria possível. A história do ser pretende, assim, dar conta não apenas de seu acontecimento enquanto *Acontecimento apropriador*, mas também de seu resguardo possibilitador de novas apropriações.

É muito difícil o pensamento do *Acontecimento apropriador*, mas é difícilíssimo o pensamento do resguardo do ser. Essa dificuldade pode ser percebida na própria linguagem de lida com esse pensamento que encontramos no livro em que essa empresa é mais completa e

detidamente levada a cabo: *Contribuições à filosofia*¹. A linguagem usada por Heidegger ali procura ser rigorosa não só na descrição do *Acontecimento apropriador*, mas principalmente na do resguardo do ser. Por isso ela parece ocultar mais que revelar. É preciso que se veja, não nas palavras, mas no que se cala nas palavras, o silêncio do ser. Essa relação de dizer o resguardo foi dita de modo ímpar por Adélia Prado:

Antes do nome
 Não me importa a palavra, esta corriqueira.
 Quero o esplêndido caos de onde emerge a sintaxe,
 Os sítios escuros onde nasce o
 ‘de’, o ‘aliás’
 o ‘o’, o ‘porém’ e o ‘que’, esta incompreensível
 muleta que me apóia.
 Quem entender a linguagem entende Deus
 cujo Filho é Verbo. Morre quem entender.
 A palavra é disfarce de uma coisa mais grave, surda-muda,
 foi inventada para ser calada.
 Em momentos de graça, infreqüentíssimos,
 se poderá apanhá-la: um peixe vivo com a mão.
 Puro susto e terror. (PRADO, 1991, p. 22)

Esse puro susto e terror talvez sequer seja suportável pelo dizer de qualquer língua, mesmo em poesia, “Pois a beleza é aquele grau do terrível que ainda conseguimos suportar” (RILKE, 2000, p. 132). Mas é na tentativa da maior aproximação possível do resguardo do ser ou, nas palavra de Rilke, do terrível, que faz sentido a linguagem de Heidegger no livro *Contribuições à filosofia*. De todo modo, nós aqui ficaremos um passo atrás desse movimento e nos dedicaremos à tentativa de compreender a mostra do ser, ou seja, seu acontecimento enquanto *Acontecimento apropriador*.

Tendo isso em vista, podemos dizer que, de acordo com Heidegger, o *Acontecimento apropriador* decisivo da história do ser se dá junto aos gregos, especialmente em Platão e Aristóteles, enquanto esquecimento do próprio ser, isto é, enquanto metafísica. Sendo assim, toda filosofia posterior é apenas uma variação do esquecimento primeiro. A questão da filosofia, portanto, continua sempre a mesma, pois,

desde Platão e Aristóteles, a questão diretriz de todos os pensadores foi colocada sobre um caminho no qual, apesar de todas as diferenças dos pensadores subsequentes, ela ainda persiste. A questão é: ‘o que é o ente?’ Essa questão desdobra-se claramente na pergunta: o que é o ser do ente? Aqui se coloca a questão a partir do ente em vista do ser e do ser uma vez mais de volta para o ente; e, em verdade, com o intuito de determinar por meio daí o próprio ente, a saber, em seu ser (H, pp. 76-77).

Esse momento de determinação do ente em seu ser se dá com primazia não no ser, mas sim no ente, ou seja, ele se mostra como o movimento que não pensa a questão do ser, mas visa, em verdade, o ente tomando o ser como mera sustentação da pergunta pelo ente. Essa sustentação do ente é, de acordo com Heidegger, algo presente não só nos pensadores gregos

¹ *Beiträge zur Philosophie* (Contribuições à Filosofia) é o número 65 das obras completas de Heidegger.

como nos medievais e modernos. Ela se dá enquanto uma constante presença (*beständige Anwesenheit*) ontológica que fundamenta o ente.

Essa presença constante do fundamento do ente como consequência do esquecimento do ser na caracterização da filosofia antiga e medieval se expressa através do conceito de substância enquanto *hypokeimenon*, *substantia* ou *subjectum*. Substância é o que dá sustentação a todos os entes. Para Aristóteles, por exemplo, qualquer coisa que se possa imaginar ou é uma substância ou uma propriedade de uma substância ou um predicado de uma substância. A substância existe em sentido primário. Tudo o mais existe “na” substância e, por isso, tem apenas um modo secundário e dependente de ser.

A metafísica moderna é, para Heidegger, uma variação dessa posição com uma diferença importante. Começando com Descartes, o sujeito humano ou consciente, o *ego*, assume o papel de substância ou existência primária. Como Heidegger diz em suas preleções sobre Nietzsche, toda metafísica é caracterizada pela subiectidade², contudo “o nome subiectidade deve acentuar o fato de que o ser é determinado, em verdade, a partir do *subiectum*, mas não necessariamente por meio de um eu”. Na filosofia moderna, porém, “a subiectidade se transforma em subjetividade” (NII, p. 348). Aqui, assim como antes, qualquer coisa que se possa imaginar ou é um sujeito ou é “em” um sujeito, e, mais uma vez, tem um modo de ser secundário e derivado. Mas agora ser “em” um sujeito não é tanto ser um predicado ou uma propriedade dele quanto ser um objeto ou representação dele e para ele.

A partir do que foi dito, vemos que a questão da história da filosofia enquanto esquecimento do ser gira em torno do que significa o primado do ente que põe o ser em função do ente. Esse primado estabelece o ser enquanto *hypokeimenon*, junto aos gregos, e *substantia*, junto aos medievais. Ele é o que dá sustentabilidade ao ente. No caso dos modernos, a transformação da substância em subjetividade põe o *ego* como “o ente mais verdadeiro, que em sua certeza é o mais acessível. Em seguida, porém, e de acordo com isso, ele é aquele ente junto ao qual nós efetivamente pensamos, na medida em que pensamos (...)” (NII, p. 349). Desse modo, a subjetividade moderna passa a ser o que dá sustentabilidade a todos os entes e estabelece o *ego* como o ente de acesso aos entes em geral por meio do *cogitare*.

Correlacionada a essa transformação há uma modulação do que se compreende como verdade. A concepção medieval, justamente por considerar uma sustentação do ente para além do *ego*, compreendia a verdade como a correlação entre a inteligência do homem e as coisas

² Heidegger usa o i em vez do j para diferenciar a subjetividade medieval (como o que subjaz, a substância) da moderna (como o que representa, o sujeito), levando em conta que o j em latim é pronunciado como i.

em geral. A esse modo de compreender a verdade corresponde uma fórmula: *veritas est adaequatio rei et intellectus*. Aquele que buscasse a verdade precisaria fazer o caminho da inteligência (*intellectus*) à igualdade (*ad aequatio*) da coisa (*rei*).

O verdadeiro, seja uma coisa verdadeira ou uma proposição verdadeira, é aquilo que está de acordo, o que concorda. Ser verdadeiro e verdade significam aqui “estar de acordo”; e isto de duas maneiras: por um lado, a consonância entre uma coisa e o que dela previamente se presume, e, por outro lado, a concordância entre o que é visado pela enunciação e a coisa. Esse duplo caráter da concordância traz à luz a definição tradicional da essência da verdade: *veritas est adaequatio rei et intellectus*” (EV, p. 191-192).

Com a modernidade, temos um novo conceito de verdade. Sabemos que “falar da ‘transformação da essência da verdade’ é, naturalmente, apenas um expediente de emergência; pois é ainda falar da verdade num modo objetivante, para além e contra o modo como ela própria se torna presença e ‘é’ história” (FT, p. 69). Ainda assim, precisamos lançar mão desse recurso para dar sucintamente mais clareza à passagem do pensamento da Idade Média para a Idade Moderna. De acordo com Heidegger, essa passagem “consiste nisso: que a essência da *veritas* se transforme em *certitudo*. A questão acerca do verdadeiro se torna a questão do uso seguro, assegurado e auto-assegurador da *ratio*” (PAR, p. 81.).

Essa passagem mostra-se madura no pensamento de Descartes que é “o primeiro pensador da metafísica moderna” (PAR, p. 81). E é justamente Descartes que vai ter como fundamento de sua filosofia o autoasseguramento da *ratio* ao submeter os entes em geral ao poder do *ens cogitans*, do *ego*. Isso se dá no pensamento cartesiano no que o *ego* se assegura de ser a medida de tudo o que é, elegendo-se, assim, a *subiectum* do que quer que possa vir à *ratio*, do que quer que possa ser pensado; ou seja, elegendo-se a sujeito em cuja representação ganha sentido todo e qualquer ente. Ora, se o sentido dos entes em geral se ganha na representação para o sujeito, é o sujeito que rege o ser das coisas, isto é, ele que garante, ele que dá certeza do que é e do que não é. Essa transformação da verdade em autoasseguramento do ente por meio da certeza é a marca da metafísica moderna e do poder sobre os entes que, ao serem assegurados na representação, podem se transformar de acordo com a representação do próprio sujeito representador. O mistério do sucesso desse domínio sobre os entes reside precisamente nessa possibilidade de transformação. O que há nos entes em geral que a representação do sujeito de fato consegue atingir e, desse modo, manipular? Que o autoasseguramento se instale e que o *ego* se eleve à sujeito que representa para si, a partir de seus próprios termos, todos os entes não é tão admirável quanto a resposta dos entes: eles podem efetivamente ser dominados. Como isso acontece? Por que isso acontece? E qual a extensão do domínio do *ens cogitans* sobre os entes em geral? O caminho de investigação

dessas questões passa pela interpretação de Heidegger de toda a modernidade, principalmente de Descartes.

O pensamento cartesiano estabelece o *ego* humano como o ente que pergunta sobre entes em geral. Esse acontecimento se inscreve na história da metafísica, ou seja, na história do esquecimento do ser de um modo peculiar. Ele se mostra como aquele esquecimento primeiro agora transportado para a questão do perguntar pelo ente que se expressa na necessidade de um fundamento de sustentação do próprio perguntar, ou seja, do próprio *cogitare*. E isso caracteriza o pensamento moderno até nós. Aqui se coloca a questão a partir do perguntar em vista do seu fundamento e de seu fundamento uma vez mais de volta para o perguntar. Essa necessidade moderna de se perguntar pelo próprio fundamento do perguntar se dá, de acordo com Heidegger, como uma crise na determinação do ser enquanto constantemente fundamentando o ente, i. e., na presença constante do fundamento do ente. Essa crise, contudo, não faz com que se coloque em questão essa própria constância de uma sustentação ontológica do ente. Nesse ponto, nossa tese é a de que há, a partir da Idade Moderna, no pensamento, uma alteração dessa presença: em vez de o ente ter uma sustentação ontológica constante que o mantenha tal qual é, a constância ontológica passa para o lugar onde se pergunta pelo ente, que desde Descartes é a subjetividade, ou seja, a *res cogitans*. Em todo perguntar moderno pelo ente ressoa o que fundamenta e orienta o perguntar, ou seja, a subjetividade. Aqui, porém, cabe-nos caracterizar o modo desse perguntar, ou seja, o método do *cogitare*. Para Heidegger, o fundamento desse perguntar é a subjetividade, mas não uma subjetividade qualquer, quando sim a subjetividade como o matemático.

O fato de o “eu” se ter tornado no elemento caracterizador do que, em sentido próprio, já está antecipadamente aí para a representação (o “objetivo” em sentido atual), não tem a ver com qualquer ponto de vista do eu, ou com uma dúvida subjetiva, mas com uma supremacia essencial e com uma radicalização determinada e intencional do matemático e do axiomático (NII, p. 255).

De acordo com Heidegger, a fundamentação do perguntar no *ego* é da ordem do matemático, e, com isso, o próprio perguntar é instituído como método matemático. É justamente o método apoiado no sujeito racional que vai garantir ao pensamento moderno certificar-se completamente do ente, pois ele mesmo deixa de se fundar em seu ser e passa a se fundar no sujeito racional e se põe acessível a ele através do método, ou seja, através do perguntar ontologicamente fundado na subjetividade que, deste modo, toma todos os entes objetivando-os e reduzindo-os a representações calculáveis.

Agora já não se trata de encontrar uma lei fundamental para a natureza, mas o princípio mais universal e mais elevado para o Ser do ente em geral. Este princípio absolutamente matemático não poder ter, nem tolerar, nada que tivesse sido dado antes dele (FD, p. 183).

É precisamente essa certeza de acesso aos entes em geral, alcançada através do método, que caracteriza a modulação da compreensão medieval de verdade como correção do enunciado para a compreensão moderna de verdade como certeza de si do sujeito, ou seja, do *ens cogitans*; e é nesse ponto que reside um dos pilares de nosso trabalho, em fazer compreender, de acordo com a interpretação heideggeriana de Descartes, a gênese da subjetividade moderna como mudança da noção de verdade como correção do enunciado para a noção de verdade como certeza de si do sujeito da representação e como isso se mostra na serventia dos entes a essa representação ao corresponderem a ela, o que acaba por eleger o *ego* humano como lugar privilegiado do sujeito representador, tornando-se assim em sujeito insigne.

Outro pilar de nosso trabalho é a vinculação da eleição do *ego* como sujeito insigne e sua certeza de razão com a certeza de salvação característica da doutrina cristã. É principalmente no livro Nietzsche II que Heidegger desenvolve essa ideia, como podemos ver na seguinte citação:

O que é novo no tempo moderno em contraposição à época medieval cristã consiste no fato de o homem tomar por si mesmo e a partir de sua própria capacidade a iniciativa de se tornar certo e seguro de seu ser-homem em meio ao ente na totalidade. A ideia essencialmente cristã da certeza da salvação é assumida (NII, p. 98).

A salvação que se busca se coaduna com a certeza no que procura garantir a entidade dos entes, ou seja, no que procura garantir que eles sejam a representação já calculada pelo *ego* e nada além disso. Salva-se assim da possível indeterminação dos entes em geral que poderia vigorar caso permanecesse o primeiro afeto frente ao que se mostra pela primeira vez: a admiração. A admirabilidade, aliás, é, de acordo com Aristóteles³, o que provoca o filosofar. Sua permanência, entretanto, significaria o perigo de nada ganhar determinação e o ser-aí errar sem nunca poder firmar-se de modo nenhum. Nesse sentido, alguma superação da admiração inicial é necessária para a constituição de alguma identidade do ser-aí e para que ele possa lidar com os entes em geral. No entanto, essa *alguma superação* se traduziu na história da metafísica em distanciamento e contínua procura de eliminação da admirabilidade, isto é, da abertura de possibilidades a que o ente se lança quando acontece. Isso porque essa mesma abertura lança o próprio ser-aí em uma indeterminação aterradora. Se ele não pode ser nada de claramente e inalteravelmente definido, isto é, se ele não estabelece para si mesmo uma entidade, então ele vagueia na própria inominalidade, tendo de lidar sempre com o desconhecido mesmo quando se volta a si mesmo. A fuga dessa perdição torna-se, assim, o

³ Cf. ARISTÓTELES, Met., I, 2, 982 b 12-13

anseio fundamental para a constituição da própria humanidade do ser-aí. A busca por essa humanidade é o que chamamos aqui de salvação.

Com o fim de investigarmos a gênese da subjetividade moderna e a vinculação entre a certeza da razão e a certeza da salvação, dividimos o trabalho em quatro capítulos.

O título do primeiro capítulo é *Horizonte interpretativo história do ser*. Nesse capítulo, procuramos compreender a guia interpretativa a partir da qual Heidegger interpreta toda a história da filosofia. Tal guia ganha força e se estabelece no pensamento heideggeriano depois da chamada viragem. Este termo procura definir uma transformação no pensamento de Heidegger que se opera a partir da década de 1930 e que leva alguns comentadores a dividir o pensamento do filósofo em dois blocos: primeiro Heidegger e segundo Heidegger. O fundamental dessa transformação é, de acordo com Casanova (2009), que “(...) ele não parte mais do ser-aí humano para chegar ao aí, mas se atém muito mais ao próprio dar-se do aí” (p. 149). Assim ele passa a investigar o dar-se do aí por meio do pensamento filosófico e, a partir daí, ele traça a história desse dar-se, chegando ao que dá coesão e sentido histórico a ele: o acontecimento apropriador. Esse conceito, que é tradução de *Ereignis*, procura dar conta da dação do ser, ou seja, de seu acontecimento e da inescapável tomada de tudo o que há por essa dação, ou seja, da apropriação levada a cabo por essa dação. O acontecimento fundamental, o acontecimento de desvelamento do ser, ou, como outros chamam, de envio do ser, abraça tudo o que há e a compreensão de tudo o que há, de tal modo que tudo passa a ser visto sob a força de tal acontecimento. Os filósofos seriam, como aqueles precisamente atentos ao modo de as coisas serem, os melhores guardiões dessa dação e da transformação que ela empreende. Eles seriam, assim, o lugar privilegiado para se descortinar a história do ser.

Os textos base para o primeiro capítulo são: Nietzsche II, *Vom Wesen der Wahrheit* (Da essência da verdade) e *Grundfragen der Philosophie - Ausgewählte Probleme der Logik* (Questões fundamentais da filosofia – problemas escolhidos de lógica).

O segundo capítulo tem como título *A presença constante do ser: metafísica*. Nesse capítulo procuramos mostrar como a metafísica, embora sofra modulações por conta da dação do ser, mantém um ponto fundamental que a define: a compreensão do ser como algo constante fundamentando o ente. Para tanto tematizamos o conceito de *alétheia* como desvelamento do acontecimento do ser, como compreensão anterior à sedimentação da compreensão do ser como entidade do ente. Posteriormente mostramos como essa sedimentação, porém, sofre modulações no decorrer da história da metafísica.

Os textos fundamentais para esse capítulo são: Nietzsche II, Sein und Wahrheit (Ser e verdade), Parmenides (Parmênides), Vom Wesen der Wahrheit (Da essência da verdade) e Platons Lehre von der Wahrheit (Doutrina de Platão sobre a verdade).

O terceiro capítulo é intitulado como *O ser como sujeito insigne: a subjetividade*. Esse capítulo trata da modulação fundamental da compreensão do ser na modernidade: o sujeito insigne. Tal denominação se refere à transformação do *ego* em sujeito dos sujeitos. Se em Aristóteles e no medievo sujeito poderia ser referido a qualquer ente, encontra o termo um lugar privilegiado no pensamento moderno, o de referência para todos os outros possíveis sujeitos que, doravante, passam a ser considerados objetos na referência ao sujeito “eleito”, o *ego*. Com isso temos o surgimento do que se costuma chamar *subjetividade moderna*. O ser humano ganha nova posição na relação com os entes em geral, com o mundo, consigo mesmo e com o ser.

Os textos base para esse capítulo são: Nietzsche II, Vom Wesen der Wahrheit (Da essência da verdade), Die Zeit des Weltbildes (O tempo da imagem do mundo), Die Frage nach dem Ding (A questão da coisa), todos de Heidegger; e Discurso do Método, Princípios da filosofia e Regras para a direção do espírito, de Descartes.

O quarto capítulo tem o título de *Deus como certeza da razão e sua presença na subjetividade moderna*. O capítulo quarto tem como tarefa compreender a função de Deus no desenvolver da metafísica moderna. Isso porque Heidegger referencia frequentemente não só a morte de Deus no pensamento moderno como fundamental para compreendê-lo, mas também a ideia de salvação da alma característica do cristianismo como precursora para a salvação que no pensamento moderno, assim como nas ciências modernas, se consegue com o bom uso da razão. Precisamos nos perguntar de que, afinal, nos precisamos salvar, e, se nos precisamos salvar, em que sentido estamos perdidos.

Abordamos também a liberação possível para o pensamento que pensa o ser quando da morte de Deus. O pensamento que passa pela experiência da morte de Deus, que passa pelo niilismo, pode ou sucumbir epigonalmente nas modulações vetustas da metafísica ou se empenhar em acompanhar a possibilidade de pensar na superação da metafísica em direção ao outro início.

Os textos mais importantes usados nesse capítulo são: de Descartes, Discurso do método, Meditações metafísicas; de Heidegger, Nietzsche II, Die Frage nach der Technik (A questão da técnica), A palavra de Nietzsche “Deus morreu”, Identität und Differenz (Identidade e diferença), Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (Ensaio de Schelling sobre a essência da liberdade humana).

1. HORIZONTE INTERPRETATIVO: HISTÓRIA DO SER

Depois da chamada viragem⁴, Heidegger passa a interpretar os pensadores da história da filosofia por meio do princípio interpretativo *história do ser*. Sabendo disso, antes de podermos investigar a interpretação que desde então ele faz da história da filosofia, é necessário compreendermos o que ele entende por história do ser. Para tanto, leiamos a seguinte passagem:

A história do ser não é nem a história do homem e de uma humanidade, nem a história da ligação humana com o ente e com o ser. A história do ser é o próprio ser e apenas ele. Não obstante, como o ser requisita a essência do homem para a fundação de sua verdade no ente, o homem permanece vinculado à história do ser. No entanto, esta vinculação nunca diz respeito senão ao modo como ele assume, perde, omite, sonda ou dissipa, a partir da ligação do ser com ele e de acordo com essa ligação, a sua essência (NII, p. 378).

Quanto a história do ser não ser a história do homem nem da humanidade, isso ficará claro quando fizermos mais a frente a distinção entre história e historiografia. Já quanto a ela não ser a história da ligação do ser humano com o ente nem com o ser, isso temos de procurar compreender agora. Perceber que a história do ser não trata nem do ser humano nem de qualquer ligação sua parece evidente diante da restrição clara de história ao ser evidenciada pela preposição *de*⁵. Se Heidegger faz a ressalva, parece, portanto, que de algum modo e em algum nível, seria normal ou mesmo comum imaginar que a história do ser trataria da ligação do ser humano com o ente ou com o ser mesmo. Para que isso se desse, teríamos, entretanto, de pressupor outro adjunto adnominal restritivo, agora, no entanto, para o ser. O título correto seria, então, *história do ser do homem* ou *história do ser do ente*. Ora, tal pressuposição não aparece no trecho citado, mas é pressentida por ele e por ele rebatida. Há na citação, destarte, o cuidado em deixar claro que a história é específica, pois é uma que se restringe ao ser, mas que o ser mesmo não se dá restringindo-se a alto. Desse modo, não se trata aí de tematizar o ser do homem ou o ser do ente, mas o ser ele mesmo. Com isso chegamos à definição de história do ser: “A história do ser é o próprio ser e apenas ele.” Não se fala aí de uma história que tenha como tema específico o ser, uma história que poderia ser outra. Fala-se do ser no seu modo de acontecer, na sua exposição à compreensão. Quando ele se dá na sua exposição à

⁴ A chamada viragem caracteriza a mudança de foco na investigação filosófica de Heidegger a partir da década de 1930. Heidegger “não parte mais do ser-aí humano (*Dasein* humano) para chegar ao aí (*Da*), mas atém-se muito mais ao dar-se do aí (*Da*)” (CASANOVA, 2009, p. 149).

⁵ Heidegger usa dois termos que são traduzidos em português por história do ser: *Seinsgeschichte* e *Geschichte des Seins*. No primeiro temos o processo de composição, pelo qual duas ou mais palavras se juntam para formar outra; no segundo, o genitivo, caso que introduz adjunto adnominal restritivo. Em ambos os termos temos a noção de restrição do sentido de *Geschichte* ao *Sein*, ou seja, não se trata de qualquer história, mas de uma restrita ao *Sein*.

compreensão, ele se dá enquanto história de si mesmo, pois sua história (*Geschichte*) é a dação de seu envio (*Geschick*)⁶. Não o podemos pensar senão em sua dação porque “o ser não é, para Heidegger, nem um ente absoluto nem um significado transcendente: manifestando-se unicamente *na* história e *como* essa própria história, não pode ser clarificado senão por meio dela” (ZARADER, 1998, p. 21). A história do ser é, assim, a descrição do percurso de sua dação. Seguindo esse endereçamento, temos de concluir tratar-se aí não de como a filosofia se desenvolveu ou como os filósofos pensaram e o que pensaram, mas de como o ser na sua dação é recebido e, ao ser recebido, abre uma possibilidade de compreensão do ente. Isso não se restringe ao campo abstrato do pensamento, nem a peculiaridades idiossincráticas dos filósofos, isso sim permite a compreensão do ente em geral pelo ser humano, isto é, permite às coisas todas, pedra, justiça, parede, amor, chinelos etc., aparecerem de um modo específico no âmbito da dação do ser, já que é aí, precisamente aí, que “o ser requisita a essência do homem para a fundação de sua verdade no ente.” O simples ver algo e abrir a boca para dizê-lo retiram sua compreensibilidade da exposição à dação do ser; esta exposição engendra o que o humano é e o faz ter o poder de caminhar a própria dação do ser e reconhecer nela um envio, ou seja, uma história. Descrever o percurso deste envio compreendido da dação do ser é, então, uma tentativa de descrição das possíveis compreensões que o humano tem do que é o ente no que o ente é e no que a ele é permitido ser aquilo que ele é. Consequentemente esta tarefa é necessária para uma possível compreensão tanto do que o humano tem sido e pode ser, quanto do que os entes em geral têm sido e podem ser. Embora pareça uma empresa demasiadamente abstrata, ou seja, desimportante para a vida cotidiana, tal tarefa é o caminho para uma vida livre com as coisas e consigo mesmo, pois na liberação dos sentidos recrudescidos, os entes em geral podem ganhar a liberdade de ser o que eles puderem ser, em vez de serem forçados seja pela tradição, seja pelos preconceitos, seja pelos temores ao desconhecido, a ser apenas o que sempre foram, permanecendo pacatos no fundo de uma interpretação milenar. Por trás de uma simples levantada de copo para beber água esconde-se, dando suporte, uma interpretação do que o ente é. O modo como o ente em geral se apresenta no que eu levanto o copo e bebo a água fundamenta o sentido de copo, de levantar, de beber e de água. Todos esses entes se expõem no mesmo lugar em que nós mesmos humanos nos expomos, na dação do ser. Apenas por essa coexposição podemos compreendê-los de um modo ou de outro.

⁶ As palavras *Geschichte* e *Geschick* guardam etimológica relação que será mais bem explorada adiante. Quanto à palavra *Geschick* isoladamente, cabe ressaltar ser sua tradução mais comum “destino”. Neste sentido a história do ser abraça não apenas o movimento de envio mas também o destino deste envio.

A metafísica como história do ser, como história de seu esquecimento enquanto metafísica, não é a história do pensamento humano, de um setor particular daquele, mas, para dizê-lo cruamente, da história da ‘realidade’ ocidental (DUBOIS, 2004, p. 74).

Descortinar o sentido do ente na história do ser é levantar o copo com água e bebê-lo do mesmo modo que antes, mas não do mesmo lugar, não mais do esquecimento e, portanto, da desconsideração da exposição nossa e dos entes todos à dação do ser, mas da lembrança do lugar de encontro entre o humano e os entes em geral. Isso parece não mudar nada, mas muda tudo: o humano se conquista na sua constituição de exposição junto a todos os entes, o que significa reconhecer sua parêntese com eles no lugar em que ambos conquistam seu sentido. Justamente por isso se mostra fundamental investigar o que permite aos entes aparecerem de um ou outro modo à nossa compreensão. Semelhante investigação é empreendida por Heidegger na tarefa de pensar o ser enquanto tal, e pensar o ser enquanto tal só é possível no que ele se dá, ou seja, no que ele acontece. Se considerarmos, como Heidegger o faz, a dação do ser, seu acontecimento, como propriamente o modo de o pensar, então pensar o ser enquanto tal é pensá-lo historicamente. *História do ser*, portanto, seria o modo possível de pensar o ser sem partir do ente, procurando-lhe, no ser, a determinação, mas sem desconsiderar que o aparecer mesmo do ente aponta para a proveniência de seu aparecer, ou seja, para o ser. Pensar a *história do ser*, assim, é também pensar o sentido dos entes no que eles são apropriados⁷ pela dação do ser.

Levando isso em conta, vemos que com o empreendimento do horizonte interpretativo *história do ser*, procura Heidegger liberar as posições de fundo da metafísica de modo a fazer compreender as decisões históricas fundamentais do ocidente. Para isso, Heidegger se vale, como fio condutor, dos pensadores da tradição. Heidegger parte de que, em cada pensador, sempre há um *impensado* que precisa ser trazido à tona do pensamento. Esse *impensado* é inacessível para o próprio pensador. E isso, embora não pensado, configura-se, segundo Heidegger, no traço mais importante do pensamento de cada pensador, pois é o que o liga a todos os outros historicamente.

Com [sua] significação essencial da filosofia, Kant, cuja obra instaura a última modulação da metafísica ocidental, aponta em direção a um domínio que ele só pode compreender a partir de seu próprio posicionamento fundamental na subjetividade [...] (VWW, GA 09, p. 200).

De acordo com o trecho citado, Kant não pode compreender a filosofia, o próprio pensamento, senão a partir da subjetividade. O sentido fundamental de seu pensamento reside, desse modo, na subjetividade. Essa residência e o seu sentido na história do ser, porém, são inacessíveis ao pensamento que ainda se funda precisamente na subjetividade. Tal

⁷ Veremos mais adiante o conceito de *acontecimento apropriador*.

inacessibilidade ao fundamento do próprio pensar faz parte de seu acontecer histórico e é o que dá ao pensador o apropriar-se de sua época nas suas possibilidades abertas, pois se por um lado o cega para a própria abertura de possibilidades de pensamento, por outro, permite-lhe abraçar sua possibilidade plenamente e, com isso, “fazer história”. “Na história da abertura do ser, todo pensador tem de cumprir a tarefa de responder a um destino essencial” (SCHÜRMAN, 2002, p. 295). Permite-se-lhe, assim, apropriar-se do acontecimento histórico e pensar na “hora certa”. É o impensado no pensamento que impede um saltar por sobre a própria história. Nesse sentido, as várias filosofias não são uma galeria de opiniões possuidoras de algo as ligando que a cada interpretação se atualiza a partir do presente e ganha sempre nova significação. Esse modo de compreender o pensamento ocidental Heidegger o chama de historiográfico (*Historie*). A leitura que ele faz dos pensadores não parte de uma atualização a partir do presente, uma que modifica o passado na medida em que propõe sempre novas interpretações. Ele lê os filósofos da tradição a partir do que chama de história (*Geschichte*), a qual não tem seu campo de vista orientado pelo presente, mas pelo futuro. Para Heidegger, é apenas assim que o fundamental no pensamento de cada pensador, o impensado, vem à tona do pensamento. Justamente por isso

o diálogo heideggeriano com a tradição atém-se a uma instância esquecida pelo modo usual de se compreender a história da filosofia. Ela regride até o lugar de gênese dos mundos históricos que condicionam todo pensamento filosófico (CABRAL, 2011, p. 637).

O pensamento de Heidegger da história do ser procura fazer emergir o impensado na história da filosofia, ou seja, suas posições fundamentais. Mas o que é, afinal, para Heidegger a história do ser?

Antes de passarmos à história do ser, precisamos dar alguma atenção às posições fundamentais do pensamento ocidental enquanto o impensado deste pensamento e ao modo heideggeriano de extraí-las à história: a confrontação (*Auseinandersetzung*).

1.1 O impensado e a confrontação histórica

O impensado no pensamento ocidental é o que marca a história desse pensamento, é o que o torna historicamente legível. O impensado de cada pensador reside na gama de seus conceitos fundantes. De modo simples, podemos dizer que o impensado se abriga nos conceitos que marcam e determinam todo o pensamento posterior, nos conceitos com os quais os pensadores têm de se confrontar na construção de seu próprio pensamento. Eles aparecem, assim, abrindo algo de novo no pensamento, algo que não pode ser mais desprezado depois de

aberto. Essa novidade, entretanto, é apenas aparente. Trata-se aí muito mais de uma descoberta tal como Bruno Snell a compreende:

Quando falamos em “descoberta do espírito”, a expressão tem um valor diferente de quando dizemos, por exemplo, que Colombo “descobriu” a América: a América já existia mesmo antes de sua descoberta; o espírito europeu, ao contrário, assumiu existência no momento em que foi descoberto. Ele só existe quando se torna consciente no homem. E no entanto, não está errado falarmos aqui em “descoberta”. O espírito não é “inventado” da maneira que o homem inventa um instrumento apto a melhorar o rendimento de seus órgãos físicos, ou um método para o estudo de determinados problemas. Não é coisa que possa ser arbitrariamente pensada e que se possa construir adaptando-se ao objetivo, como na descoberta, nem está geralmente dirigida, como a descoberta, para um determinado objetivo: em certo sentido, existia mesmo antes de ser descoberta, mas de forma diferente, não “como” espírito (SNELL, 2001, p. XVIII).

Do mesmo modo, os conceitos centrais de cada pensador já existiam, mas de forma diferente. A forma diferente de esses conceitos já existirem é a abertura de possibilidades histórica: cada pensador só pensa o que lhe é historicamente possível. Mas a própria possibilidade histórica só se configura quando o pensador de fato pensa, mostrando, pela realização de seu pensamento, o que é possível historicamente. Há aí, entretanto, de acordo com Heidegger, a desconsideração da própria proveniência da possibilidade de pensar. Falta à tradição o pensar da dação do ser, ou seja, o pensar da história do ser. Essa desconsideração impede que se veja o liame entre as possibilidades efetuadas de pensamento, impede que se veja a história do ser, porque esta história permanece impensada. O impensado em cada pensador é o que mostra a proveniência do próprio pensamento constituindo a história do ser. A força de cada conceito central de um pensador vem de sua ligação histórica a outros conceitos centrais de outros pensadores, vem de sua forma diferente de já existir antes de descoberto, e esta força ganha o nome no pensamento de Heidegger de impensado. Com isso temos que os conceitos fundantes de cada pensador na leitura heideggeriana da história do pensamento sempre se apresentam em caráter duplo: o que ele releva claramente no intrincado de seu significado estrutural e o que ele resguarda na proveniência de sua própria força. Nosso contato com o pensamento só é inicialmente possível no primeiro sentido, ou seja, na revelação clara de sua estrutura conceitual. Levando isso em conta, é no modo de lidar com esta estrutura que se pode mostrar possível o caráter profundo, a proveniência impensada, de qualquer conceito. Esse modo de lidar com a estrutura conceitual dos pensadores é o da *confrontação*. “Com o termo *confrontação*, Heidegger entende inicialmente um modo de conquista da transparência do lugar de onde emerge o pensamento de um pensador da tradição” (CABRAL, 2011, p. 634). A palavra que se traduz por *confrontação* é

Auseinanderstzung que, traduzida literalmente, “significa ‘pôr-se à parte um do outro’”, mas o que efetivamente

está em questão com esse termo não é apenas o aparecimento de uma distância crítica indispensável para a consideração teórica e a manutenção de uma proximidade instaurada pelo próprio afastamento, mas também a conquista mútua de um próprio em meio ao surgimento dessa tensa relação (CASANOVA, 2007, p. VI).

Isto significa que a confrontação é o que traz à tona do pensamento o impensado de cada pensador. Se considerarmos o impensado o liame histórico fundamental entre os pensadores, temos que a confrontação é a via de acesso ao que constitui o fundamento da história do pensamento, mas não apenas do pensamento do pensador interpretado, mas igualmente do interpretante:

Porquanto os dois se apartam um do outro, cada um aparece para o outro como si mesmo. Não apenas aquele que está sendo interpretado, mas também e essencialmente aquele que realiza a interpretação. É em meio à confrontação e só aí que o próprio a cada um dos dois se mostra em sua determinação efetiva (CASANOVA, 2007, p. VI).

Ao pensarmos a interpretação empreendida por Heidegger de algum pensador, estamos pensando ao mesmo tempo o pensamento heideggeriano assim como nossa própria tarefa de pensar esta interpretação. Ainda que nossa participação e engenho sejam mínimos, o comprometimento com a tarefa que ora se nos coloca já nos insere no processo histórico possibilitador tanto de interpretado quanto de intérprete. Assim o é porque interpretar é já procurar pensar no âmbito daquilo sobre o que se pensa. Com isso, procuramos expor o fundamental de algum pensador ao mesmo tempo em que nos expomos a nós mesmos a este fundamental em ordem de recolher-lhe a medida de nosso próprio comprometimento pensante. A história que se pretende descortinar aqui é também a nossa história: “a vida que não se coloca sob investigação é insuportável ao ser humano” (PLATÃO, 1900, p. 54, 38a).

