



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Marina Coelho Santos

**A transição para o outro início e a questão da superação da metafísica a partir das  
*Contribuições à filosofia* de Martin Heidegger**

Florianópolis  
2020

Marina Coelho Santos

**A transição para o outro início e a questão da superação da metafísica a partir das  
*Contribuições à filosofia* de Martin Heidegger**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação  
em Filosofia da Universidade Federal de Santa  
Catarina para a obtenção do título de Mestre em  
Filosofia.

Orientador: Prof. Roberto Wu, Dr.

Florianópolis  
2020

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,  
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Santos, Marina Coelho

A transição para o outro início e a questão da superação da metafísica a partir das Contribuições à filosofia de Martin Heidegger / Marina Coelho Santos ; orientador, Roberto Wu, 2020.  
182 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, 2020.

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Heidegger. 3. Contribuições à filosofia. 4. Transição. 5. Superação da metafísica. I. Wu, Roberto. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

Marina Coelho Santos

**A transição para o outro início e a questão da superação da metafísica a partir das  
*Contribuições à filosofia* de Martin Heidegger**

O presente trabalho em nível de mestrado foi avaliado e aprovado por banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof.(a) Claudia Pellegrini Drucker, Dr.(a)

Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Giovanni Jan Giubilato, Dr.

Universidade Estadual de Londrina

Certificamos que esta é a **versão original e final** do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de mestre em filosofia.

---

Coordenação do Programa de Pós-Graduação

---

Prof. Roberto Wu, Dr.

Orientador

Florianópolis, 2020.



## AGRADECIMENTOS

Meus agradecimentos são direcionados a todas as pessoas que direta ou indiretamente deixaram suas contribuições na minha vida ao longo deste trajeto na pós-graduação. Em especial, agradeço:

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFSC, pela oportunidade de cursar o mestrado e poder contar com os ensinamentos de todos os professores que fizeram parte da minha formação acadêmica.

Ao meu orientador, professor Roberto Wu, que me acompanha desde a graduação, pelo apoio e pelo acompanhamento cuidadoso da escrita deste trabalho; por sempre acolher minhas ideias e pelas orientações precisas e engrandecedoras.

Ao professor Giovanni Jan Giubilato, por gentilmente ter aceitado ler e discutir este trabalho, bem como pelas indicações na qualificação. Agradeço igualmente à professora Cláudia Drucker, não só pela leitura e pelos apontamentos na qualificação, mas também pelos valiosos ensinamentos heideggerianos e pelas enriquecedoras conversas após as aulas de sua disciplina em 2018.

Ao professor Luiz Hebeche, grande ser-ai! Por ter me apresentado a filosofia de Martin Heidegger e a obra *Contribuições à filosofia*; por todos os ensinamentos durante a graduação e, principalmente, pela sincera amizade.

Aos colegas da pós-graduação, especialmente ao Norton, pela amizade.

À CAPES, pela bolsa de estudos que viabilizou financeiramente a minha dedicação integral à pesquisa e a realização deste trabalho.

À minha mãe, Fabiana, pelo apoio incondicional, pela compreensão e por ter se permitido crescer junto comigo durante este percurso.

Ao meu avô, Marino, pela inspiração desde sempre, através da qual, com a liberdade necessária, pude chegar até aqui.

À minha avó, Julieta, minha referência mais terna.

À Palas, minha melhor amiga.

Ao meu amado Leandro, por absolutamente tudo que compartilhamos; por ser meu leitor e entusiasta; por estar presente mesmo nos mais extenuantes momentos, com mãos e braços estendidos.

*Ainda não é o fim nem o princípio do mundo*  
*Calma*  
*É apenas um pouco tarde*  
*(Pina, 2012)*

*Há tantas auroras que ainda não brilharam*  
*(Rigveda)*

## RESUMO

Neste estudo pretendemos tratar da questão da transição para o outro início em Heidegger a partir da obra *Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador* (1936-38) e em que medida a questão da superação da metafísica está implicada nesse pensamento de preparação para o outro início. A obra de Heidegger é perpassada, pelo menos desde *Ser e tempo* (1927), pelo embate com a tradição metafísica e pela tentativa de elaborar um pensar mais fundamental, na linguagem de *Ser e tempo*, ou mais originário, na linguagem de Heidegger a partir dos anos 1930, período em que o confronto com a história da metafísica se torna mais agudo, culminando nas *Contribuições* e sua tentativa de preparar um pensamento que seja o outro da metafísica a partir do impensado pela tradição, a saber, a verdade do seer. Entendemos que é na obra *Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador*, que Heidegger expõe de uma forma arquitetada a necessidade e a constituição de um pensar de transição do fim do primeiro início do pensar e da história da metafísica em direção a um outro início. Ao nosso ver, a necessidade de uma transição para o outro início do pensar e da história pressupõe a questão da superação da metafísica e é justamente na questão da transição para o outro início que a temática da superação da metafísica aparece de forma mais evidente nos escritos de Heidegger. A questão da superação da metafísica é mencionada algumas vezes nas *Contribuições* (GA 65) e é também desdobrada em escritos imediatamente posteriores a essa obra, como em *Metaphysik und Nihilismus* (GA 67) *Sobre o início* (GA 70); *O acontecimento apropriador* (GA 71) e no próprio ensaio intitulado *A superação da metafísica*, contido em *Ensaaios e conferências* (GA 7). No entanto, mesmo inserida na questão da transição ao outro início, a abordagem heideggeriana do tema da superação da metafísica recebe um tratamento oscilante e em parte obscuro no horizonte das *Contribuições* e escritos ligados a essa obra. Seria a superação da metafísica o intento de Heidegger ao elaborar as *Contribuições*, ou somente parte constitutiva desse acontecimento mais originário que é tema do outro início? Desse modo, é nosso objetivo, em primeiro lugar, investigar como se constitui a temática da transição para o outro início em Heidegger, principalmente, a partir de seus *pressupostos* teóricos presentes nas *Contribuições* e também nos livros que gravitam em torno da temática aberta nas *Contribuições*. Em segundo lugar, é nosso objetivo realizar uma análise do que está em jogo quando se fala em transição, primeiro início e outro início. Essa análise nos levará ao problema do lugar e do significado da questão da superação da metafísica no pensar transitório; como ela aparece nas *Contribuições* e nos textos indicados e que sentido ela tem dentro da temática da transição. Em terceiro lugar, gostaríamos de expor e analisar o que consideramos ser o suporte do pensar transitório e da possibilidade de um outro pensamento e de uma outra história não mais aos moldes da metafísica, a saber, a noção de acontecimento apropriador e a questão do seer como abismo - renúncia do fundamento. Esses dois pensamentos, em nossa interpretação, constituem as bases do pensamento heideggeriano da transição e da questão da superação da metafísica, pois expressam de maneira original e explícita o modo como Heidegger compreende o seer após a viravolta do pensar.