Nossa investigação agora precisa ter sua atenção voltada para a compreensão heideggeriana de história na qual nós já estamos nos movendo.

1.2 *Historie e Geschichte*⁸

Historie nos vem da palavra grega *historein*, que significa examinar, inquirir, contar. Refere-se ao modo como costumamos entender os processos, a escrita da ciência histórica, por isso traduz-se em geral por historiografia. Trata-se da “exploração do passado a partir do

⁸ “A diferenciação entre *Geschichte* e *Historie* não começa com Heidegger. É possível remonta-la às raízes da hermenêutica. A diferenciação foi feita pela primeira vez pelo teólogo M. Kähler e foi sistematicamente mantida na hermenêutica da escritura de Dilthey a Bultmann” (VALLEGA, 2001, p. 53).

horizonte do presente” (APL, p. 34), isto é, da tentativa de recolocar, a partir da visão privilegiada do presente, os acontecimentos passados em seu contexto para melhor compreendê-los.

No prefácio à primeira edição de sua *História dos povos romanos e germânicos de 1494 a 1514*, Leopold von Ranke⁹ escreve: “Atribuiu-se à história a função de dirigir o passado, de instruir os contemporâneos para proveito dos anos futuros. A tão altas funções a presente tentativa não se atreve: ela quer apenas mostrar como realmente aconteceu” (RANKE, 1985, p. VII). Esta tentativa, entretanto, cai na armadilha de depender sempre do presente para dizer “como realmente aconteceu”. E é o próprio Ranke quem reconhece isso: “[...] o ideal é sempre tornar presente a verdade histórica do mundo” (RANKE, 1884, p. 150). Ora, se sempre é preciso tornar presente a história do mundo, e o presente é ele mesmo sempre diferente, a verdade histórica do mundo, ou seja, o “como realmente aconteceu”, sempre muda na medida do presente. Embora a tentativa de “mostrar como realmente aconteceu” tenha se tornado, desde Ranke, na tarefa do fazer historiográfico¹⁰, ela está fadada a sempre mais uma vez se refazer, está fadada à incompletude perfeitamente compreensível do estudo do passado, mas também à do presente no que constantemente alimenta o passado.

Se, por exemplo, *Ranke*, em consciente contraposição às pretensas construções históricas de *Hegel*, acredita apresentar o passado como ele foi, então também ele se deixa guiar por alguns critérios de interpretação que são apenas diferentes dos hegelianos; ou então os critérios a partir do presente são empregados explicitamente como tais e o passado é explicitamente tornado atual. Ambos os modos de *consideração histórica* não se diferenciam fundamentalmente (GPAPL, p. 34).

Mesmo a pretensão de descrever o passado como ele foi guarda sua medida interpretativa no presente. E essa medida atual trata todo o histórico como passado. São as medidas interpretativas do presente modificando o passado de tal modo que ele se apresente com feições atuais. Desse modo ficamos sabendo sobre o passado apenas de acordo com o presente. É duvidoso, por conseguinte, que se tenha, por meio da historiografia, um acesso ao passado “como ele foi”. As medidas de cada presente para a investigação historiográfica de seu passado talvez digam mais sobre o presente correspondente do que a investigação empreendida por sua medida sobre o passado. Se atentarmos para essas medidas, poderemos saber o que se espera do passado, isto é, o quanto do presente se insere no passado no

⁹ Leopold von Ranke (1795-1886) foi um grande historiador alemão do séc. XIX, a quem se atribui o epíteto de pai da “História científica”. Tomamo-lo aqui por ser citado por Heidegger na relação paradoxal com Hegel, contra o qual ele parece se opor mas junto ao qual se mantém no que há de fundamental na interpretação da história.

¹⁰ “Os historiadores repetem constantemente esta fórmula como se nela residisse um poder entre mágico e jurídico que os tranquiliza a respeito de seus empedernidos usos e lhes outorga um foro bem fundado” (GASSET, 1958, p. 67).

emprego de uma medida historiográfica de interpretação. E é “aí que reside o embaraçoso de toda consideração historiográfica” (GPAPL, p. 35). Embora o passado seja sempre passado, o presente é sempre tornado passado e, assim, “o presente se torna logo outra vez em outro e a atualidade permanece o mais variável” (GPAPL, p. 35). Por conta disso, “a mera relação do passado com o a cada vez presente chega sempre – por um lado necessariamente, mas por outro em certo sentido muito confortavelmente – a novos resultados, já que perante cada presente o que se passou pode ser diferente” (GPAPL, p. 35).

De acordo com Heidegger, “a consideração historiográfica não esgota a relação possível com a história (*Geschichte*), ela faz tão pouco que até a esconde e isola” (GPAPL, p. 35). A historiografia não dá conta do que é propriamente histórico. “Algo essencialmente diferente da consideração historiográfica é o que chamamos de *meditação histórica*” (GPAPL, p. 35). A palavra alemã para história aqui é *Geschichte*, e o adjetivo *histórico* é *geschichtlich*. Ambos nos vêm da palavra alemã *geschehen*, que significa acontecer. Sendo assim, ela se refere ao acontecer dos acontecimentos. Enquanto em relação à historiografia se empreende uma exploração ou consideração do passado como “um tipo de reconhecimento” (GPAPL, p. 35), em relação à história se requer uma meditação (*Besinnung*). Com essa palavra, Heidegger entende um “entrar no sentido do que acontece, no sentido da história.” E qual é o sentido da história enquanto o que acontece? “‘Sentido’ significa aqui: o *âmbito aberto* dos objetivos, medidas, estímulos, possibilidades de decisão e potências – tudo isso pertence *essencialmente* ao acontecer” (GPAPL, p. 36). Com isso ficamos sabendo que o acontecer da história é o “*âmbito aberto*”. O acontecer, assim, não se fecha num acontecido, e a meditação desse acontecer precisa se colocar nesse âmbito aberto e acompanhá-lo. Consequentemente o acontecer que requer meditação nunca é passado, como algo que perde o vigor, se fecha, e fica disponível para a interpretação a partir do presente. “O *acontecer* e a *história* não são o que passou e o enquanto passado considerado, i. e., o historiográfico” (GPAPL, p.36). Precisamos dizer também, estando o âmbito aberto, que sequer o presente configura o acontecer propriamente. O âmbito aberto sempre aponta para “objetivos, medidas, estímulos, possibilidades de decisão e potências”, ou seja, sempre aponta para o futuro. “O acontecer e o que acontece da história é inicialmente e sempre o *futuro*, o avançar que ocultamente nos advém, que abre caminhos e que ousa e, assim, o que antecipadamente se obriga a si mesmo. O *futuro* é o *início de todo acontecer*” (GPAPL, p. 36).

A meditação histórica pensa o acontecer como o âmbito aberto apontando para o que nos advém e que, por isso, nos coloca na mesma abertura. “O acontecer como modo de *ser* é próprio apenas ao ser humano. O ser humano *tem* história porque apenas ele pode *ser*

histórico, isto é, pode estar naquele âmbito de objetivos, medidas, estímulos e potências, e deveras está, no que ele o suporta e mantém no modo de dar forma, conduzir, tratar, resolver e aguentar” (GPAPL 45, p. 36).

Isso não quer dizer, entretanto, que a história e a meditação dela se formem sobre os acontecimentos humanos, sobre o que lhe dói ou apraz. O ser humano, ao se colocar no mesmo âmbito aberto, é levado pelo movimento histórico, e aí “temos de nos esforçar pelo sentido, as meditas possíveis e os objetivos necessários, as forças inevitáveis, por aquilo de onde inicialmente todo acontecimento humano se levanta” (GPAPL, p. 40). O ser humano, assim, não tem poder sobre a história, não a faz girar de acordo com sua vontade. Ele é histórico porque ele também se faz na história e porque ele é quem pode meditar a história, de modo a descobrir no acompanhamento do próprio movimento histórico suas decisões.

Nesse sentido o pensamento de Heidegger é histórico, pois ele procurar meditar o acontecimento a partir do âmbito aberto, vendo, então, que “o futuro é a origem da história” (GPAPL, p. 40).

Precisamos retomar uns passos para termos mais clareza quanto à distinção entre historiografia e história. Nas palavras do próprio Heidegger,

O historiográfico” significa, como a palavra deve indicar, o *passado*, desde que seja apresentado e explorado a partir do respectivo horizonte do respectivo presente – expressamente ou não. Toda a consideração historiográfica transforma o passado enquanto tal em objeto. Também lá onde a “historiografia” do presente é apresentada, precisa o presente já ter passado. Toda historiografia olha para trás, mesmo lá onde ela transforma o passado em atual (GPAPL, p.40).

Já quanto ao histórico, diz:

O *histórico* não quer dizer o modo de compreensão e exploração, mas o *acontecimento mesmo*. O histórico não é o passado, nem o presente, mas o *futuro*, aquilo que se coloca na vontade, na espera, na preocupação. Isso não é algo que simplesmente se deixe considerar, mas disso precisamos meditar o sentido¹¹ (GPAPL, p. 40).

O que orienta o historiográfico ou ciência histórica é o passado visto por meio das medidas interpretativas do presente. O que orienta o histórico é o futuro por meio do âmbito aberto do acontecimento no que ele acontece. Com relação à historiografia, podemos empreender um trabalho de exploração dos eventos passados de modo a eles fazerem sentido para o presente, pois aí eles são reestruturados por meio das medidas atuais de compreensão. Os eventos são conduzidos para o interior da medida que nos é comum e confortável. Já com relação à história, precisa-se meditar o sentido do acontecer, ou seja, do que permite ao acontecer seu acontecimento, precisa-se meditar o sentido do futuro.

¹¹ Heidegger usa o verbo *besinnen* hifenizado, *be-sinnen*, para chamar atenção para a formação do verbo a partir da palavra *Sinn*, sentido. Como não é possível reproduzir isso em português, optamos por uma expressão.

Heidegger chama o futuro de “o grande início, aquele que, se retraindo insistentemente, abarca retroativamente o mais distante para trás e ao mesmo tempo tem previamente o mais longo alcance.” (GPAPL 45, p. 40) Vemos por meio desta citação que a fim de alcançarmos uma melhor compreensão de história, meditação histórica e futuro, temos de tematizar outro conceito: início.

1.3 O início

Como vimos, é necessário esclarecer um complexo de conceitos para compreendermos a guia interpretativa de Heidegger, *história do ser*. Ganhamos alguma compreensão da diferenciação entre historiografia e história. Vimos, contudo, que para compreendermos história, precisamos meditá-la como futura, pois “o futuro é a origem da história” (GPAPL, p. 40) Com isso, porém, vimos que também precisamos tematizar o que é, afinal, o futuro (*Das Zukünftige*). Foi neste ponto que chegamos a que o futuro é o início. Poderíamos dizer, sintetizando os passos dados, que a história inicia-se no futuro. No entanto, de modo a esta frase fazer sentido, devemos agora explicitar o que é início no pensamento de Heidegger.

O primeiro passo para compreender este conceito está na palavra alemã usada por Heidegger que traduzimos por início: *Anfang*. Ela se forma a partir do verbo *fangen*, que significa agarrar, prender. O início é algo que agarra o que se inicia, reúne-o. Nesse sentido, tudo o que se inicia no início está reunido no próprio início. “No início tudo está decidido.” (GPAPL, p. 36) É fundamental atentarmos a isso, pois dizer que tudo está decidido no início abraça não apenas a possibilidade do início da filosofia enquanto metafísica, mas qualquer outra possibilidade, seja a consumação da metafísica seja a abertura dum outro início. O início do pensamento é o primeiro abrir de olhos para o acontecimento do que deveras acontece. É como o descobrir já apontado, o pensar filosófico é algo sempre aberto em possibilidade, mas apenas quando ele se pensa que se descobre esta abertura. Tendo os olhos abertos para o pensar filosófico, pode-se finalmente ver o sempre esteve aí com os olhos dessa nova abertura de realidade. Tal abrir de olhos, entretanto, só chega a ser visão por conta do brilho específico e acontecer eclosivo do que acontece, por conta do *phaínein* e *phýein* da *phýsis*. De acordo com Heidegger,

A *phýsis*, o puro eclodir, nem apenas se abstrai da região restrita do que chamamos de natureza, nem tampouco se transfere adicionalmente para o ser humano e os deuses enquanto traço essencial, mas sim nomeia aquilo dentro do que já desde antes terra e céu, mar e montanha, árvore e animal, ser humano e deus eclodem e, em eclodindo, são enquanto “entes” nomeáveis. À luz da *phýsis* tornam-se visíveis para

os gregos o que chamamos de processos da natureza no modo de seu “esclodir” (HK, p. 88).

Para Heidegger, então, os entes, em solo grego antigo, só se tornam nomeáveis, ou seja, restringidos no seu poder ser e, por conta disso, definidos, porque eclodem e apenas depois de eclodirem. Em sequência a isso, lá, tudo o que tem nome eclode, tudo o que tem nome acontece. Isso não pode ser o modo de as coisas ganharem definição e compreensibilidade apenas em solo grego, quando também em toda outra possível configuração histórica. Não obstante, é apenas em solo grego antigo que o modo fundamental de as coisas acontecerem anda de par em par com a palavra descritiva desse acontecimento: *phýsis*. A relação entre eclodir (*phýein*) e brilhar (*phálein*) aponta para o que, enquanto nascente, eclode, e, ao eclodir, brilha. Isso remete imediatamente ao admirar-se (*thaumázzein*): diante do que eclode em brilho não cabe outra coisa senão a admiração. Essa relação com o acontecimento das coisas que remete à admiração dá à linguagem dos pensadores antigos a força testemunhal do início. Heidegger visa reiteradamente restabelecer às palavras dos primeiros pensadores sua força de testemunha do início, “visa explicitar as *experiências* iniciais, experiências tornadas possíveis pela língua do começo (no caso, a língua grega), e que foram depositadas, ao mesmo tempo em que conservadas, num certo número de *palavras fundamentais*”. (ZARADER, 1998, p. 28) O acesso a tais palavras só se pode dar por meio do pensar histórico, não por meio da historiografia, pois, se é justamente o futuro o “grande início”, se ele ainda está por vir, o início não é algo que tenha se dado no passado e que possa ser recuperado pela historiografia. As *palavras fundamentais* testemunham uma experiência fundamental: a experiência do início; e a historiografia não pode dar conta do início, pois na medida em que ela é a ciência que considera e explora o passado, ela não tem acesso a ele. Isso não significa, porém, que ela não possa “prestar serviço de ajuda” (GPAPL, p. 43) à história. “A ‘historiografia’ tem, entretanto, enquanto lição, mediação de conhecimento, e enquanto pesquisa e exposição seu próprio proveito (...)” (GPAPL, p.43). Por conta disso, está Heidegger munido também da historiografia para reconhecer o início no começo historiográfico do pensamento ocidental. Esse reconhecimento, porém, não pode confundir início e começo. Como vimos, o início é futuro, já o começo é passado. Como é possível então o reconhecimento do início no começo? Isso é possível porque o que torna o início pensável é o outro início. O início que se abre com o começo do pensamento grego só é pensável no que aponta para si mesmo como futuro, como outro início, como “o completamente outro e, porém, o mesmo” (GPAPL, p. 41). Na meditação de sentido do outro início ganha força o primeiro início. No entanto, “encontramo-

nos sob a força do *fim desse início*, por isso compreendê-lo é para nós o mais difícil” (GPAPL, p. 133).

Demos de cara com outro problema. Tematizamos início a fim de compreendermos futuro e, desde modo, história. Tudo isso com o intuito mais amplo de compreendermos história do ser. Vemos agora que para compreendermos início, temos de nos haver com o outro início. Temos de traçar um caminho a partir do futuro, do vindouro, e o futuríssimo aqui é o outro início. A meditação do outro início, porém, requer situarmo-nos no lugar de transição (*Übergang*), levando em conta que “o pensamento está agora em meio à transição entre o primeiro início metafísico da filosofia e o outro início do pensamento.” (CASANOVA, 2009, p. 184) Essa transição é o lugar decisivamente histórico no qual nós mesmos nos encontramos agora sob a sombra do fim do primeiro início.

1.4 O fim do primeiro início

O primeiro início que finda é aquele reunidor das possibilidades abertas efetivadas historicamente. A efetivação mais longa das possibilidades abertas no início do pensamento tem o nome de metafísica. Dissemos que os entes ganham sua compreensibilidade a partir da abertura de possibilidades dispostas no que o ser se dá. Que compreensão dos entes se ganha com a dação do envio do ser a que damos o nome de metafísica? Procuraremos responder a esta questão no segundo capítulo. Devemos adiantar, todavia, que ainda estamos imersos no modo metafísico de compreender o ente, ele se nos apresenta metafisicamente.

Heidegger mostra dois sentidos para fim em *Questões fundamentais da filosofia*:

O fim, contanto que reúna todas as possibilidades essenciais da história do início – não sendo nenhum desistir nem simples não mais, quando sim o contrário: a afirmação do início na consumação de suas possibilidades, que cresceram daquilo que se seguiu ao início (GPAPL, p.133).

Com isso Heidegger se refere às possibilidades de pensamento metafísico abertas no início. E, assim, aquilo que se seguiu ao início é pensamento metafísico e este se esgota em suas possibilidades. Precisamos ter isso claro, que o início do pensamento metafísico tem possibilidades de pensar que se esgotam. Esse esgotamento impõe novos caminhos de pensamento ou um permanecer infundável nas possibilidades já configuradas, o que nos leva ao outro sentido de fim:

o desbotar e o dispersar da fusão de diferentes posições fundamentais, valorações e conceitos e “sistemas”, formada e preparada por séculos. Este fim – a efetivação da tradição de modos de pensar solidificados que se desenraizaram a si mesmos e não são mais reconhecíveis - esse fim tem sua própria duração e provavelmente uma ainda mais longa; pode ainda dominar e existir, quando já há muito um outro início tiver começado; no longo desbotar do fim provavelmente serão assumidos mais uma

vez “modos de pensar” antigos, e o fim será assinaladamente uma sequência de “renascimentos” (GPAPL, p. 133).

Já este sentido de fim é o de “sombra de Buda¹²”, é a monotonia de reconfigurações de pensar metafísico. “Nós, homens de hoje, estamos – na maioria das vezes sem o saber – muito mais, mesmo quase exclusivamente, sob a névoa desse fim descolorado do pensamento ocidental e ainda não sob a força do fim no primeiro sentido” (GPAPL, p. 134).

De acordo com a citação, repetimos as mesmas antigas fórmulas filosóficas de pensamento, ainda que sob novas roupagens, e não nos colocamos na “grandeza do início” (*Grösse des Anfanges*), ou seja, nas possibilidades outras além das metafísicas. Encontrarmos no fim, portanto, é termos a tarefa de nos pormos na grandeza do início para sermos transição para o outro início. Isso requer, porém, uma superação das reformulações metafísicas de pensamento e o reconhecimento do solo de sua origem. Esse reconhecimento aponta justamente para o caráter futuro não apenas da tarefa do outro início, mas principalmente do sentido do primeiro início. Encontramo-nos no fim de uma possibilidade de pensamento, a possibilidade metafísica, aberta no início do pensamento. O início mesmo só se abre quando vemos para além do fim o que se escondia enquanto possibilidade não metafísica no início. Por isso o início é futuro, porque sua grandeza só se deixa ver com o fim do pensamento que não lhe permitia abrir-se em possibilidades outras além das metafísicas. Mas quando o vemos em sua grandeza no fim da metafísica, já o vemos como outro início. É o mesmo início se mostrando, mas o mesmo que já é outro.

1.5 Outro início

O outro início é o mesmo início do pensamento, mas não o da filosofia. Essa ressalva é importante. Até certo ponto vimos tratando do início de um modo geral e enquanto início do pensamento ocidental. Esse início, contudo, ao abrir-se em possibilidades de pensamento encaminha, como vimos no tópico anterior, a tomada de uma possibilidade enquanto efetivação de caminhos possíveis de pensamento. A realmente efetivada e que se nos apresenta em seu fim é a metafísica. Com ela, de acordo com Heidegger, tem início a filosofia. Nesse sentido, a transição em que nos encontramos é o campo do fim da metafísica, ou seja, da filosofia, campo que aponta para o outro início que, por sua vez, resgata a força do primeiro início do pensamento numa indeterminação de possibilidades abertas de pensamento. “Não há em última análise nenhum lugar específico para o outro início e o outro início não

¹² Cf. Nietzsche, *Gaia Ciência*, §108.

possui nenhuma positividade específica para além da confrontação com o primeiro início” (CASANOVA, 2009, p. 187). Na confrontação histórica entre o outro início e o primeiro início no pensamento em transição, descobre-se em sua força o primeiro início. Ele nos projeta para a construção futura do pensamento, ainda que não estejamos preparados para isso. Sendo assim, o que rui em consumação é o início da filosofia, o que surge em sua força fundante é o início do pensamento. De todo modo, a abertura de possibilidades de pensamento iniciada em solo grego é ainda a abertura na qual nos encontramos. Agora, entretanto, encontramos-nos nessa abertura já com uma possibilidade chegada a sua consumação, a metafísica. Isso muda muito. Já é outro o ser humano que passou por essa possibilidade de pensamento em todas as suas épocas e “*nossa* fundamentação para o ente não é mais e nunca mais a do primeiro início, embora ela permaneça determinada por ele até aqui no que se confronta com ele” (GPAPL, p. 184). Já são outras as possibilidades de pensamento, pois a possibilidade consumada, ela mesma, já aponta para novos caminhos, inclusive o de permanência em caminhos já traçados e conhecidos, os da metafísica.

A compreensão do fim do primeiro início como tempo de transição que aponta para o outro início é já por si só justamente o campo aberto do outro início, pois cria a tensão com a grandeza do primeiro início, pondo em questão os caminhos dele. Sendo esses caminhos os da metafísica, o outro início é a própria transição tensa que permite a eles o abrir-se em consumação. Essa consumação não permite mais nada de diferente, mas apenas o mesmo, no seu interior. O outro início precisaria já se pôr fora dessa consumação, mas a trazendo consigo, pois, em sendo histórico, guarda a grandeza do início e do início também toma parte a metafísica como sua possibilidade caminhada e consumada.

1.6 Compreender o passado a partir do futuro

Depois de dados esses passos, precisamos articulá-los para ganharmos alguma compreensão da guia interpretativa de Heidegger, *história do ser*. A chave para essa compreensão se coloca no que é futuro, vindouro. A história do ser é a história do futuro, não por se estabelecer enquanto descrição profética do que ainda está por acontecer, mas por ser na projeção futura dos acontecimentos propriamente históricos que eles ganhem compreensibilidade, já que é só aí que chegam a sua máxima configuração, permitindo ver tanto os detalhes intrínsecos ao acontecimento quanto sua proveniência. A máxima configuração do início da filosofia se confunde com a consumação do fim, pois é uma

abertura projetada para o futuro. É quando a história se abre e com isso perde sua determinação historiográfica que ela atinge sua grandeza inicial.

Podemos ver isso no próprio proceder meditativo de Heidegger ao tratar de Descartes. Este só tem seu pensamento em sua máxima grandeza quando visto a partir de Nietzsche. É o futuro do pensamento cartesiano em Nietzsche que permite a compreensão do que ali se resguardava e que só futuramente viria à expressão máxima. Nesse sentido, também o pensamento de Kant abre maior compreensão para o de Descartes. Heidegger realiza esse movimento tanto no interior do pensamento já inscrito na historiografia quanto no ainda vindouro, ou seja, no que, por ainda não ter se tornado evento, não pode ser historiografado. É este último sentido de pensar histórico, de pensar futuro, que impõe maior cuidado e atenção. Pensar o pensamento de Descartes como tendo atingido o seu máximo de possibilidade em suas consequências no pensamento de Kant e Nietzsche não foge à compreensão tanto quanto pensar o início do pensamento – inclusive o de Descartes, Kant, Nietzsche, e do próprio Heidegger – a partir do futuro, do que nos é futuro. Descobrir que o pensamento de Nietzsche permite compreender o de Descartes só é possível para Heidegger quando ele pensa ambos, assim como toda a história da filosofia, a partir do outro início. E assim o é, porque é no pensamento histórico que as tensões abertas nos conceitos fundamentais dos filósofos da tradição se revelam e se deixam compreender na sua fundamentação metafísica. A história é uma só, esta história, entretanto, se diz com vários nomes.

Vimos que o primeiro início do pensamento conduz ao início da metafísica. Tematizaremos isso pormenorizadamente mais a frente. Em sendo a metafísica uma possibilidade de pensamento inicial, é ela mesma uma abertura de possibilidades de pensamento, mas de pensamento metafísico. Para que qualquer outra possibilidade de pensamento inicial se desse, ou seja, para que outro pensamento acontecesse, seria preciso a ele estar fora da égide do pensar metafísico. Mas tal saída requereria, então, que os próprios caminhos de pensar metafísico o permitissem. Essa “permissão”, entretanto, precisaria surgir de dentro desses caminhos, já que de dentro da abertura de possibilidades de pensar metafísico não haveria um fora (só há um fora enquanto possível agora por estarmos no fim). E, destarte, toda a possibilidade de pensar no interior da metafísica seria possibilidade metafísica de pensamento. A única saída dessas possibilidades se daria se esses caminhos se esgotassem. Seria na extenuação das possibilidades de pensar metafísico que o início novamente se mostraria como outra abertura de possibilidades de pensamento. De acordo com Heidegger, é justamente o que acontece há já algum tempo: o fim da metafísica. Esse fim pode ser percebido também historiograficamente. O que a historiografia não pode alcançar,

porque parte do presente para interpretar o passado, é o que se abre do passado e do presente a partir do futuro: a tensão aberta do que acontece e que é aberta porque não se fecha quando vista no futuro. Só quando se olha o passado a partir do presente que é possível vê-lo como fechado em si, ainda que traga consequências, pois estas mesmas consequências, vistas como meros efeitos, também se fecham no passado. A incompletude tensa do passado só é apreensível quando ele é visto a partir do nunca completo, nunca fechado futuro. A possibilidade de pensamento metafísico se fechou, mas não fechou a possibilidade mesma de pensamento, pois esta é inicial. O que há de aberto para o pensar na história da metafísica é o que nela se resguarda e que só emerge em seu fim, em sua consumação, apontando para o futuro.

O meditar histórico-futuro abre a possibilidade de compreensão dos acontecimentos por não os fechar, não os tornar estanques. Tem-se a impressão, por meio da historiografia, de que o que aconteceu não tem vigor e reside morto na memória da humanidade. No máximo esse acontecimento morto nos serviria de acúmulo de experiências para uma melhor condução no presente. No entanto,

A experiência de nada serve à gente.
Um médico tardio, distraído:
Põe-se a forjar receitas quando o doente
Já está perdido...
(QUINTANA, 2008, p. 229)

Esta experiência falha, pois os eventos nunca são os mesmos, por mais parecidos que sejam. Ainda aí, entretanto, podemos dizer que, mesmo visto por meio da historiografia, o passado, na verdade, não está morto. A cada novo modo de encarar a ciência histórica, a historiografia, o passado transmuda. Como o presente é medida usada pela historiografia para o passado, e como o presente está sempre se apresentando, sempre em transformação, a medida também o está. O passado, medido pelo presente, nunca é o mesmo. O que deveria então levar a questionar o passado como acontecimento dado, definido, acaba levando a uma disputa de teorias históricas para dar conta dele, teorias que pretendem, cada qual, descrever com maior rigor o que se passou.

Nesse sentido, mesmo a historiografia demonstra, a partir de seus próprios limites, o caráter vigoroso e inacabado do passado. A meditação histórica de Heidegger já parte disto, de que o passado está aberto e tenso juntamente com o presente, pois é visto desde sua projeção aberta para o futuro. É a preparação em direção a esse futuro que permite uma assunção do passado e um passo firme no presente. Assumir o passado em sua abertura para o futuro, um passado não fechado, não definido, nos coloca no lugar de onde faz sentido

perguntar: “existe para o pensamento [...] uma *primeira* possibilidade, da qual o pensamento da filosofia [metafísica] certamente teve de partir, mas que, contudo, enquanto filosofia, não foi capaz de experimentar e assumir propriamente?” (FFTP, p. 271)

A fim de ensaiar responder a essa questão, precisamos atentar para outra diferença entre historiografia e história: o acontecimento numa e noutra.

1.7 O que acontece na historiografia e na história

A historiografia examina o passado a partir do presente e a cada presente se vê diante de um novo passado. Um novo que fundamentalmente é o mesmo, pois procura sempre circunscrever o passado em uma consideração fechada a partir de medidas sempre diferentes, mas sempre fincadas no presente. Há, aí, uma transformação constante do passado, com isso poderíamos dizer que há também uma do acontecimento em geral. Tal transformação, porém, não se deve ao caráter específico do modo de acontecer do acontecimento no interior do passado, mas ao do critério a cada vez atual de exame de seu acontecimento. Nesse sentido o passado não muda, o seu acontecimento não muda. É sempre um produto teórico do presente. A historiografia no que pretende ser uma ciência tende a transformar o acontecimento em fato, ou seja, em algo fechado e dado de tal modo que possa ser examinado detalhadamente pelas ferramentas da ciência que ela pretende ser. Isso impede que o acontecimento se transforme, que se abra. É apenas o presente que, por estar em constante transformação, reformula o passado, tomando-o sempre como lugar de acontecimento de fatos historiografáveis. O acontecimento da historiografia deve ser um que se dê de uma vez só e definitivamente, o que muda não é o acontecimento, mas o modo de o perceber.

O acontecimento da história é outro. Vimos que ele não se fecha, por isso ele não pode ser um fato. Sendo visto a partir do futuro, ele deve ser considerado no que se abre para esse mesmo futuro. Desse modo, o acontecimento da história está sempre aberto para sua projeção futura. Mas o que há nos acontecimentos em geral que permanece aberto na projeção para o futuro? Podemos reconhecer a partir da historiografia uma série de elementos presentes a um acontecimento, podemos enumerá-los e contá-los como desencadeadores de outros acontecimentos. Podemos fazer isso ponderando as implicações econômicas, sociais, religiosas etc. desses acontecimentos; e essas ponderações podem ser muito ricas e descrever satisfatoriamente o curso deles. Elas não podem, porém, dar conta daquilo que Heidegger chama do acontecimento propriamente histórico. E isso não apenas por terem como medida uma historiografia fincada no presente, mas principalmente, tendo esse fincamento como

consequência, porque não reconhece, para a compreensão do acontecimento, o envio do ser, por meio do qual os acontecimentos ganham sua força. Heidegger compreende história como envio do ser. No entanto, para compreendermos este envio, que Heidegger chamará de *acontecimento apropriador*, temos de compreender antes o que ele chama de ser. Só assim poderemos diferenciar com clareza o acontecimento historiográfico do histórico.

1.8 O ser e a dação¹³ de seu envio

Heidegger, em *Carta sobre o humanismo*, pergunta: “o que é o ser?”. Logo depois ele responde: “Ele ‘é’ ele mesmo” (BUH, p. 331). Esta resposta parece não dizer coisa nenhuma que nos ajude a compreender ser, mas diz muito. Sabemos por ela que não é possível definir ser, que ele guarda uma relação de possível compreensão consigo mesmo e que o verbo ser não expressa essa relação fundamentalmente.

Não é possível definir ser, pois ao dizer que ele “é” ele mesmo, Heidegger deixa aberto o sentido do ser e aponta para a necessidade de compreensão de sua mesmidade. Já esta deixa claro que é a relação do ser consigo mesmo que pode dar a chave para sua compreensão. E o verbo ser colocado entre aspas indica que o ser não se confunde com o verbo ser, porque o ser “é” apenas em sentido figurado, não no sentido comum do verbo ser, como cópula. Assim o ser não se confunde com nada, ele guarda relação apenas consigo mesmo e essa relação não pode ser descrita com o verbo ser.

¹³ Em geral, os comentadores de Heidegger fazem uma referência à noção de presente do ser ou doação do ser quando pretendem falar do acontecimento do ser. Estes termos, entretanto, remetem a uma cadeia perigosa de significados. O presente entregue a alguém procura agradar esse a quem ele é entregue. O ser, entretanto, não está aí para agradar ninguém. Ele se dá muito mais que se presenteia. Ao ser exposto à dação do ser, o humano pode interpretar como presente, como dádiva, como dom, essa dação. Mas o realmente impressionante nessa relação é a completa gratuidade da própria dação que não procura agradar, não procura desagradar; por conta disso, ela pode ser vista e recebida como presente ou maldição. Ela é seu simples modo de se dar. No que o ser se dá, ele é dação. É um acontecimento gratuito, nem presente nem doação nem maldição. Ficamos atônitos diante da gratuidade da dação do ser e reputamos o próprio ser como presenteador, como doador. O perigo, contudo, está em dar um passo adiante e considera-lo o bem-feitor de indivíduos apropriados e dignos para receber a graça do gênio artístico ou intelectual, fazendo de uns próprios em contraposição a outros, impróprios. Também a palavra doação, que muitos usam equivocadamente como substantivo do verbo dar, gera confusão. Uma doação nunca é totalmente gratuita. Doar requer uma necessidade e o reconhecimento de uma necessidade. Reconhece-se que alguém precisa de algo e, num ato magnânimo de bondade, estrega-se esse algo preciso ao precisado. O ser, contudo, não reconhece nada, nem é bom; o ser só pode dar-se, mas isso não acontece nem por reconhecimento de nossas necessidades nem por bondade. O ser se dá porque ele acontece se dando. Ele, aliás, não reconhece, mas pode ser reconhecido justamente por se dar e alguém, ao humano, que está na exposição dessa dação. É o humano que pode, sendo infestado pela dação, reconhecer no dar-se dela o movimento de acontecimento do ser e chama-la de entrega, mesmo de envio. Mas o ser não entrega, não envia nada. O ser dá-se enquanto acontecimento e só pode dar-se enquanto acontecimento que depois de acontecido ganha feições de presente ou maldição, mas enquanto dar-se, enquanto acontecer, é paupérrimo de feições ou afeições. A noção de envio já é a tentativa de compreender a dação do ser no que ela cunha na existência humana, pois embora gratuita, a dação do ser marca o humano dotando-o de história.

O ser não se confunde com nada porque ele não é nenhum ente. Isso já cria uma imensa dificuldade para pensa-lo, pois não podemos tomar como ponto de partida nada que conhecemos. O ser, aliás, também “não é Deus nem um fundamento do mundo” (BUH, p. 331). Que palavra, que linguagem usar para compreendê-lo, então? A linguagem comum, na medida em que descreve e relaciona entes, não consegue ter acesso ao ser. Seria preciso para um acesso a ele, outra linguagem, uma que não se circunscrevesse aos entes e suas relações. O que diria tal linguagem? Provavelmente não diria nada. Esse não dizer nada significa não dizer o ente. Não dizer o ente já é dizer o ser? Isso ainda não podemos saber. Um caminho para o descobrirmos está na mesmidade. A relação que o ser trava consigo mesmo é o que nos pode dar a compreender o que lhe concerne e que linguagem pode aceder a ele.

Dizer que o ser “é” ele mesmo aponta por um lado para uma abertura dele, uma abertura de sentido, e por outro para um fechamento nele mesmo. Uma abertura porque o estamos agora tentando pensar, mas seu sentido não se restringe a ente nenhum e a nenhum dizer a nós imediatamente acessível; um fechamento porque parece que o pensar o ser e a sua linguagem precisam ser peculiares a ele, precisam dizê-lo sem auxílio de qualquer ente, de qualquer modo vulgar de pensar e de dizer. Ele, assim, se abre em sentido e se fecha num sentido todo seu. Ele se revela enquanto irrevelável. Esse modo de revelação aparentemente negativo pode ser já o único modo possível de pensa-lo e dizê-lo. O ser, ao “ser” ele mesmo, se revela e se resguarda, como se a “definição” tivesse dois momentos: o ser “é” e, com isso, se revela, mas ele “é” ele mesmo e, com isso, se resguarda. Sua mesmidade, então, guarda um mostrar e um não mostrar. Talvez aí esteja a necessidade das aspas para o verbo ser: ele não é algo e não é definível, ele se mostra e não se mostra, desvela e vela. Com isso não o podemos definir com o uso de um verbo que dê conta de seu mostrar e não mostrar, mas podemos apenas procurar ver seu modo de se desvelar e se velar. Entretanto o acesso a seu velar-se só poderá ser feito através de seu desvelar-se, já que apenas este se mostra. Embora o ser não seja nenhum ente, seu desvelar-se, ao ser acessível ao pensamento, passa a habitar de algum modo o domínio dos entes. Aí, no modo desse habitar, podemos pensá-lo e dizê-lo de alguma maneira, mas de uma maneira que não descure do seu velar-se, pois sem o cuidado com sua mesmidade, não o pensaremos fundamentalmente. Desse modo, precisamos pensar o ser no seu mostrar que traz consigo o seu não mostrar. Heidegger faz isso pensando o mostrar do ser como a dação de um envio. Ora, o envio de algo aponta para o destino do que é enviado e, a partir do destino, para a origem do envio. Ou seja, é quando se está colocado no lugar para onde se envia algo que é maximamente possível ver de onde veio o envio. Mas

nesse envio, o que se envia, para onde se envia isso e como se colocar aí para ver de onde isso é enviado?

O que se dá no envio do ser é o próprio ser. Esse é seu modo de se desvelar. Com isso respondemos a primeira questão e a última, pois se é o próprio ser que se dá enquanto envio, sabemos que a dação de seu envio parte dele mesmo. Somos obrigados a dizer, então, que estamos no lugar de destino do ser e, por isso, podemos ver a origem de seu envio. Não obstante o mais perto do ser a que se pode chegar é à dação de seu envio. Neste sentido, saber de onde partiu o envio significa um acesso à dação do ser, não ao próprio ser, o que significa ficarmos diante da gratuidade do acontecimento histórico em sua cunhagem e podermos nos apropriar dele em nossa interpretação toda humana. Essa possibilidade de interpretação, no entanto, com enrijecer-se descarta da gratuidade inicial e põe no início um começo, ou seja, uma determinação causal movida por uma compreensão direcionada do que é o acontecimento histórico. Falaremos atentamente sobre isso quando tratarmos do esquecimento do ser.

Quando Heidegger fala de enviar, ele faz uso do verbo alemão *schicken*. Este verbo está na base da palavra alemã para destino, *Geschick*. O enviar (*schicken*) encontra seu destino (*Geschick*) no próprio envio (*Geschick*). Pensamos aqui a palavra alemã *Geschick* tanto como comportando o destino do envio quanto sendo o próprio envio. Sabendo que o envio é o modo de compreender histórico da dação do ser quando ela alcança o acontecimento, podemos reformular a tentativa de compreensão mais acima do ser do seguinte modo: o destino do ser é o acontecimento futuro. Assim já nos colocamos no futuro ao poder dizer de onde tem origem tal destino. Como, porém, seria possível estarmos colocados no futuro, no destino do ser, se somos sempre atuais? A tentativa de pensar a questão do ser já é uma colocação na indeterminação tensa do que é futuro, no aberto da dação do ser. E essa colocação só é possível porque agora, com o fim do primeiro início, esse mesmo início se revela como um envio, e no que nos põmos a tentar compreendê-lo, ainda que não o consigamos, somos tomados pela tensão da transição que o outro início instaura. Esse ser tomado pela dação do ser Heidegger chama de *acontecimento apropriador* (*Ereignis*).

1.9 Acontecimento apropriador (*Ereignis*)

O acontecimento apropriador tem lugar central no pensamento da história do ser. Como vimos acima, é ele o próprio envio do ser no que o ser se desvela em se velando.

Apenas podemos ter alguma compreensão de ser, objetivo perseguido no tópico anterior, pela compreensão de seu acontecimento, ou seja, de seu envio que Heidegger chama de *Ereignis*, termo que traduzimos por *acontecimento apropriador*. O primeiro passo para buscar entendimento desse acontecimento é investigar a escolha desta palavra para o envio do ser.

A fim de compreendermos o sentido desse nome, precisamos percorrer um caminho etimológico. Esse caminho, contudo, não se refere ao mero levantamento erudito dos componentes vernaculares originais de uma palavra. Ele leva em conta também outros processos de enriquecimento do idioma, como, por exemplo, a confusão de termos e sentidos. Isso acontece e é explorado por Heidegger quanto ao termo *Ereignis* que tem como tradução corrente *acontecimento*.

A língua alemã, antes de seu contato com o latim, não dispunha de vocabulário metafísico. No que diz respeito ao invisível, sequer havia palavra para designar a divindade, mas apenas deuses, o que os tornava quase palpáveis.¹⁴ O constante contato com o latim obrigou o idioma a incorporar novas palavras. Tal incorporação, contudo, deu-se de modo diferente da incorporação feita, por exemplo, pela língua inglesa. Esta em larga medida abrigou os novos vocábulos com poucas modificações morfológicas. Apenas a pronúncia, naturalmente, foi sensivelmente modificada. Quanto à língua alemã, procurou-se não apenas o empréstimo, mas a tradução¹⁵.

Frisamos resumidamente um processo de transformação da língua alemã, precisamos, agora, frisar outro que, aliás, é comum a todas as línguas: a confusão.

Todas as línguas no seu uso acabam sendo objeto de constantes confusões de pronúncia e sentido de palavras. Esse é o caso, também, para a palavra *Ereignis*. Este termo tem como base a palavra *Auge* (olho). Ele nos remete, assim, ao sentido de “dar-se diante do olho” (*Eräugnen*). Sua semelhança com *eignen*, ser apropriado, e *eigen*, próprio, por conta de alguns dialetos pronunciarem o *äu* (oi) como *ei* (ai), acabou gerando a associação entre *Eräugnen* e *eignen*, dotando a palavra *Ereignis* desse possível duplo sentido. Por isso é tradição traduzi-la por *acontecimento apropriativo* ou *acontecimento apropriador*.

Lembrando que esse é o acontecimento do ser, é seu envio, percebemos que Heidegger entende esse envio como apropriador, mas de quê?

¹⁴ Cf. EGGERS, Hans. *Deutsche Sprachgeschichte. Band 1 – Das Althochdeutsche und das Mittelhochdeutsche*. Rowohlt: Hamburg, 1986.

¹⁵ O nome desse processo de formação de palavras é calque. Um exemplo dele podemos encontrar na formação da palavra alemã *Ausdruck*. Ela é formada a partir da palavra latina *expressio*. Essa mesma palavra deu ao inglês *expression*, mudando muito pouco a morfologia, tendo sua marca diferencial mais significativa na pronúncia. Em alemão preferiram-se traduzir os componentes da palavra. Sendo assim para *ex*, usou-se *aus*; e para *pressio*, *druck*. Fosse seguido em inglês o modo de incorporação alemão, a palavra deveria ser *outprint*.

Vimos que pensar o ser só é possível ao pensarmos seu envio que, ao se desvelar, se vela. Esse envio é o acontecimento do ser, acontecimento que precisa trazer consigo a marca de sua proveniência para caracterizar a mesmidade do ser com ele mesmo no que se mostra e não se mostra. O termo *Ereignis*, acontecimento apropriador, procura trazer essa marca, a do desvelar-se e velar-se do ser. Ele descreve o acontecimento, mas não qualquer um, quando sim o histórico, aquele que se abre a partir do futuro e que é, por isso, indefinido, indeterminado. É precisamente por ele ser futuro e indeterminado que ele abarca e alcança tudo que é passado e presente, que ele se apropria disso. Nesse sentido, o passado e o presente, apropriados pelo acontecimento do ser, também apontam para o futuro e se deixam compreender a partir dele. Como é possível, porém, reconhecer esse apontamento para o futuro, como é possível reconhecer a apropriação do acontecimento do ser? Tal apropriação não é autoevidente. Ela precisa ser vista na mesma dinâmica de desvelamento e velamento do ser. No que o ser se desvela, ele traz a marca de seu velamento, porque mesmo o desvelamento do ser não pode ser visto como parte dele, mas como o modo de ele se mostrar. É a atenção a essa mostra que nos pode fazer pensar o velamento. Essa mesma mostra, este desvelamento, entretanto, por velar¹⁶ a força de sua proveniência, também requer uma atenção ao que não se mostra no que se mostra. O acontecimento apropriador, como envio do ser, por trazer a marca do velamento do ser, está também velado. Ao velamento do desvelamento do ser no seu acontecimento no pensamento Heidegger dá o nome de *impensado no pensamento* que, como vimos, é o liame historicamente coerente não apenas das épocas históricas, quando também dos pensadores. E o é porque tal acontecimento é apropriador porque apropria o humano em sua exposição à dação do ser enquanto envio, e quando, por meio desta apropriação, o humano se expõe pensativamente a esta mesma dação no que pensa as possibilidades de pensamento abertas por ela, ele se apropria do acontecimento na medida mesma da apropriação do acontecimento sobre ele. A esse que se apropria e é apropriado dá-se o nome de pensador. Quanto a este, precisamos considerar o seguinte: ao reconhecer os vários pensadores da história e interpretá-los como os apropriados pela dação do envio do ser de seu tempo para o pensamento, Heidegger precisa levar em consideração muitas vezes não o que está claramente exposto no pensamento de dado filósofo, mas o que, por ser o impensado de seu pensamento, conduz o próprio pensamento. É como se para ter acesso ao acontecimento do ser, que sempre aponta para seu velamento, fosse necessário ir do

¹⁶ Velar em português pode significar tanto “cobrir com véu” quanto “vigiar”, “cuidar”, “resguardar”. Esse duplo sentido serve bem ao sentido do não mostrar-se do ser, pois ele se cobre, mas ao mesmo tempo está sempre em vigília veladamente junto a seu próprio desvelar-se, isto é, junto ao acontecimento apropriador.

acontecido em cada pensamento em direção, aí também, ao velamento dele. Desse modo o filósofo quando pensa sempre perfaz a história do ser e traz a marca de seu tempo para esta história. É sempre na acolhida do envio do ser que o pensamento acontece. A possibilidade do pensamento é uma possibilidade histórica. Vimos que a história para Heidegger se descortina a partir do futuro e deixa, por o próprio futuro o ser, aberto o presente e o passado. O pensador quando visto a partir da história do ser, como envio do ser, tem seu pensamento aberto, ou seja, não mais circunscrito a implicações internas das estruturas formais de seus conceitos e ordem argumentativa, mas tanto aqueles quanto esta aparecem aí em sua força estrutural sustentando o essencial do pensamento do pensador em questão. Esse essencial é sempre o envio do ser. A história do pensamento ocidental é, assim, a história do envio do ser, ou seja, do acontecimento apropriador.

Quando Heidegger trava um diálogo com um pensador, portanto, ele sempre procura mostrar de que modo ele permite um acesso privilegiado para o acontecimento do ser. Esse acesso não é explícito na ordem argumentativa do pensamento, mas no que fica nele resguardado, impensado, delineando uma ligação com o próprio resguardo do ser. E é a isso que Heidegger chama de impensado de cada pensador e é a ele que se volta seu pensamento.

A palavra “ser” aparentemente vazia é, por conta disso, sempre pensada na plenitude essencial daquelas determinações, que da *phýsis* e *lógos* até a “Vontade de Potência” se referenciam umas às outras e revelam por toda parte uma característica fundamental que se procura nomear com a palavra “presença” (ZSF, p. 421).

Desde os gregos até Nietzsche, a palavra ser acontece como *phýsis*, *logos*, percorrendo o caminho do pensamento ocidental até a “Vontade de Potência”. Ficamos sabendo, então, que o modo de acontecimento do ser no pensamento dos pensadores da tradição é, com suas modulações, a presença. Sendo assim, o envio do ser que se vela no pensamento dos pensadores, ou seja, o impensado no pensamento dos pensadores, é o ser enquanto presença. Levando em conta a citação, o modo de o ser acontecer na tradição do pensamento ocidental pode se modificar, ganhar contornos e palavras guia diferentes, mas vela nele sua característica fundamental de presença. O que, no entanto, Heidegger entende com presença?

Antes de procurarmos responder a esta questão, precisamos investigar o lugar em que o envio do ser, seu acontecimento enquanto presença e, mesmo, a indicação de seu resguardo pode ser compreendida, ou seja, onde ele se dá. É por meio do pensamento dos pensadores da tradição que Heidegger chega à dação do envio do ser, ao próprio envio do ser, ao impensado desse envio, ao acontecimento apropriador, à história do ser. Esse pensamento é ele mesmo, enquanto condutor à possibilidade do pensamento do envio do ser, também um envio. Ele é, assim, parte do próprio acontecimento apropriador, pela qual o acontecimento do ser se torna

acessível ao pensamento. Isso é assim porque o ser ao se dar enquanto envio, ao acontecer, se apropria do próprio pensar. Esse pensar, contudo, para ser apropriado pelo envio do ser, precisa ser pensado. A pensabilidade de pensar o envio do ser requer o pensador. Destarte, o lugar em que o envio do ser acontece e permite o pensamento tanto de sua presença quanto de seu resguardo é o pensamento do pensador. O que é, no entanto e antes de tudo, o pensador? Ele é o humano? Ele é sim humano. E o que é o humano? Na medida de sua exposição ao acontecimento apropriador, na medida em que é ser para fora, em que é um expor-se ao acontecimento, Heidegger o chama de *Dasein*, isto é, ser-aí.

1.10 O aí do ser-aí humano (*Dasein*).

Ser-aí não procura descrever a essência do ser humano como aquilo que sustenta sua própria humanidade ao distingui-lo de todos os outros entes. Procura, antes, descrever o que é essencial ao sermos o que somos: não termos sustentação nenhuma que nos garanta nossa humanidade. Ser-aí descreve a exposição sem a qual nós não seríamos: a exposição no aí (*Da*), lugar onde se dá o acontecimento apropriador do ser (*Sein*).

A obra em que o termo ser-aí ganha de início seu significado é *Ser e Tempo*. Heidegger pretende com esse trabalho investigar as condições de possibilidade de toda e qualquer ontologia. Por conta disso, não lhe interessam as ontologias particulares. De qualquer modo, toda e qualquer ontologia, seja vista de modo geral ou particular, acontece através de um ente: o ser humano. Essa definição, porém, não esclarece nada sobre as tais condições de possibilidade de toda e qualquer ontologia. Fez-se necessário, portanto, por meio da inquirição de como o ser acontece para nós, formar um conceito de nós mesmos que descrevesse a possibilidade desse acontecimento. Heidegger chegou ao termo ser-aí (*Dasein*) como sendo a melhor descrição do que somos em nossa relação com o ser. De modo a entendermos como ele chegou a esse termo, temos antes de nos perguntar pela relação que o ser trava conosco, pois, embora seja costume nas descrições dos comentadores partir do próprio conceito de ser-aí para explicar mundo e ser, esse conceito, para nós, só faz sentido a partir de uma compreensão anterior justamente de mundo e ser.

O que chamamos de ser, como vimos, é ele mesmo; justamente por isso, quando pensado por si só, em separado, é vazio. Contudo, mesmo quando imaginamos estarmo-lo pensando em separado, justamente por o estarmos pensando, reunimo-nos em seu sentido, imiscuímo-nos nele. Desse modo, o ser nunca pode se dar em separado. Há sempre o dar-se do ser, ou seja, seu acontecer. Ele só é ser quando acontece, pois não pode ser coisa nenhuma

à parte. Esse acontecer, entretanto, não o diminui nem o reduz, pois ele não se caracteriza pelo acontecido, sim por seu acontecimento, quer dizer, ao se desvelar ele também se vela. O seu próprio desvelar-se guarda referência com seu velar-se, enquanto sua proveniência. E quando ele acontece, como vimos, ele acontece apropriadoramente. Esse caráter apropriador aponta para o que deve ser apropriado por esse acontecimento. Vimos que é o pensamento¹⁷ o apropriado e, com ele, o pensador que o pensa. Nesse sentido, podemos dizer que para o ser se dar, para haver o envio do ser, é preciso o encontro entre o acontecimento apropriador e o pensamento apropriado. E é justamente esse encontro que determina nossa possibilidade de compreensão do ser, porque, no que o pensamento é apropriado pelo acontecimento do ser, esse pensamento se relaciona com o ser de tal modo que o revela. Sendo assim, o desvelar-se do ser só é possível no encontro do acontecimento do ser com o único ente para o qual ele pode acontecer no lugar em que esse acontecimento é possível. Ora, o lugar onde esse acontecimento é possível, Heidegger o chama de aí (*Da*).

O humano se encontra na referência do ser mesmo com ele, o humano, conquanto este, como humano, se relacione com o ente enquanto tal. *O ser mesmo se dá como dom ao se lançar ao desvelamento de si mesmo – e apenas assim é ele o ser – com a localidade de sua chegada enquanto guarita de sua exposição*¹⁸. Este onde enquanto o *da* (aí) da posição pertence ao ser mesmo, “é” ser mesmo e se chama por isso o *Da-sein* (ser-aí) (NietII, p. 358).

Percebemos que o aí é o onde da posição do ser em sua exposição, quando ele se posiciona para fora de si enquanto dom por ter-se enviado ao desvelamento de si mesmo. Ao enviar-se ao desvelamento de si, abre-se por conta desse envio um lugar de recolhimento possível de sua exposição, ou seja, um lugar onde o ser-aí pode recolher o dom.¹⁹ Esse lugar é justamente o aí.

Aí significa a exposição, o para fora, o lugar aberto. Por conta disso, é preciso que esse ente para o qual o acontecimento do ser é possível esteja presente nesse lugar para o ser

¹⁷ Temos aqui de vigiar que esse pensamento do qual falamos, o pensamento apropriado pelo acontecimento do ser, não se restringe ao campo específico da filosofia. O pensamento para o qual Heidegger aponta é o mais apropriado para a filosofia como acesso ao resguardo do ser por se constituir no âmbito mesmo de relação com ele. No entanto, como o envio do ser se expande e estende por onde quer que ele seja recebido, todo o campo de possibilidades humanas de pensamento e de fazer cotidiano se infestam de seu envio. Quanto a isso, basta atentar ao recebimento do envio do ser enquanto metafísica que já toma conta de toda a terra.

¹⁸ A palavra que traduzimos por exposição é *Ausbleiben*, sendo ex correspondente ao *aus*, e posição, ao *bleiben* (ficar, permanecer). Ela significa literalmente *o ficar de fora*, no sentido de não ter conseguido chegar, de ter ficado pelo caminho. Cremos que o sentido no contexto é o de ficar fora por não poder chegar por inteiro, já que o ser não pode dar-se completamente de uma vez. Seu movimento é sempre de acontecimento expositivo, no que ele, ao entregar-se, sai de si mesmo, pondo-se para fora, ou seja, expondo-se. Preferimos a palavra exposição também por combinar etimologicamente com a palavra posição, que usamos logo depois para traduzir *Bleibe* que, por sua vez, advém do verbo *bleiben*, formando o substantivo *Ausbleiben*.

¹⁹ Embora a palavra dom carregue um sentido religioso forte, usamo-la aqui no sentido de consecução do dar-se de algo.

acontecer para ele, apropriando-se dele. Dessa forma, o que somos, em nossa relação com o ser, é a exposição no lugar onde o ser acontece, no “aí”, por isso nosso modo de ser na relação com o ser é ser-aí. Nosso modo de ser é uma exposição ao acontecimento do ser em seu modo de acontecer: acontecimento apropriador (*Ereignis*). Nesse sentido, todo e qualquer ser humano, na medida em que é ser-aí, está exposto ao acontecimento apropriador. E mesmo o agir cotidiano de todo e qualquer ser humano ganha suas possibilidades de ação dentro do acontecimento histórico do ser, do acontecimento apropriador, já que “o ser-aí tem origem no acontecimento apropriador [...]” (BP, p. 31). Isto é, o ser-aí, em sendo a exposição ao acontecimento do ser, se caracteriza por essa mesma exposição.

Confluem no envio do ser o lugar onde o ser se dá, o modo como ele se dá e o a quem ele se dá. O onde, o aí, pertence ao ser, é o ser e o ser é o ser-aí. Isso porque o único modo possível de o ser acontecer é, de fato, acontecendo; ao acontecer, ele acontece em um onde que só pode ser um em que ele seja recebido apropriadoramente. O único ente apropriado para recebê-lo e apropriado para esse lugar é o ser-aí, porque ele é todo exposição no aí, e é isso que permite a apropriação pelo acontecimento do ser. Seguindo esse sentido, cada um de nós em nosso modo de ser mais fundamental, para além de ulteriores determinações, é a conjunção do acontecimento do ser, do lugar desse acontecimento e do que ele é que, na verdade, irá se determinar na medida dessa mesma conjunção; ou seja, é essa conjunção, esse encontro, que abrirá para cada um de nós suas possibilidades de determinação. Somente nesse aí cada um de nós poderá conquistar, enquanto uma possibilidade da conjunção, a determinação de homem, animal racional, filho de Deus, subjetividade. O aí, assim, é o onde primordial que dispõe as possibilidades de todo e qualquer um de nós. Essa disposição, porém, limita-se historicamente. Ao expor-se, enviando-se ao desvelamento a si mesmo, o ser perde seu caráter de indeterminação total, de tudo possibilitador, e ganha posição no aí, dispondo as possibilidades de sua exposição. Essa posição fora, essa exposição, permite um vislumbre do ser em seu desvelamento, ou seja, permite a raridade de vê-lo, mas é um vê-lo de relance, no que nós mesmos nos lançamos ao aí dessa posição. Esse ver de relance, esse lance de olhos²⁰, é o acontecimento apropriador, e é a abertura de possibilidades da exposição do ser, enquanto acontecimento apropriador, o único acesso possível ao ser, como lance de olhos, que se chama história do ser.

²⁰ Referência às palestras de Bremen, cujo título é Lance de olhos no que é (Einblick in das was das ist). As palestras são *Das Ding* (a coisa), *Das Gestell* (a armação), *Die Gefahr* (o perigo) e *Die Kehre* (a viragem). Essas palestras estão reunidas no volume 79 das obras completas de Heidegger.

1.11 Esquecimento do ser: ser como presença

Nossa exposição no *aí*, onde se dá o envio do ser enquanto acontecimento apropriador, configura-nos como *ser-aí*. Pensarmo-nos em nossa relação com o envio do ser nos expõe para o lugar onde o ser acontece. Essa exposição retira qualquer determinação solidificadora do ente que somos para nos projetar em direção ao futuro e fazer de nós entes históricos. Essa projeção, contudo, não é o fim almejado a partir do presente, não é algo para o que nos esforçamos aqui e agora. Essa projeção é ela mesma o ponto de partida para a compreensão de todo e qualquer esforço nosso de aqui e agora. Isso quer dizer que nosso caráter de expostos no *aí* é sempre aberto, pois o futuro é sempre inconclusivo. Vermo-nos a partir do futuro é vermo-nos enquanto abertos ao acontecimento apropriador. “O *ser-aí* é o evento fundamental da história futura.” (BZ, p.32). Se, não obstante, não consideramos nossa exposição no *aí* e nosso caráter de evento futuro; se não nos pensamos a nós mesmos enquanto históricos, enquanto *ser-aí*, resta-nos, ao procurarmos alguma compreensão de nós mesmos, interpretarmo-nos a partir não da abertura que o pensar histórico possibilita, mas da determinação que a consideração historiográfica acompanha. Sem a perspectiva histórica, passamos a poder ganhar determinações a partir do presente. E, como vimos, levando em conta que o presente sempre muda, não só o passado passa a precisar ser redefinido a cada presente, mas nós mesmos o passamos. No entanto, tanto o passado quanto nós mesmos não somos o acontecimento fundamental desse pensar. Ainda *aí* o que é fundamental é o acontecimento do envio do ser. Ele, entretanto, por não ser compreendido historicamente, passa a poder ganhar determinações. E ao ganhar determinações, o ser deixa de ser compreendido como aberto a partir do futuro e passa a se fechar enquanto presença constante.

O que é esse pensar o ser enquanto presença constante? É pensar o ser sem o seu velamento; é pensa-lo só como desvelamento o que acaba por retirar-lhe o próprio caráter de des-velamento, pois não considera o velamento de que o desvelamento é *des-*. Por conta disso, nunca é o ser que se pensa, pois ele sempre só pode ser pensado na relação entre seu desvelar-se e velar-se. O que se mostra quando se pensa o ser sem seu velamento é apenas uma presença constante sustentando o ente no que ele é, ou seja, a entidade do ente.

O pensamento que pensa o ser como entidade do ente, como presença constante traz o nome de metafísica, tema de nosso próximo capítulo.

2. A PRESENÇA CONSTANTE DO SER: METAFÍSICA

Vimos no capítulo anterior conceitos fundamentais para pensar como Heidegger medita sobre a história do pensamento. Chegamos a um ponto fundamental que é a apresentação do ser não como o dar-se de um envio que se desvela e vela ao mesmo tempo, mas como uma presença sempre presente de sustentação do ente, ou seja, como entidade do ente, como um *quê* único que não pode se confundir com nenhum ente particular, mas que ao mesmo tempo dá sentido a todos os entes, servindo-lhes de fundamento. Dá-se desse modo, aliás, o surgimento no pensamento da noção de substância. Substância seria o *quê* sob a estrutura de todos os entes, suportando-os e lhes dando sentido. Por meio do pensamento da substância, a possível abertura do que o ente é só tem lugar verdadeiramente através dela. “*Substância* é o título tradicional e predominante para *hypokeimenon*, *subiectum* no sentido metafísico” (NII, p. 121) Precisamente por conta dessa gama de relações, precisamos agora olhar com mais atenção e calma para o lugar onde isso acontece. Esse lugar tem o nome de metafísica e a apresentação do ser como substância já se dá em solo grego.

2.1 A entidade do ente

A história da filosofia desde os gregos é uma história feita por meio das possibilidades de desdobramento abertas por seu início. Depois de iniciada, ela abre possibilidades que se desdobram através dos pensadores que pensam as questões possíveis para eles em meio a seu momento histórico. Isso porque a filosofia é

[...] a incessante guerra em torno do sentido do ser e da essência do ente.
A decisão desta guerra criou para o homem um novo ser-aí, liberou uma completa mudança de tonalidade, em cuja reverberação nós ainda estamos (SW, p. 8).

Este novo ser-aí, para o qual a “guerra em torno do sentido” daquilo que é é fundamental, nasce com o próprio nascimento da filosofia. O que é essa guerra, entretanto? E por que ela é incessante? Parece não ser difícil entender o uso da palavra guerra para a busca do “sentido da essência e do ser do ente”. Mesmo se considerarmos apenas historiograficamente essa busca, perceberemos que ela, de fato, se desenrola tensamente nos vários momentos do pensamento ocidental. Busca-se a essência dos entes em geral e do ser-aí humano desde o pensamento grego. Na contemporaneidade vemos uma exaustão dessa busca e uma quase desistência dela, principalmente nas ciências, na pretensão de só contar com o que possa ser mensurável. No entanto, o próprio critério de mensurabilidade parece se

constituir na essência do que é, de tal modo que aquilo que não puder ser mensurado e, de alguma forma, manipulado, simplesmente não é real, ou melhor, não é considerado. Se nos contentarmos com olhar historiograficamente, contudo, seremos levados a pensar tal guerra como uma travada entre concepções diferentes de filósofos coetâneos ou não. A guerra, porém, não se trava aí, entre os filósofos, mas, na verdade, entre o próprio pensar e a tentativa de descobrir nos entes em geral e no ser-aí humano algo que eles sejam essencialmente para além de qualquer outro poder ser que seria, então, acidental. No próprio movimento de definição de sentido da essência e do ser do ente há tal resistência que parece impossível o sucesso em semelhante perquirição. Essa presumida impossibilidade ganhou, aliás, tamanha força entre as ciências modernas que elas não se guiam nem pela essência nem pelo ser do ente, mas pela manipulabilidade dos entes em geral. Importa-lhes pouco o que os entes sejam se estes puderem ser calculados e dominados a partir de uma compreensão erigida com este fito, ainda que ela seja sempre provisória²¹.

Há, como vimos supra, tanto uma pressuposta essência quanto uma pressuposta interpretação do ser do ente nas ciências que parecem desprezar não apenas este mas também aquela. O incessamento da guerra não poderia deixar de transformar aquele que a trava: o ser-aí humano. É por conta disso que Heidegger aponta o surgimento de um novo ser-aí, ou seja, de um novo lugar de compreensão da copertença entre o que o homem mesmo é no que está sendo e a abertura de possibilidade desse estar sendo. O ser-aí humano por um lado procura definir-se, isto é, dar contornos a seu próprio modo de compreender-se, por outro lado ele só pode procurar isso a partir das possibilidades que se lhes abrem historicamente. Há, com a supracitada guerra, uma nova abertura de possibilidades. Esta descortina para o ser-aí humano novas possibilidades de sua busca por definir-se, e, com o esforço por tal definição, empreende ele na mesma abertura de possibilidades a definição dos entes em geral. No caminho de compreensão da abertura dessas possibilidades as coisas em geral também acontecem, se abrem na sua possibilidade de estar sendo e se põem ao alcance da compreensão. É justamente por isso que “no âmbito das questões fundamentais da metafísica colocamos [...] uma questão: ‘*que é uma coisa?*’” (FD, p. 1).

O colocar dessa questão é ele mesmo já fundamental. No que o ser-aí humano se compromete com as coisas em geral e consigo mesmo a tal ponto de honestamente expressar seu desconcerto diante de tudo, abandonando a interpretação de si e do mundo simplesmente

²¹ Esse ponto será melhor desenvolvido no terceiro e quarto capítulos.

herdada, mas nunca investigada, ele fica perplexo e se encontra sem respostas. O que lhe resta é o pasmo, ou melhor, a admiração.

O surgimento da questão “*que é uma coisa?*” nos remete à relação frente ao que deveras acontece como admirável, ou seja, como tonalizada pela admiração. “Por meio do admirar, os homens tanto agora quanto inicialmente foram provocados a filosofar” (ARISTÓTELES, *Met.*, I, 2, 982 b 12-13). O que é este admirar que nos leva a filosofar? Poderíamos ensaiar uma resposta dizendo que filosofar já é um modo de pensar admirado. Mas o que significa aqui admirar ou pensar admirado? De acordo com a Guzzoni, a admiração é vista já na Grécia antiga não como “a disposição afetiva fundamental do filosofar em geral, mas apenas como o seu *pathos* de partida” (2014, p. 4). Na manutenção dela a determinação do ente está suspensa. Na tensão dessa suspensão, mesmo a questão *o que é o ente* é tardia.

As coisas que vemos, tocamos, usamos no dia a dia são definidas, determinadas e, portanto, fechadas. Elas são coisas particulares que fazem sentido numa relação específica no mundo em que nos movemos. Justamente por isso, quando a admiração se instaura como origem do filosofar “(...) as coisas se transfiguram e nos parecem rodear pela primeira vez, como se antes nos fosse possível perceber-lhes a ausência do que a presença e essência” (HEIDEGGER, 1987, p. 34). E assim se dá porque “a admiração é enquanto *pathos* a *arkhé* da filosofia” (ID, p. 22).

Essa primeira percepção dos entes, ou seja, essa primeira vista de qualquer ente, a que nos mostra que há ente, há coisa diante de nós, ainda não se descansa em entendimento nenhum, é o aparecer original do ente. Esse aparecer, contudo, não se mantém. Isso significa que a filosofia começa sim com a admiração, mas não pode se manter nela indefinidamente, pois

Para aqueles que querem conhecer, parece ser mais importante o esforço de superar o pasmo, através das descobertas das razões e das causas, que fazem do não-entendível algo entendível. A disposição para admirar-se comprova-se como apenas aparente, já que ela própria deve passar (GUZZONI, 2014, p. 4).

O conhecimento do ente só é possível na superação da admiração. Conhecer aqui significa eliminar o espanto, o pasmo diante do não-saber sobre algo, do não entender algo em direção ao saber sobre ele, ao entendê-lo. Esse movimento, contudo, constitui-se numa agressão ao próprio aparecer do ente, pois “que o ente seja admirável significa então que ele resiste à identificação através do conceito” (GUZZONI, 2014, p. 9). Essa resistência é suplantada na história do pensamento ocidental de várias maneiras, mas todas sob o mesmo

nome: metafísica. É a busca por algo que fundamente o ente de tal modo que ele não mais espante, não mais cause admiração; é a busca por sua entidade.

“O pensamento que pensa na *ousia*, na entidade, passa por sobre o *a cada vez sendo*²² em direção ao ser. É um pensamento *meta ta physika*, isto é, Metafísico” (H, p. 57). Esse pensamento que busca a entidade do ente se comporta como se o ente pudesse ser algo sempre fora do jogo de possibilidades aberto pela tensão da admiração. A ideia de entidade define o ente como se pudesse apaziguar-se fora da tensão da admiração na forma não de um *sendo*, mas de um *sido* para além de qualquer outra possibilidade de ainda ser. Dota-o de uma permanência, de algo que nele é sempre presente e garante que ele seja sempre o mesmo. Apenas assim faz sentido procurar por sua entidade, saltando por cima da admirabilidade do próprio ente. Nada obstante, “se o filosofar tem mesmo algo a ver com o admirar-se, então tem que ser demonstrado que no ser mesmo dos entes reina uma certa admirabilidade” (GUZZONI, 2014, p. 7). O próprio trabalho de Heidegger busca tal demonstração na medida em que deixa o ente ser o ente que ele é²³, revelando o esforço do pensamento ocidental para solidificar o ente por meio de sua entidade. Embora remeta à noção de fundamental, isto é, à de o ente ser fundamentalmente a sua entidade, na verdade, a ideia de entidade elege uma aparência, uma forma de a coisa aparecer, certamente a mais comum, como a principal e a sedimenta de modo a garantir que esta seja seu fundamento. Tem-se a impressão, assim, de eliminação da admirabilidade. Esse caminho descreve o que conhecemos como metafísica.

Desde Platão e Aristóteles até este exato momento o pensamento ocidental é “metafísico”. Contrariamente o pensamento dos pensadores iniciais ainda não é metafísico. Sim, eles também pensam o ser, mas eles o pensam de outro modo. Sim, eles também conhecem o ente, mas eles o experimentam de outro modo. Se, portanto, os pensadores iniciais já dizem as palavras *tò ón*, *tà ónta*, o ente, eles pensam, então, antes de tudo enquanto pensadores, a palavra “participial” não substantivamente, mas verbalmente; *to ov*, o ente, é pensado no sentido do sendo, isto é, do ser (H, pp. 57-58).

Temos, então, que estamos imersos desde a Grécia clássica, no que toca à questão *o que é uma coisa*, a uma resposta que retira da coisa sua admirabilidade, dotando-a de uma entidade, de um *quê* definitivo. Como dissemos, não é possível se manter demoradamente no campo onde a admiração apresenta os entes em sua indeterminação. Faz-se necessário um distanciamento, mas um que guarde a proveniência dos entes, sua marca de possibilidades. O que começa e recrudescer na metafísica, entretanto, é um distanciamento que procura eliminar tal proveniência e determiná-los em um *quê* definitivo. A admiração arrefece. Nisso o ente se

²² Grifo nosso.