**Palavras-chave:** Heidegger; Contribuições à filosofia; Transição; Superação da metafísica; Outro início.



## ABSTRACT

In this study we intend to deal with the question of the transition to the other beginning in Heidegger from the work *Contributions to philosophy: from enowning* (1936-38) and to what extent the question of overcoming metaphysics is implicated in this thought of preparation for the other beginning. Heidegger's work is permeated, at least since *Being and time* (1927), by the clash with the metaphysical tradition and by the attempt to elaborate a more fundamental thinking, in the language of *Being and time*, or more original, in the language of Heidegger from the 1930s, a period in which the confrontation with the history of metaphysics becomes more acute, culminating in *Contributions* and its attempt to prepare a thought that is the other of metaphysics based on the thought of tradition, namely, the truth of Being. We understand that it is in the work *Contributions to philosophy: from enowning*, that Heidegger exposes in an architectural way the need and constitution of a transition thinking from the end of the first beginning of thinking and the history of metaphysics towards another beginning. In our view, the need for a transition to the other beginning of thinking and history presupposes the issue of overcoming metaphysics and it is precisely in the issue of transition to the other beginning that the theme of overcoming metaphysics appears most clearly in Heidegger's writings. The issue of overcoming metaphysics is mentioned a few times in *Contributions* (GA 65) and is also unfolded in writings immediately after this work, as in *Metaphysik und Nihilismus* (GA 67) *Über den Anfang* (GA 70); *Das Ereignis* (GA 71) and in the essay itself entitled *Overcoming Metaphysics*, contained in *Vorträge und Aufsätze* (GA 7). However, even inserted in the question of the transition to the other beginning, the heideggerian approach to the subject of overcoming metaphysics receives an oscillating and partly obscure treatment in the horizon of *Contributions* and writings linked to this work. Was overcoming metaphysics the intention of Heidegger in drawing up the *Contributions*, or was it just a constituent part of this more original event that is the theme of the other beginning? Thus, it is our objective, first of all, to investigate how the theme of the transition to the other beginning in Heidegger is constituted, mainly, based on his theoretical assumptions present in the *Contributions* and also in the books that gravitate around the open theme in the *Contributions*. Secondly, it is our aim to carry out an analysis of what is at stake when it comes to transition, the first beginning and the other beginning. This analysis will lead us to the problem of the place and the meaning of the question of overcoming metaphysics in transitory thinking; how it appears in the *Contributions* and in the indicated texts and what meaning it has within the theme of transition. Thirdly, we would like to expose and analyze what we consider to be the support of transient thinking and the possibility of another thought and another history no longer in the mold of metaphysics, namely, the notion of enowning and the question of Being as abyss - renouncement of ground. These two thoughts, in our interpretation, form the basis of Heidegger's thought of transition and the issue of overcoming metaphysics, as they express in an original and explicit way the way Heidegger understands the Being after the turn of thinking.

**Keywords:** Heidegger; Contributions to Philosophy; Transition; Overcoming metaphysics; Another beginning.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b>	<b>11</b>
<b>2 CAPÍTULO I: Despontar do pensar inicial e a questão do fim da metafísica</b>	<b>21</b>
2.1 Da filosofia	22
2.2 O estilo do primeiro início e o estilo do outro início	34
2.3 Ressonância e abandono do ser	44
2.4 Sobre época final da metafísica: do começo ao fim	47
<b>3 CAPÍTULO II: Transição: do primeiro ao outro início e a questão da superação da metafísica</b>	<b>61</b>
3.1. Apropriação da história: rememoração do primeiro início e preparação para o outro início	62
3.2 O primeiro início	74
3.3 O outro início	81
3.4 Transição	91
3.5 Sobre a superação da metafísica	98
<b>4 CAPÍTULO III: Seer como abismo e acontecimento apropriador</b>	<b>129</b>
4.1 Seer como abismo	130
4.1.1 Tempo-espço	136
4.1.2 Ser-aí	142
4.1.3 Abrigo da verdade do seer	148
4.2 Acontecimento apropriador	151
4.3 Adeus às Contribuições?	161
<b>5 CONCLUSÃO</b>	<b>171</b>
<b>REFERÊNCIAS</b>	<b>176</b>

## 1 INTRODUÇÃO

*Na luz triste do esgotamento, o seer - esse hóspede habitualmente fugaz de nossos pensamentos - permanece sendo para o grande Heidegger a última quimera que vale a pena sonhar (Volpi, 2017, p. 137).*

A questão em jogo neste estudo, isto é, a questão da transição para o outro início, diz respeito - e não poderia ser de outro modo - à única grande questão para Heidegger, ou seja, à questão do ser. Mas a questão do ser, que em *Ser e tempo* (1927) foi consagrada como a grande questão do pensamento de Heidegger e cujo sentido revelou-se como tempo, é tratada de forma diferenciada no período e na obra em que a ideia de transição é elaborada, a saber, nas *Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador* - obra redigida entre 1936-38 e publicada postumamente em 1989<sup>1</sup>. Isso ocorre pois a década de 1930 é marcada, nas obras de Heidegger, por uma viravolta do pensar que radicaliza essa mesma questão do ser sem, contudo, abandonar os resultados de *Ser e tempo*. Trata-se, após *Ser e tempo*, de pensar a questão do tempo não mais a partir da analítica existencial do *Dasein*, mas a partir da história do próprio ser. De forma que o que está em jogo nessa viravolta é o modo como o ser se dá no tempo, nas épocas da história da metafísica e não mais unicamente a temporalidade do ser-aí.

Outro aspecto do pensar heideggeriano que permeia a viravolta do pensar e, portanto, a escrita das *Contribuições* é o exercício fenomenológico-hermenêutico de destruição da metafísica. Esse método é elaborado por Heidegger desde *Ser e tempo*, mas aparece de forma mais aguda nos escritos posteriores à obra de 1927, aos moldes de uma confrontação (*Auseinandersetzung*) com os pensadores da história do ser, cujo trabalho de maior fôlego são os escritos de Heidegger sobre Nietzsche, que marcam a elaboração daquilo que o filósofo entende por consumação da metafísica. Desse modo, no período correspondente à viravolta do pensar e à consequente escrita das *Contribuições* figura, nos textos heideggerianos, cada vez

---

<sup>1</sup> *Contribuições à filosofia* foi escrita entre 1936-1938, mas só foi tornada pública postumamente em 1989, com a publicação do volume 65 das *Gesamtausgabe* de Heidegger, em comemoração aos cem anos de nascimento do filósofo. Conforme Volpi (2017), a demora aconteceu pois havia uma preocupação por parte de Heidegger de que este livro fosse tornado público somente após a publicação de diversos textos que indicariam uma preparação e um caminho para esta obra. Segundo Volpi (2017, p. 121), o caminho que Heidegger gostaria que fosse seguido até às *Contribuições* é este: 1) as lições universitárias; 2) as conferências; 3) os apontamentos para os exercícios dos seminários; 4) trabalhos preliminares à obra; 5) reflexões e indicações; 6) o curso sobre Hölderlin (semestre de inverno 1934-35) e os apontamentos sobre Empédocles.

mais uma necessidade de repensar a questão do ser, tornada uma ficção vazia em Nietzsche - o último metafísico -, enquanto a questão impensada pela metafísica. É importante notar também que nas *Contribuições* já não se trata, portanto, de pensar o ser singular da analítica existencial e nem o ser da metafísica, entendido como totalidade do ente, mas o seer (*Seyn*)<sup>2</sup> ele mesmo, isto é, o modo pelo qual os entes se desvelam - a verdade do seer.

O que fica evidente na obra *Contribuições à filosofia* é tanto uma concatenação dos esforços de Heidegger em pensar a história da metafísica, principalmente sua época final, quanto a necessidade de se pensar a questão do seer ele mesmo enquanto acontecimento apropriador e a possibilidade de um outro pensar - que não o metafísico - e uma outra história. Desse modo, o que é principalmente articulado nessa obra de Heidegger é a proposta de uma *transição* ao outro início do pensar e da história. Isto é, um modo de lidar com o acabamento da tradição metafísica e com a indigência da filosofia a partir de um pensamento originário, que a todo momento tensiona a linguagem filosófica e expõe *in locu* suas transformações. Esse pensamento forja a abertura de caminhos, pela colocação da questão fundamental do seer, para a possibilidade de uma outra relação com os entes que, longe de pertencer ao escopo da certeza, da causalidade e das garantias de uma reflexão voltada ao ôntico, é aberto para a espontaneidade de um acontecimento (*Ereignis*) ao qual esse pensamento, mais originário que o pensamento metafísico, prepara o caminho.

A questão da *transição para o outro início* é, por isso, ao nosso ver, o pano de fundo das transformações do pensar que Heidegger empreende nas *Contribuições* e de uma interpretação mais originária da história da metafísica que, no entanto, não deixa a metafísica de lado em vistas da conclamação de uma nova época, mas a leva para além de si mesma, em direção ao seu fundamento impensado pela história do pensamento metafísico.

A necessidade de transição para um outro início do pensar e da história se faz premente, para Heidegger, numa época, portanto, de crise da filosofia. O embate com o pensamento de Nietzsche, que pressente de forma profunda o caráter declinante (*Untergang*) e transitório (*Übergang*) de nossa época, delineia a necessidade de uma radicalização do pensamento. Para Heidegger, isso significa uma urgência de pensar a indigência (*Not*) da filosofia da época atual e de voltar à origem envolvida pela questão do seer. Essa volta à

---

<sup>2</sup> Heidegger difere nas *Contribuições* a grafia ser (*Sein*) e seer (*Seyn*). “Ser” refere-se ao ser do ente ligado à pergunta metafísica pelo ser, enquanto a grafia “seer” diz respeito ao seer não mais pensado de modo metafísico, mas ligado à questão da verdade do seer. Entretanto, ser e seer não são duas coisas diferentes, diferenciam-se apenas no seu modo de apreensão metafísico ou não.

origem<sup>3</sup> não deve ser pensada num sentido de nostalgia de uma unidade perdida, mas no sentido de pensar a partir de um âmbito outro (estranho, não-habitual), que não mais uma variação epocal dos fundamentos da metafísica.

Pensar a transição da metafísica do primeiro ao outro início é pensar o ser e a história da metafísica não como a história do progresso da razão, nem como uma dialética que tem suas bases pré-estabelecidas, ou seja, fundamentadas, e seu ponto de chegada explícito. Pensar a transição para o outro início é pensar o ser de modo mais originário e, por isso, apropriar-se de sua história conduzindo-a ao seu fundamento impensado e liberando outra possibilidade para o pensar e para a história. Ou seja, a transição do primeiro início da metafísica ao outro início é o projeto de um voltar-se para o fundamento impensado da história desse primeiro início, a saber, a verdade do seer em seu caráter eventual - temporal enquanto acontecimento apropriador (*Ereignis*), para preparar o outro início enquanto âmbito do acontecimento do seer. Esse pensamento situa-se no trânsito do fim do primeiro início a partir de uma preparação pensante (*Bereitung*) para outro início, na necessidade de um abandono do pensar entitativo da metafísica por uma rememoração (*Erinnerung*) da verdade do seer. A passagem ao outro início não é uma passagem progressiva ou uma suprassunção (*Aufhebung*) dialética, mas um salto no abismo em que a metafísica erige seus fundamentos.

É importante desde já explicar o uso que faz Heidegger de três palavras chaves para a questão da transição, a saber, *Anfang* (início)<sup>4</sup>, *Beginn* (começo) e *Ursprung* (origem). Início (*Anfang*), segundo Roberto Wu, refere-se a uma “destinação do ser a partir de uma dada

---

<sup>3</sup> Origem em *A origem da obra de arte*, conferência de 1936, mesmo período das *Contribuições*, e publicada em 1950, é definida como “Fazer brotar algo, trazê-lo ao ser no salto instituinte a partir da proveniência da sua essência - é isso que quer dizer a palavra origem” (Heidegger, 1998, p. 84). Também sobre o termo Origem, Marlène Zarader, em seu livro *Heidegger e as palavras da origem*, afirma que a palavra, em Heidegger, tem dois sentidos distintos. O primeiro sentido condiz com o período de *Ser e tempo*, antes da viravolta, e afirma o seguinte: “Por este fato, esforçar-se, como faz Heidegger, por pensar finalmente a questão fundamental (pensar o próprio ser, o seu sentido ou a sua verdade) é, num mesmo gesto, reenviar o ente ao que o torna possível, e reenviar a nossa história ao seu solo oculto. (...) este reenvio é pensado segundo a categoria do des-cobrimto: (...) quer dizer, de visar, para lá da perversão ou do endurecimento inaugurado pela tradição, a explicitação de um solo fundador” (Zarader, 1990, p. 351). Sobre o segundo sentido de origem, que aparece na viravolta e que nos interessa mais, Zarader diz o seguinte: “(...) o que se procura na posição de origem só pode manifestar-se em modo de retiro e consiste na sua própria ocultação. (...) Ela é, portanto, o que só aparece como recoberto, o que só se desvela como velado, o que só começa como já derivado (...). Sempre não captável, ainda que nunca se desvaneça na inconsistência, permanece à espera de um pensamento que lhe seja fiel: um pensamento que dê a si mesmo a tarefa de (...) meditar a diferença constitutiva da origem, sabendo embora a absoluta vanidade de qualquer pôr a nu” (Zarader, 1990, p. 354). Percebe-se, pois, que a ênfase da noção de origem é posta, num primeiro momento, na possibilidade de desvelamento do ser enquanto solo fundador e, num segundo momento, no meditar acerca do velamento do ser e seu caráter abissal. No entanto, pensamos que o segundo sentido de origem, pós-viravolta, assinalado por Zarader, não exclui o primeiro.