²³ Heidegger fala do deixar-ser do ente em *Ensaio de Schelling sobre a essência da liberdade humana* (GA 42). Trataremos deste deixar-ser mais adiante.

apazigua, recua, se define e se torna molde para o apaziguamento, o recuo, a definição de todo e qualquer ente, já que sem a tensão do admirar-se, é como se abertura do ser não se desse, e em não se dando, os entes em geral ganhassem tempo, entendido como eternidade, solidificando-se enquanto ente em sua entidade. Por conta disso, o *quê* pretensamente fundamental deve poder responder e dar sentido a cada um dos entes como sua “parte” essencial e, assim, ser ao mesmo tempo a garantia de permanência e constância de todos os entes. Essa é a direção apontada pela questão feita no início da filosofia.

Não basta, contudo, chegar a esta entidade, é preciso que ela esteja acessível ao dizer daquele ente disposto à compreensão do ente em geral, ou seja, daquele ente que também ganhará sua própria determinação enquanto entidade neste dizer e se deixar dizer na medida em que esse dizer mostrar a entidade como acesso ao que todo e qualquer ente é; é preciso que o ente se revele em sua entidade ao ente que nós mesmos somos. Justamente por conta disso, o modo de o ente se mostrar precisa ser assimilado no dizer de seu revelar. Nasce aí a compreensão de verdade (*alétheia*) enquanto “[...] assimilação do dizer desvelador ao ente desvelado, ao ente que se mostra [...]. A *alétheia* se apresenta daí em diante apenas nessa forma essencial e passa a ser tomada apenas assim” (P, p. 73).

Antes, entretanto, de tomarmos pé nessa nova forma de a *alétheia* se mostrar, precisamos ensaiar uma melhor compreensão da *alétheia* inicial.

2.1.1 A *alétheia* como desvelamento do acontecimento do ser

Heidegger lembra que a etimologia da palavra grega para verdade remonta à dinâmica do velar-se e desvelar-se. “O que costumamos ‘traduzir’ com a palavra ‘verdade’ os gregos nomeiam *alétheia*. Traduzindo, porém, a palavra grega ‘literalmente’, então ela diz ‘desvelamento’” (P, p. 16). Isso porque a raiz do termo grego é *lêthē*, velamento, encobrimento, e o alfa que lhe serve de sufixo tem valor privativo, assim como o pode ter o “a” do português, em palavras como “amoral”, “acéfalo” etc. A verdade, em sua palavra grega diz o desvelamento. Ela aponta, assim, para algo aparentemente mais original de onde ela retira o que ela é, ela é o vir à tona da realidade de algo que primordialmente é velado. Mas o que se vela neste desvelamento e como esse desvelamento se dá? O acesso, por menor que seja, a algo velado só é possível por meio de seu desvelamento. O que se esconde e permanece escondido impede qualquer acesso, mesmo o do mero tomar conhecimento de seu restar escondido. Se chegamos a saber do velamento de algo, isso já se desvelou de algum modo. Nesse rumo, a *alétheia* é a via de acesso ao *lêthē*, i. e., o desvelamento é a vida de

acesso ao velamento. Isso significa dizer que quando as coisas em geral acontecem, ou seja, se expõem ao nosso tomar conhecimento delas, essa tomada de conhecimento aponta para algo que se resguarda, para o não aparecer completo do que aparece. Temos, no que diz respeito à *alétheia*, a ambiguidade do que se desvela apontando para o velado. Pensar na verdade como desvelamento é sempre lembrar do velamento e tomar em conta que o que se mostra guarda em seu próprio mostrar-se sua proveniência do que não se mostra. Poderíamos pensar aqui comparativamente no sintoma enquanto o que se mostra apontando para sua proveniência que, nesse caso, é muito mais importante que ele próprio. Não podemos, entretanto, tomar esse mostrar-se pejorativamente, pois não estamos tratando de nenhuma moléstia. Ao tratarmos da *alétheia*, estamos tratando de tudo o que acontece e, com ser ela desvelamento, também estamos tratando do que não acontece no que acontece, ou seja, do que se vela naquilo que se desvela. Em tudo, portanto, que acontece, vela-se algo. A verdade pensada como *alétheia* é uma remissão ao mistério do acontecer do que deveras acontece. A verdade assim pensada não pode de modo nenhum ser a exposição da definição definitiva do ente. Ele sempre permanece aberto na remissão a sua proveniência. É nesse sentido que a verdade pensada como *alétheia* é mais original que qualquer outra compreensão de verdade, pois ela permite ao ente aparecer na sua multiplicidade de possibilidades de aparecimento, a qual multiplicidade só é possível por manter-se, na compreensão do ente, o seu velamento. Se o ente pudesse se expor definitivamente, ele só poderia ser o que aí se mostrasse e, com isso, ele não teria história, já que nenhuma outra compreensão do que seja o ente se poderia abrir. Sabemos, no entanto, que o ente é compreendido diferentemente no decorrer da história, o que aponta para algo que o permite modular em sua possibilidade de mostra. Esse algo entendemos como o velado no ente, como o impensado no ente. E o que há de impensado no ente que lhe permite uma abertura histórica de compreensões, conservando-o uno em sua multiplicidade de mostra? Certamente é o oposto de qualquer entidade, pois esta procura eliminar qualquer multiplicidade assim como a historicidade do ente. Se, portanto, a entidade é o que fixa e retira a admirabilidade do ente, o seu oposto deixaria o ente ser e guardaria sua admirabilidade. Ora, o oposto da entidade, que é mostra completa, é justamente o velamento, aquilo que permite, inclusive, a própria mostra da entidade que, assim sendo, é uma possibilidade do ser do ente.

O que se vela é o próprio ser e o que se desvela também. O que se vela é o retraimento do ser e o que se desvela é o acontecimento do ser. Trata-se de um movimento duplo. Por um lado, nosso acesso a qualquer pensamento do ser só é possível por meio do acontecimento do ser, contudo, esse mesmo acontecimento remete à sua proveniência, a qual é velada. O que se

vela requer ser compreendido no que se desvela, pois o velamento mesmo do ser só é acessível enquanto o velado *no* desvelamento, enquanto proveniência do acontecimento. Quando se dá o ser, seu acontecimento toma conta de todos os entes e os deixa ser de acordo com esse acontecimento. A verdade do ser, seu desvelamento, deixa o ente ser.

Deixar ser – o ente enquanto o ente que ele é – significa meter-se no aberto e em sua abertura, para dentro da qual cada ente se porta; este aberto cada ente, por assim dizer, traz consigo. E ele foi caracterizado no começo do pensamento ocidental como *tà aléthea*, o desvelado (VWW, p. 188).

O desvelar-se do ser revela o ente. Deixa-lo ser é pensá-lo na sua relação com o acontecimento e a proveniência do ser, com o velar-se e desvelar-se do ser, pois “a essência da verdade vigora no binômio velamento/desvelamento. Isto é, a voz histórica do ser mostra que no des-coberto algo se retrai” (SAMPAIO, 2013, p. 168). Heidegger, em *Da essência da verdade*, vê a essência da verdade como liberdade, pois “a liberdade para o que se abre de um aberto deixa o respectivo ente ser aquilo que ele é. A liberdade se desvenda agora como o deixar ser do ente” (VWW, p. 188). Esse deixar o ente ser é deixar o ente ser admirável, antes de determinar-se em uma entidade. No entanto, essa liberdade, essa admirabilidade, como vimos, sucumbe.

Porque a verdade em essência é liberdade, justamente por isso pode o ser humano histórico, no deixar ser do ente, também não deixar o ente ser o ente que ele é como ele é. O ente, então, se encobre e transfigura. A aparência chega ao poder. Nela o que ganha visibilidade é a inessência da verdade (VWW, p. 191).

Esse processo histórico de retirada do caráter de sendo do ente fixa-o em um sido, ou seja, estabelece uma aparência para além de quaisquer outras como a parte fundamental do ente, seu centro. Esse processo não nega a essência da verdade, a liberdade do ente, porque é liberdade “também não deixar o ente ser o ente que ele é e como ele é”. Ao não deixar o ente ser, porém, o ser-aí histórico abre um caminho de possibilidades a partir não da essência da verdade, mas da inessência dela. Não a partir da liberdade, da dinâmica de desvelamento e velamento, mas da substância enquanto presença constante mantenedora de um “desvelamento” que se esquece daquilo de que é *des-*. O começo dessa fixação da verdade, o começo do domínio da inessência da verdade, Heidegger o identifica em Platão.

2.1.2 A entidade do ente enquanto *idéa*

Com a interpretação platônica do ser como *idéa começa*, portanto, a *meta-física* (NII, p. 166).

Temos, então, que *idéa* é o nome do ser em Platão. Partimos do ponto em que neste nome se esconde a inessência da verdade, isto é, a fixação do ser dos entes na desconsideração de sua dinâmica de velar-se e desvelar-se. Nesse sentido, temos de completar

dizendo com Heidegger que “*Platão pode interpretar o ser, a ousía (a entidade), como idéia*”, porque “[...] *o ser é presença do constante em meio ao desvelado*” (NII, p. 163). Isso por conta do sentido da palavra grega *idéa*. Ela não pode ser confundida com nosso modo moderno de entender ideia e ideias, mas enceta em direção a este sentido. Heidegger aponta para o fato de a palavra ser substituída muitas vezes por Platão pela palavra *eidos*, que significa ‘aspecto’. Ambas remetem ao ver, ao abrir-se à visão. Esse ver deve compreender o visto. Não se trata aí do sentido visão nem do órgão olho. O ver da *idéa* não se firma na sensibilidade, mas na compreensão possível justamente na superação da sensibilidade. Neste ponto ganha aquele que vê uma primazia inaudita, ou seja, reside nele e na sua disposição para o ver sobressensivelmente o ente o acesso à *idéa*, à entidade do ente. É no aceder à *idéa* que se conhece a verdade acerca do ente à nossa frente (*hypokeimenon*). Transfere-se o lugar da verdade do ente do desvelamento para “a correção do ‘ver’ [...]” (PLW, p. 231). Com isso “Platão subordina a existência das coisas à essência delas, pois ele defende que, sem suas respectivas *ideas*, o entes não poderiam existir” (THOMSON, 2002, p. 124). De acordo com a leitura heideggeriana da Alegoria da Caverna de Platão, esse que vê, para que ele pudesse ver, teve de se desvencilhar das correntes dos sentidos e buscar ver as coisas não mais como elas se lhe apresentam na existência, mas como elas se descortinam essencialmente quando vistas fora das sombras da caverna, pois só aí ele “teria a chance de, então, virado para o ente, vê-lo com bem maior correção” (PLATÃO apud PLW, p. 231).

Essa distinção entre a existência das coisas e sua essência é fundamental para a história da metafísica. Embora em Platão ela não se expresse senão implicitamente, “é a distinção implícita de Platão entre a essência das coisas e a existência delas que Aristóteles explicitamente formaliza – mesmo que ele subverta o privilégio que Platão dá à essência das coisas sobre sua existência [...]” (THOMSON, 2002, p. 124). Essa importância se apresenta porque aí se estabelece uma relação no cerne do acontecimento das coisas que marcará toda a história da metafísica: o fato de as coisas serem, sua existência, e o que as coisas são, sua essência. “Para Platão o ser tem sua essência própria no que-é. Ainda a nomenclatura posterior revela que a *quidditas*, e não a *existentia*, é o verdadeiro *esse*” (PLW, p. 225)²⁴.

Se Platão concebeu o ser como *idéa*, precisamos considerar também que “a mais elevada dentre as ideias, porém, e isto significa *ao mesmo* tempo, a essência de todas elas, é o *agathón*, pensado em termos gregos, aquilo que *torna apto*, aquilo que capacita e possibilita o ente a ser um ente” (NII, p. 167). Sendo assim, “a essência da *idéa* é tornar apto, isto é,

²⁴ Essa distinção marca a metafísica com o caráter do que Heidegger chama de ontoteologia. Este ponto veremos no quarto capítulo.

possibilitar o ente enquanto tal: possibilitar que ele ganhe a presença em meio ao desvelado” (NII, p. 170). A interpretação platônica do ser como *idéa* é essencialmente o que fixa os entes no desvelado, o que os faz se abrirem à visão como *reais*.

Temos aqui uma relação distinta da que vimos acima entre velar-se e desvelar-se na revelação do ente. O ser enquanto *idéa* possibilita, porque sua essência é *agathón*, o aparecer do ente, ou seja, sua existência, seu vir à tona da realidade. Nisso o ente deixa de ser possibilidade para ser consolidação de uma possibilidade. Ele, agora, existe e é real. Sua existência e, portanto, realidade dependem da *idéa*, ou seja, de ele ser antes de tudo uma essência.

Ao contrário do ser enquanto dinâmica do velar-se e desvelar-se, junto ao qual há sempre o retraimento no modo mesmo de o ente se revelar, junto ao ser enquanto entidade (*ousía, idéa*) o ente é só mostra, só é desvelamento.

Assim se organiza a economia da “confusão” (*Verwechslung*) entre ser (*Sein*) e entidade (*Seiendheit*). Esta fixidez ontológica de substituição – “o ser como imutabilidade” (*Sein als Unwandelbarkeit*) – que se acompanha necessariamente de uma cegueira da dignidade ontológica da substituição, constitui para Heidegger a *forma* e a ideia *diretriz* da metafísica (MALABOU, 2004, p. 47-48).

Essa modulação do ser empreendida no seio do pensamento platônico implica outra compreensão do ente e, talqualmente, outra compreensão da verdade. Se aí os entes não se veem mais no movimento de desvelamento e velamento da *physis*, passam eles a ter o aspecto específico da “*alhētheia* sob o jugo da *idéa*”. Isso diz que “[...] doravante a essência da verdade não se desenvolve enquanto a essência do desvelamento desde plenitude de essência própria, quando sim se transfere para a essência da *idéa*. A essência da verdade depõe o cunho fundamental do desvelamento” (PLW, p. 230) e ocupa “a ambiguidade do ser como ideia (pura presença e possibilitação)” que

se anuncia no fato de a ligação com o ‘ver’, o conhecimento do homem, ressoar por meio da interpretação do ser (*physis*) como *idéa*. Enquanto visível, o ser é presença, mas também é ao mesmo tempo aquilo que o homem visualiza (NII, p. 173).

À interpretação platônica do ser como *idéa* corresponde a da verdade como *homoiōsis orthē*, assimilação correta. Ora, se o ver ou o apresentar-se dos entes em geral para a visão de seu aspecto é o cunho fundamental do ser enquanto *idéa*, é preciso que essa visão possa ver nos entes seu aspecto corretamente. Embora, como já dissemos, mantenha-se em Platão ainda ambiguidade, já que ele “precisa manter a ‘verdade’ ainda enquanto caráter do ente, porque o ente enquanto o que se torna presente no aparecer tem o ser e este traz consigo o desvelamento” (PLW, p. 231), vem à face do pensamento pela primeira vez a possibilidade de o humano, na figura daquele que se liberta das sombras da caverna, se colocar no lugar de correção de seu próprio ver e, assim, de decisão quanto ao modo correto como os entes em

geral se lhe tornam presentes. “A partir da primazia da *idéa* e do *idein* frente à *alétheia* provém uma modulação da essência da verdade. Verdade se torna em *orthótēs*, em correção do perceber e enunciar” (PLW, p. 231).

2.1.3 Ousia e enérgeia

Embora seja Platão o primeiro a fixar o ser enquanto entidade do ente, é na diferenciação do ser empreendida por Aristóteles que Heidegger vê o modelo de desenvolvimento de toda metafísica. No que pese tal consideração, não podemos deixar de lembrar que Aristóteles não pode ser visto como o modelo de formação do pensamento ocidental ao menos no âmbito da absorção do pensamento grego para o latino, dado que “do século VI até o XIII os escritos de Aristóteles tenham sido perdidos para o ocidente [...]” (SHIELDS, 2007, p. 400) e mesmo a discussão sobre ele, no seio da tradição latina e da Igreja, se tenha rarefeito nesse período. Nesse sentido, talvez o redescobrimto de Aristóteles o tenha trazido à discussão ainda a partir de Platão, ou seja, daquilo que em Aristóteles há de fundamentalmente platônico. Por isso mesmo, torna-se bem mais compreensível que, embora Heidegger veja no estagirita uma maior proximidade com o pensamento dos pensadores originários, ele tenha na verdade sedimentado a partir da escolástica a compreensão do ser como entidade do ente. Tal proximidade vista por Heidegger em Aristóteles se dava, pois “apesar da distância em relação ao início da filosofia grega, a metafísica de Aristóteles é, em aspectos essenciais, um impulso de volta para o início no interior do pensamento grego” (NII, p. 172). Isso mostra o distanciamento do pensamento ocidental na sua formação do pensamento de Aristóteles na mesma medida em que aquele se distancia do pensamento dos primeiros pensadores. O Aristóteles redescoberto não tem como referência o início do pensamento, mas a própria tradição de pensamento já estabelecida, justamente aquela que já cresceu e se formou na trilha do pensamento metafísico platônico. É nessa direção que veremos aqui a força do pensamento aristotélico sobre os desenvolvimentos da metafísica.

Aristóteles, em sua tentativa de compreensão do que é aquilo que é, diferencia o *tí estin* (o que é) de *hóti estin* (que é), isto é, “aquilo *que* um ente é e o *fato* de esse ente ser ou não ser.” (NII, p. 308). Com isso ficamos com que no ser se mostra uma diferença. Vimos isso um pouco antes em Platão. Lá, como foi apontado, tal diferença não se mostrou de modo tão explícito e claro quanto em Aristóteles.

No começo do pensamento ocidental o ser é pensado como *phýsis* e, conseqüentemente, como *alétheia*. Já em Platão ele passa a ser compreendido como entidade

do ente, ou seja, como fundamento permanente do ente, como *ousía*. É justamente a partir da compreensão do ser como tal permanência, como *ousía*, que começa a história da metafísica.

No começo de sua história ilumina-se o ser como emergência (*phýsis*) e como desvelamento (*alétheia*). A partir daí, o ser recebe a marca da presença e da constância no sentido da perduração (*ousía*). Com isso, começa a metafísica propriamente dita (NII, p. 310).

Com a interpretação do ser como presença, como *ousía*, temos outra configuração da história da filosofia e em larga medida esta história se afasta, a partir daí, do sentido inicial do ser cuja dinâmica repousava no desvelar-se e velar-se originais. A *ousía* é um presenciar que acaba por chegar à presença e se mantém nela. Para deixar claro como isso se dá em Aristóteles, Heidegger procede a mostrar a vinculação entre *ousía*, *enérgeia* e *entelécheia*. Na verdade, o que importa para ele fundamentalmente é que

Aristóteles concebe aquilo que é constante e existente como algo que de algum modo repousa. O repouso revela-se como um caráter da presença. Repouso, porém, é um modo insigne da mobilidade. No repouso, o movimento se consoma (NII, p.310).

Devemos atentar, então, para que movimento e repouso são modos fundamentais do ser que não podem ser vistos como separados, mas que descrevem uma nova dinâmica do acontecimento das coisas, uma bem distinta do desvelar-se e velar-se do ser enquanto *phýsis*. Agora não é o desvelamento a partir da dação do ser que traz o ente à tona da realidade, mas o movimento em direção ao repouso que apresenta o ente como obra, *érgon*. Por isso que Heidegger diz: “O repouso guarda a consumação daquilo que é movido” (NII, p.311) E assim o diz porque “o mobilizado é aquilo de algo que se apresenta que chegou a termo e que foi posto em seu lugar, e, em verdade, em um pro-duzir.” Chegado a termo, o mobilizado é repouso e, enquanto repouso, *érgon*, ou seja, algo pro-duzido “sob o modo da *poiēsis*”. (NII, pp. 310,311) O movimento só encontra sua perfeição no repouso, ou seja, na obra. Heidegger usa como exemplo a construção de uma casa. Na construção dela algo está em movimento, algo está sendo produzido. Aí não há perfeição, mas caminho até a perfeição. Isso não quer dizer que *érgon* seja “obra no sentido da realização de um fazer empenhado, nem tampouco no sentido de um resultado e de um sucesso; ela é obra no sentido daquilo que é exposto ao desvelado de seu aspecto e perdura enquanto aquilo que se encontra ou que reside assim.” (NII, p. 311) Tudo o que se expõe ao desvelado se move até esta exposição quando, ao repousar-se, se apresenta enquanto obra, enquanto o que ganha fixação, enquanto o que é (*ti estín*). Ainda aqui, como antes, fala-se em fixação do ente numa possibilidade de duração que lhe garanta sua entidade. A entidade do ente se ganha e ele passa a ser o que é.

“O *érgon* caracteriza agora o modo do apresentar-se. A presença, *ousía*, significa por isso *enérgeia*: a essencialização na obra como obra (forma verbal de conceber a essência) ou o

caráter de obra.” (NII, p. 311) Heidegger introduz o conceito de *enérgeia* em sua caracterização da metafísica aristotélica. Esta seria o que caracteriza a obra, a marca do movimento chegado a seu repouso, como um caminho percorrido e um destino alcançado. Por isso mesmo, Heidegger diz que

ao invés de *enérgeia*, Aristóteles também utiliza a noção cunhada por ele de *entelékheia*. *Télos* é o fim, no qual o movimento da produção e da adução se reúne; reunião esta que apresenta o apresentar-se do terminado e finalizado, isto é, do consumado (da obra) (NII, p. 311).

Nesse sentido a *entelékheia* e, com ela, a *enérgeia*, é “a essência da presença” (NII, p. 311) O termo *entelékheia* forma-se a partir de *télos*. Isso não significa que se encontre um limite na obra, mas que ela se produziu, se fez, ou seja, se tornou perfeita. Ela é o que pode ser e o que tem de ser. O encontro da perfeição, no movimento de percorrer um caminho até a obra, traz à presença uma duração, a duração da presença é a *ousía*. Heidegger vê, no entanto, no interior da própria *ousía*, uma dissociação fundamental para a metafísica.

Se o *einai* (ser) determinou dessa forma para si o modo supremo de sua essência como *enérgeia*, então a *ousía* assim determinada também precisa anunciar, e, em verdade, a partir de seu próprio, como é que ela pode se encaminhar dissociativamente para a diferença entre o “o-que-é” e “o fato-de-ser” e como é que, de acordo com o predomínio insigne do ser como *enérgeia*, ela precisa mesmo experimentar uma tal dissociação (NII, p. 312).

O ponto fundamental para Heidegger aqui é a dissociação da *ousía* em o-que-é (*tí estin*) e o fato-de-ser (*hóti éstin*). E é fundamental porque cinde a entidade do ente em *essentia* (*tí estin*) e *existentia* (*hóti éstin*). “Nesse fato anuncia-se o *einai* (ser) em uma diferença.” Por conta disso cabe perguntar: “Como é que o ser pode divergir em meio a essa distinção? Que essência do ser manifesta-se em direção a essa distinção como em direção ao aberto dessa essência?” (NII, p. 310) Vemos neste ponto uma dissociação no vir à presença do ente. Para Platão, entretanto, a entidade era única, “a presença sob o modo de ser da *idéa*.” (NII, p. 314) Já para Aristóteles, o ente enquanto *érgon* repousa na consumação de seu movimento de vir à tona da realidade; ainda guarda, entretanto, a marca do caminho desse movimento. Essa marca está presente e se deixa entrever na própria *existentia* do ente, ou seja, no *hóti éstin* do *tóde ti*, no fato-de-ser do respectivamente ente. A presença do que se apresenta e “que se encontra à nossa frente”, ou seja, o fato-de-ser é o que abre a possibilidade do “mostrar-se do aspecto, ao que também pertencem todas as proveniências, nas quais aquilo que respectivamente perdura deixar vir à tona aquilo como o que ele se apresenta” (NII, p. 313). É a *existentia* que permite o mostrar-se da *essentia*. Por conta disso que o *hóti éstin* é “a presença em sentido primeiro na escala hierárquica” e o *tí estin* é “a presença em segundo sentido [...]” (NII, p. 313) Heidegger vê, por conta da prerrogativa da *existentia* em Aristóteles, uma maior proximidade com os pensadores originários e, assim, vê em seu

pensamento uma marca grega mais intensa e maior intimidade com a *phýsis* em sua dinâmica de desvelamento-velamento. Mas aí se vê apenas uma proximidade, pois ele

só conseguiu pensar a *ousía* como *enérgeia* em reação à *ousía* como *idéa*, de modo que ele também mantém, então, o *eidós* como presença subordinada na consistência essencial do apresentar do que se apresenta em geral (NII, p. 315).

De modos diferentes, Platão e Aristóteles promovem a fixação do ente em sua entidade, levando também a uma fixidez do próprio ser que acaba por se identificar com o ente, ainda que de modos diferentes.

Os dois modos da *ousía*, a *idéa* e a *enérgeia*, formam no jogo alternante de sua distinção a estrutura fundamental de toda metafísica, de toda verdade do ente enquanto tal. O ser anuncia a sua essência dessas duas maneiras:

O ser é presença como mostrar-se do aspecto. Ser é perduração do respectivo em um tal aspecto. Essa dupla presença é constituída pelo apresentar, e se essencializa, por isso, como constância: preservar-se junto a, demorar-se (NII, p. 315).

É o ente que se mostra como chave para pensar o ser, porque “os dois modos só podem ser pensados na medida em que se diz a cada vez a partir do ente e com vistas ao ente o que ele é e o fato de ele ser.” (NII, p. 315) *Essentia* e *existentia* conformam, assim, uma restrição ao pensamento do ser. Ainda que Aristóteles realce a *existentia*, ele mantém a dissociação da *ousía* enquanto *enérgeia*, ou seja, enquanto a consumação do movimento de apresentação da presença.

A entidade, seja como *idéa* (Platão) ou como *enérgeia* (Aristóteles), constitui o modo em que, permanecendo no ocultamento, o ser “anuncia sua ausência”. É próprio do ser retrair-se, não se fazer plenamente manifesto nos entes, ocultar-se (daí a diferença ontológica ser/ente). Isto explica que a metafísica permaneça atada ao horizonte do presente, dos entes, e que esqueça que o desocultamento provém de um ocultamento originário do ser. Esta primazia da presença tem já lugar com o *eidós* platônico, se acirra com a *enérgeia* aristotélica e permanecerá, ainda que com distintas modulações, ao longo de toda tradição metafísica ocidental (PERAITA, 2007, p. 150).

2.1.4 A modulação da *enérgeia* em *actualitas*

O desenvolvimento posterior do pensamento ocidental descortina o que guardam a *idéa* e a *enérgeia* de historicamente vigoroso.

O curso contínuo da metafísica desde o seu começo, um curso que foi fundado por Platão e Aristóteles e que tem de ser tomado aqui em sua significação literal, consiste no fato de essas primeiras determinações metafísicas da presença se transformarem e de inserirem nessa transformação o modo de sua distinção alternante, produzindo, por fim, o desaparecimento de sua diferença em uma mistura peculiar (NII, p. 316).

Isso não significa que haja uma permanência de sentido dos conceitos gregos, mudando apenas a terminologia empregada posteriormente. O pensamento do acontecimento apropriador implica na atenção às modulações do pensamento em suas questões fundamentais, como a da verdade. Nesse sentido, Heidegger vê a história dos conceitos e modos de o ser e o ente se compreenderem pelo pensamento, mas reconhece modulações que,

embora se mantenham na compreensão de fundo metafísica, são muito diferentes. “Nessa história, os dois modos diversos do ser, o o-que-ser como *idéa* e o fato de ser como *enérgεια*, sempre assumem uma medida a cada vez diversa para o modo como o ser se mantém na determinação da entidade.” (NII, p. 316) Essa medida se expressa quando o o-que-ser, determinando o que o ente é, estabelece o primado do ente sobre o ser, pois reconhece no ente algo que o essencializa, mantendo-o algo que é o que é, algo mais fundamental que o próprio ente, embora seja o que mantenha o ente no que ele é, ou seja, sua entidade; também expressa-se essa medida quando o fato-de-ser permite o reconhecimento de que o ente está aí, expõe-se ao conhecimento, mostrando-se autoevidentemente como acesso a sua própria entidade. “*Os dois, o primado do ente e a autoevidência do ser, marcam distintivamente a metafísica.*” (NII, 317) Desta forma, a história que herda o pensamento platônico-aristotélico pensa a *idéa* e a *enérgεια* numa unidade de compreensão da entidade do ente, unidade que não põe em questão o fato-de-ser, ou seja, a autoevidência do ser no que o ente se apresenta. Com isso, mantém-se no interior da compreensão tradicional do ser e do ente um inquestionamento que acaba por tornar a questão do ser em algo destituído de necessidade e sentido. E se não se questiona o ser no que ele se expressa autoevidentemente no ente, o ente mesmo se torna autoevidente, se recrudescer no o-que-ser, em sua quididade, tornando-se fixo para além de qualquer dação do ser, já que todo e qualquer movimento é tolhido na fixação autoevidente tanto do ser quanto do ente.

Como o fato-de-ser permanece por toda parte o inquestionado em sua *essência*, mas não com vistas ao ente respectivo (quer ele seja ou não seja), a essência una do ser, o ser como unidade do o-que-ser e o fato-de-ser, também se determina impronunciadamente a partir do inquestionado” (NII, p. 317).

A unidade do ser, na tradição romana que se inicia, acaba por privilegiar a *enérgεια*, “que mais tarde se chama *actualitas* e *existentia*, realidade efetiva e existência [...]” (NII, p. 317). Esse “privilégio”, no entanto, nunca foi posto em questão, sendo tido pela tradição como claro e evidente. Então temos que *enérgεια*, ao ser traduzida por *actualistas*, de acordo com Heidegger, não teve seu sentido investigado a fundo e trouxe consigo muito de inquestionado, de impensado. Agora, entretanto, ele pode pensar o impensado tanto na *enérgεια* quanto na *actualitas* de modo a recompor a história do pensamento em sua determinação fundamental, em seu acontecimento apropriador. Nesse movimento ele diz que “a *actualitas* não guarda mais a essência da *enérgεια*.” Esse não guardar mais significa um instaurar algo diferente, algo novo, “uma transposição que acontece apropriativamente a partir do fechamento do ser, a partir de outra humanidade para o interior da totalidade do ente” (NII, p. 317). Isso é fundamental, pois com a tradução latina do pensamento grego, acontece outra

humanidade. Destarte, somos herdeiros não dos gregos, mas dos latinos. Se mesmo os conceitos primeiros da metafísica em Platão e Aristóteles não guardam mais a essência de sentido original quando transpostos para o latim, devemos nos haver, para compreender a história do pensamento ocidental, muito mais com os latinos que com os gregos. Os gregos, mesmo Platão e Aristóteles, seriam já outra coisa, também já outra humanidade. Naturalmente está em ambos os pensadores a possibilidade interpretativa que toma pé no pensamento romano. Esta possibilidade, não obstante, transforma-os de tal modo que não apenas os conceitos se deslocam do grego para o latim, mas os próprios pensadores gregos se deslocam da Grécia para Roma.

2.2 Modulações do conceito de verdade

Os caminhos de compreensão do ser que vimos remetem ao revelar-se do ente para o ente que somos. O ser abre uma compreensão de verdade na medida de sua própria compreensão. O pensamento que pensa o ser como sustentador verá o ente como sustentado. Nesse sentido, o ente se nos apresenta, ainda que na dação do ser, no modo de nosso pensar o ser.

No início do pensamento a verdade do ser era pensada como desvelamento (*alétheia*) a partir da dação do ser enquanto eclosão (*phýsis*). Os entes guardavam, na sua exposição eclosiva, a verdade.

Em duas gerações de pensamento, entretanto, enquanto a história do ser dava seus primeiros passos, nossos primeiros metafísicos tomaram as primeiras fatídicas “decisões históricas” [...]; e esta outra compreensão do ser, a pré-socrática, como *phýsis* e *alétheia* foi esquecida, ossificada na “presença constante” da *ousia* e, então, diluída na metafísica da substância cujo entrincheiramento autorreificante marca tão profundamente a história do ser (THOMSON, p. 129).

Esses primeiros metafísicos foram Platão, em quem o ser é *idéa*, e Aristóteles, em quem é *enérgεια*: a verdade passa da eclosão dos entes para a sedimentação controladora do modo de compreensão do ser. Não são mais os entes que trazem a verdade ao se revelarem no desvelamento do ser, mas o ser ele mesmo determina a verdade do ente no que lhe serve de sustento. Embora essa seja a fundamentação da verdade do ser do ente que inaugura a metafísica, esta verdade sofre modulações no decorrer da história da filosofia e é justamente o caminho dessas modulações que passaremos a ver.

2.2.1 Da verdade como *homoíōsis* à verdade como *rectitudo*

A primeira modulação de verdade na história da metafísica é fixação do ente numa entidade. Com essa fixação o ente se torna real, ou seja, se apresenta na realidade de forma firme e compreensível em sua essência. O pensamento pode apoiar-se nele, em sua firmeza. Ora, se ele se apresenta firmemente tanto aos sentidos do humano quanto a sua mente, essa firmeza garante “um lugar” que o torna deveras firme, a própria realidade na qual ele se apresenta em sua firmeza. O pensamento precisa, a fim de compreender tanto o ente quanto sua realidade, amarrar o que o ente é e o fato de ele ser o que é. A tentativa dessa amarração se mostra quando se procura fazer a assimilação entre o dizer e a entidade do ente. Com esse fim, esse dizer precisa ser um que arranque o ente de sua admirabilidade, para configurá-lo numa entidade que se mantenha firme em sua unidade com a palavra que a descreve, com o dizer que a mostra. Sua admirabilidade, isto é, sua abertura de possibilidades de percepção, que apenas enquanto abertura mantém a admiração, perde sua força pela eleição de uma percepção suportada por uma entidade que ande *pari passu* com o dizer mostrador. É nesse arranque do ente de suas múltiplas possibilidades de mostra e, ao mesmo tempo, no arranque do dizer de seu poder de acompanhar essas possibilidades que nasce a noção metafísica de verdade, ou melhor, que nasce a própria metafísica.

Essa noção de verdade, entretanto, sofre modulações. A primeira delas é a efetuada pelo mundo romano que “na forma da dogmática da Igreja de fé cristã contribuiu essencialmente para a sedimentação da essência da verdade no sentido da *rectitudo*” (P, p.75). Heidegger entende a verdade, a *veritas* romana, como *rectitudo*, a correção do dizer no que ele traz os entes à palavra, isso porque “*veritas* enquanto *rectitudo*, vinda de outra origem, é agora como que criada para acolher em si a essência da *alētheia* na forma doravante ‘representativa’ da *homoíōsis*” (P, p. 73). Para Heidegger, a palavra grega *homoíōsis* descreve, em Aristóteles, “[...] a correspondência desveladora que expressa o desvelado. Essa correspondência toma e mantém o desvelado enquanto aquilo que ele é” (P, p. 72). Nesse sentido, a *homoíōsis* é o próprio movimento da *alētheia*, ao se deixar encontrar com o homem quando ele se põe no abrigo do desvelar da *alētheia* e abriga o desvelado, ou seja, quando o homem agarra o sendo, no que ele vem à tona do dizer, e procura mantê-lo junto à palavra que o desvela, que corresponde a ele. *homoíōsis* descreve o movimento de desvelamento e guarda do que se abre no campo da *alētheia*, mas não cuida daquilo que ele ainda têm de imerso no silêncio proveniente (*lēthē*), pois já aí há a tentativa de prender junto ao sendo dos entes uma determinação que os descreva permanentemente. Com isso fica desatendido o *sendo* dos

entes, ou seja, sua proveniência sempre possibilitadora, dando força ao que Heidegger chama de *esquecimento do ser*, que é “o encobrir-se da proveniência do ser” (NII, p. 309). Nesse caminho, já com a *rectitudo* romana, vemos uma redução desse campo, mesmo uma tentativa de eliminação dele, para a fixação da assimilação do desvelado no esquecimento de sua proveniência, no esquecimento do silêncio, fazendo-o falar incessantemente. Aí o ente parece perder de vez seu sendo e se fixar num sido que o dizer procura assimilar, que o dizer procura adequar, pois com a *rectitudo*, a “*alétheia*, apresentada como *homoíōsis*, se tornou, desde a nascente Idade Média, no lastro do pensar Romano, em *adaequatio*. *Veritas est adaequatio intellectus ad rem*” (P, p. 73).