<sup>4</sup> Optamos pela tradução de *Anfang* por *início* para uniformizar nosso estudo com a tradução das *Contribuições à filosofia* para o português feita por Marco Antônio Casanova em 2015, que opta por traduzir *Anfang* por *início*.

experiência do ser”<sup>5</sup>. Essa experiência do seer é uma experiência inicial, ou seja, pré-metafísica, e que, por isso, guarda possibilidades para se pensar uma “pós-metafísica”. Já o começo (*Beginn*) é relacionado ao começo da metafísica em Platão e Aristóteles, enquanto a origem (*Ursprung*) refere-se ao seer como desvelamento (*alétheia*) apenas pressentido, principalmente, pelos filósofos pré-socráticos e encoberto pela metafísica<sup>6</sup>. A origem, desse modo, refere-se ao impensado, ao seer enquanto acontecimento apropriador que origina e retém as possibilidades históricas. Entretanto, segundo Wu, essas distinções não são muito rígidas, pois tanto início (*Anfang*), quanto começo (*Beginn*) referem-se “à relação entre indivíduo e tradição num evento epocal”<sup>7</sup> e todos os três termos (origem, início e começo) encontram-se imiscuídos na noção de acontecimento apropriador que, “além de originário, inicia um outro pensamento e começa uma nova época”<sup>8</sup>. Contudo, nas *Contribuições*, o início é sempre mais originário que o começo, pois trata-se não mais do destino de uma época histórica do ser aos moldes da metafísica - isto é, da verdade do ente -, mas de preparar a possibilidade de um outro início do pensamento e da história a partir da verdade do seer. Desse modo, em cada época da metafísica há um novo começo (*Beginn*) que, no entanto, não questiona sua origem. Por isso, para Heidegger, é necessário uma volta à origem, ao inquestionado do primeiro início, para pensar para além das configurações históricas que permanecem no âmbito da metafísica e preparar o outro início.

Nesse sentido, nas *Contribuições* há sempre uma dinâmica temporal entre o primeiro e o outro início; entre a rememoração do originário e impensado âmbito pré-metafísico e a preparação do outro início, que nada mais é que a experiência mais originária do primeiro. Rememorar o primeiro início (*Anfang*), isto é, a experiência originária de doação do ser, é preparar-se para aquilo que permaneceu apenas pressentido nesse mesmo início do pensamento ocidental, isto é, o seer como acontecimento apropriador. Corresponder ao seer como origem é a possibilidade de inaugurar um outro início, diferente daquilo que sucedeu - começou (*Beginn*) - na história da metafísica. Desse modo, o âmbito da transição em que o

---

<sup>5</sup> WU, R. *Heidegger e a possibilidade do novo*. Tese de doutorado. PUC-RJ, 2006. p. 188. Disponível em: [https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/9651/9651\\_1.PDF](https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/9651/9651_1.PDF). Acesso em 11 de novembro de 2018.

<sup>6</sup> Cf. WU, 2006, pg. 188 ss.

<sup>7</sup> Idem, p. 187.

<sup>8</sup> Idem, p. 189. Wu utiliza o termo ‘começo’ para *Anfang* e ‘início’ para *Beginn*, de modo que trocamos os termos na citação para não causar confusão e cotejar a utilização neste estudo adotada, que está de acordo com a tradução de Marco Antônio Casanova.

pensar heideggeriano se situa é, temporalmente falando, algo que está intimamente ligado à rememoração do primeiro início, mas tem sua referência no porvir.

Nesse sentido, já se torna em parte evidente que uma transição ao outro início não pode ser feita de forma progressiva ou voluntarista, em que os fundamentos metafísicos continuem sendo afirmados. A crise da filosofia em sua época final engendra, de outro modo, uma meditação sobre a origem abissal dos seus fundamentos, isto é, da metafísica. E quando se diz origem, em termos heideggerianos, não se trata tão somente da proveniência mundana do pensamento metafísico, como aponta o pensamento genealógico de um Nietzsche, por exemplo, mas da proveniência impensada por essa tradição, que requer a atenção para aquilo que é outro, pela diferença em relação ao ente, mas que se manifesta historialmente nessa relação.

Desse modo, a tarefa de Heidegger, no que diz respeito à transição para o outro início, deve ser pensar para além do âmbito de inversões e superações<sup>9</sup> da metafísica, que realizam somente a troca de um fundamento ôntico por outro. Pensar para além do âmbito da metafísica, no sentido de uma superação da metafísica, não é abandoná-la, mas adentrá-la de uma maneira mais originária, de modo que a proveniência do discurso “fundacionista” e entitativo da metafísica se mostre a partir de seu fundamento infundado não tematizado, a questão do seer. A pergunta pelo seer de forma mais originária, em seu dar-se como acontecimento e não mais presença constante ou fundamento disponível, revela o destino historial de um primeiro início da metafísica, doado pelo seer, em que não se tematiza a diferença ontológica, pois o seer é tomado como um ente (*essentia*) - fundamento para os outros entes (*existentia*), atemporal, normativo e universal. Ao fim das possibilidades dessa história, a errância extremada do pensamento ocidental, é tarefa do pensamento voltar-se ao que restou impensado no primeiro início.

Quando nos introduzimos na questão da transição em Heidegger, torna-se explícita, portanto, a presença de um embate com a metafísica, de modo que o tema da *superação* da metafísica, circunstancialmente presente nos escritos heideggerianos, é evocado. A temática da superação da metafísica, nas *Contribuições*, como veremos, encontra-se imiscuída na temática da transição para o outro início e, por isso, trata-se de pensar essa questão dentro do horizonte do pensar transitório. No entanto, restam dúvidas a serem esclarecidas sobre esse

---

<sup>9</sup> Como no caso, por exemplo, do positivismo lógico de Carnap e seu texto *A superação da metafísica mediante a análise lógica da linguagem*, de 1931.

tema no horizonte das *Contribuições*. A ideia de superação (*Überwindung*) da metafísica aparece algumas vezes na obra em questão associada à transição para o outro início, mas seu uso, sua constituição e seu propósito permanecem oscilantes e pouco elucidados dentro da temática do pensar transitório e em escritos posteriores que giram em torno da obra *Contribuições à filosofia*, como em *Sobre o início*; *O acontecimento apropriativo* e mesmo no texto *Superação da metafísica*. Como se dá, portanto, o pensamento transitório nas *Contribuições*? Em que medida a superação da metafísica está implicada na questão da transição para o outro início? Seria a superação da metafísica, da forma como aparece nas *Contribuições* e em textos posteriores, a noção mais elaborada para lidar com a questão do fim da metafísica? Ou seria a superação da metafísica apenas parte do intuito mais complexo de preparar o pensamento para o outro início? Qual o lugar da superação da metafísica no pensamento da transição para o outro início?

Trabalhando a questão da transição, seus pressupostos e constituição, e o problema da superação da metafísica, sua utilização e significado dentro da temática da transição para o outro início do pensar e da história, este estudo pretende culminar na investigação daquilo que se considera aqui como a base e a tese heideggeriana que sustenta esses dois pensamentos no escopo das *Contribuições*, a saber, a questão do acontecimento apropriador e do pensamento do seer como renúncia do fundamento (abismo). Esses dois temas, ao nosso ver, constituem, em contraste com o pensar metafísico, as elaborações positivas daquilo que Heidegger entende por *seer* após a viravolta do pensar e, por isso, sustentam aquilo que o filósofo elabora como pensamento da origem, ou pensar inicial, que está aqui em questão na temática da transição e da superação da metafísica.

Trata-se, portanto, neste estudo, de *explorar* a questão da transição para o outro início, em Heidegger, a partir de, em um primeiro momento, seus *pressupostos teóricos* e, em um segundo momento, de sua *constituição*, chegando na questão da superação da metafísica e sua *análise e interpretação* para, então, num terceiro momento, expor e analisar o que consideramos ser a tese e o suporte do pensamento da transição e da possibilidade de superação da metafísica, que é o pensamento do seer como abismo e acontecimento apropriador. Essas etapas serão construídas sempre com base nas *Contribuições* e outros textos relevantes cronologicamente e/ou tematicamente próximos.

No que diz respeito, portanto, a descrição do itinerário deste estudo, no primeiro capítulo gostaríamos de enfatizar os *pressupostos* e a *necessidade* da elaboração de um pensar



transitório para o outro início. Nesse sentido, gostaríamos de iniciar este estudo pontuando um tema que aparece na visão prévia (*Vorblick*) das *Contribuições* que é, precisamente, o papel singular da filosofia no âmbito transitório entre o fim da metafísica e a preparação para um outro início. Do papel da filosofia no pensar transitório adentramos, em seguida, no estilo do pensamento, isto é, nas tonalidades afetivas do primeiro e do outro início, consideradas como porta de entrada não somente para a elaboração do pensamento heideggeriano da transição, mas como introdução à relação entre o primeiro início grego, aberto pela tonalidade da admiração, e o outro início, que reencontra a questão do seer em sua originariedade a partir de uma tonalidade afetiva análoga à do primeiro, a saber, o espanto, ainda que numa experiência diferente do primeiro início. Em seguida ao despontar do pensar inicial na ideia de filosofia em Heidegger e nas tonalidades afetivas do pensar inicial, tratar-se-á da questão do fim da metafísica; primeiro na elucidação do abandono do seer pelo pensar metafísico e a ressonância de sua verdade no fim da metafísica; depois em breve reconstrução do que Heidegger entende por metafísica e suas transformações históricas, encadeando o começo (*Beginn*) da metafísica ao fim dessa mesma tradição, com o problema da maquinação, nas *Contribuições* e, ulteriormente, da técnica, considerados o paradigma final da metafísica que impulsiona o falar em uma transição ao outro início.

No segundo capítulo, tratar-se-á dos *desdobramentos* da questão da transição a partir, principalmente, de uma análise de sua *constituição teórica* e dos *componentes* em jogo nesse pensamento. Inicia-se pela exposição do movimento do pensar transitório, entre a rememoração do primeiro início, apropriativa da história a partir do pensamento do seer, e a preparação para o outro início. Em seguida, analisa-se a constituição e o significado do primeiro início, do outro início e da transição, a partir das *Contribuições* e também nos textos condizentes às *Contribuições* e à temática em questão. Por último, chega-se ao problema da superação da metafísica, que é analisado a partir de comentadores, das *Contribuições*, e dos textos, ensaios e anotações pertinentes à temática da transição que aqui estão em questão.

O terceiro capítulo trata de reconstruir a questão do seer como renúncia do fundamento, abismo, e acontecimento apropriador, visando explicitar aquilo que sustenta o pensar transitório e a possibilidade de superação da metafísica, isto é, o modo originário e pretensamente não metafísico da compreensão heideggeriana do seer. Da questão do seer como abismo surgem desdobramentos, como a concepção heideggeriana de tempo-espço, a relação entre seer e ser-aí e a relação entre seer e entes, enquanto abrigo da verdade do seer.

Tanto o pensamento do seer como abismo e renúncia do fundamento, quanto os desdobramentos mencionados designam, nas *Contribuições*, o modo como o seer acontece apropriativamente. Assim, no subcapítulo seguinte, trataremos da ideia de acontecimento apropriador (*Ereignis*), investigando a gênese dessa ideia no pensamento de Heidegger e suas influências até a assunção da centralidade desse conceito nas *Contribuições*. É o modo como Heidegger pensa o seer nas *Contribuições*, isto é, como *Ereignis* que possibilita o autor a falar de transição e superação da metafísica. No subcapítulo final, trata-se, conclusivamente, de pensar o estatuto das *Contribuições à filosofia* ante a obra de Heidegger, se há uma mudança de postura em suas reflexões posteriores a essa obra e o destino dos principais temas a serem trabalhados aqui, a saber, a transição, a superação da metafísica e o acontecimento apropriador.

Importa ainda dizer que, no primeiro capítulo, o que predomina além das *Contribuições*, no que diz respeito à obra de Heidegger, enquanto textos afins cronologicamente às *Contribuições* e/ou à temática a ser tratada, é o auxílio de livros como *Introdução à metafísica* (1935, GA 40); *As questões fundamentais da filosofia* (GA 45), que foi originalmente um curso ministrado concomitantemente com a escrita das *Contribuições*, entre 1937 e 1938; o volume *Nietzsche II* (1939-46, GA 6.2), *Meditação* (1938-39, GA 66) entre outros escritos fora do contexto específico das *Contribuições* que nos ajudem a desenvolver e esclarecer os tópicos levantados a partir das *Contribuições* no capítulo em questão.

Já no segundo capítulo, tanto a questão da transição para o outro início, quanto a questão da superação da metafísica, serão tratadas a partir das *Contribuições* e também de obras mais específicas desenvolvidas a partir das *Contribuições*; ora para reafirmar questões e argumentos presentes nas *Contribuições*, ora para colocar a perspectiva posterior e, por vezes, modificada dessas obras em relação às *Contribuições*, sobre o mesmo assunto tratado. As obras em questão, conforme Friedrich von Hermann aponta, formam "os sete grandes ensaios sobre a história do ser que foram abertos pelo livro *Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador* (GA 65)"<sup>10</sup>, são elas: *Meditação* (GA 66); *Metafísica e niilismo* (GA 67); *A história do ser* (GA 69); *Sobre o início* (GA 70); *O acontecimento apropriador* (GA 71) e *Die Stege des Anfangs* (GA 72). Este último ainda inédito aguardando publicação.

---

<sup>10</sup> HERMANN, F.v. "Posfácio do editor" In: HEIDEGGER, M. *O acontecimento apropriador*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense, 2013. p. 343.

Alguns textos dentre os mencionados serão utilizados mais vezes, outros menos, dependendo da relevância que trazem às questões abordadas. Além desses, no segundo capítulo utilizaremos o ensaio *A superação da metafísica* (1936-46), contido em *Ensaio e conferências* (GA 7), pois diz respeito diretamente a um tema central neste estudo, e outros textos com menor centralidade e, por isso, utilizados no esclarecimento de questões mais pontuais.

No terceiro capítulo, também partiremos das *Contribuições* e de alguns textos citados por von Hermann, além destes, no subcapítulo final, será importante a consideração dos textos publicados em vida por Heidegger e posteriores às *Contribuições* para uma visão panorâmica dos temas aqui abordados.