Para Heidegger, essa redução da *homoíōsis* em *rectitudo* que originou a fórmula tradicional de verdade como *veritas est adaequatio intellectus ad rem* encaminha outra modulação da verdade, aquela que se descobre no pensamento moderno, em Descartes.

2.2.2 Da verdade como *rectitudo* à verdade como certeza

O modo de o ente acontecer descreve sua verdade. Esta, no decorrer da história da metafísica, modula. No pensamento moderno, o ente acontece no modo da certeza, sendo esta, portanto, sua verdade. “A verdade que, na metafísica, se transformou nesse ínterim em uma distinção do *intellectus (humanus, divinus)* chega à sua essência derradeira, que se chama certeza” (NII, p. 325). Quando Heidegger afirma ter a verdade, na modernidade, chegando a sua “essência derradeira”, ele põe um fim às modulações possíveis dela. Esse fim, o fim das modulações da verdade, é justamente o que pode revelar o germe engendrador de tais modulações e trazer à tona da história a verdade do ser como esquecimento dele: menos como verdade enquanto eclosão desveladora, e mais como obscurecimento enquanto esquecimento da proveniência do apresentar-se dos entes. “Na história do ser, a origem do domínio da verdade como certeza esconde-se no *deixar* a sua essência *evadir-se* da verdade inicial do ser” (NII, p. 326). Há aí, portanto, a máxima evasão no período final da história do esquecimento do ser. O que significa, porém, a verdade como certeza? Heidegger mesmo no-lo diz?

O termo exprime o fato de a verdade dizer respeito ao ter consciência como um saber, uma re-presentação que se funda na consciência, de tal modo que só esse saber vigora como um saber, que sabe ao mesmo tempo a si mesmo e ao seu sabido enquanto tal, assegurando-se de si mesmo nesse saber (NII, p. 325).

O ter consciência é o único saber que “vigora como saber”. Isso assim o é porque só aí pode o próprio saber assegurar-se de si mesmo, e, ao fazê-lo, assegurar-se de tudo o que é sabido pela consciência e nela. Justamente neste ponto reside a grande força de

ressignificação do modo de o ente se apresentar. É possível pela primeira vez na história da metafísica se ter total controle e domínio sobre os entes. Se se buscara tal domínio no conhecimento dos entes em separado ou do que neles havia de essencial, podemos dizer que tal busca não deu resultado no poder esperado. No pensar moderno, a fase final da metafísica descortina-se já de outro modo: não na busca do conhecimento dos entes em sua particularidade ou neles mesmos, mas na instauração de um lugar onde os entes ganham sua entidade: a consciência ou o *cogito*. Heidegger deixa claro que o ser “sempre deduz de um ente normativo a sua cunhagem essencial” (NII, p. 324). Esse ente normativo nunca tinha sido o humano ou parte dele, mas a essência das próprias coisas, i. e., o *hypokeimenon*, ou Deus. É na história do ser na sua fase final que o ente normativo para a cunhagem do ser é o próprio humano enquanto *cogito*. Aí o próprio ser se normativa pelo poder representacional do *ego*, equivalendo isso a um total domínio por este poder sobre o apresentar-se dos entes em geral, inclusive do próprio humano. Poder maior não é possível, pois só é realidade doravante aquilo que for representado no *cogito*. Sendo assim, a única realidade reconhecida é representacional.

Como dissemos anteriormente, no período moderno do pensamento ocidental, consegue-se um total domínio sobre o ente, pois seu surgir se dá no interior daquilo que por definição está sob total controle do humano: sua consciência. Tendo-se aí a verdade chegado “a sua essência derradeira”, ficamos sabendo que ela, a metafísica, encontrou finalmente o que buscava (ainda que não o soubesse antes): o total domínio sobre os entes. Isso é tão mais evidente quando a própria metafísica, enquanto designação de um ramo do conhecimento, pôde “descansar”, dando lugar às ciências que levariam adiante sua conquista, i. e., o domínio sobre os entes. O descrédito e mesmo achincalho sofrido pela metafísica conforme o fortalecimento das ciências reflete ingratidão por parte destas, mas também assunção de tarefa. Tendo-se efetivamente o controle sobre os entes, ou seja, o poder de manipular e controlar, para que ainda metafísica?

A conquista deste poder, contudo, depende não apenas da autocertificação da consciência mas da transformação dela num sujeito todo peculiar, num sujeito insigne, ou seja, em sujeito de tudo o que há e pode haver.

3. O SER COMO SUJEITO INSIGNE: A SUBJETIVIDADE

Levamos pouco demais em consideração o fato de justamente o “subjetivismo” moderno e somente ele descobrir, tornar acessível e controlável o ente na totalidade, viabilizando petições e formas de dominação que a Idade Média não pôde conhecer e que residiam fora do campo de visão do mundo grego (NII, p. 128)

É em vista de entendermos o controle do ente possível a partir da modernidade que investigamos a subjetividade e o sujeito moderno.

A palavra sujeito origina-se de *subjectum*, palavra latina que, traduzida literalmente, significa *aquilo que se lança sob, aquilo que foi lançado debaixo*. Nesse sentido, sujeito é aquilo que subjaz, suportando o que é, ou seja, o ente. Seu correlato mais antigo no pensamento ocidental é a palavra *hypokéimenon*, cuja tradução é exatamente *o que está sob*. No entanto, no pensamento moderno a palavra já não significa mais nem o que significa seu correlato grego nem sua origem latina. É justamente o novo sentido que tal palavra ganha no pensamento moderno que abordaremos aqui.

Heidegger descreve em *Nietzsche II* o processo de transformação do *hypokeímenon* em sujeito, passando pela interpretação latina do termo grego, o *sub-iectum*. Ali, entretanto, não fica clara a que necessidade essa passagem responde, ou seja, ele não trata expressamente do que permite ou exige que essa transformação se dê²⁵. Essa questão é importante, pois é justamente tal transformação que coloca o sujeito, na figura do ego, na posição de medida de domínio.

No interior da história da modernidade e como a história da humanidade moderna, o homem enquanto o centro e a medida procura colocar a si mesmo a cada vez por toda parte na posição de domínio, isto é, empreender o asseguramento desse domínio (NII, p. 108).

Há uma indicação preciosa logo depois do trecho citado. A colocação de si mesmo no lugar de domínio exige do sujeito que ele esteja certo com relação a tudo que lhe concerna.

No começo da metafísica moderna, a tradicional questão diretriz da metafísica, a questão “o que é o ente?”, transforma-se na pergunta sobre o método, sobre o

²⁵ Toda e qualquer modulação do modo de compreensão dos entes em geral na história da metafísica é um envio do ser, ou melhor, é uma requisição do ser. Falar nestes termos, entretanto, implica pensar o ser como tendo vontade e decidindo pelo ser-aí humano. Tal requisição se dá, porém, no encontro da abertura de possibilidades de acontecimento do próprio ser e da abertura de possibilidades de acolhimento das possibilidades do ser pelo ser-aí humano. Desse modo, a requisição não surge do ser nem do ser-aí humano, mas do encontro. A vontade do ser-aí humano desempenha um papel importante, mas ela só se expressa na tomada das possibilidades abertas, não na própria abertura de possibilidades do encontro. Sendo assim, fica difícil compreender as modulações referidas a partir ou de uma exigência do ser ou da vontade do ser-aí humano. O ser quando se abre em possibilidades de acontecimento não exige a tomada de uma possibilidade em específico; é o encontro da abertura do ser-aí humano a essas possibilidades que, sim, exige uma tomada. O encaminhamento da tomada, como ela se desenvolve, passa a responder inicialmente à exigência da própria tomada de uma possibilidade de acontecimento e, em seguida, à necessidade por trás dessa tomada específica que só se mostra claramente quando amadurece em sua satisfação.

caminho no qual algo incondicionalmente certo e seguro é buscado pelo próprio homem e para o homem e a essência da verdade é circunscrita. A questão ‘o que é o ente?’ transforma-se na questão acerca do *fundamentum absolutum inconcussum veritatis*, acerca do fundamento incondicionado e inabalável da verdade” (NII, 105).

A busca pelo certo e seguro é a busca por um fundamento inabalável da verdade. É o esforço máximo por retirar do ente seu caráter de admirável e fixa-lo em uma entidade definitiva. Isso, no entanto, nunca se mostrara viável a partir da concepção do ente como substância, ou seja, do ente como tendo em si mesmo sua própria sustentação, sua determinação, no que ele simplesmente acontece; nem como *ens creatum*, quando sua determinação é dada por um ser supremo, Deus, embora ainda se conserve a concepção de substância para o ente criado. Em ambos os casos, o antigo e o medieval, buscava o ser-aí humano encontrar o ente e compreendê-lo em sua essência, em sua substância. Ela havia com ou sem a compreensão humana e estava lá determinando os entes em geral. O esforço era o de sair existência afora em busca do ente substancial. Esse caminho mostrou-se inadequado para o completo domínio do ente. Isso porque o ser-aí humano nunca conseguia abarcar o ente todo em sua totalidade. Para isso ele teve de desistir de busca-lo existência afora, e passar a busca-lo existência adentro.

O que é novo no tempo moderno em contraposição à época medieval cristã consiste no fato de o homem tomar por si mesmo e a partir de sua própria capacidade a iniciativa de se tornar certo e seguro de seu ser-homem em meio ao ente na totalidade. A ideia essencialmente cristã da certeza da salvação é assumida (NII, p. 98).

Explicitando, portanto, a que necessidade o ser-aí histórico medieval atendia ao buscar a certeza da salvação, teremos uma guia para descobrir a que necessidade o homem moderno atende ao buscar a certeza de si como sujeito insigne, pois, de acordo com Heidegger, há uma relação entre certeza e certeza de salvação. Podemos, então, atentar para um aspecto que talvez seja a chave para a necessidade de certeza do homem moderno: quando ele busca certeza, busca ele também salvação. De que o homem precisa se salvar? Se considerarmos o que o pensamento moderno busca conseguir, cremos podermos chegar ao motor propulsor dessa busca.

Mais acima chegamos a que o movimento do pensamento moderno, incluindo as ciências, busca fixar os entes em sua entidade. Isso a rigor significa determinar o ente de tal modo que ele se defina definitivamente, que ele seja apenas e sempre o que é dito na determinação. E quem reconhece essa determinação e a incorpora é o próprio ser-aí humano. Temos, assim, dois pontos que considerar: por um lado parece ser o caráter de admirável dos entes aquilo que precisa ser suprimido; por outro lado, parece ser urgente para o ser-aí humano colocar-se na posição de garantir essa supressão. Sendo assim, o colocar-se do ser-aí humano na posição de determinação de todos os entes só se efetiva se ele tiver certeza de seu

posicionamento e, partir daí, puder retirar a admirabilidade dos entes e atribuir-lhes uma entidade. “A questão pela verdade se torna na questão se e como o ser-aí humano pode estar certo e seguro do ente que ele mesmo é e do ente que ele mesmo não é.” (P, p. 75)

Se os entes forem apreendidos em sua compreensão de admirável, eles não garantem ao ser-aí humano nenhum lugar, nem o de compreensão deles nem o de autocompreensão. O ser-aí humano, assim, estaria perdido no âmbito de possibilidades aberto, ele estaria em perdição. Tudo pode ser o que puder ser e não há garantia de que continue sendo isso que pôde ter sido em dado momento. Essa perdição interdita ao ser-aí humano a tranquilidade de um viver esquecido de sua própria constituição: a mesma perdição. O apreender dessa constituição como realmente perdição cria e passa a exigir uma salvação. A salvação e a luta por sua certeza nascem do movimento contrário à abertura de possibilidades do ente em sua admirabilidade. Esse movimento é o que encaminha a possibilidade do esquecimento do ser, ou seja, da metafísica, mas é ao mesmo tempo o movimento necessário para que o ser-aí humano se aproprie de si mesmo. Tal apropriação poderia guardar ainda a proveniência do envio do ser que põe os entes em geral e o ser-aí humano no acontecimento, pois a proveniência do envio enquanto velamento no que se desvela “é mais antiga até do que o próprio deixar-ser que, ao se desvelar, já porta o próprio estar encoberto e comporta-se para o encobrimento.” (VWW, p. 194) O que vemos com a metafísica, entretanto, é o contínuo recrudescimento de uma apropriação de si pelo ser-aí humano esquecedora dessa proveniência e buscadora de uma determinação para além de qualquer proveniência que possa pôr em cheque justamente aquela determinação buscada. “No entanto o mistério esquecido do ser-aí não é removido pelo esquecimento, mas o esquecimento empresta ao aparente retraimento do esquecido uma presença própria.” (VWW, p. 195) O ser-aí humano, que busca o esquecimento como forma de salvação diante da perdição, ainda assim comporta-se na abertura do mistério que ele procura esquecer. Apenas nessa abertura é-lhe possível o esquecimento e “o esquecimento desmedido da humanidade insiste na segurança do si mesmo dessa humanidade por meio do que, sendo viável, é acessível a ela a cada vez.” (VWW, p. 196) Ainda que a vida concreta cotidiana seja sempre transitória e comporte mudanças, o endereçamento do ser-aí humano é para a segurança da fixação viável em meio ao transitório.

Essa insistência tem seu esteio, desconhecido por ela mesma, na relação que enquanto tal o ser-aí não apenas *ek-siste*, mas ao mesmo tempo *insiste*, isto é, teima, enrijecendo-se por isso, naquilo que o ente aberto oferece como de si mesmo a si mesmo (VWW, p. 196).

É a insistência do ser-aí humano em esquecer e, com isso, fixar-se numa determinação que lhe assegure salvação ou abrigo frente ao acontecimento do ser. Destas, a insistência, o

esquecimento, a fixação dos entes e de si mesmo em coisa dada, ou seja, em sido, levam o ser-aí humano ao caminho que conhecemos como metafísica e com ela ao pensamento moderno que

compõe para si seu ‘mundo’ a partir de suas necessidades e objetivos a cada vez mais recentes e o enche de suas intenções e planos. Deles o ser-aí humano retira, esquecendo-se do ente na totalidade, suas medidas. Ele insiste nelas e produz para si sempre novas medidas sem ponderar sobre o fundamento da tomada de medida mesma e sobre a essência da medição. Apesar do progresso em direção a novas medidas e novas metas, o ser-aí humano se engana quanto à autenticidade essencial de suas medidas. Ele se equivoca quanto mais exclusivamente toma a si mesmo, enquanto o sujeito para todo ente, como medida (VWW, pp. 195, 196).

Esse caminho já antigo, assim, se recrudescer e cada vez “mais exclusivamente” compõem um sujeito entre todos os sujeitos possíveis como fundamento da construção do pensamento moderno. O sujeito é elevado a sujeito insigne, ou seja, a sujeito dos sujeitos possíveis, o que redundar em tomar-se como a referência de sustentação de tudo o que lhe acontece, de tudo o que lhe vem ao encontro, transformando-o em objeto. O sujeito insigne passa a ser a medida de tudo o que é, inclusive a medida de si mesmo. Somente tomando a si mesmo como medida de tudo e de si, pode ele garantir o lugar a partir do qual é possível as coisas em geral se apresentarem segundo os termos do próprio sujeito; somente assim pode estar certo de si e, por estar certo de si, estender esta certeza às coisas em geral. Ele passa a ocupar um lugar privilegiado e prioritário a salvo da dação do ser e da “agitação inquieta que é característica do ser-aí” (HEIDEGGER, 2008, p. 208).

Tendo visto isso, cabe-nos atentar ao significado de sujeito e sua eleição à insígnia. Para tanto precisamos voltar nossa atenção ao caminho de transformação do *hypokeímenon* em sujeito, precisamos de uma “arqueologia do sujeito.”²⁶

3.1 Arqueologia do sujeito

Para Heidegger, o conceito moderno de sujeito chega a sua formulação plena no pensamento de Descartes. Antes disso, porém, passa, assim como o conceito de verdade, por uma série de modulações. Seu “arquético” é o *hypokeímenon* grego. Sendo assim, vamos partir dele para traçarmos o caminho até o sujeito moderno.

O verbo *hypokeisthai*, de onde se origina *hypokeímenon*, significa literalmente “estar sob”. Desse modo, *hypokeímenon* significa “o que está sob”, “aquilo que sustém”. Justamente por conta disso, uma tradução comum do termo é “substrato” ou mesmo substância.

²⁶ Referência aos dois volumes de Alain de Libera: *Naissance du Sujet (Archéologie du sujet)*. Paris: Vrin, 2007; e *La quête de L’identité (Archéologie du sujet)*. Paris: Vrin, 2010.

Entretanto, como nos adverte António Pedro Mesquita, “*hypokeímenon* é de traduzir invariavelmente por ‘sujeito’, evitando a escusada duplicação ‘substrato’”. Isso porque

Com efeito, o que está em causa nos dois usos do termo (lógico e ontológico) é que o que é *hypokeímenon* (em sentido próprio a substância, os outros entes em sentido segundo ou qualificado) é *aquilo de que algo se predica*, isto é, precisamente o *sujeito*, independentemente de se tratar do que por sua vez se predica de outro (os demais entes), ou do que não se predica de mais nada (a substância) (2005, p. 489).

Neste caminho, tudo o que pode ser predicado é *hypokeímenon*, ou seja, todos os entes. Não há privilégio aí nem do ser humano nem do eu. Por sua vez, o que predica o sujeito são o *symbebēkós*, ou seja, “aquilo que pertence a cada coisa por si mesma, não estando, porém, na substância (Aristóteles, *Metafísica*, 1025a 30). Na sua relação com a substância, *ousia*, o *symbebēkós* é traduzido por acidente, ou seja, aquilo que, embora não faça parte da substância, modifica-a, dotando-lhe de particularidades diversas. O acidente, assim, só se dá na sua relação com a substância. Se ele se mantivesse por si mesmo, seria uma substância. No entanto, embora não podendo ser uma substância, o *symbebēkós* pode ser um sujeito, *hypokeímenon*, do qual se negar ou afirmar algo. Se retirarmos todos os acidentes de uma substância, ela continuará sendo um sujeito passível de predicação, pois pode-se ainda dizê-la não possuir atributos, o que constitui já um predicado. O conceito de *hypokeímenon*, enquanto sujeito gramatical, é, portanto, mais amplo que o de *ousia* e o de *symbebēkós*.

A palavra [*hypokeímenon*] nomeia o sub-jacente (*Vor-Liegende*) que, enquanto fundamento, concentra tudo em si. Este significado metafísico do conceito de sujeito de início não tem nenhuma relação destacada com o ser humano e completamente nenhuma com o eu (ZWB, GA 05, p. 88).

Apesar de sua abrangência, o *hypokeímenon* não guarda nenhum privilégio ao ente que nós mesmos somos. Como chegamos então, na modernidade, à compreensão de sujeito como insigne, como sujeito dos sujeitos?

A emergência da noção de sujeito passa por uma série de figuras e dispositivos. Para simplificar, a Antiguidade tem o conceito de *hypokeímenon* (isto é, de substância-sujeito no sentido aristotélico), e a Idade Média o de *subiectum* (que traduz o *hypokeímenon* grego). Nos dois casos, o sujeito está ligado à passividade daquilo que suporta acidentes, propriedades ou qualidades: o sujeito é compreendido como simples *substrato* ou portador. A invenção do sujeito no sentido moderno tem menos que ver, como se crê frequentemente, com a invenção da consciência que me permite pensar como sujeito no ato reflexivo do *cogito* que, mais radicalmente, com o encontro prévio, *a priori* completamente improvável, do “sujeito” (em seu sentido antigo e medieval) com um conceito que lhe é radicalmente oposto, o de agente. De suporte passivo de propriedades, o sujeito se torna agente, isto é, capaz de refletir (pensamento) e agir (vontade): duas noções que se opõem – ou, antes, os enunciados que os articulam – produzem o sujeito moderno (LIBERA, 2007, pp. 80-81).

O sujeito moderno é ao mesmo tempo portador de propriedades e atribuidor delas, ou seja, ele é aquilo de que se pode predicar algo e também aquilo que predica. Trata-se de uma volta a si mesmo que poderia ser compreendida como autoconsciência ou autoconhecimento, mas, como o vemos a partir de Heidegger, mostra-se exemplarmente como autorrepresentação

que, no autorrepresentar-se, representa tudo o mais. Temos aí o encontro entre a subiectividade e a subjetividade. A primeira caracteriza justamente o portar de predicados, isto é, o *hypokeímenon*; a segunda, o *ego*, isto é, o agente. Com esse encontro, surge um sujeito de todo diferente que, muito peculiarmente, parece ser independente de tudo que lhe seja alheio, trazendo para seu interior tudo o que pode ser pensando como representação de tal modo que, precisamente, nada lhe seja alheio. O que é e pode ser real, agora, só o é efetivamente no âmbito da autorrepresentação da *res cogitans*.

Voltaremos a este ponto pouco adiante. Antes precisamos considerar outros conceitos decisivos para a compreensão do sujeito moderno.

É preciso aqui lembrarmo-nos das modulações da compreensão de verdade como *alétheia* para a como *homoiosis* e, então, *rectitudo* (*adequatio*) já discutidas. Enquanto adequação ou correção do enunciado, a verdade, que, junto à *alétheia*, acontecia no desvelar do ser, passa a residir no *logos*, o qual afirma ou nega algo de algo, revelando o que este algo é ou não é. A composição da verdade se expressa aí no juízo acerca das coisas, no *lógos apophantikós*, isto é, na *oratio enuntiativa*²⁷ que revela o ser das coisas, sua verdade. Essa modulação exige uma relação diferente com o que é revelado das coisas por meio desta *oratio*. É preciso que o que as coisas são se coloque de tal modo para a *oratio* que elas possam ser deveras *enuntiata*. Este colocar-se para a *oratio* é, em realidade, o colocar-se para o *enuntiante*, ou seja, para quem, por meio do *logos*, da *oratio* (*ratio*) *enuntiat* o que os entes são. Ora, quem revela o que os entes são? E o que os entes são?

Quando da dação do ser no desvelar dos entes, não havia a precisão de um *quem* para ligar o discurso, o *logos*, à coisa desvelada para revelar sua verdade. A relação intrínseca entre *alétheia* e *phýsis*, tendo em nota que esta é a eclosão e aquela a sua essência, leva a que o próprio desvelamento se dê enquanto linguagem, isto é, a linguagem aí já é o desvelamento do envio do ser. No que a *alétheia* se transforma em *rectitudo*, por meio da *homoiosis*, a revelação da verdade das coisas em geral passa a exigir quem ligue o discurso ao que as coisas são, para que sua verdade se revele. Nasce aí, portanto, um *quem* cuja função é de intermédio entre as coisas e sua verdade. Este *quem* não se apresenta na exposição junto à *phýsis*, visto que o acontecer eclosivo dela permite às coisas e ao ser-aí humano acontecerem eclosivamente em copertença. O ser-aí humano não se distancia dos entes, na eclosão da *phýsis*, a ponto de ter de reconhecer entre si e eles uma ligação, seja de semelhança ou dessemelhança.

²⁷ Esta é a tradução que Tomas de Aquino dá para o *logos apophantikós* de Aristóteles.

O *quem* intermediário surge no pensamento de Platão e ganha contornos de clara definição no de Aristóteles. É aí que se mostra expressamente que este *quem* precisa ser dotado de discurso, de *oratio*, para *enuntiare* as coisas em sua verdade. Do mesmo modo, surge a exigência de que as coisas sejam algo determinável e cabível no discurso do *enuntiante*. Em Aristóteles o *enuntiante* é o *zoon logon ekhon*; no pensamento medieval é o homem de fé. Justamente por possuir *logos*, linguagem, o vivente que somos pode assimilar algo de algo, pode reconhecer a *homoiosis* entre um algo e outro.

O referido reconhecimento guarda em Aristóteles duas posturas diferentes. No livro H da Metafísica, lê-se: “não está nem o *pseudos* nem o *alēthēs* nas coisas, seja, por exemplo, o *alēthēs* como *agathòn* seja o *pseudos* em seguida como *kakón*, mas na *dianoíai*” (1027b, 25). As coisas não se apresentam enquanto desveladas ou distorcidas, isso porque não o podem. Apenas o apercebê-las pode vê-las a partir da *alētheia* ou do *pseudós*, pois é no *dianoein* que tanto o desvelar quanto o distorcer se engendram. Nesse sentido, o *dianoein* repercute o modo de ver através do aspecto do que se apresenta, isto é, através da *idéa*. Não obstante, já no livro Θ: “tanto o *alēthēs* quanto o *pseudos*, estes estão nas coisas [...]” (1051b, 35). Aí o desvelamento ou distorção das coisas em geral não parte de um modo de elas se verem; não se pode falar aí de *orthótēs* do enunciado ou do juízo. São as coisas, no que elas se descortinam na dação do ser, que se apresentam em suas possibilidades, inclusive na do desvelamento verdadeiro ou na da distorção obnubilante. Esta posição paradoxal frente à primeira, ainda que aí, de acordo com Heidegger, “o pensamento de Aristóteles, tocando o ser do ente, [...] atinja seu apogeu,” não é a base de formação do pensamento metafísico. A tradição parte da primeira posição, afeita a Platão, e se constrói tendo-a como fundamento. Por isso não é de todo estranha, e não significa qualquer revolução, a apropriação que Tomas de Aquino faz do pensamento aristotélico.

Se por um lado o *quem* grego que liga o aparecer das coisas ao dizê-las é o possuidor de *lógos*, por outro o *quem* medieval enquanto possuidor de *lógos* não basta; ele precisa estar em sincronia com a verdade que não está nem nas coisas nem no ser-aí humano nem na própria linguagem, no *lógos*, mas sim em Deus. E o veículo de acesso à verdade é a revelação que, ela sim, se dá por meio da linguagem. No pensamento medieval, apenas o *ens creatum* na iluminação da *fides* pela *revelatio* pode adequar verdadeiramente seu *intellectus* à *rei*.

Nos caminhos que levam à modernidade, com a liberação do ser-aí humano frente à revelação, ele pode continuar o acirramento do *quem* platônico, o que guarda em si as medidas de acesso à verdade das coisas, até a modulação dessa relação de modo a ele não ser mais a medida, mas o próprio *locus* da verdade das coisas. Ele passa, conseqüentemente, a

poder ditar as medidas de aparecimento delas. “Certamente, o representar que se autorrepresenta só consegue decidir sobre a entidade do ente porque não é apenas como tribunal que ele se orienta pela primeira vez por uma lei, mas porque ele mesmo já fornece a lei do ser.” (NII, p. 225) Ao fornecer tal lei, fornece o modo como os entes se colocam diante do ser-aí humano, além do como ele próprio se coloca diante de si. Essa decisão eleva a representabilidade a fornecedora do modo de acontecer das coisas e o representador da representação a juiz do que acontece.

O que acontece, então, quando é chegado o instante no qual o homem se liberta para si mesmo como aquele ente que representa, na medida em que coloca tudo diante de si como diante do tribunal da constância? Nesse momento, a *idéa* se transforma no perceptum da *perceptio*; ela se torna aquilo que o re-presentar do homem coloca diante de si e, em verdade, como aquilo que possibilita o que precisa ser representado na sua representidade. Agora, a essência da *idéa* se transforma da visibilidade e da presença na re-presentidade para e por meio daquele que representa (NII, p. 173).

Aquele que representa é o sujeito eleito, elevado a sujeito insigne. Se em Aristóteles e no pensamento medieval, sujeito era respectivamente *hypokeímenon* e *subiectum* enquanto o que está sob algo, sustentando-o, e poderia ser qualquer coisa, pois qualquer coisa pode ser predicada; já no pensamento moderno, eleva-se um único sujeito, um único sustentante frente ao qual todo o resto é apenas representação, ou seja, oposição que nasce, na verdade, como coisa posta, como *positum*. Esta oposição, então, passou a ter o nome de objeto: o que se lança contra o que se coloca sob isso mesmo que se lança, ou seja, o objeto do sujeito. Parece manter-se aqui a relação fundamental anteriormente vista entre o *hypokeímenon* e os *symbebekóta*. Trata-se, entretanto, de mera aparência. Enquanto lá o *hypokeímenon* dependia do *symbebekóta* para configurar-se para além de essência pura e ganhar configuração aperceptível, aqui o sujeito não depende do objeto, ao contrário, o objeto depende do sujeito, pois ele só é real na medida de sua representação no sujeito, pois aí “o objeto é a coisa alienada de sua substância” (MARION, 1981, p. 190). Todas as coisas passam a depender do poder de representabilidade do sujeito, “pois a essência do subjetivismo é o objetivismo, na medida em que, para o sujeito, tudo se transforma em objeto” (NII, p. 226) e todo objeto só é real na sua referência ao sujeito.

No início deste tópico, vimos que se retirarmos os *symbebekóta* do *hypokeímenon* chegaremos a sua essência, ou seja, à *ousía*. O que acontece se retirarmos do sujeito todos os seus objetos? Se fizermos isso, também chegaremos a sua essência, à *res cogitans*. No pensamento moderno, o próprio poder representador se estabelece como o ser das coisas em geral, como a entidade do que é, como doador do ser daquilo que é. Sem a doação de ser às coisas, elas não têm realidade, dado que desde a época moderna o pensamento só admite

como real o que é representado no interior da *res cogitans*. Esta é, assim, o sujeito insigne, um tal sujeito, um tal *estar sob* que pode estar sob si mesmo: *res cogitans cogitat se ipsam*.

3.2 O sujeito insigne como certo de si

O ser-aí humano se eleva a sujeito dos sujeitos possíveis e, com isso, passa a ser livre para a determinação do que as coisas são e do que ele mesmo é, transformando a elas e a ele mesmo em objetos. Isso exige dele segurança do lugar a que ele se elevou. Como alcançá-la?

Visto que nascemos sem discernimento e fizemos vários juízos acerca das coisas sensíveis antes de ter o uso pleno de nossa razão, vemo-nos desviados por muitos prejuízos do conhecimento da verdade, dos quais parece que não podemos ser liberados de outra maneira senão aplicando-nos uma vez na vida a duvidar de todas as coisas nas quais encontremos a menor suspeita de incerteza (DESCARTES, 2002, p. 23).

Os juízos acerca das coisas sensíveis antes de termos o uso pleno da razão são questionáveis por serem incertos. A certeza aí é a sedimentação num sido da coisa sensível. Esse sido não pode ser alcançado pela sensibilidade, mas apenas pelo uso pleno de nossa razão. Isso porque a sensibilidade é sensível ao movimento de acontecimento dos entes em geral e busca acompanhá-los por mais fugidios que eles sejam, por mais que eles se percam. No entanto, justamente por estarem sempre em fuga, requer-se um acompanhamento constante deles, um exaustivo acompanhamento. Na exaustão da sensibilidade no seu exercício de acompanhar os entes em sua admirabilidade, abre-se espaço para o restar longe do acompanhamento e, por não mais acompanhar, para o impedir do próprio movimento dos entes. Este movimento é entendido, a partir daí, como a incerteza e o desvio; e o restar e impedir, como o método de alcance da certeza de verdade. Por conta disso, os juízos advindos dos sentidos devem ser descartados, pois não nos dão certeza do que são as coisas sensíveis. A ferramenta deste restar e impedir chama-se, na modernidade, razão. É ela que pode fixar os entes, retirar-lhes o movimento. Justamente por isso, só o uso pleno da razão nos garantiria acesso ao que as coisas sensíveis são, ou seja, o sentido das coisas sensíveis não nos vem da sensibilidade, mas da razão que na sua imobilidade abrangente impede o movimento de acontecimento dos entes, no que corrige os sentidos. Mas o que Descartes chama de razão aqui? Que poder tem essa coisa, a razão, que permite retirar o admirável dos entes e fixa-los numa entidade?

No caminho de procurar responder a esta questão, precisamos ter primeiramente em vista que, para Descartes, a razão é algo com que já nascemos. O *Discurso do método* tem como subtítulo *Para bem conduzir a própria razão e procurar a verdade nas ciências*.

Atentando a isso, temos de dizer que se nascemos com a razão, não nascemos com a habilidade, se assim podemos dizer, de a bem conduzir. E, com isso, teremos também de concluir que apenas a bem conduzindo poderemos procurar a verdade nas ciências. O escopo da boa condução da razão a que Descartes se direciona é, portanto, a verdade nas ciências. Ficamos sabendo com isso que a razão, mesmo mal conduzida, não implica que grandes problemas para o viver em geral. A razão, aliás, “é a coisa do mundo melhor partilhada.” (DM, p. 65)

A *ratio* é uma *facultas animi*, um poder do espírito humano, cujo *actus* ocorre no interior do humano.” Ela não é, entretanto, “um poder entre outros, mas o poder fundamental do humano” (P, p. 74) A *ratio* ou razão compõe o que é o espírito humano, ou seja, sua mente. Ela é seu mais fundamental poder. É justamente por meio deste poder, aliás, que se pode chegar ao conhecimento da mente, assim como das coisas em geral, ou melhor, da *res cogitans* e da *res extensa*. Mas o que nos diz exatamente a afirmação de a razão ser uma faculdade do espírito humano? Parece ser um poder já sempre presente no que é o humano. Essa faculdade fundamental é o que permite, embora pertença ao interior do que o humano é, o acesso ao que é exterior a ele. Mas “como pode um processo anímico-espiritual no interior do humano ser levado à concordância com as coisas fora dele? (P, p. 74).

Para encetarmos a compreensão dessa possibilidade, precisamos antes compreender o que Heidegger chama de o matemático.

3.3 O matemático

Quando Heidegger aborda o caráter matemático do pensamento moderno, ele não restringe este matemático a este pensamento mas já o reconhece em Platão. A matemática como fundamental para a ciência moderna é apenas uma possibilidade do matemático.

[...] Platão colocou sobre a entrada de sua Academia a sentença: “*ageōmétrētos mēdeis eisítō!* “Ninguém, que não tenha compreendido o matemático, deve ter aqui sua entrada.” Este dito não significa tanto nem em primeiro lugar que alguém só tenha de ser formado numa disciplina, “geometria”, mas sim que compreenda que a condição fundamental para o poder saber e o saber corretos é o saber dos pressupostos fundamentais de todo saber assim como a postura tomada a partir de tal saber. Um saber que não põe seu fundamento na medida de si mesmo e ao não fazer isso não estabelece seus limites não é um saber, mas apenas um opinar (FD, p. 76).

Para fazer parte da Academia, era necessário o “saber dos pressupostos fundamentais de todo saber”. Esses pressupostos são o que permite o conhecer em geral, isto porque, “o *mathēmata*, o matemático, é aquele ‘sobre’ as coisas que propriamente já conhecemos, que portanto não buscamos primeiramente às coisas, mas que de certo modo já trazemos conosco.” (FD, 74)

Antes mesmo de irmos às coisas para as compreendermos, precisamos já estar de posse do fundamento sobre o qual aquelas coisas podem ser compreendidas, ou melhor,

aprendidas, *ta mathēmata*. O aprender só é possível, nesse sentido, se prioritariamente já “trazemos conosco” o que deve ser aprendido das coisas.

A prioridade do *a priori* é a da essência das coisas; o que possibilita a coisa até aquilo que ela é precede a coisa no que diz respeito aos fatos e à “natureza”, ainda que só apreendamos essa precedência depois da tomada de conhecimento de quaisquer propriedades imediatas da coisa (FD, p. 169).

É, então, no fortalecimento do que prepara a compreensão das coisas, ou seja, no fortalecimento do matemático que reside a possibilidade do aprender algo acerca delas.

Precisamos precisar agora o que Heidegger entende com o matemático.

3.3.1 *máthēsis*

Ao considerarmos a etimologia da palavra matemático, descobrimos que ela deriva da palavra grega *máthēsis* que, por sua vez, deriva do verbo grego *manthánō* que significa “aprender”; a nuance expressa nos textos mais antigos é ‘aprender praticamente, aprender por experiência, aprender a conhecer, aprender a fazer’” (CHANTRAINE, 1968, p. 664) Podemos ver, por conseguinte, que o matemático é muito mais amplo em seu sentido original que a ciência matemática. Essa amplidão abraça tudo o que pode ser aprendido, pois é um “aprender a conhecer”. O aprender a conhecer é a preparação para aprender o que quer que seja. A prioridade de todo aprendizado é sua preparação (*praeparatio*), ou seja, é sua ordenação (*paratio*) prévia (*prae*). É esta preparação que permite o aprender, é ela que transforma o mundo todo e tudo que nele se nos apresenta em aprendizagem; é essa preparação que elimina o caos do que é simplesmente entregue aos sentidos e conforma esta entrega em sentido. Sem ela, é-se *amathēs*, “estúpido, que não sabe se conduzir,” (CHANTRAINE, 1968, p. 664) ou seja, alguém que se perde em meio ao caos do que lhe vem aos sentidos, e nada transforma em experiência e conhecimento. Já o *mathēmatikós* se encontra no âmbito possível do aprender, pois se prepara para ele. Assim, estando na preparação do aprender, as coisas em geral, o mundo pode se apresentar já com ordenação. De acordo com Heidegger, a *máthēsis* se configura entre os gregos enquanto

1) *tà physiká*, as coisas, na medida em que elas se abrem e se produzem por si mesmas; 2) *tà poióúmenai*, as coisas, na medida em que são produzidas pela mão do homem, pelo seu trabalho, e, deste modo, estão diante de nós; 3) *tà khrēmata*, as coisas, na medida em que estão a uso e se encontram permanentemente disponíveis; podendo ser, ou *physiká*, pedras ou coisas semelhantes, ou *poióúmena*, as que são expressamente produzidas; 4) *tà prágmata*, as coisas, na medida em que são, em geral, aquelas com que estabelecemos um comércio, seja porque trabalhamos com elas, as utilizamos, as transformamos, ou, apenas, as observamos e investigamos – *prágmata*, relacionado com *praksis*; tomada aqui em sentido lato, não no sentido restrito de aplicação prática (cf. *krēsthai*), nem no sentido de *praksis* como acção, entendida como acção moral; *praksis* é todo o fazer, exercitar e suportar, o que inclui

também a *poiēsis*; e, finalmente, 5) *tà physiká*. De acordo com as quatro já mencionadas caracterizações que até agora percorremos, devemos também, a propósito de *mathémata*, dizer; as coisas, na medida em que...; a questão é: em que medida? (HEIDEGGER, 1992, p. 76).

Se a fundamentação do saber para o saber das coisas é a condução do conhecimento desde Platão, o que há de novo, então, no pensamento moderno cuja gênese encontramos em Descartes?

3.4 O estabelecimento da matemática como o matemático por excelência

Vimos em larga medida que todo o pensamento desde Platão busca fixar o que está sendo (a coisa, o ente) em algo que é, em um sido (a ideia, a substância). O que há de novo no pensamento cartesiano é que essa fixação se dá através daquele que fixa enquanto ele mesmo é fixado numa representação de si representadora dos entes em geral, a partir da certeza de que a representação de si é “tão firme e certa que todas as mais extravagantes suposições dos céticos não seriam capazes de a abalar” (DM, p. 92). Esse fixador da admirabilidade dos entes em geral numa entidade correspondente é, desde a modernidade, a *res cogitans*, o eu autoposicionador no lugar de posicionamento de tudo o que é, ou seja, o eu que ao se autorrepresentar representa a si mesmo como representador de tudo o mais: *cogito me cogitare*. “Todo *ego cogito* é *cogito me cogitare*; todo “eu represento” ao mesmo tempo “me” representa, a mim, aquele que representa (diante de mim em meu representar).” (NII, p. 113) Esse caminho de estabelecimento daquele que representa ao representar a si mesmo como o lugar de representação é o caminho da certeza, ou melhor, da segurança na fixação do admirável em entidade:

Por toda parte no conceito de *cogitatio*, o tom principal reside no fato de o representar trazer o re-presentado *para* aquele que representa; o fato de, com isso, esse que representa, *enquanto* alguém que representa, ‘apresentar’ a cada vez o re-presentado, leva-lo em conta; isto é, o fato de ele detê-lo e fixa-lo para si, de ele apossar-se dele, assegurá-lo (NII, P. 113).

Como assegurar o re-presentado, aprendê-lo de modo a prendê-lo num sentido que o torne posse do representar? Seria necessário levar até as coisas um modo de elas serem aprendidas, um modo do matemático, que as permita se apresentar na representação no que elas têm de assegurável. Realmente assegurável só o é o que se dá no interior da *res cogitans*. Os entes em geral precisam ser trazidos para o interior dessa seguridade, precisam ser, por isso, aí representados. Que modo, então, permitiria às coisas uma representação seguramente certa? Ora, um modo que tivesse o mínimo ou nenhum contato com a *res extensa*, a mínima ou nenhuma mácula dos sentidos: o modo da matemática.

A matemática é uma ciência formal, isto quer dizer que ela é um *mente concipere*²⁸, um conceber na mente, ou em termos cartesianos, um modo de *cogitare* da *res cogitans*. Por conta disso, ela pode mais facilmente se imbuir da certeza de, ao menos, ser um modo de existir da própria *res cogitans*. Enquanto modo de existir dela, ela é uma *cogitatio*.

Curiosamente, ser ela um *mente concipere* remete ao pensamento platônico e à admiração que os matemáticos ainda hoje têm por ele. Leia-se, por exemplo, este comentário:

Qual a maior descoberta na história do pensamento? Claro que se trata de uma questão tola – mas isso não me impedirá de sugerir uma resposta: é a descoberta platônica de objetos abstratos. A maioria dos cientistas, e, de fato, dos filósofos, torceria o nariz para isso. Os filósofos admiram Platão como um dos grandes, mas consideram sua doutrina de formas celestiais pertencentes ao museu. Matemáticos, por outro lado, são pelo menos levemente simpáticos. Trabalhando dia a dia com números primos, polinômios e fibrados principais, eles chegam a pensar nessas entidades como tendo vida própria. Poderia isso ser apenas uma reação visceral a uma ilusão? Talvez, mas eu duvido (BROWN, 2008, p. 9).

A realidade do que é *mente conceptum* é a realidade por excelência no pensamento platônico e, para os matemáticos, se não uma total, certamente uma realidade de trabalho. Também em Descartes, apenas o que pode ser pensado clara e distintamente, ou seja, sem a mácula do mundo externo, pode ser certo e, assim, pode constituir realidade, pois “não há nada que se possa juntar à pura luz da razão, sem a obscurecer de uma ou de outra maneira”. (DESCARTES, 1989, p. 8) Quanto à prioridade da matemática, “não se podem pedir a nenhuma das outras disciplinas exemplos tão evidentes e tão certos [...]” (DESCARTES, 1989, p. 8) E isso é de tal modo assim que

Parece que nenhuma filosofia pode de nenhuma maneira ser simpática ao matemático que não admite, de um modo ou de outro, a validade imutável e incondicional da verdade matemática. Os teoremas matemáticos são verdadeiros ou falsos; sua verdade ou falsidade é absoluta e independente de nosso conhecimento delas. Em *algum* sentido, a prova matemática é parte da realidade objetiva (HARDY apud BROWN, 2008, p. 11).

O que Hardy chama de “realidade objetiva” é a que parece se contrapor ao sujeito, i. e., à *res cogitans*, mas que depende desta a tal ponto que seu caráter de realidade só se alcança na medida dessa contraposição que é, na verdade, absorção: a *res cogitans* absorve tudo o que pode ser *cogitatum*. Nessa via deve-se considerar a matemática não apenas como uma entre outras ciências, mas como a via de efetivação do caráter verdadeiro de toda ciência. Descartes considerava, aliás, que “esta disciplina deve efetivamente conter os primeiros rudimentos da razão humana e estender-se para fazer brotar verdades a respeito de qualquer assunto.” (DESCARTES, 1989, p. 9)

Considerando o exposto acima, temos de concluir que a importância da matemática para Descartes não repousava apenas na sua exatidão na relação com números e formas, já

²⁸ Cf. GA 41, pp. 91 e 92.

que ele relaciona “com a Matemática tudo aquilo em que apenas se examina a ordem e medida, sem ter em conta se é em números, figuras, sons, ou em qualquer outro objeto que semelhante medida se deve procurar;” (DESCARTES, 1989, P. 10) mas sim com a possibilidade de constituir um *mente concipere* capaz de ordenar os entes em geral e dar medida a eles; e, ao fazer isso, ter o poder de examiná-los. Dito isto, é-nos possível perceber que a matemática é um modo de representação orientado para a garantia de ordem e medida do representado, de modo a este não fugir aos desígnios da própria representação como sói acontecer com a imaginação ou com o delírio. Para que isso seja possível com todos os objetos, não apenas com os da ciência matemática, esse modo de representação deve ser

uma ciência geral que explique tudo o que se pode investigar acerca da ordem e da medida, sem as aplicar a uma matéria especial: esta ciência designa-se, não pelo vocábulo suposto, mas pelo vocábulo já antigo e aceite pelo uso de Matemática universal, porque esta contém tudo o que contribui para que as outras ciências se chamem partes da Matemática (DESCARTES, 1989, p. 10).

No pensamento moderno, a matemática se elege como o que deve ser aprendido das coisas, mas ela não é todo o matemático, ou seja, ela não é o que unicamente se pode ou se deve aprender das coisas. Sua eleição está ligada muito mais ao caráter específico da matemática: por ser uma ciência formal e, assim, se dar no interior da *res cogitans*, o *cogitare* tem o máximo controle sobre ela, a tal ponto de ser, na sua pureza de relações externas, certa ao extremo, ou seja, exata. Mas mesmo aí, esta matemática, formal sim, não se restringe à disciplina matemática cujo campo de estudo se limita a números e formas. Para se constituir em ferramenta de acesso à ordem e medida, ela precisa ser anterior mesmo a números e formas, em ordem de dotar também outros objetos além dos matemáticos de ordem e medida, numa palavra, de exatidão.

Essa exatidão passa a ser, então, a condição da representação certa. Ela substitui ou resume para todo o pensamento científico a certeza da clareza e distinção de Descartes. Precisamos agora investigar como é possível à matemática realmente ser a linguagem dessa exatidão.

3.5 A matemática, por que ela funciona?

Mas uma vez precisamos nos haver com a ciência matemática. Ela é a linguagem da construção do modelo de interpretação da *res extensa* e é ela que garante o funcionamento, ou seja, o domínio de tal modelo sobre os entes em geral. Precisamos perguntar agora como é possível ela funcionar, por que, afinal a matemática funciona?

Como apontamos, a possibilidade de antecipação do comportamento dos entes na natureza se faz no *mente concipere*. Nesse sentido mais amplo, o matemático que sempre trazemos conosco é este *mente concipere*, mas o modo desse conceber na modernidade é a ciência matemática. Pretende-se com ela ter um acesso aos entes em geral que antecipe seu comportamento. Essa antecipação precisa ser certa. Essa certeza se dá na mente por meio do controle que aí se representa, as *cogitationes*. Esse controle é ainda maior se ele além de se representar no lugar certo, na mente, se representar do modo certo, clara e distintamente. Essa clareza e distinção, vimos, passam a ser desempenhadas no pensamento científico moderno pela exatidão matemática. No entanto como garantir tal certeza de antecipação quando o matemático no modo da matemática além de *mente concipere* “quer” ser *dominus naturae*? Procuraremos responder a esta questão no próximo capítulo. Por ora, nossa atenção se volta para o fato de a ciência matemática realmente funcionar, ou seja, ter acesso à modificação do mundo físico, a *res extensa*, embora seja um se dê formalmente, i. e., na *res cogitans*.

Ora, sabemos por meio do que as ciências matematizadas criaram e transformaram que ela funciona, mas precisamos perguntar, por que ela funciona? “Uma resposta muito popular é a de que Deus é um matemático.” (HERSH, 1981, p. 68) Esta resposta, aliás, está de acordo com o que vimos mais acima. Com a bondade de Deus nos garantir não errarmos, participamos, quando investigamos o universo, da linguagem possível de descobrimento da verdade dele, ou seja, da matemática, pois “o universo impôs a matemática sobre a humanidade.” (HERSH, 1981, 68).

3.6 O sujeito insigne como o matemático

Na modernidade, o matemático é o eu cartesiano que serve de saber prévio para o saber sobre os entes em geral. É justamente no estabelecimento do matemático que se abre a possibilidade de aí se posicionar o *subiectum*, isto é, o sujeito. O sujeito, assim, é uma nova possibilidade do matemático, não o primeiro estabelecimento dele. Essa novidade guarda suas características novas, mas carrega consigo ainda a história velada do esquecimento do ser. Este esquecimento acontece como uma possibilidade de abertura do ser e se configura, em meio a suas modulações, na tentativa de fixar, firmar o admirável dos entes em uma entidade ou, de modo cartesiano, de encontrar um *principium firmissimum* para os entes em geral e o encontra na descoberta de que “este conhecimento *eu penso, logo existo* é, de todos, o primeiro e o mais certo a ocorrer a quem quer que filosofe com ordem”. (DESCARTES, 2002, p. 27)

Agora aquele saber sobre os entes que já trazemos conosco e que funda a possibilidade mesma de os entes nos serem compreensíveis é o saber de si do sujeito posicionador, do *ego me cogitare*, do eu que ao representar representa a si mesmo como veículo de conhecimento dos entes em geral. Desse modo, a fundação matemática necessária desde o começo da metafísica moderna para a fixação dos entes numa compreensão é o próprio sujeito insigne.

O *subjectum*, a certeza fundamental, é a cada momento o ser correpresentado assegurado do ser-aí humano representador com o ente ser-aí humano ou não ser-aí humano representado, isto é, com o objetual. A certeza fundamental é o *me cogitare = me esse* indubitável a cada momento representável e representado. Essa é a equação fundamental de todo o calcular do representar que se assegura a si mesmo (ZWB, p. 109).

A equação *me cogitare = me esse* fica completa com *cogito me cogitare*, penso-me pensar ou penso que eu penso, que é igual a *sum me esse*, sou-me ser ou ser o que sou advém de que sou. Há um pensar que ao me representar me dá existência no que pensa a mim mesmo enquanto pensante, sendo eu algo que é justamente por causa daquele primeiro pensar, ou seja, um ente que representativamente existe. Se eu, indivíduo, sou na medida da representação do *cogitare*, sou, portanto, uma *cogitatio*. Eu, enquanto indivíduo, em minha egoidade, sou uma mera representação, não o sujeito insigne. Este não é individual, é, no entanto, também o *cogitare* que se apresenta em mim no que eu já me vejo representado em minhas *cogitationes*, pois “não apenas entender, querer, imaginar, mas também sentir é aqui o mesmo que pensar (*cogitare*)” (DESCARTES, 2002, p. 27)

O *cogitare* é, assim, ao mesmo tempo tanto o próprio representar quanto o sustento desse representar, ou seja, o *subjectum*, o sujeito; um tal sujeito que sempre que me representa se identifica comigo na medida em que eu sou uma representação que, no me representar, apreende os entes em geral. Tal identificação com o que eu sou particularmente fica clara no uso da primeira pessoa para o verbo *cogitare*, *cogito*. O *cogito* é, então, não a ação de representação do que eu sou particularmente, embora sempre que o pronuncie eu o faça na primeira pessoa, mas a ação de representação da representação que eu mesmo sou na medida em que eu mesmo represento os entes em geral.

Todos os comportamentos são, vistos a partir daí, *cogitationes*. Aquilo, porém, que já se encontra presente durante a representação que sempre apresenta algo para si é o próprio representador (*ego cogitans*). É para diante dele que todo representado é trazido, e é em direção a ele e em retorno a ele (*re-praesentare*) que todo representado se torna presente (NII, p. 333).

O *cogito* é, assim, o matemático que ao se identificar com o *ego*, que por sua vez se identifica com todos os eus pensados por ele enquanto pensantes, se mostra como algo que subjaz a tudo antecipadamente, ou seja, como um sujeito insigne. Há, no entanto, algo de particularmente novo no modo deste subjazer do *cogito*, do matemático, no pensamento moderno. A ação de representar, embora possa se dar através do entender, querer, imaginar e

sentir, ela só encontra sua mais alta forma de *cogitare* no que faz uso da *lux rationis*, da *ratio*, que pode enunciar clara e distintamente a existência das coisas em geral, pois “quer estejamos em vigília, quer dormindo, nunca nos devemos deixar persuadir senão pela evidência de nossa razão. (DM, p. 97)

3.7 Caminho até o *lógos* moderno

Precisamos ver mais de perto como o *lógos* grego se transformou na *ratio* moderna ou no *lumen naturale*.

Vimos anteriormente que já em Aristóteles o sentido de verdade é o de correspondência, *homoíōsis*, entre o dizer e a coisa dita. O dizer da *homoíōsis* é, então, o *lógos*, ou seja, é o *lógos* que anuncia, que traz à palavra o *hypokeímenon*. Aí “o *hypokeímenon*, por sua vez, é agora o *legómenon* (*lógos*) *kath'hautó*, aquilo que é interpelado discursivamente de imediato e apenas com vistas a ele mesmo, que se encontra em uma dimensão subjacente e que é acessível aí como ente.” (NII, p. 332). O enunciado, *lógos*, adquire então um poder fundamental no pensamento que se perfaz na relação entre o dizer e os entes em geral. Os entes são na medida de sua dizibilidade, de sua enunciação, já que tal enunciação tem acesso ao que o ente é substancialmente, ao seu *hypokeímenon*. Do mesmo modo, já no pensamento moderno, “a *ratio* se mostra como o outro nome para *subiectum*, para aquilo que subjaz” (NII, p. 332).

No pensamento desde Aristóteles, o *lógos*, a enunciação, tem caráter fundamental, pois é o que dá acesso ao *hypokeímenon* das coisas, i. e., o que as sustenta. Por conta disso, essa mesma anúncio precisa ser atendida com maior esmero. É preciso que o modo da enunciação, o *legein*, seja descoberto em suas especificidades internas. Isto porque esse caminho ao que as coisas são pode levar também ao erro, caso não seja conduzido concordantemente com o que os entes são em seu fundamento. Nasce, por conta dessa requerida atenção, a Lógica. Esta é a investigação do anunciar que busca garantir o modo de enunciação que anuncie o ente fundamentalmente, ou seja, seu *hypokeímenon*. O ente não vem ao conhecimento verdadeiramente, então, senão através desse anunciar investigado, senão através da Lógica. O *lógos* transforma-se em correção do dizer para dizer a enunciação do fundamento do ente. Este lugar privilegiado que a Lógica ocupa no acesso aos entes é consequência direta do estabelecimento do *hypokeímenon* como a verdade dos entes e da *homoíōsis* como o dizer deles.

No lastro da transformação do *hypokeímenon* em *subiectum*, temos a da *homoíōsis* em *aedequatio* (por meio da *ratio*); e do *subiectum* em sujeito insigne, a da *aedequatio* em *cogitatio* (representação). Em larga medida, já no pensamento aristotélico, o caráter de correspondência da *homoíōsis* com o *hypokeímenon* confundia os dois no que o pensamento, ao apreender o *hypokeímenon*, o fazia enquanto *homoíōsis*. De modo ainda mais intenso, no pensamento medieval a *aedequatio intellectus ad rem* que só poderia ser conduzida pela correção da anunciação, ou seja, pela Lógica, era o modo de o ente em sua substância vir à tona da realidade. O processo histórico de desenvolvimento do pensar anunciador chega a seu ponto mais agudo quando já a verdade dos entes não é mais acessível nem através da correspondência (*homoíōsis*), nem da adequação lógica (*aedequatio*), mas se apresenta para o pensamento sem intermediação como *cogitatio*, como representação. E se apresenta assim porque a *cogitatio* acontece no interior do *cogito*, da *res cogitans*.

Quando se requisita no começo da metafísica moderna um *fundamentum absolutum et inconcussum* que seja suficiente enquanto verdadeiramente ente para a essência da verdade no sentido da *cetitudo cognitionis humanae*, então se pergunta por um *subiectum* que já se encontre a cada vez presente em toda re-presentação e para toda re-presentação e que seja o contínuo e permanente na esfera da re-presentação indubitável. A representação (*recipere, co-agitare, repraesentare in uno*) é um traço fundamental de todos os comportamentos do homem, mesmo daqueles comportamentos que não possuem o modo de ser do conhecimento. Todos os comportamentos são, vistos a partir daí, *cogitationes* (NII, p. 333).

O *lógos* moderno, ou seja, o acesso pelo pensamento ao que os entes são fundamentalmente, se dá não mais por um intermediário (*homoíōsis, aedequatio*), mas *como* representação no interior mesmo do pensamento que se pensa a si mesmo, ou seja, no interior do *cogito me cogitare*. Nesse sentido, a verdade dos entes em geral, mesmo do próprio ente ser-aí humano, reside na representatividade. E é esta que precisa ser garantida, como o fora a Lógica, na sua eficácia em trazer à tona do pensamento o que os entes são fundamentalmente. Aqui, entretanto, como a própria representatividade se dá já no interior do pensar, do *cogito*, a garantia não é mais do veículo, do *através de que*, mas do lugar onde esta representatividade se assenta: do sujeito insigne. Ele é a resposta à requisição moderna de um *fundamentum absolutum et inconcussum veritatis*. Que garantia dá o sujeito insigne de poder ser tal fundamento?

4. DEUS COMO CERTEZA DA RAZÃO E SUA PRESENÇA NA SUBJETIVIDADE MODERNA

O que o homem moderno consegue, um domínio sobre os entes jamais alcançado antes, é o cumprimento máximo de uma exortação de Deus:

Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança; tenha ele domínio sobre os peixes do mar, sobre as aves dos céus, sobre os animais domésticos, sobre toda a terra e sobre todos os répteis que rastejam pela terra (Genesis, 1:26).

Embora o humano sob a tradição judaico-cristã se tenha comportado como tendo privilégios e poder sobre a natureza, reservava ele o total domínio sobre a terra a Deus. Sua intervenção sempre fora a da sobrevivência ou mesmo a da compreensão. O que o ente é se apresentava então como uma realidade independente da vontade humana. Na compreensão cristã do ente, principalmente, fica clara a efetiva realidade dos entes em geral além do humano. No mito da criação, o homem surge apenas no final. Poder-se-ia dizer, usando a nomenclatura conceitual moderna, que a consciência de Deus seria suficiente para dotar de realidade os entes mesmo antes da consciência humana. Esta explicação, no entanto, além de partir da compreensão subjetivista moderna, não tocaria o fundamental. O homem antigo e o medieval não se colocam na posição de determinação dos entes em geral. Ainda que compreendam o ente de tal modo que ele se possa submeter a sua vontade, esta submissão não retira deles sua realidade, deslocando-a para o próprio humano. Na compreensão moderna do ente acontece isso: há um deslocamento da realidade dos entes para o único ente dotador de realidade: a *res cogitans*. Se antes o caminho até as coisas era o da compreensão, pois elas tinham existência fora da subjetividade, agora, sob a égide do compreender moderno, não há caminho até as coisas, pois elas foram absorvidas pelo sujeito insigne.

A atitude tradicionalmente descrita como contemplativa dos antigos e medievais não dava poder ao humano de realmente dominar a terra. A terra era uma entrega de Deus, mas por Deus estar sempre presente, ele parecia deter ainda o real poder sobre “os peixes do mar, sobre as aves dos céus, sobre os animais domésticos, sobre toda a terra e sobre todos os répteis que rastejam pela terra”. Enquanto Deus se mantivesse de pé entregando ao homem o domínio sobre a terra, este mesmo domínio não poderia ser completo. Seria necessário a Deus morrer para que sua entrega fosse assumida plenamente, ou seja, para que o homem moderno pudesse cumprir sua exortação: dominar todo o real. O pensador que nos parece inicialmente fundamental para o caminho desse domínio é Descartes. Por conta disso, vamos investigar

como ele contribui não apenas para a dominação da natureza mas também para a morte de Deus.

4.1 A função de Deus

O trabalho de Descartes nas *Meditações Metafísicas* parece ser não apenas o de encontrar o *fundamentum absolutum et inconcussum veritatis* mas também o de garantir que a *res cogitans* seja este fundamento. A tal ponto que ele precisa recorrer a algo a que só se pode recorrer a partir da *res cogitans* mas que tem prioridade sobre ela: Deus.

Suspender no *Eu penso* o movimento do itinerário cartesiano, é renunciar ao que era para ele o essencial: a justificação, pela demonstração de Deus, da validade de toda a demonstração, com o fim de estabelecer indiscutivelmente a correspondência entre as nossas ideias racionais e as leis da natureza (RODIS-LEWIS, 1979, p. 8).

O que Rodis-Lewis chama de correspondência é o que Heidegger vai chamar de representatividade. É justamente isto que precisa ser assegurado para o *Eu penso* de modo a ele ser o lugar de verdade dos entes em geral. Já tratamos da relação entre *certeza de salvação e certeza da razão*, partimos para isso estritamente da interpretação de Heidegger para tal relação. Podemos, contudo, vê-la também a partir da necessidade de Deus para o itinerário cartesiano. Para tanto, valemo-nos da seguinte passagem:

[...] de onde sabemos que os pensamentos que ocorrem em sonhos são mais falsos do que os outros, se muitos não são amiúde menos vivos e nítidos? E, ainda que os melhores espíritos estudem o caso tanto quanto lhes aprouver, não creio que possam dar qualquer razão que seja suficiente para desfazer essa dúvida, se não pressupuserem a existência de Deus (DESCARTES, 1996, p. 96).

Vemos que a pressuposição da existência de Deus parece ser essencial para a certeza da distinção entre o falso e o verdadeiro. No entanto, a existência de Deus não é necessária para “o primeiro princípio da Filosofia”, pois, na procura do “que é necessário a uma proposição para ser verdadeira e certa”, Descartes chega a “que nada há no *eu penso, logo existo*, que me assegure de que digo a verdade, exceto que vejo muito claramente que, para pensar, é preciso existir,” por conta disso “julguei poder tomar por regra geral que as coisas que concebemos mui clara e mui distintamente são todas verdadeiras” (DESCARTES, 1996, pp. 92,93). É a clareza e distinção dadas pelo *lumen naturale* que garantem a certeza de verdade ao *cogito*. Esta regra geral, no entanto, inicialmente não pode se estender para além deste princípio da Filosofia, para “os pensamentos que ocorrem em sonhos” ou os que ocorrem em vigília, pois nada há que seja tão claro e tão distinto quanto a existência da *res cogitans*. O projeto de Descartes, contudo, é o de “estabelecer algo de firme e de constante nas ciências” (DESCARTES, 1996, p. 257), para isso a *res cogitans* não pode encapsular-se no próprio *cogito*. Ela precisa ter acesso claro e distinto às coisas em geral, aos entes, no que

eles se apresentam ao *cogito*, no que ele as percebe (*percipit*). Mas como seria possível tal acesso se só se tem clareza e distinção quanto à existência da *res cogitans*? Descartes encontra uma fórmula de resolução desse problema ainda através da clareza e distinção. Ele concebe clara e distintamente a existência de Deus e clara e distintamente o concebe como *summum bonum*²⁹, de tal modo que ele não me enganaria caso eu empregasse bem a razão, ou seja, de acordo com o método, na investigação das coisas em geral, da *res extensa*, já que

[...] se não soubéssemos de modo algum que tudo quanto existe em nós de real e verdadeiro provém de um ser perfeito e infinito, por claras e distintas que fossem nossas ideias não teríamos qualquer razão que nos *assegurasse* que elas possuem a perfeição de serem verdadeiras (DESCARTES, 1996, p. 97, *grifo nosso*).

O *cogito* garante a verdade da existência do eu pensante enquanto pensa, mas não garante a verdade daquilo que ele pensa, isto é, não garante a verdade das representações.

Para garantir o sujeito insigne como *fundamentum absolutum et inconcussum* é preciso garantir a verdade das representações que nele se apresentam. *Verdade* aqui significa que essas representações se mantenham firmes e certas para todo e qualquer um que pense com ordem, pois do contrário “eu jamais teria uma ciência verdadeira e certa de qualquer coisa que seja, mas somente opiniões vagas e inconstantes” (DESCARTES, 1996, p. 315).

A fim de garantir a verdade das representações em concomitância com a verdade da existência da *res cogitans*, Descartes não abre mão da clareza e distinção, mas se apoia justamente numa ideia clara e distinta que tem função chave, a ideia clara e distinta da bondade de Deus. Para ele, “a certeza e a verdade de toda ciência dependem do tão-só conhecimento do verdadeiro Deus: de sorte que, antes que eu o conhecesse, não podia saber perfeitamente nenhuma outra coisa” (DESCARTES, 1996, p. 316/317). Vimos que sem Deus, a única ideia clara e distinta era a da existência da *res cogitans*, mas não das *cogitationes*, ou seja, sem Deus sei que eu existo enquanto penso, mas não sei o que penso nem o que sou, sei apenas que sou uma coisa pensante enquanto penso, mas que coisa é essa que pensa e o que ela pensa?

Vimos antes quanto à matemática que ela, em sua exatidão, consuma sua essência no interior da *res cogitans*. É, assim, seu modo de existir mais elevado. É ela que pode dar a insígnia ao sujeito. Mas para isso ser possível, deve-se antes ter certeza de essa exatidão não ficar contida apenas no interior da *res cogitans* como uma *cogitatio* modelar. Como garantir isso?

A primeira ideia clara e distinta, a fundamental, *ego cogito ergo sum*, tem o valor de mostrar a regra da clareza e distinção, mas não pode ir além disso. Com esta regra, no entanto,

²⁹ Cf. DESCARTES, *Quinta Meditação*, 1996, pp. 315,316.

pode-se explorar tudo aquilo que nasce no próprio pensamento e que não chega à mente por meio dos sentidos. Isso é o que acontece com a ideia de Deus,

pois não a recebi dos sentidos e nunca ela se ofereceu a mim contra minha expectativa, como o fazem as ideias das coisas sensíveis quando essas coisas se apresentam ou parecem apresentar-se aos órgãos exteriores de meus sentidos (DESCARTES, 1996, 295).

É possível, assim, chegar à clareza e distinção da existência de Deus, e, tendo chegado a ela, à suma bondade e perfeição dele, o que nos leva a concluir que “daí é bastante evidente que ele não pode ser embusteiro, visto que a luz natural nos ensina que o embuste depende necessariamente de alguma carência” (DESCARTES, 1996, 296). Esta ideia clara e distinta, a de Deus e sua suma bondade, infesta outras possíveis ideias com sua clareza e distinção, se apropria delas, caso a elas se chegue através do método. Abre-se aí então a possibilidade de pensar para fora do *cogito*, de pensar a *res extensa*, e de ter confiança nesse pensar, caso ele se faça de modo insigne, ou seja, de modo matemático. Essa confiança na possibilidade do pensar verdadeiro, ainda que tenha de se dar por meio de certas regras, por meio do método matemático, só é possível se se confia primeiramente na regra da clareza e distinção e, conseqüentemente, se se confia na existência de um Deus todo poderoso e sumamente bom. Dito de outro modo: a força da certeza no pensamento verdadeiro advém da força da fé em Deus³⁰. Nesse sentido, a certeza de não errar quando se pensa clara e distintamente se apoia na certeza da fé.

Chegamos, assim, por outra via à interpretação de Heidegger acerca da certeza da razão, de que ela se origina em sua força de sustentação na certeza da salvação, ou seja, na fé. A busca por essa certeza e a sua manutenção são a origem da busca pela certeza da razão no pensamento moderno. Ora, se continuarmos nesse caminho, somos obrigados a dizer, então, que se a busca da certeza de salvação se faz por meio de um caminho, de uma doutrina, a da certeza da razão deve ter seu caminho também, o método.

4.2 O método como caminho até a salvação pela razão: a eficácia

A noção de método é fundamental para todo o pensamento moderno e, principalmente, para as ciências em geral. Como Descartes aponta em *O discurso do método*, “[...] a diversidade de nossas opiniões não provém do fato de serem uns mais racionais do que

³⁰ Há aqui uma tentativa de nossa parte de tratar do pensamento de Descartes à luz de seus desdobramentos históricos (*geschichtlich*). O esforço é o de o pensar no horizonte interpretativo heideggeriano tratado no primeiro capítulo. Por isso não cabe, para a interpretação que ora fazemos, uma confirmação de nossa interpretação na estrutura interna do pensamento cartesiano, mas sim no pensamento moderno que ele enceta.

outros, mas somente de conduzirmos nossos pensamentos por vias diversas e não considerarmos as mesmas coisas”. A partir disso devemos perguntar, portanto, que via seria a melhor? Isso é fundamental “Pois não é suficiente ter o espírito bom, o principal é aplica-lo bem”. (DESCARTES, 1996, p. 65) Em ordem de descobrir a melhor via, deve-se perguntar a que destino nos pomos a caminhar. A via por si só não diz nada, mas o lugar a que almejamos é o que ditará sua melhor via. Nesse sentido, é preciso antes saber aonde se pretende ir para depois se perguntar pelo melhor caminho até lá. Como já vimos, queremos chegar à *certeza de salvação*. O “veículo” do qual dispomos é a razão. Que via, então, pode nos levar até a certeza tendo como veículo a razão? O método, responderia Descartes. Já aí, devemos perguntar: o que é o método?

Regras certas e fáceis, que permitem a quem exatamente as observar nunca tomar por verdadeiro algo de falso e, sem desperdiçar inutilmente nenhum esforço da mente, mas aumentando sempre gradualmente o saber, atingir o conhecimento verdadeiro de tudo o que será capaz de saber (DESCARTES, 1989, p. 8).

O método se torna necessário para manter a mesma força de clareza e distinção, ou seja, de certeza em todos os passos no caminho até a representação dos entes em geral. Nesse sentido, não apenas a dúvida e a divisão do problema em partes³¹ são essenciais, mas também a clareza e distinção acerca da bondade divina.

No decorrer do pensamento moderno, no entanto, este último ponto se torna dispensável, Deus como garantidor de representações verdadeiras torna-se dispensável. E isso acontece porque sua função no método é suprida pela experimentação. Quando a representação projetada na *res cogitans* estabelece leis de comportamento dos entes em geral, precisa-se de um “procedimento de verificação da lei no âmbito de um projeto exato da natureza e a serviço dele.” (ZWB, p. 82.) Quando esta verificação se faz, quando os entes respondem concordantemente com o projeto da *res cogitans*, verifica-se a verdade da representação dos entes em geral, o domínio da natureza.

Mas, tão logo adquiri algumas noções gerais relativas à Física, e, começando a comprová-las em diversas dificuldades particulares, notei até onde podiam conduzir, e o quanto diferem dos princípios que foram utilizados até o presente, julguei que não podia mantê-las ocultas sem pecar grandemente contra a lei que nos obriga a procurar, no que depende de nós, o bem geral de todos os homens. Pois elas me fizeram ver que é possível chegar a conhecimentos que sejam muito úteis à vida, e que, em vez dessa Filosofia especulativa que se ensina nas escolas, se pode encontrar uma outra prática, pela qual, conhecendo a força e as ações do fogo, da água, do ar, dos astros, dos céus e de todos os outros corpos que nos cercam, tão distintamente como conhecemos os diversos misteres de nossos artífices, poderíamos empregá-los da mesma maneira em todos os usos para os quais são próprios, e assim nos tornar como que senhores e possuidores da natureza (DESCARTES, *Discurso do Método*, 1996, p. 116).

³¹ Cf. DESCARTES, 1996, pp. 78,79.