O escopo relativamente amplo estabelecido para este estudo é justificado pois, ao nosso ver, o trabalho com obras pertinentes à época ou temática desenvolvida nas *Contribuições* ajuda na elucidação das questões e da temática proposta neste estudo, que gira em torno do pensar transitório entre o primeiro e o outro início, a superação da metafísica e o acontecimento apropriador. Além de que o escopo escolhido torna a investigação sobre a temática deste estudo mais ampla, contemplando, principalmente, as ideias de Heidegger que prevalecem entre os textos, mas também apontando as que sofrem modificações. No entanto, sempre tenta-se ter o cuidado de não borrar os limites do pensamento desenvolvido nas *Contribuições*, apontando modificações e discrepâncias de ideias quando for o caso.

Vale ainda ressaltar que não é nosso intuito abordar todas as junções e toda temática da obra *Contribuições à filosofia*. O que nos importa, na escolha das seções a serem abordadas, é o fio condutor da questão da transição ao outro início e da superação da metafísica, possivelmente em detrimento das outras temáticas e abordagens presentes nas *Contribuições*. É claro que nossa escolha não escapa de uma visão linear da obra, que privilegia e aborda, principalmente, a Visão prévia (*Vorblick*), e as junções da Ressonância (*der Anklang*), Conexão de jogo (*das Zuspiel*), Salto (*der Sprung*) e Fundação (*die Gründung*). A escolha do tema da transição se deu pois, apesar das *Contribuições* formarem um mosaico complexo de temas que pretendem formar a conjunção de um outro pensar que ressoe, sobretudo, o acontecimento do seer, - ainda que as junções dessa conjunção sejam também blocos singulares e, até certo ponto, independentes - entendemos que a leitura chave dessa obra é a transição de um primeiro início a um outro início. O problema da superação da metafísica, por

sua vez, embora colateral, está intimamente envolvido nessa *intenção* filosófica, e é nossa pretensão investigar de que modo.

## 2 CAPÍTULO I: Despontar do pensar inicial e a questão do fim da metafísica

Neste primeiro capítulo pretendemos apresentar algumas questões prévias à temática da transição para o outro início e da superação da metafísica. Essas questões funcionam como pressupostos preparatórios ao desenvolvimento da temática da transição e da superação - a serem tratadas analiticamente no segundo capítulo -, mas não deixam de fazer parte do horizonte principal de nosso estudo. Trata-se de apresentar os primeiros movimentos de Heidegger, a partir das *Contribuições* e de textos afins, de elaboração de um outro pensamento envolvido pela questão do seer, isto é, pela temática do pensar inicial.

Primeiramente, gostaríamos de apresentar o modo como Heidegger concebe a ideia de filosofia no período das e nas *Contribuições*. A tentativa de preparar um outro pensar está diretamente relacionada com a concepção de uma ideia própria de filosofia, que passa a ser a colocação da pergunta fundamental (*Grundfrage*) e o orbitar a proximidade do seer. Essa questão aparece, para Heidegger, a partir, principalmente, da época do reitorado, mas a elaboração de uma outra filosofia, distante dos compromissos políticos desse período, toma forma a partir de *Introdução à metafísica* e ocupa algumas seções da visão prévia (*Vorblick*) das *Contribuições*.

Da importância de uma nova concepção de filosofia para o pensar transitório passamos à questão do estilo do pensar inicial, ou melhor, das tonalidades afetivas fundamentais que funcionam como a *abertura* da experiência do pensamento do seer. Assim como a antiguidade desponta para o filosofar a partir da admiração (*Erstaunen-thaumázein*) inicial, o apelo do seer na transição do primeiro ao outro início também afina homem e seer a partir do espanto (*Erschrecken*).

Após esses dois primeiros tópicos, entraremos na primeira junção das *Contribuições*, a saber, a ressonância, que evoca a ambiguidade da transição entre o abandono/esquecimento do seer em virtude do ente ao longo da história da metafísica, e o primeiro eco do seer no fim da metafísica que possibilita a transição para o outro início.

Um último tópico é destinado a entender o que Heidegger compreende por metafísica e como a história da metafísica chegou ao seu acabamento e ao esquecimento da questão do ser na época da maquinação e da técnica. A intenção é fundamentar teoricamente a ambiguidade do caráter transitório do fim da metafísica, expondo o que é metafísica e como ela chega a sua consumação que, ou oculta de vez a pergunta pelo seer e pela origem do

pensamento metafísico, mergulhando na longa noite do domínio e da violência desenfreada sobre todos os entes, amparado pelo esquecimento do ser, ou motiva a afinação com o seer em seu caráter velado, que constitui um primeiro aceno - a ressonância - a partir do qual o pensamento da verdade do seer no outro início enquanto acontecimento apropriador é possível. Desse modo, o fim da metafísica e a época da maquinação e da técnica constituem o paradigma epocal a partir do qual se abre a questão da transição, a ser tratada analiticamente no segundo capítulo.

Neste capítulo inicial, portanto, privilegia-se, como ponto de partida, tópicos da visão prévia das *Contribuições* e da primeira junção, intitulada ressonância, a fim de inserir-se na temática da transição para o outro início e da superação da metafísica, a ser tratada no capítulo dois.

## 2.1 Da filosofia

Antes de qualquer coisa, é possível afirmar a partir das *Contribuições* que a temática da transição ao outro início exige, de modo radical, um outro modo de fazer filosofia. Outro até mesmo em relação aos escritos precedentes de Heidegger, referentes à época de *Ser e tempo* e às suas conferências deste período inicial. Que as *Contribuições* sejam uma obra estranha e hermética, até mesmo dentro do *corpus* heideggeriano, revela não só uma proximidade que reverbera a sua maneira os escritos de Hölderlin e o estilo fragmentário e aforismático de Nietzsche, mas a tentativa de uma construção complexa em que possa ressoar a questão do seer.

Nesta obra, a questão do seer é pensada a partir do que consideramos ser o pensamento fundamental de Heidegger após *Ser e tempo*, isto é, o acontecimento apropriador (*Ereignis*). O tema do seer enquanto acontecimento apropriador, já presente no título, é introduzido na visão prévia (*Vorblick*), para desenvolver-se, dentro da obra, naquilo que Heidegger chama de fuga (*Fuge*), ou junção - que permite um exercício do pensar diverso daquele estruturado em capítulos -, que desdobra o tema do acontecimento a seu modo e, ao mesmo tempo, responde a esse acontecimento<sup>11</sup>. A fuga, nesse sentido apontado, possui

---

<sup>11</sup> As fugas de *Contribuições à filosofia* são respectivamente: a ressonância (*der Anklang*), junção que articula o pensamento de que no limiar da modernidade, sob o domínio da maquinação e da técnica, pode-se uma vez mais ouvir o ressoar do seer; a conexão de jogo (*das Zuspiel*), junção em que se pensa mais originariamente o primeiro início da filosofia, desdobrado enquanto história da metafísica, e abre-se a possibilidade de um outro início como alternativa à metafísica; o salto (*der Sprung*), que trata da transição de um pensar a outro, ou seja, do salto no abismo do seer e na dinâmica do acontecimento apropriador; a fundação (*die Gründung*), junção

relação com a fuga musical, definida como: “Peça musical polifônica em que se desenvolve um tema único em contraponto imitativo (repetição sucessiva dos mesmos desenhos rítmicos ou melódicos, de duas ou mais vozes, que percorrem os diversos graus da escala)”<sup>1213</sup>.