Podemos depreender, então, que Deus não é essencial ao método, apenas sua função o é. Ele desempenha na filosofia de Descartes uma função necessária no método de investigação da natureza, mas na manutenção da necessidade de algum método para o domínio da natureza na ciência que se vai formando no período moderno, tão logo vem a ser possível o desempenho mais eficaz dessa função, ele se torna uma hipótese obsoleta. Isso se percebe, por exemplo, no episódio conhecido em que Laplace entrega a Napoleão seu livro *A Mecânica Celeste*. Depois de alguns dias, Napoleão teria dito a Laplace ter estranhado um livro que fala sobre o universo e seu movimento não mencionar Deus. Laplace, então, teria respondido não ter precisado dessa hipótese³². Já com relação à garantia que ele poderia dar de realmente conhecermos a realidade e não nos enganarmos, ela se substitui pela matemática.

O estabelecimento da matemática como o *matemático* por excelência se firma com a confirmação de seu poder na própria natureza. E isso se dá através da observação e, principalmente, da experimentação, que torna possível, com relação ao uso das noções da física matemática, por exemplo, “comprová-las em diversas dificuldades particulares”, percebendo até onde elas “podiam conduzir”, sendo utilíssimas na vida prática, pois “se se aplicasse sua (de Descartes) maneira de filosofar à medicina e à mecânica, de modo que uma produziria o restabelecimento e a conservação da saúde, e a outra a diminuição e o alívio dos trabalhos humanos” (BAILLET, 1691, p.13), teríamos a confirmação não só pela experimentação, mas pela aplicação desta mesma filosofia, ou seja, do método matemático.³³

Todo o poder da *res cogitans*³⁴ no seu modo de *cogitare* matemático se confirma na sua eficácia de manipulação da *res extensa*. Um dos desdobramentos do pensamento que tem sua gênese em Descartes³⁵ é o advento da experimentação como fundamental para o estabelecimento da ciência que garante e confirma o poder da razão. A experimentação é fundamental não apenas para compreender o modo de acontecimento dos entes, mas também

³² Cf. DE MORGAN, Augustus. *A budget of paradoxes*. Vol. II. Londres: The open court publishing, 1915, p. 1.

³³ Embora nem experimentação nem aplicação façam parte do método, são elas que eventualmente permitem chegar ao objetivo dele, levando em conta que ele pretende tornar-nos “senhores e possuidores da natureza”.

³⁴ Manteremos o uso do termo *res cogitans* mesmo para falar dos desdobramentos do pensamento cartesiano na experimentação científica, por exemplo, para sempre manter nossa tese de haver a reverberação da compreensão do sujeito posicionador enquanto coisa pensante em todos os caminhos da ciência moderna e contemporânea.

³⁵ Descartes não tem o poder de mudar os rumos do mundo simplesmente por ser algo como um gênio. Para compreender como ele pode ser tão importante não se deve apelar para sua suposta superior capacidade de raciocínio. Ele, como dissemos anteriormente, é o *Dasein* apropriado para o acontecimento apropriativo, *Ereignis*, que o apropria para se fazer ver. Sua importância está em ser a “antena da raça”, como dizia Ezra Pound. Por estar aberto limpidamente ao acontecimento epocal do ser, torna-se ele a transparência desse mesmo acontecimento. Do mesmo modo, “que a realidade se mostre desde Platão à luz das ideias, não foi Platão que o fez. O pensador apenas respondeu àquilo que correspondia a ele” (FT, 18).

para chegar a uma resposta positiva deles à interpretação da *res cogitans*. Esta resposta vem da reprodução do observado no interior da *res cogitans*, sob o reino da razão matemática. Embora, naturalmente, a experimentação remeta ao mundo externo à *res cogitans*, é no interior dela que o projeto e o método de realização da experimentação se constroem. E essa construção se pretende eficaz fora dela na medida em que é certa nela. Exporta-se, assim, a construção interna para o externo.

É importante perceber que é na construção do modelo de um acontecimento específico e na sua realização no mundo, comprovando a eficácia do modelo, que reside o poder da razão matemática: o poder de fazer a *res extensa* se comportar de acordo com os termos da *res cogitans*.

O experimento científico é a confirmação do poder da razão. No entanto o que ele é além de uma extensão da própria *res cogitans* exposta no mundo e que, justamente por ser extensão dela, guarda-lhe parentesco?

A construção do modelo de algum comportamento possível da *res extensa*, ainda que tenha de ser refeito centenas de vezes, sempre se dá no interior da *res cogitans* e volta a ela toda vez que precisa ser refeito. A ida ao mundo externo só se faz necessária para comprovar o poder da razão matemática como instrumento de transformação de tudo em representação. No que o mundo “funciona” de acordo com o modelo projetado no interior da *res cogitans*, o mundo mesmo se apresenta nos termos da razão como aí tendo moradia. Desse modo, a eficácia dos modelos de experimentação apresenta o mundo no interior da *res cogitans* como representação. Assim se recrudescer a noção de verdade como certeza, pois, no interior da *res cogitans*, a certeza se configura como consistência do próprio *cogitare* não só em seu interior, por meio da eliminação de qualquer contradição possível, mas também em seu exterior, por meio da certificação na *res extensa* da representação. Isso porque “a única coisa que está efetivamente em questão nessa noção de verdade é o asseguramento do ente representado que é realizável na própria representação”. Isso se dá de tal modo que a apreensão do ente “se torna agora in-quirição no sentido judicial do termo (possuindo o direito e emitindo uma sentença)” (NII, p. 224).

A confirmação da exatidão da razão matemática por meio tanto da observação orientada pelo método quanto da experiência da representação dos entes em geral reforça a confiança na *res cogitans* no que ela pensa clara e distintamente os entes em geral, ou seja, no

que ela representa matematicamente os entes no interior da subjetividade³⁶ e, assim, permite a efetiva dominação deles.

Desse modo, tanto a matemática quanto a experimentação passam, para o pensamento científico moderno, uma a carregar a clareza e distinção cartesianas, e outra, a confiança no conhecimento e domínio da natureza que só se podia ter no Deus de Descartes.

A firme e inquebrantável sequência da doutrina cristã garante ao fiel a salvação da alma. Já a sequência obstinada do método matemático garante à *res cogitans* a certeza de a razão ter não apenas acesso à *res extensa*, mas também domínio sobre ela.

De posse da certeza, a *res cogitans* pode buscar conhecer as coisas em geral, mas essas coisas em geral precisam ser pensadas no interior do *cogito*, pois dependem da clareza e distinção para serem verdadeiras; elas precisam ser aí representadas. Elas, assim, acontecem como representação da coisa pensante no que ela pensa e existe e dá existência às coisas pensadas por serem pensadas no interior do lugar de certeza de verdade.

4.3 Experimentação enquanto comprovação do poder da *res cogitans* sobre a *res extensa* e sua relação com a técnica

A eleição do eu, da *res cogitans*, como o sujeito insigne coloca a *res extensa*, ou seja, os entes em geral, na dependência de sua representação. Levando em conta que esta representação precisa seguir um método e se fazer por meio da razão matemática, a *res extensa* ganha sua existência na medida de sua representabilidade racional. No entanto a certeza que o próprio sujeito exige de si como representador da *res extensa* requer uma prova da efetividade dessa representabilidade. Vimos que tal prova vinha da existência de um Deus *summum bonum*. Ao provar a existência e bondade de Deus, Descartes provava na verdade a certeza da representabilidade racional da *res cogitans*. Vimos, também, que Deus como prova já não é mais necessário. Contudo a necessidade de prova persiste. E ela se consegue quando a *res extensa* se comporta de acordo com sua representação pela *res cogitans*. Esse comportamento concordante se alcança, na sua maior garantia de certeza, pela experimentação, cujo campo de realização se abre prospectivamente pela própria *res cogitans*,

³⁶ Essa certeza alimenta a práxis de tal modo que ela se transforma radicalmente, passando a chamar-se tecnologia: “Pode-se dizer, de fato, que a tecnologia moderna é uma práxis radicalmente transformada que pôs as ciências matemáticas modernas em uso, enquanto aplicação daquelas ciências. Aqui a práxis transformou-se radicalmente, e isso quer dizer, transformou-se ontologicamente do que ela era originalmente, para usar o ponto de referência de Heidegger: a Grécia antiga” (SINCLAIR, 2011, p. 161).

ou seja, experimentar, aqui, é procurar confirmação na *res extensa* da representação já cogitada na *res cogitans*. Por isso que Kant diz que os físicos modernos

Compreenderam que a razão só entende aquilo que produz segundo os seus próprios planos; que ela tem que tomar a dianteira com princípios, que determinam os seus juízos segundo leis constantes e deve forçar a natureza a responder às suas interrogações em vez de se deixar guiar por esta; de outro modo, as observações feitas ao acaso, realizadas sem plano prévio, não se ordenam segundo a lei necessária, que a razão procura e de que necessita (2001, BXIII).

Com tal experimentação a *res cogitans* pode, então, confirmar sua representação e, assim, garantir seu controle sobre a *res extensa*, isto é, garantir o comportamento previsto e alimentar ainda mais a possibilidade de previsão representacional. Nesse sentido, as ciências são tão mais científicas³⁷ quanto mais puderem confirmar o controle da *res cogitans* sobre a *res extensa* e sobre o próprio eu humano. Por conta disso, a ciência modelo para o pensamento científico moderno é a física matemática. Ela consegue, por ser a mais matematizada das ciências, o comportamento mais concordante da *res extensa*. Ela é o mais bem sucedido caso de aplicação das ciências matemáticas modernas. Isso gera, no entanto, uma impressão enganosa, pois “por intermédio disso surge a falsa aparência de ser a técnica moderna ciência natural aplicada” (FT, p. 24). No entanto, segundo Heidegger, embora “para a cronologia historiográfica o começo da ciência da natureza moderna resida no séc. XVII e a técnica mecânica se desenvolva somente na segunda metade do século XVIII, a técnica moderna é, quanto à sua essência vigente, historicamente anterior” (FT, p. 23). Essa anterioridade, aliás, ultrapassa mesmo o pensamento de Descartes e encontra sua origem entre os gregos antigos para os quais, como vimos no segundo capítulo, “a técnica é um modo de desvelamento”. Com isso Heidegger quer dizer que, entre os gregos antigos, “a técnica vigora no âmbito onde desvelamento e descobrimento, onde *alétheia*, onde verdade acontece” (FT, pp. 14-15). Isso quer dizer que a técnica se fazia na medida do deixar-ser do ente, no descobrimento das possibilidades de o ente aparecer. Há ainda hoje uma memória esboroadada desse deixar aparecer no fazer no uso da palavra poesia. O deixar-ser do ente por meio do homem em seu trabalho se chamava entre os gregos *poiēsis*. Hoje compreendemos a poesia como a surpresa da palavra, i. e., como o fazer aparecer as possibilidades ainda desconhecidas da palavra, por isso “[...] não se meta a exigir do poeta / que determine o conteúdo em sua lata / na lata do poeta tudo nada cabe / pois ao poeta cabe fazer / com que na lata venha caber / o

³⁷ Aqui cabe notar a diferença entre as ciências naturais e as humanas. As primeiras conseguem em maior grau a confirmação pela transformação, isso as dota de maior grau de cientificidade e, mesmo, respeito no mundo acadêmico. Já as ciências humanas carecem de tal poder de manipulação evidente da *res extensa*, tendo de, a todo momento, defender-se por meio de sempre maior rigor sua cientificidade.

incabível.³⁸” Esse aparecimento inesperado de um sentido não corriqueiro para alguma palavra é permitido por não parecer, já que é mera memória esboroadada, dizer coisa nenhuma de verdadeira sobre o ente em geral, tratar-se-ia de mera “liberdade poética”. Não é algo que se leve a sério. Contudo é precisamente aí que ainda se guarda uma lembrança do deixar-ser dos entes em geral em seu fazer por meio da técnica. É bem difícil, porém, reconhecer hoje no fazer em geral, principalmente no fazer técnico, algum tipo de liberdade, de deixar-ser do ente, de *poiēsis*, ou seja, de verdade. No entanto, segundo Heidegger, não apenas entre os gregos antigos a técnica é desvelamento, mas também entre os modernos, entretanto “aquele desvelar que pervade a técnica moderna desenvolve-se agora, porém, não num pro-duzir (*Her-vor-bringen*) no sentido da *poiēsis*. O desvelar que vigora na técnica moderna é um desafiar que exige da natureza entregar energia, que *enquanto tal* pode ser extraída e armazenada” (FT, p. 15). Ou seja, é uma predeterminação do modo como o ente deve aparecer.

Heidegger caracteriza a relação do homem, por meio da técnica, com a natureza como uma exigência desafiadora. A palavra alemã da qual ele se vale para dizer desafio é *Herausforderung*. Esta palavra compõe-se de *forderung* e *heraus*, significando a primeira *exigência*, a segunda *para fora*. Esta palavra traduz exatamente a palavra latina *exigere* – da qual ela se cria pelo já mencionado processo de calque – que significa *forçar para fora*. Com isso temos que a palavra se refere a uma *requisição violenta para que se venha para fora*, isto é, a um desafio para a exposição. A técnica moderna desafia a natureza a sair, a expor-se. Este desafio se dá no modo da exigência. Com isso temos que quando o homem moderno, por meio da técnica, se porta diante da natureza como se ela devesse responder a suas exigências e desafios, ele se porta numa relação de rivalidade com a natureza. Ele exige que ela saia como se a chamasse para resolver um litígio. Ao sair, ao se expor, ela entra no território deste que, ao exigir sua saída, dela se faz rival. Nesse território ela se vê refém e, assim, se desvela na medida da exigência que se lhe faz. “O desvelamento reinante na técnica moderna é um exigir com a pretensão de fazer a natureza entregar energia que, *enquanto tal*, pode ser extraída e armazenada” (FT, p. 15). A natureza, então, passa a acontecer para o ser-aí humano como estoque (*Bestand*) de energia do qual ele pode encomendar (*bestellen*) provimentos energéticos na medida de sua necessidade exploratória e dominadora da própria natureza.

Vivemos já há bastante tempo nos rumos e conseqüências de uma relação com os outros e o mundo sob a confluência do exigir da técnica. O que destrói, porém, pode revelar

³⁸ GIL, Gilberto. *Metáfora*. In: Gil Luminoso. Rio de Janeiro: Gege produções musicais, 1982.

camadas impensadas disso que se destrói. No caso das estruturas de compreensão histórica, de compreensão da verdade e do que chamamos de sujeito, parece haver uma quebra da crosta mais espessa e um conseqüente escancarar de sua face interna. Vimos que a cada acontecimento apropriativo a construção histórica do próprio acontecer do ser até então se dispõe ao pensamento. Essa disposição agora mais uma vez se nos oferece. Nesse sentido, ao mesmo tempo em que descobrimos um “grande perigo”, ganhamos a possibilidade também “do que salva”³⁹.

4.4 Deus morreu

O que foi anteriormente descrito, isto é, a dispensa de Deus como garantidor de representações verdadeiras, é um dos aspectos do que desde Nietzsche se referencia como *morte de Deus*⁴⁰.

O dito "Deus morreu" significa: o mundo suprassensível está sem força atuante. Ele não irradia nenhuma vida. A metafísica, isto é, para Nietzsche, a filosofia ocidental compreendida como platonismo, está no fim (PNDM, p. 251).

No pensamento cartesiano, Deus já havia sido destronado do lugar máximo da realidade, do valor sublime na condução da existência humana, e reduzido a elemento chave para o método em direção à certeza. Esta era sua última força. No entanto, ela também se perdeu.

³⁹ Cf. FT, p. 29.

⁴⁰ O anúncio da *Morte de Deus* foi feito inicialmente por Nietzsche no § 125 de *A Gaia Ciência*: “– Vós não ouvistes falar daquele homem desvairado que em plena manhã luminosa acendeu um candeeiro, correu até a praça e gritou ininterruptamente: “Estou procurando por Deus! Estou procurando por Deus!” – À medida que lá se encontravam muitos dos que não acreditavam em Deus, ele provocou uma grande gargalhada. Será que ele se perdeu? - dizia um. Ou será que ele está se mantendo escondido? Será que ele tem medo de nós? Ele foi de navio? Passear? – assim eles gritavam e riam em confusão. O homem desvairado saltou para o meio deles e atravessou-os com seu olhar. “Para onde foi Deus?, ele falou, gostaria de vos dizer! *Nós o matamos* – vós e eu! Nós todos somos assassinos! Mas como fizemos isto? Como conseguimos esvaziar o mar? Quem nos deu a esponja para apagar todo o horizonte? O que fizemos ao arrebentarmos as correntes que prendiam esta terra ao seu sol? Para onde ela se move agora? Para onde nos movemos? Afastados de todo sol? Não caímos continuamente? E para trás, para os lados, para frente, para todos os lados? Há ainda um alto e um baixo? Não erramos como que através de um nada infinito? Não nos envolve o sopro do espaço vazio? Não está mais frio? Não advém sempre novamente a noite e mais noite? Não precisamos acender os candeeiros pela manhã? Ainda não escutamos nada do barulho dos coveiros que estão enterrando Deus? Ainda não sentimos o cheiro da putrefação de Deus? – também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus permanece morto! E nós o matamos! Como nos consolamos, os assassinos dentre todos os assassinos? O mais sagrado e poderoso que o mundo até aqui possuía sangrou sob nossas facas – quem é capaz de limpar este sangue de nós? Com que água poderíamos nos purificar? Que festejos de expiação, que jogos sagrados não precisaremos inventar? A grandeza deste ato não é grande demais para nós? Nós mesmos não precisamos nos tornar deuses para que venhamos a aparecer como apenas dignos deste ato? Nunca houve um ato mais grandioso - e quem quer que nasça depois de nós pertence por causa deste ato a uma história mais elevada do que toda história até aqui!” (NIETZSCHE apud CASANOVA 2004, pp. 132,133)

A morte de Deus representa o fim da metafísica enquanto platonismo. Esse fim significa estar o mundo suprassensível “sem força atuante”. Abordamos o sentido de metafísica anteriormente como o de fixação dos entes numa entidade, ou seja, numa entidade que garanta a sua permanência de sentido, permitindo-nos, ao mesmo tempo, descrever esse sentido. A possibilidade de acerto estaria na capacidade humana de aceder ao referido ponto fixo de todo e qualquer ente, ponto restante não nas coisas enquanto abertas à sensibilidade, mas sim no além da sensibilidade, isto é, no plano suprassensível, ao qual apenas a razão pode aceder. Poderíamos dizer, usando uma nomenclatura nietzschiana, que o valor dos entes em geral se esconderia no além-mundo e que seria preciso desgarrar-se do mundo e do corpo de algum modo para ter direito ao acesso ao lugar de valoração de tudo o que há. Considerando isto, tanto o aquém-mundo quanto o próprio corpo, por serem abrigos inadequados para a verdade dos entes em geral, perderiam sua força de atuação na busca pela verdade, mas, por outro lado, seriam sempre o ponto de partida para esta busca, já que é a partir deste mundo e de nosso próprio corpo, ou seja, da sensibilidade que nos podemos pôr a caminho da suprassensibilidade. Mesmo o uso da razão se dá ainda no exercício da sensibilidade, nomeadamente, na vida. O almejo pelo plano suprassensível atua sobre o sensível determinando os modos de conduta e uso da sensibilidade e da razão. Sua “força atuante” resta aí: todos os caminhos do pensar, do sentir e do fazer se guiam pelo lume da verdade suprassensível, verdade que apresenta o paradoxo de só se revelar no maior distanciamento do sensível, por se entregar não a este quando sim à razão. A razão mesma, porém, só se põe em direção ao suprassensível no tempo de atuação do sensível, ou seja, na existência física. O pensamento cristão resolve este paradoxo interditando o acesso à verdade em vida, reservando-o ao além da vida, quando a sensibilidade não teria mais lugar, onde as verdades se encontrariam: a dos humanos (sua essência enquanto alma) e a de Deus (reunião de tudo o que há). Por conta desse subterfúgio, mais uma vez podemos ver a irmandade entre verdade e salvação. No caminho da sensibilidade estamos perdidos, apenas na estada definitiva na suprassensibilidade estaríamos salvos, pois aí não haveria mais o que sentir, a verdade se revelaria em sua eternidade.

No dito “Deus morreu”, o nome Deus, pensado essencialmente, designa o mundo suprassensível dos ideais, que contêm as metas para esta vida, existentes acima da vida terrena, e deste modo a determinam de cima para baixo e, assim, de certo modo, de fora para dentro (PNDM, p.254).

O mundo suprassensível, Deus, é a orientação para esta vida. Quando sua força de atuação se fazia sentir, poderíamos todos ter uma orientação segura para o viver. Uma orientação que nos encaminhasse para longe do erro e para o mais próximo possível da

salvação. Sem essa orientação, sem Deus, estamos perdidos tanto *nesta* vida quanto *do* caminho para qualquer outra. A força atuante de Deus permitia a sedimentação do sentido de tudo o que há, de tal forma que cada coisa, cada ação continha seu valor ditado “de cima para baixo” e a própria vida de cada qual estava fixada “de fora para dentro”. Ao perdermos os “ideais”, as “metas”, perdemo-nos. Levando em conta, entretanto, que nos lançamos no caminho da salvação não apenas no que se refere à religião cristã mas também ao uso da razão nas ciências, a perdição na qual nos lançamos ao “demitirmos” Deus precisa ser remediada por outro tipo de salvação, a pela razão. Neste momento, parece tomar o humano posse sobre sua existência e ditar seus caminhos de liberação para si mesmo no que se salva. Esses caminhos confundem-se com os das ciências, confluindo no que elas conformam para o comum-habitar humano: a cultura.

No lugar da desvanecida autoridade de Deus, e do magistério da Igreja, surge a autoridade da consciência moral, impõe-se a autoridade da razão. [...]. A fuga do mundo para o suprassensível é substituída pelo progresso histórico. A meta do além de uma glória eterna transforma-se na felicidade terrena da maioria. A prática do culto religioso é rendida pelo entusiasmo de criar uma cultura ou da propagação da civilização. O que é criador, o que antes era próprio do Deus bíblico, torna-se na marca do fazer humano. O seu criar passa, por fim, para o negócio (PNDM, p. 255).

Isso se justifica, pois com a morte de Deus herdamos o domínio não apenas sobre a terra, mas sobre nós mesmos, respaldados por uma propriedade particularmente humana: a razão. A consciência moral agora é uma autoridade da razão e se guia, portanto, racionalmente. Isso fica claro na tentativa moderna, mormente em Kant, de fundamentar uma moral que não dependa de costumes, nem de religião, mas que se assente no que é universal no humano: a razão. Esta não nos guia para além mundos, nem para felicidades incorpóreas. O poder da razão, na perdição de nenhuma orientação “de cima”, se orienta a si mesmo racionalmente e a razão dita o progresso como racionalíssimo. A constatação de Descartes de que “o bom senso, ou a razão, é naturalmente igual em todos os homens” leva imediatamente a pensar por que, então, alguns parecem mais racionais que outros. Quanto a isto ele conclui “que a diversidade de nossas opiniões não provém do fato de serem uns mais racionais do que outros, mas somente de conduzirmos nossos pensamentos por vias diversas e não considerarmos as mesmas coisas”. Portanto, se pudermos conduzir nosso pensamento por uma mesma via e se considerarmos as mesmas coisas, seremos e pareceremos todos igualmente racionais. Para isso é preciso saber empregar a razão da qual todos já somos dotados, “pois não é suficiente ter o espírito bom, o principal é aplicá-lo bem.” (DESCARTES, 1996a, p. 65) Este é o ideal do progresso, da civilização: que todos sejam iguais no emprego de sua razão para que suas ações, vontades, valores sejam compreendidos sob o metro da possibilidade de compreensão do matemático no acontecimento da

modernidade. O “negócio” é a boa condução do fazer humano “nos limites da simples razão”⁴¹, ou seja, de tal modo ordenado que nada fuja ao racional. O que há na contraposição ao supracensível é, na verdade, um traslado.

Aquilo que, deste modo, se quer levar para o lugar do mundo supracensível são variantes da interpretação cristã-eclésiástica e teológica do mundo, a qual assumiu o seu esquema da *ordo*, da ordenação do ente por graus, a partir do mundo helênico-judaico, cuja concatenação fundamental foi fundada no começo da metafísica ocidental por Platão (HEIDEGGER, 2002, p. 255).

A “ordenação do ente por graus” se estabelece sensivelmente sob a diretriz do negócio em vista do civilizar de todos os humanos, salvando-os da perdição da irracionalidade. Neste sentido, a morte de Deus não significa o fim do projeto representado por ele, mas a incapacidade deste Deus de realizar aquele projeto. Há, se considerarmos o projetar da vida racional na modernidade como negócio, uma demissão de Deus, muito mais que sua morte. Ele não serve mais à empresa (*Betrieb*). Sendo assim, não compete mais a ele ser orientação para a vida. No entanto, tê-lo matado parece nos colocar em larga medida em seu lugar. Como isso não é possível, pois seu lugar é o supracensível, e a nós só cabe o sensível, ao menos enquanto ponto de partida⁴², vimo-nos obrigados pelo nosso feito a instituir as “regras” do supracensível no sensível.

Quando, no entanto, este Deus começa a mostrar sinais de que não poderá corresponder às expectativas do projeto moderno?

O acontecimento da morte de Deus ou, como apontamos, da “demissão” de Deus, começa a explicitar-se em Descartes⁴³. Ele promove um deslocamento da certificação da verdade da revelação para a razão. Em Descartes, a aceitabilidade de Deus depende de sua prova por meio da razão. “Por conseguinte, é pelo menos tão certo que Deus, que é esse Ser perfeito, é ou existe, quanto sê-lo-ia qualquer demonstração da Geometria”. (DESCARTES, 1996a, p. 95) A existência de Deus é algo que se descobre por qualquer ser humano por meio da razão, ao passo que o acesso a ele por meio da fé não é universal.

Sempre estimei que estas duas questões, de Deus e da alma, eram as principais entre as que devem ser demonstradas mais pelas razões da Filosofia que da Teologia: pois, embora nos seja suficiente, a nós outros que somos fiéis, acreditar pela fé que há um Deus e que a alma humana não morre com o corpo, certamente não parece possível poder jamais persuadir os infiéis de religião alguma, nem quase mesmo de qualquer

⁴¹ Referência ao texto de Kant *A religião nos limites da simples razão*.

⁴² Mesmo para a inatismo ou a concepção cristã mais avessa ao corpo, denominando-o prisão da alma, a compreensão das verdades incorpóreas, das ideias eternas só se torna possível na existência em corpo físico, quando o humano respira e anda sobre a terra.

⁴³ A morte de Deus tem sua origem na ciência cartesiana, ciência sem metafísica, e se consoma na metafísica racional, naquela metafísica que se encontra nos fundamentos da matemática, única a indicar o que é seguro e certo para o exercício da razão. (BITENCOURT, 2008, p. 267). Também conferir BIASOLI, 2008.

virtude moral, se primeiramente não se lhes provarem essas duas coisas pela razão natural (DESCARTES, 1996, p. 243).

Em suma, como o trabalho da filosofia enquanto metafísica visa a universalidade civilizatória pelo uso da razão, Deus é acessível a todos racionalmente e, por isso, deixa de residir o acesso privilegiado a ele na fé.

Para legitimar e justificar a natureza e a necessidade de Deus em seu sistema filosófico, Descartes abandona o Deus da revelação, o Deus que revela ao homem, através da fé, todas as verdades, inclusive algumas daquelas que têm origem nas ciências, e assume um Deus desprovido da aura sobrenatural, cuja natureza é puramente lógico-matemática, encontrando na razão natural o limite, sua condição de ser (BITENCOURT, 2008, p. 269).

Este Deus de natureza “puramente lógico-matemática” desempenha a função, como já vimos, de garantir que a *res extensa* se comporte de acordo com o representar da *res cogitans*. Percebemos anteriormente que essa função caduca quando a própria *res extensa* se comporta, no que se transforma e se deixa dominar, de acordo com o citado representar, evento que se vem desenrolando desde a época moderna até hoje. A morte de Deus ou, como apontamos, sua “demissão” é um acontecimento que permite aos homens tomar posse irrestritamente dos entes em geral e eleger por si mesmos seu modo de vida por intermédio do que é comum a todos igualmente: a razão. O princípio católico⁴⁴, ou seja, o princípio da universalidade finalmente atinge seu escopo.

4.5 A morte de Deus e a herança de seu domínio

Como apontamos anteriormente, o domínio do ser-aí humano sobre a terra só seria possível se ele se visse como o único a quem coubesse tal domínio. Isso, por sua vez, só seria possível se Deus, cujo domínio humano sobre a terra poderia revogar a qualquer momento, não mais estivesse presente enquanto *summum ens*. Sua presença poderia ser tolerada, contanto que ele não mais pudesse intervir no caminho humano até a *dominatio naturae*. Faz-se necessário tal evento, pois apenas com Deus morto pode o ser-aí humano herdar o efetivo domínio sobre tudo o que há.

Antes, porém, de continuarmos a falar sobre a morte de Deus e sobre a herança de seu domínio, cabe-nos perguntar, juntamente com Heidegger: “como entra Deus na filosofia?”⁴⁵ (ID, p. 64).

⁴⁴ A palavra católico deriva do grego *kathólikos* que significa universal.

⁴⁵ Uma questão correlata é “quando entra Deus na filosofia?” Heidegger não se concentra sobre essa questão, fazendo-a remontar ao próprio início da metafísica. Este, por sua vez, ora se apresenta em Platão e Aristóteles, ora já no pensamento pré-socrático. A fim de mantermos a coesão de nosso trabalho, identificaremos o

A coisa do pensar é o ente enquanto tal, i. e., o ser. Este se mostra no modo essencial do fundamento. De acordo com isso, a coisa do pensar, o ser como o fundamento, só se pensa então fundamentalmente se o fundamento como primeiro fundamento, *prōtē arkhē*, for apresentado. A coisa original do pensar apresenta-se como a *protocoisa*⁴⁶, como a *causa prima*, que corresponde ao recuo fundante à *ultima ratio*, à última prestação de contas. O ser do ente apresenta-se no sentido do fundamento fundamentalmente apenas como *causa sui*. Com isso se nomeia o conceito metafísico de Deus. A metafísica precisa pensar em direção a Deus, porque a coisa do pensar é o ser. Este, porém, vigora de modo variado como fundamento: enquanto *lógos*, *hypokeímenon*, substância, sujeito (ID, p. 67).

No caminho da busca pela causa do que acontece, a progressão tende ao infinito. Deus entra como a *causa prima*, a partir da qual a cadeia causal se inicia. Como não é possível pensar em nada para trás dessa primeira causa, ela é ao mesmo tempo causa de si própria enquanto *causa sui*. Neste sentido, Deus é o *summum ens*, isto é, o ente determinante de todos os entes, o mais elevado e o único que é causa de si mesmo. Nesse sentido, a questão acerca de Deus é a questão acerca do ente na totalidade. “A conexão da questão pelo ente na totalidade (‘teologia’) com a questão pelo ente enquanto tal (ontologia)” funda a “Filosofia enquanto onto-teo-logia” (SAWMF, p. 84). Deus entra na filosofia enquanto o ente na totalidade, mas de tal forma que ele seja a causa de si ao mesmo tempo que a causa de todo e qualquer ente. Funda-se, desta maneira, a entrada de Deus na filosofia no princípio da causalidade⁴⁷.

Cada filosofia como metafísica é teologia no sentido original e essencial no que o compreender (*logos*) do ente na totalidade pergunta pelo fundamento (i. e., pela causa, pela *protocoisa*) do ser e este fundamento, *theós*, Deus, é nomeado” (SAWMF, p. 87).

Perguntar sobre a causa do ser é algo que apenas a filosofia como metafísica faz e é, assim, teologia. “A metafísica começa colocando Deus como primeira causa, como fundamento, como o ente mais elevado. O que é fundado, o que não é Deus, é *ens creatum*, coisa criada” (HEMMING, 2002, p. 381). Por conta disso, conhecendo Deus, conhecer-se-ia tudo o mais. Esse conhecimento, no entanto, como já de antemão compreende Deus como causalidade, tem em vista uma relação privilegiada com o efeito dessa causalidade, e como tal causa é causa de tudo, a relação privilegiada estabelecida concerne a tudo. Em outras palavras, qualquer possível poder sobre Deus enquanto primeira causa seria poder sobre todas as coisas. A entrada de Deus na filosofia nasce da tentativa de apreender os entes em geral na medida em que se lhes atribui uma *protocoisa*, uma causa original, ou seja, Deus.

nascimento da metafísica, assim como a entrada de Deus na filosofia enquanto metafísica justamente em Platão e Aristóteles.

⁴⁶ Heidegger usa o termo *Ur-sache* hifenizado. A palavra, sem o hífen, significa causa, mas é composta pela palavra coisa (*Sache*) e o prefixo proto (*ur*). Por conta disso usamos, aqui, *protocoisa*.

⁴⁷ Dentre todos os problemas referentes à entrada de Deus na filosofia, importa-nos aqui apenas a de sua equiparação ao princípio da causalidade apontada por Heidegger.

A filosofia, contudo, seria apenas teologia ou vontade de domínio, caso se limitasse à tentativa de circunscrever o ente na totalidade. No entanto, como apontamos, a contraparte teológica da filosofia, de acordo com Heidegger, é a sua constituição ontológica. Tendo isso em vista, temos de dizer que a questão da constituição da filosofia “[...] não pode ser posta sem aquela pelo ente enquanto tal, pela essência do ser em geral. Esta é a questão pelo “*òn ēi ón*, ‘ontologia’” (SAWMF, p. 88).

Se a entrada de Deus na filosofia funda a metafísica, na medida em que procura determinar apreensivamente a causa do próprio ser e, assim, ter domínio sobre os entes em geral, com a morte de Deus finda a metafísica? A morte de Deus é também a morte de um aspecto da metafísica, que saber, do da eliminação da suprassensibilidade como causa e fundamento dos fenômenos sensíveis. A morte de Deus é a dissipação do além-mundo como medida para o mundo. O lugar de valoração do que se apercebe se esvazia e já não valora os entes em geral. Nada obstante, se considerarmos a metafísica além da transposição da medida do mundo no além-mundo, enquanto salvação pela fé, ou da medida da sensibilidade na suprassensibilidade, enquanto salvação pela razão, teremos de olhar sua constituição mais íntima: a vontade de domínio. Esta já se encontrava presente na inauguração do plano suprassensível, no entanto, paradoxalmente, só alcançou sua maior abrangência e poder na extenuação dele. Isso porque a causalidade se mostrou em sua face mais clara de relação de domínio, no que ela permite agora, por intermédio da técnica moderna, a manipulação efetiva de um campo vasto de entes. O que permite, no entanto, que a causalidade e o domínio que ela possibilita adentre a filosofia? Sabemos que Deus entra na filosofia como a *causa prima*, isso significa que prioritariamente a Deus temos a necessidade de uma causa primeira. Com tudo isso, como entra o princípio da causalidade na filosofia? Trataremos desse ponto no próximo tópico. Agora, no entanto, precisamos de pronto ressaltar que essa compreensão de niilismo que agora apresentamos, ou seja, enquanto esvaziamento dos valores supremos, enquanto morte de Deus, é nietzschiana. Embora ela seja fundamental para compreendermos o domínio efetivo que experienciamos hoje das ciências sobre no mundo físico, ela mesma se insere numa história que é também determinada pelo niilismo compreendido mais fundamentalmente, segundo Heidegger.

A Metafísica enquanto tal é o próprio niilismo. A essência do niilismo é historicamente como Metafísica. A metafísica platônica não é menos niilista do que a metafísica nietzschiana. Na metafísica platônica, a essência permanece apenas velada, enquanto na metafísica nietzschiana ela vem plenamente à tona, sem que essa essência jamais venha a se dar a conhecer a partir da Metafísica e no interior dela (NMN, p. 233).