É interessante notar também que um parônimo de *Fuge*, a palavra *Fug*, é utilizada por Heidegger em *Introdução à metafísica* (GA 40), em *A sentença de Anaximandro* (GA 5) e em vários outros escritos para traduzir a palavra grega *diké*, entendida correntemente como justiça. A justiça (*diké*), ou *Fug*, no sentido heideggeriano, no entanto, não tem o sentido atribuído posteriormente à *iustitia* romana, relacionada ao âmbito do direito; para Heidegger, a *Fug*, tradução de *diké* no contexto de *Introdução à metafísica* e outros textos, tem o sentido de conjuntura, articulação, enquadramento, que dispõe a uma destinação. Em *Introdução à metafísica*, o irromper do homem (*téchne*) ante o seer (*diké*, *physis* e *logos*), gera o conflito e a desconjuntura (*Unfug*) que impele o homem às oscilações da errância historial. Não é necessário que aqui se adentre nesse sentido análogo de *Fug* empregado por Heidegger, mas é importante notar que, se há na história um sentido de *desconjuntura* (*Unfug*) pela necessidade de domínio do seer pelo homem que desdobra-se no esquecimento de sua verdade, as fugas, nas *Contribuições*, remetem a uma *conjuntura* (*Gefüge*), entendida como o seer enquanto acontecimento apropriador. Essa conjuntura, enquanto acontecimento apropriador, é a possibilidade de quebra da hegemonia do domínio sobre os entes e de *doação* de um outro início e de uma outra história a partir do pensamento do seer.

Desse modo, pensada a partir de fugas ou junções, *Contribuições à filosofia* não é um livro sistemático *stricto sensu*. Pelo contrário, para Heidegger, a filosofia dos sistemas, característica do pensar representativo e da necessidade de asseguramento dos entes se esgotou. Esgotou-se na medida em que o que está em jogo, para o filósofo, não é mais uma concepção de verdade como adequação, nem uma concepção de ser como fundamento, nem um pensamento da identidade ou um pensamento que se adegue friamente aos pressupostos da

---

complexa, que trata, grosso modo, do essenciar-se do seer e do ser-aí, no qual o seer acontece, e as correlações de seer e ser-aí; os que estão por vir (*die Zukünftigen*), que marca o caminho percorrido até aqui para os futuros e deixa ver que o sentido desse pensamento é o porvir; o último deus (*der letzte Gott*), junção que enfatiza o tom profético da obra e delinea, na esteira hölderliniana o estranho presságio de um último deus. As junções são precedidas por uma visão prévia de toda obra (*Vorblick*), e uma conclusão intitulada seer (*Seyn*).

<sup>12</sup> MICHAELIS. *Dicionário brasileiro da língua portuguesa*. São Paulo: Melhoramentos, 2019.

<sup>13</sup> Drucker (2019, p. 30) afirma que na marcenaria *Fuge* é “a ranhura que permite a junta das peças, ou simplesmente a ‘junta’”. No mesmo texto, a autora afirma que: “mais tarde, a fuga latina foi assimilada à língua alemã como *Fuge*, embora o seu sentido literal tenha se perdido. A noção musical de fuga designa um princípio composicional baseado na imitação. ‘Imitação’, falando musicalmente, é o procedimento de introduzir variações em um tema, desde as mais simples até as mais complexas, desde que a integridade do tema básico se mantenha.” (Drucker, 2019, p. 30).

lógica proposicional. Aquilo que Heidegger intenta nas *Contribuições* é, nesse sentido, a desobstrução da *gramática* da metafísica, em busca de um pensar mais próximo ao impensado pela tradição e, por isso mesmo, digno de meditação. Conforme afirma Scott: “Esse novo pensamento compõe um modo de pensar com nossa herança filosófica (...) um caminho que é menos uma posição do que uma maneira de alerta disciplinado com a ocorrência do ser”<sup>14</sup>. Além disso, é um pensar que pretende evocar um âmbito diverso daquele da metafísica com a qual este pensamento está em jogo. Um âmbito estranho e, por isso, propício à decisão de pensar a transição para o outro início e propício ao acontecimento do ser, por este pensamento preparado e legado ao porvir. Mas como se impõe, dentro do pensar heideggeriano da década de 1930, essa *necessidade* de pensar de forma diversa a filosofia, que se mostra, inclusive, conforme vimos acima, no *modo de realizar* e no *estilo* das *Contribuições*?

Para além do estilo e da estranheza dessa obra, a concepção heideggeriana de filosofia que aparece a partir de 1935 está ligada fundamentalmente ao nosso tema da transição ao outro início e da superação à metafísica, pois o outro início exige a elaboração de um pensar não mais metafísico. Em outras palavras, as ideias de transição e de superação da metafísica exigem uma outra noção de filosofia, visível tanto no estilo quanto no conteúdo das *Contribuições*. Essa noção começa a ser formulada a partir de 1935 e, como veremos, difere tanto da analítica existencial de *Ser e tempo* e da metafísica tradicional, quanto dos compromissos políticos que Heidegger assumiu enquanto tarefa filosófica no seu período de reitorado.

Como é sabido, entre os anos de 1933 e 1934, Heidegger exerceu o cargo de reitor da Universidade de Freiburg durante a vigência do partido nazista. No seu discurso de posse, intitulado *A auto-afirmação da Universidade Alemã* (1933), Heidegger compromete-se com a transformação do Estado alemão e, mais especificamente, com os rumos da Universidade alemã. Desse modo, o tom que prevalece no discurso é o do comprometimento com a direção espiritual da Universidade e com a construção de uma nova época para o povo alemão. Muñoz afirma quanto a isso:

---

<sup>14</sup> SCOTT, C; SCHOENBOHM, S; et. al. *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*. Indiana: Indiana University Press, 2001. p. 1 [Tradução nossa]: “This new thought composes a way of thinking with our philosophical heritage (...) a way that is less a position than it is a manner of disciplined alertness with the occurrence of being”.



Certamente, todas essas manifestações de Heidegger durante sua etapa como Reitor parecem justificar a consideração de que o contínuo uso de expressões como “transição ao outro início” ou “superação da metafísica” bem podem estar relacionadas com o desejo confesso de “construir um novo mundo espiritual”, de dirigir o destino do povo alemão<sup>15</sup>.