Isso não impede Nietzsche, contudo, de nos munir da compreensão de traços fundamentais da metafísica, tal como o de estabelecida da causalidade como critério de lida com os entes em geral. Ao consideramo-la, teremos de dizer que ela ainda é atuante nas ciências, pois elas se valem do princípio da causalidade como pilar de sua própria investigação do mundo natural. Essa característica das ciências as irmana à metafísica no que esta última tem de “teológico”, ou seja, no que tem de necessidade de estabelecimento de uma causa como princípio da realidade, necessidade por muito tempo suprida por Deus. Com isso chegamos a que a morte de Deus não elimina do pensamento filosófico metafísico, assim como da empresa científica, sua parte teológica. Que transformação, então, se dá no seio do pensamento filosófico e na investidura científica com a morte de Deus? O princípio de causalidade se mantém. A consideração, portanto, de que o mundo se ordena numa relação de causa e efeito não se altera; do mesmo modo, a pressuposição de que o conhecimento e a possível intervenção nas causas podem levar a efeitos planejados, permitindo o domínio ou, pelo menos, a previsão de acontecimentos continuam a ser alicerces fomentadores da ciência. O que muda é justamente o acirramento da compreensão do mundo e dos acontecimentos nele como se produzindo por meio de relações puramente ônticas, passíveis de domínio ou previsão por meio do conhecimento das causas e seus efeitos. É nesse sentido que dizemos ainda caber nas ciências apenas o aspecto teológico da metafísica. O que não se pode manter no reino do meramente ôntico é a questão ontológica da metafísica, isto é, a investigação do ente enquanto tal. Considerando, como o faz Heidegger, que a metafísica se constitui onto-teologicamente, podemos dizer que, por um lado, seu aspecto teológico impunha à investigação ontológica a recondução ao princípio da causalidade e, assim, à consequente possibilidade de dominação dos efeitos pelo conhecimento das causas, ou seja, impunha ao ser sua contínua recondução ao ente; por outro lado, entretanto, seu aspecto ontológico impedia que a metafísica se reduzisse à consideração meramente ôntica de domínio, porque, ainda que apenas se dando na sua relação e referência ao ente, o ser ainda constituía fundamentalmente a estrutura do próprio ente e, com ele, do mundo. Com o fim da metafísica, precisamente, seu aspecto ontológico se dissipa, restando apenas seu aspecto teológico. Há uma ontificação em pleno curso. Podemos ver isso quando consideramos que já em Descartes o aspecto ontológico da metafísica, representado por Deus, se reduz à função de garantir o acesso da *res cogitans* à *res extensa*, na impossibilidade de o *summum bonum* enganar aquele que pensa clara e distintamente. Não obstante, quando o próprio princípio de causalidade na figura do pensar matemático, tendo como ferramenta primordial a matemática, permite um acesso garantidor não apenas de certeza de conhecimento, mas principalmente de

transformação dominadora, Deus se torna obsoleto. A metafísica, então, enquanto teologia parece morrer, mas, na verdade, alcança sua mais alta conformação: com a morte de Deus, o princípio de causalidade que lhe garantia o domínio sobre os entes em geral é transferido para aquele que se coloca ele mesmo no lugar de justificação do conhecer e do transformar ao se eleger sujeito insigne: o eu. Ao mesmo tempo em que a teologia parece se dissipar, ela se torna mais feroz nas ciências. Essa ferocidade não conhece limites de domínio. Qualquer relação com os entes que não se pautem pela efetiva manipulação dominadora deles perde espaço no empenho do ser-aí humano. Todo o engenho humano volta-se para a causalidade como modo de domínio dos entes em geral.

Justamente por isso a filosofia enquanto metafísica se consuma. As ciências exercem com muito maior eficácia o apontado domínio sobre os entes. Em contrapartida a essa consumação, o pensamento que ainda cismar em fazer-se sem se resignar a ser mera repetição e mera sombra da metafísica, precisa ser outra coisa, precisa se fazer em vista de outro início, isto é, precisa se liberar para pensar o ser enquanto tal, ou seja, para o pensar ontológico já liberado do aspecto teológico da metafísica, aspecto este que só pode levar a pensar o ser a partir do ente. A fim de compreendermos a possibilidade dessa liberação, precisamos olhar mais atentamente o fenômeno da morte de Deus e do niilismo.

4.6 Niilismo: doença de Deus

A Metafísica enquanto tal é o próprio niilismo. A essência do niilismo é historicamente como Metafísica. A metafísica platônica não é menos niilista do que a metafísica nietzschiana. Na metafísica platônica, a essência permanece apenas velada, enquanto na metafísica nietzschiana ela vem plenamente à tona, sem que essa essência jamais venha a se dar a conhecer a partir da Metafísica e no interior dela (NMN, p. 233).

Para ensaiarmos alguma compreensão do niilismo no pensamento heideggeriano, precisamos diferenciá-lo de início do conceito de niilismo no pensamento nietzschiano. Sabemos que Heidegger parte justamente do pensamento de Nietzsche, mas reconhece nele limitações para a determinação do conceito:

Nietzsche experimentou certamente, na era do começo da consumação do niilismo, alguns traços do niilismo, interpretou-os, ao mesmo tempo, de um modo niilista e, assim, tapou completamente a sua essência. Nietzsche, no entanto, nunca reconheceu a *essência* do niilismo, tal como nenhuma metafísica antes dele o fez (PNDM, p. 302).

O que Heidegger toma para si como dever é, assim, “reconhecer a essência do niilismo”. E ele a reconhece: “[...] a essência do niilismo consiste em que nada se passa com o ser mesmo. O ser *mesmo* é o ser na sua *verdade*, verdade essa que pertence ao ser” (PNDM, p. 304). Nada se passa com o ser no âmbito de vigência do niilismo, isso porque o ser mesmo na

sua verdade aí não chega nunca a ser pensado. O nada (*nihil*) que forma e conforma o niilismo não diz respeito, naturalmente, ao nada absoluto. Isso sequer é uma possibilidade⁴⁸. Ainda que consideremos que o “niilismo seja a lógica de coisa nenhuma como alguma coisa, que defende que o nada seja” (CUNNINGHAM, 2002, p. I), mesmo esse nada, paradoxalmente, por intermédio do ser, seria, “porque a ideia de objeto “não existindo” é necessariamente a ideia do objeto ‘existindo’, acrescida da representação de uma exclusão desse objeto pela realidade atual tomada em bloco” (ROSA, 1968, pp. 5,6).

Temos, então, que o nada diz respeito muito mais a uma ausência relativa ao ser. No que o ser não se pensa em sua verdade e os entes em geral não acontecem na verdade do ser, resta aos entes aparecerem ao pensamento na sua ausência de ser, ou seja, não no desvelamento que deixa o ente ser, mas na fixação do ente numa entidade como se o ser fosse uma âncora puxando o ente para o fundo, para o fundamento do qual ele não tenha escape. O ser se torna em medida de domínio sobre o ente. Como o ser em sua verdade, no entanto, não pode ser medida de coisa nenhuma, pois, como vimos no segundo capítulo, na dinâmica de desvelamento e velamento o ser deixa o ente ser, o que se entrevê na amarração do ente em sua entidade é o nada do ser, é o modo de o ser não acontecer como ser, sua ausência que, enquanto ausência de ser, constitui sua história. A esta história, a da ausência do ser, isto é, do nada do ser, ou melhor, do niilismo, damos o nome de metafísica.

A história da ausência do ser, paradoxalmente, constitui sua presença constante, ou seja, constitui a própria história da metafísica. Não obstante, como a dinâmica do ser é o desvelar-se e o velar-se, no que ele é compreendido como presença constante, ele se perde e, assim, se desessencia, permanecendo junto aos entes como mero remedo do ser, como ausência do ser. Isso, fundamentalmente, para Heidegger, constitui o niilismo, e, levando em conta que isso é o traço contínuo da história da metafísica enquanto história do ser, devemos dizer que a história do ser é niilismo.

Niilismo é o nome que descreve uma ausência e uma presença: a ausência do ser enquanto desvelamento e velamento; e sua presença enquanto entidade do ente. A ausência se refere à não compreensão do ser em sua verdade, em sua constituição de desvelamento e velamento, enquanto o que, por um lado – o do desvelamento -, permite às coisas serem as coisas que são; por outro – o do velamento -, resguarda as coisas de serem apenas as coisas

⁴⁸ A própria etimologia da palavra *nihil* mostra o caráter de ausência do nada, pois ela se forma “a partir de *ne-hilo* [...], ‘nem um pedacinho’” (WALDE, 1910, p.519). Acrescido a isso, lembremos que a etimologia da palavra portuguesa *nada* não remonta a *nihil*, mas sim a *nata* da expressão *res [non] nata*, ou seja, coisa não nascida (Cf. NASCENTES, 1955, p. 348), o que revela também aqui não apenas o sentido de nada como ausência mas outro fundamental como nascimento de algo, pressupondo o movimento de nascimento interrompido.

que são para além de qualquer outra determinação possível. Já a presença se refere à inclinação do ser aí humano de pensar o ser como entidade que dota os entes de uma determinação definitiva. Essa mesma ausência pode ser descrita desde seu início como esquecimento do ser. Esse esquecimento, por seu turno, é o modo como nós podemos experimentar algo mais radical e, por isso, compreensivo tanto da metafísica quanto do niilismo: o abandono do ser.

Quando, em nosso momento atual, percebemos o domínio efetivo do ego posicionador representacional sobre os entes em geral, forçando-os a se mostrar em sua possibilidade de manipulação e cálculo, podemos nos perguntar: onde está o ser? Como seria possível discernir no ente o caráter de desvelamento e velamento, sua sensualidade de mostrar-se e não mostrar-se, se o ente em geral escancara-se pornograficamente? A *res cogitans* calculadora lança uma luz que procura mostrar, na medida da calculabilidade, todos os recantos manipuláveis do ente. Se levarmos em conta que já no começo da metafísica o ser acontece apropriadamente como entidade do ente, permitindo-se como fundação para o domínio sobre o ente, teremos de dizer, então, que nesse lançamento de luz sobre o ente, nesse escancaramento pornográfico do que é não há lugar para o ser, há apenas sua fuga. Aí o ser já nos abandonou.

A instauração da subjetividade como posicionadora representacional dos entes em geral dotou a *res cogitans* de tal poder sobre o ente que sua vontade passou a lhe entregar os caminhos de conversão do mundo em abrigo protegido tanto da admirabilidade dos entes quanto da dinâmica de desvelamento e velamento do ser. Com a instauração da subjetividade, o humano parece ter finalmente conseguido se salvar. Esse salvamento requer tanto a aniquilação da admirabilidade dos entes em geral - obnubilando sua pertença ao acontecimento do ser no que restringe o ser a mera entidade -, quanto a de quaisquer impedimentos ao completo acesso calculatório aos entes. Exige-se aí, por exemplo, que nenhum valor se atribua ao ente que lhe impeça a livre manipulação pela *res cogitans*. Ele precisa ser livre de si mesmo, isto é, de qualquer essência, natureza, para ser o vazio no qual a *res cogitans* represente, posicionando, o que o ente pode ser para vir a estar sob seu domínio. Por conta disso, no pensamento moderno, o niilismo ganha residência no próprio ente, retirando-lhe todas as suas determinações a não ser aquelas cogitadas pela *res cogitans*, porque ela é aí a própria entidade dos entes, a única coisa firme a sustentar o que os entes podem ser: *res extensa*.

Na supracitada liberação do ente de si mesmo, cabe também retirar-lhe o caráter de *ens creatum*, eliminando, então, também o *ens creator* para a plena liberdade de representação da *res cogitans* sobre a *res extensa*. Daí que se torne destino que Deus morra.

4.6.1 Niilismo e morte de Deus

Se levarmos a sério a afirmação de Nietzsche de que o “cristianismo é platonismo para o ‘povo’” (NIETZSCHE, 1992, p. 8), podemos dizer que Deus já começa a morrer muito antes ainda do pensamento de Descartes. E se isso for assim, podemos reconhecer o niilismo não como um fenômeno moderno, mas retracá-lo até o começo da própria metafísica, pois “o niilismo é antes, pensado na sua essência, o movimento fundamental da história do Ocidente” (PNDM, p. 253). Esse Deus hebraico que renasce grego traz em si o germe de seu próprio ocaso: a filosofia. É ela que, enquanto metafísica, o corrói por dentro, já que “a metafísica é o espaço histórico no qual se torna destino que [...] Deus perca a sua força edificadora e se torne nulo” (PNDM, 255). Deus entra numa história já em movimento e passa a cumprir seu papel enquanto primeira e suprema causa (GA 52, p. 91). Tendo-se cumprido seu papel, Deus tornou-se dispensável. Sua morte, ou seja, sua dispensa da função de primeira e mais elevada causa, revela o germe que o corroeu: a própria constituição da filosofia enquanto ontoteologia.

Como vimos, o pensamento metafísico já nasce ontoteológico, a *prôtē arkhē* assim como a suprassensibilidade já haviam marcado irremediavelmente o pensamento ocidental. Deus assumiu aquela e passou a habitar esta. Com sua morte, a *prôtē arkhē* se transforma em pura causalidade e não requer mais a suprassensibilidade.

Nosso pensamento calculador, mas talvez, sobretudo, todo o pensamento tradicional até aqui desde a supremacia da filosofia platônica, a metafísica, prende-se à sucessão de causa e efeito. Nele todo ente se alinha como o efetivo efetuator e efetuado. O que não é efeito é causa, e *vice-versa* (GA 52, p. 90).

A causa suprema que se poderia encontrar suprassensivelmente dá lugar à causa muito mais efetiva da própria relação lógica entre os entes determinada pela *res cogitans*. Aparece nua e crua a causalidade e seu viço transformador sem o impedimento de qualquer suprassensibilidade e qualquer Deus que pudesse deter o domínio da terra e do homem para si. Parece que o humano é agora senhor de seus caminhos e dos da terra. Trata-se aí, entretanto, de aparência apenas. Pensada historicamente, a morte de Deus, enquanto culminação do niilismo, é um acontecimento que toma conta violentamente do humano e que já estava em curso desde o nascimento da metafísica, levando em conta que “a metafísica de Platão não é menos niilista do que a metafísica de Nietzsche” (NII, p. 262). É fundamental termos isso em mente na nossa tentativa de compreensão do niilismo, pois corremos o risco de reputá-lo como fenômeno da modernidade, talvez mesmo, da contemporaneidade e, com isso, perdê-lo justamente onde ele se poderia abrir em compreensão.

Porque não se experimenta o niilismo como movimento histórico que se prolonga já há muito, cujo fundamento essencial assenta na própria metafísica, decai-se na inútil mania de tomar os fenômenos, que já e apenas são consequências do niilismo, por este mesmo niilismo, ou de apresentar as consequências e os efeitos como as causas do niilismo (PNM, p. 256).

A possibilidade de compreensão do niilismo, assim, reside em sua consideração como movimento histórico fundamentado na metafísica.

A metafísica pressupõe incessantemente nos diversos desdobramentos de seu percurso histórico o fato de esse mundo que nos diz respeito, o único mundo que efetivamente é e pode ser, não ser ontologicamente suficiente. Partindo da suposição de um déficit ontológico na totalidade, ela concluiu de maneira pura e simplesmente dogmática em favor da necessidade de existência de um outro mundo, do mundo do ser, da verdade, do repouso, das formas puras a priori, da substância eterna, do aprimoramento social humano, das categorias racionais etc. (CASANOVA, 2013, p. 219)

Essa construção de outro mundo, entretanto, ruiu. O fim da metafísica se anunciou quando se procurou erguer um mundo para além do mundo, como se fosse possível ao ser-aí humano ser para além do humano. Trata-se de dupla negação: a do mundo e a do humano. Como tanto o mundo quanto o humano sempre voltam, sempre se apresentam, nunca conseguimos ir além nem de um nem de outro, por mais que tenhamos tentado. Somos “humanos, demasiadamente humanos”. O caminho dessas tentativas pode ser reconhecido na própria história da metafísica. As possibilidades de ir além iam ruindo, mas novamente se construindo como se o problema estivesse na construção e não no solo sobre o qual ela se procurava construir. Na extenuação dessas possibilidades sobrou justamente o solo: o mundo; nós mesmos. Surgiu aí, então, a possibilidade de finalmente conhecermos tanto um quanto outro. Não obstante, se nunca se chegou a realmente construir outro mundo, algo se construiu: o vazio da não construção de outro mundo. É como se, na impossibilidade do edifício, tivéssemos construído um “terreno baldio”⁴⁹, e o nome desse terreno baldio é niilismo. “Niilismo, desse modo, é uma consequência direta do esvaziamento das categorias metafísicas, mais ainda, da aniquilação do horizonte hermenêutico mesmo que tornou necessárias tais categorias” (CASANOVA, 2013, p. 184).

Levando em conta o que dissemos, podemos concluir que o niilismo é fundamental para o domínio moderno da *res cogitans* sobre a *res extensa*. Esvaziada de si esta última pode se comportar sob a medida daquela. E tal comportamento só se tornou possível em primeiro lugar pelo aniquilamento⁵⁰ da suprassensibilidade, o que permitiu ver finalmente as bases sobre as quais ele se procurou construir. Afora as bases, esse aniquilamento permitiu-nos discernir o fomento de tal empresa: a vontade de domínio sobre o ente.

⁴⁹ Cf. ROSA, 1968, p. 8.

⁵⁰ A palavra aniquilamento tem sua etimologia em *annihilo*, “reduzir a nada”.

Resumidamente, a metafísica nasce na tentativa de sedimentar o ente transformando-lhe o ser em entidade. A entidade fixa do ente seria a verdade do ente, mas como a sensibilidade no mundo que nos rodeia não permite a apreensão sensível de nada como fixo, só é possível pensar a entidade ou a verdade da fixação dos entes em geral fora do redemoinho da existência sensível. O caminho que se tomou foi o de criação de um além deste mundo, um além da sensibilidade a partir de onde se julgaria este mundo e a sensibilidade. Essa abertura histórica ou acontecimento de ser se apropriou do ente de tal modo que ele passou a aparecer ao ente posto no lugar dessa abertura, ao ser-aí humano, na medida desse outro mundo que se procurava construir. Podemos dizer que o fomento de tal empreendimento sempre foi a não aceitação do movimento dos entes em geral, ou seja, a não aceitação da admirabilidade dos entes. Se eles fossem regulados desde fora deles mesmos de modo a se manterem fixos para a apreensão sensível conduzida pela verdade da suprassensibilidade, então este mundo seria tolerável. Há aí um modo de abertura do acontecimento do ser que promove o próprio desaparecimento do ser, isto é, o seu abandono. O ser parece abandonar o ente para que este se fixe enquanto entidade. Esse abandono só chega a sua culminação, no entanto, quando o próprio mundo suprassensível determinante do conhecimento da fixação dos entes para seu conhecimento e domínio se esvazia. E ele só pode se esvaziar porque não é mais preciso: os entes que anteriormente precisavam ser fixados suprassensivelmente para serem compreendidos em vista da dominação, agora são dominados e manipulados sensivelmente. O mundo sensível, finalmente, se torna suportável, porque tem agora sua própria sensibilidade sob o controle da *res cogitans* enquanto representação calculada, e só pode chegar a isso por ter sido esvaziado de todo e qualquer valor que o pudesse impor como resistente à manipulação reguladora da *res cogitans*. Os entes em geral se esvaziam e se alheiam a si mesmos para serem representação. O mundo sensível, esvaziado que está de si mesmo, se torna suportável porque ele não é mais tão sensível: anestesiados, não o sentimos mais.

Com o niilismo parece termos conquistado a anestesia face aos entes e a nós mesmos. Contudo, tanto os entes quanto nós mesmos aí somos meras névoas de uma compreensão metafísica. A anestesiação sob a qual nos encontramos se refere ao vazio construído, à tentativa de determinação dos entes em geral e de nós a partir do que não se pode encontrar nem nos entes nem em nós: a suprassensibilidade. Sendo assim, o que não sentimos mais é o que, na verdade, nunca foi realmente posto para ser sentido. É como se ganhássemos finalmente alívio de uma fígada no braço que não temos mais. Com esse alívio, contudo, abre-se outra possibilidade: assumir os entes e a nós mesmo em sua integralidade, sem a

pressuposição de além-mundos, Deus, entidade, faculdades que não “funcionam” mais porque dependiam a dor em torno da qual foram instituídos.

4.7 A morte de Deus e a liberação da questão do ser

A pergunta pela causa do ser leva à consideração de uma causa primeira. Chegar a esta causa, nomeadamente Deus, significa delimitar o ser e, assim, compreender os entes como substâncias retirando-lhes o caráter de admirável. Ao cabo e ao fim, procura-se conseguir com a pergunta pela causa do ser o domínio irrestrito sobre os entes em geral estabelecendo algo que eles sejam para além de qualquer acontecimento. Esse empreendimento de domínio só fica evidente no pensamento moderno a partir de Descartes, e ganha sua configuração mais acabada no desenvolvimento das ciências. A interpretação que as ciências empreendem do ente permite fixá-lo e extrair dele uma conformação com o projeto de lida com o mundo. A clareza desse projeto se expressa na patente transformação do mundo físico e espiritual da época moderna e contemporânea. Diante disso, da expressão de força das ciências, não cabe mais ao pensar considerar a causa do ser em vista de algum domínio, essa tarefa já se cumpriu e segue em sua manutenção nos caminhos das ciências. A contraparte teológica da filosofia, como vimos um pouco antes, se diluiu nas ciências e liberou o pensamento para a questão do ente enquanto tal, para a questão primordialmente ontológica, que só se abre na preparação do outro início.

O pensamento de Heidegger, na medida em que busca pensar o ser enquanto tal, insere-se na citada liberação do pensamento e pode, pela primeira vez deste Platão e Aristóteles, ser um pensamento não teológico. Esse caminho até o pensamento não teológico e, assim, não metafísico é a transição para o outro início.

Compreender Nietzsche enquanto o fim da metafísica ocidental não é nenhuma constatação do que se encontra atrás de nós, quando sim do começo *histórico* do futuro do pensamento ocidental. A questão do ente precisa ser trazida para seu próprio fundamento, para a questão da verdade do ser. É o que até agora constituiu a guia e o horizonte formativo de toda interpretação do ente, o pensar (re-presentar), é reconduzido para a fundamentação da verdade do ser, para o *ser-ai*. (GA 65, pp. 176,177).

A questão do ente enquanto tal é que se abre enquanto futuro para o pensamento. E é justamente essa recondução que caracteriza a parte ontológica da filosofia, a parte negligenciada desde o início, por meio do esquecimento do ser, mas que mesmo assim permanecia entranhada na investigação filosófica em geral. Como dissemos, apenas com o fim da filosofia enquanto metafísica, essa parte esboroadada da tradição pôde desprender-se do que a cerceava e soterrava, da parte teológica, e abrir-se enquanto possibilidade nodal do

pensamento. A empresa característica teologia, entretanto, permaneceu na dissolução nas ciências em geral, ou seja, a salvação almejada pela teologia é, agora, ofício das ciências. A busca pela salvação ante a perdição da admirabilidade do ente e da conseqüente imprevisibilidade dele afirma-se ainda mais e, desta vez, de forma agressiva no mundo moderno das ciências e da técnica. Semelhante caminho é antigo, pois, como já apontamos,

O admirar-se acerca do fato de que algo seja e seja de tal modo como é, transforma-se rapidamente na questão, por que algo é. Nessa questão, a busca pelas razões primeiras e princípios dos entes, na medida em que eles são, supõe uma pré-decisão significativa, que impregnou todo o pensamento metafísico ao menos desde Aristóteles (GUZZONI, 2014, p. 7).

A referida pré-decisão é a preparação para que o ente apareça na medida das “razões primeiras e princípios dos entes”. Ela, portanto, já é a retirada da admirabilidade do ente em vista de sua conformação em sentido, no que ele encontra sua razão de ser numa entidade. A busca pelo sentido por meio da entidade representa a fuga da admirabilidade do ente. Como apontamos, essa tarefa foi a da metafísica. O fazer frente à admiração radical, isto é, àquela que permite o aparecer do ente antes de sua conformação em sentido, e mesmo o procurar habitar nessa admiração, como na beira do Vesúvio (NIETZSCHE, 1988, p. 526), parecem de todo perdidos. Sendo realmente assim, a humanidade parece estar salva, ou seja, parece ter eliminado a admirabilidade dos entes. Com isso a metafísica está consumada. No entanto, “se o filosofar tem mesmo algo a ver com o admirar-se, então tem que ser demonstrado que no ser mesmo dos entes reina uma certa admirabilidade” (GUZZONI, 2014, p. 6). Talvez seja esta a tarefa que reste à filosofia. Com ser a salvação buscada a perda da admiração ante os entes e a si mesmo, o caminho contraposto à metafísica será o da “perdição”, ou seja, o de assunção do caráter admirável dos entes. Precisamos perguntar, porém,

[...] se a filosofia pode mesmo corresponder a uma experiência daquela admiração radical, pois na medida em que ela coloca a questão pelo porquê, ela já se joga no caminho da racionalização e por conseqüência na suspensão da admiração abrangente (GUZZONI, 2014, p. 7).

Em larga medida, devemos perguntar então se é possível à filosofia não colocar “a questão pelo porquê”. Como pensar sem colocar esta questão? A tentativa mais arriscada e radical desse modo de pensar foi empreendida por Heidegger em *Contribuições à filosofia*. Esse texto põe vários problemas ao leitor. Não apenas a linguagem da qual ele se vale é de difícil compreensão, mas aquilo de que ele trata também o é. A tal ponto que Safranski, biógrafo de Heidegger, afirma: “Nos seus *Beiträge*, podemos ver como Heidegger tenta transportar-se a uma ‘outra situação’ por meio de um delírio de conceitos e uma ladainha de enunciações” (SAFRANSKI apud NUNES, 1998, p. 45). A consideração de que o texto contém “um delírio de conceitos” e “uma ladainha de enunciações” deixa claro haver ali algo que foge à feitura tradicional de filosofia. Há ali algo delirante. Se considerarmos que no texto

em questão Heidegger busca nos aproximar da verdade “[...] que só em silêncio podemos captar [...]” (NUNES, 1998, p. 45), ou seja, da admirabilidade dos entes, é compreensível que quanto mais a linguagem do livro busque alcançar essa verdade, mais dificuldades pareça encontrar, pois precisaria bruxulear entre o dizer e o não dizer. Também por isso essa mesma linguagem precisaria prestar reverência e anunciar o acontecimento que permitisse o pensar e o portar-se diante das coisas na admirabilidade do aparecimento delas, antes que já se tenham conformado num sentido que as fixe numa entidade calculada. A decisão, no entanto, para que esse pensamento tome conta do ser-aí humano e de toda a terra não está sob o poder de nenhum pensador. Para que seja possível, é preciso que aconteça apropriadamente. Justamente por conta disso, por estar fora do poder de qualquer um, que Heidegger afirma: “apenas um deus poderá nos salvar” GA 16, p. 671). Mais uma vez falamos de salvação. Salvar agora de quê? Se antes falávamos de salvação pela razão como salvação frente à admirabilidade dos entes, proporcionada pelas ciências, Heidegger na citação fala de salvação da salvação, isto é, de salvação da aniquilação do ente empreendida pelas mesmas ciências. Esta salvação só pode se dar por intermédio de uma recondução do pensamento à fundamentação da verdade do ser, ou seja, ao ser-aí. O caminho de preparação para o outro início parece ser o da recondução do pensamento ao lugar de encontro entre o ente que nós mesmos somos e a abertura de ser.

Este trabalho se coloca, ainda que tacanhamente, no esforço da citada preparação. Podemos pouco tanto no traçar de um caminho quanto no compreender de que caminho, afinal, trilhar.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Disponível em www.perseus.tufts.edu . Acesso em 15/05/2013.

BAFFA, Maria Manoella Beaklini. *A forma da metafísica: sobre a história na obra tardia de Heidegger*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, Departamento de Filosofia (tese de doutorado), 2005.

BAILLET, Adrien. *La Vie de Monsieur Descartes* [Volume 1]. Paris: D. Horthemels, 1691. Disponível em <http://gallica.bnf.fr>, acesso em Novembro de 2013.

BIASOLI, Luís Fernando. *O conhecimento sobre Deus nas meditações metafísicas de Descartes*. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: Pontífica Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2008.

BITENCOURT, Joceval Andrade. *Descartes e a morte de Deus*. Tese de Doutorado. São Paulo: Pontífica Universidade Católica de São Paulo, 2008.

BROWN, James Robert. *Philosophy of mathematics*. Nova Iorque: Routledge, 2008.

CABRAL, Alexandre Marques. *Nihilismo e hierofania: uma abordagem a partir do confronto entre Nietzsche e Heidegger*. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2011.

CASANOVA, Marco Antonio. *A linguagem do acontecimento apropriativo*. In: Revista Natureza Humana. Volume 4, Fascículo 2, Série 2002, pp. 315-343.

_____. *O homem entediado: nihilismo e técnica no pensamento de Martin Heidegger*. Revista Ekstasis: revista de hermenêutica e fenomenologia, v. 1, n. 1, p. 183-224, 2012.

_____. *Apresentação*. In: HEIDEGGER. *Nietzsche I*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. *Desespero e tédio* In: Nietzsche e Deleuze – Bárbaros, civilizados. São Paulo: Annablume, 2004.

_____. *Nada a caminho : impessoalidade, nihilismo e técnica no pensamento de Martin Heidegger*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. *Der Anfang des Endes. Heidegger und die Macht des geschichtlichen Denkens*. Heidegger Jahrbuch, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2007a.

_____. *Martin Heidegger und Jean-Paul Sartre: Nihilismus zwischen Seinsgeschichte und Existenzialismus*. Hermeneutik Jahrbuch, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2007b.

”

- CUNNINGHAM, Conor. *Genealogy of Nihilism. Philosophies of nothing and the difference of theology*. Nova Iorque: 2002.
- DESCARTES, René. *Œuvres*. Paris: Vrin-CNRS, 1964-1974, 11 vol.
- _____. *Meditações metafísicas*. In: Descartes (Col. Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultura, 1996a.
- _____. *Discurso do método* In: Descartes (Col. Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultura, 1996a.
- _____. *Princípios da Filosofia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.
- _____. *Regras para a direção do espírito*. Lisboa: Edições 70, 1989.
- DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.
- GASSET, O. *Kant. Hegel. Dilthey*. Madrid: Revista de Occidente, 1958.
- GLAZEBROOK, Trish. *From physis to Nature, techne to Technology: Heidegger on Aristotle, Galileo and Newton*. In: *The southern journal of philosophy*, XXXVIII, 2000, pp. 225-248.
- GUIGNON, Charles et alii. *Cambridge companion to Heidegger*. Cambridge: Cambridge University press, 1993.
- GUZZONI, Ute. *O admirável e a filosofia*. In: Periódico do programa de pós-graduação em artes cênicas PPGAC/INIRIO. Disponível em www.seer.unirio.br/index.php/opercevejoonline/article/view/1916. Acesso em 20/02/2014.
- HEIDEGGER, Martin. *Beiträge zur Philosophie*. (GA 65). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.
- _____. *Brief über den Humanismus*. In: Wegmarken (GA 09). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.
- _____. *Der Begriff der Zeit*. In: Wegmarken (GA 64). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004.
- _____. *Die Frage nach dem Ding* (GA 41). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1984.
- _____. *Die Zeit des Weltbildes*. In: Holzwege (GA 05). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.
- _____. *Grundfragen der Philosophie - Ausgewählte Probleme der Logik*.(GA 45). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1984.
- _____. *Heraklit*(GA 55). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979.
- _____. *Identität und Differenz* (GA 11). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006.

- _____. *Introdução à metafísica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.
- _____. *Nietzsche II* (GA 6.2). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997.
- _____. *Nietzsche II*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- _____. *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*. In: Os Pensadores XLV. São Paulo: Abril Cultural, 1973a.
- _____. *Nietzsche – Metafísica e Nihilismo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- _____. *Parmênides* (GA 54). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1982.
- _____. *Platons Lehre von der Wahrheit*. In: Wegmarken (GA 09). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.
- _____. *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)* (GA 42). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988.
- _____. *Sein und Wahrheit* (GA 36/37). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2001.
- _____. *Vom Wesen der Wahrheit*. In: Wegmarken (GA 09). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.
- _____. *Zur Seinsfrage*. In: Wegmarken (GA 09). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.
- _____. *A palavra de Nietzsche “Deus morreu”* In: Caminhos da Floresta. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.
- _____. *Sobre a essência da verdade*. In: Os Pensadores XLV. São Paulo: Abril Cultural, 1973b.
- _____. *A essência da verdade (1930)*. In: Marcas do caminho. Petrópolis: Vozes, 2008.
- _____. *Parmênides*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- _____. *Hölderlins Hymne “Andenken”* (GA 52). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992.
- HEMMING, Laurence Paul. *Heidegger’s God* In: Heidegger Reexamined, vol. 3. London: Routledge, 2002.
- HERSH, David. *The mathematical experience*. Boston: Birkhäuser, 1981.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.
- LIBERA, Alain de. *Archéologie du sujet. Naissance du sujet*. Paris: Vrin, 2007.
- MALABOU, Catherine. *Le change Heidegger – Du fantastique en philosophie*. Paris : Léo Scheer, 2004.
- MESQUITA, António Pedro. *Aristóteles – obras completas – Introdução geral*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.
- MARION, Jean-Luc: *Descartes en Kant*. Paris : PUF, 2006.

- NASCENTES, Antenor. *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1955.
- NIETZSCHE. *Além do bem e do mal*. São Paulo: Companhia das letras, 1992.
- NIETZSCHE. *Die fröhliche Wissenschaft*. Munique: Walter de Gruyter, 1988.
- NUNES, Benedito. *Crivo de Papel*. São Paulo: Ática, 1998.
- PLATÃO. *Apologia Socratis*, ed. J. Burnet, *Platonis opera*, vol. 1. Oxford: Clarendon Press, 1900.
- PRADO, Adélia. *Poesias reunidas*. São Paulo: Siciliano, 1991.
- QUINTANA, Mario. *Poesia Completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2008.
- RANKE, Leopold von. *Zur Kritik neuerer Geschichtschreiber*. Lebzig: Verlag von Duncker und Humblot, 1884.
- RANKE, Leopold von. *Geschichten der romaichen und germanischen Völkervon 1494 bis 1514*. Lebzig, Verlag von Duncker & Humblot, 1885.
- RILKE, Rainer Maria. *Sonetos a Orfeu e Elegias a Duíno*. Edição bilíngue. Petrópolis: Vozes, 2000.
- SAMPAIO, Juliana Lira. *Recondução da filosofia ao círculo da finitude: a festa do pensar preparada em Ser e Tempo*. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2013.
- SCHÜRMAN, Reiner. *Heidegger and Meister Eckhart on Releasement*. In: *Heidegger Reexamined*, vol. 3. Londres: Routledge, 2002.
- SCOTT, Charles et alii. *Companion to Heidegger's Contribution to Philosophy*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2002.
- SEUBOLD, Günter. *Heideggers Analyse der neuzeitlichen Technik*. Freiburg/Munique: Alber, 1986.
- SHIELDS, Christopher. *Aristotle*. Nova Iorque: Routledge, 2007.
- SNELL, Bruno. *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- SINCLAIR, Mark. *Coming to terms with nihilism: Heidegger on the freedom and technology*. In: *The movement of Nihilism: Heidegger's thinking after Nietzsche*. Ed.:
- THOMSON, Ian. *Ontotheology? Understanding Heidegger's Destruktion of metaphysics*. In: *Heidegger Reexamined*, vol. 2. Londres: Routledge, 2002.
- VALLEGA, Alejandro. „*Beying-Historical Thinking*“ ind *Heidegger's Contributions to Philosophy* In: *Companion to Heidegger's Contribution to Philosophy*. Bloomington: Indiana University Press, 2001.

VATTIMO, Gianni. *Introduzione a Heidegger*. Roma-Bari: Editori Laterza, 1991.

WALDE, Alois, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg: Carl Winter, 1910.

ZARADER, Marlène. *Heidegger e as palavras da origem*. Lisboa : Instituto Piaget, 1998.