Segundo Muñoz, que analisa algumas cartas de Heidegger endereçadas à Jaspers no período de 1935, as expressões “transição ao outro início” e “superação da metafísica”, temas pertinentes às *Contribuições* e à obras do mesmo período, ao contrário de reafirmarem a posição explícita do discurso do reitorado, visam justamente acertar contas com o fracasso de sua incursão nas visões de mundo (*Weltanschauungen*), ou seja, acertar contas com o fracasso da posição filosófica assumida em seu período enquanto Reitor. Muñoz afirma:

No começo de julho de 1935 Heidegger confessa em uma carta à Jaspers que apenas há alguns meses pode retomar seu trabalho propriamente filosófico interrompido pela tentativa de intervir ativamente no curso dos acontecimentos históricos<sup>16</sup>.

No momento preciso da retomada de seu trabalho propriamente filosófico, encontram-se as preleções de *Introdução à metafísica* (1935) que, no primeiro capítulo da versão publicada também em 1935, colocam em questão a ideia de filosofia. Neste texto, a ideia de filosofia é reelaborada na medida em que se tenta adquirir uma transparência de sua tarefa na atualidade. Desse modo, sua principal característica, paradoxalmente, é vista por Heidegger como ser inatual. Isso porque a filosofia, para o filósofo alemão, não pode encontrar uma ressonância imediata no tempo presente; quando isso ocorre é porque a filosofia converte-se em uma moda, ou uma visão de mundo.

A filosofia em sua essência é inatual, para Heidegger, por dois motivos: ou bem porque “a filosofia se projeta para muito além da atualidade, ou então, porque faz remontar a atualidade a seu passado-presente originário”<sup>17</sup>. Nesse sentido, a ideia de *transitoriedade* da filosofia, presente nas *Contribuições* e tema deste estudo, em que o pensar filosófico volta rememorativamente ao originário do primeiro início e se projeta para o outro início numa transição que implica a superação da metafísica, coaduna com a ideia de inatualidade da

---

<sup>15</sup> MUÑOZ, I.G. *Modernidad, filosofía y metafísica en Heidegger: una análise a partir de los Beiträge zur Philosophie*. Tese de doutorado apresentada na Universidad del País Vasco. Donostia: 2008. p. 45. [Tradução nossa do espanhol].

<sup>16</sup> Idem.

<sup>17</sup> HEIDEGGER, M. *Introdução à metafísica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969. p. 39.

filosofia presente em *Introdução à metafísica*. A filosofia só pode constituir-se como voz antecipadora e como lembrança do impensado. Assim, afirma Heidegger: “o que se acha fora do tempo terá seu próprio tempo”<sup>18</sup>.

Pelo seu caráter inatual não se deve impor exigências à filosofia e nem dizer qual seja concretamente a sua tarefa, como, por exemplo, tomar parte em um momento histórico ou construir o âmbito da cultura, tal como o discurso do reitorado deixou transparecer. Não se deve medir a filosofia com os critérios de utilidade das ciências e nem exigir que ela apresente resultados. A filosofia, para Heidegger, não atende aos critérios dominantes de nossa época. Tendo em mente que a visão prospectiva da filosofia e do outro início, pensado por Heidegger, não é nenhum progresso e nem algo determinado, Muñoz afirma que a filosofia, para o filósofo alemão, deve renunciar ao seu potencial de fazer prognósticos de progresso e ao seu pretoso papel de conduzir à situações históricas previstas (utópicas), pois trata-se ainda de uma concepção técnica da filosofia, remanescente das visões de mundo secularizadas, e que, todavia, corroi-se juntamente com a crise da metafísica - o niilismo.

A filosofia, para Heidegger, além de ser da ordem do *inatual*, pertence também ao *inabitual*, porque fazer filosofia não é uma exigência cotidiana para a satisfação de nossas necessidades, pois, “completamente fora do ordinário, a investigação em si mesma se apoia por completo, própria e livremente no fundo misterioso da liberdade”<sup>19</sup>. A filosofia é, por isso, do âmbito do extraordinário e da liberdade, isto é, não é da ordem da cotidianidade, dos afazeres técnicos, ou da impessoalidade. Entretanto, isso não implica que a filosofia não tenha relação com a história. Pelo contrário, a filosofia, enquanto voz antecipadora, é:

A manifestação pelo pensamento dos caminhos e das perspectivas de um saber, que instaure critérios e hierarquias. Fundado nesse saber e a partir dele um povo concebe e realiza plenamente a sua existência no mundo histórico<sup>20</sup>.

A filosofia deve “tentar pensar seu vínculo com o autenticamente histórico (*Geschichtlich*), para pensar a forma em que, talvez, ela tem ou teve poder”<sup>21</sup>. Nesse sentido, a filosofia abre a experiência e é concebida, portanto, como uma abertura para aquilo que está esquecido e encoberto. Isso propriamente configura o seu vínculo com o acontecer histórico.

---

<sup>18</sup> Idem.

<sup>19</sup> Idem, p. 43.

<sup>20</sup> Idem, p. 41.

<sup>21</sup> MUÑOZ, 2008, p. 55.

A concepção singular da filosofia, presente em *Introdução à metafísica*, se aplica igualmente às *Contribuições*. Quando Heidegger trata de elaborar, nas *Contribuições*, com a ideia de *transição* ao outro início, uma filosofia “pressonante” (*Vorklang*), ou melhor, pré-pensante (*Vordenken*), não é no sentido de que o filósofo sabe e aponta o que deve ser o futuro, mas sim no sentido de que o filósofo, como foi mencionado, abre a experiência e inaugura caminhos.

Sendo assim, desmistificando visões errôneas e simplistas do que Heidegger intenta com a concepção de uma filosofia transitória, as ideias de transição ao outro início e superação da metafísica não podem, a partir de 1935, ser a condução de um povo ou da história a algo concretamente determinado e previsto, pois a tarefa da filosofia não provém do presente imediato e não pode assumir as incumbências ônticas da história, sejam elas políticas, culturais, ou de qualquer ordem<sup>22</sup>. Se na história da metafísica o pensamento filosófico faz parte de um acontecer epocal do ser, em que o ser se destina historialmente ao homem que o interpreta metafisicamente, nas *Contribuições* o pensamento filosófico não pode ser mais uma experiência de domínio e objetificação, como na metafísica, no sentido de apreender e determinar os entes e a experiência, mas sim de proximidade com o seer enquanto possibilidade de seu acontecimento.

Desse modo, nas *Contribuições*, as ideias de inaturalidade e inabitualidade da filosofia, presentes em *Introdução à metafísica*, são mantidas e aprofundadas nas transformações que um pensamento dito *transitório* requisita, não somente em termos de conteúdo, mas também de estilo. Afinal, Heidegger deixa claro logo no início das *Contribuições* que trata-se de um dizer pensante: “Mesmo aqui, porém, como em um exercício preparatório, precisamos tentar aquele dizer pensante da filosofia que advém de um outro início”<sup>23</sup>. Esse dizer pensante fala a partir do seer, em uma via aberta pela transição do primeiro ao outro início. Nesse sentido, não se trata, para Heidegger, da elaboração de mais um sistema ou de mais uma filosofia que se pretende original, mas que caminha na mesma esteira conceitual da metafísica, na mesma

---

<sup>22</sup> Um exemplo contraditório, do mesmo período, à pretensa e intencional asepsia de teores políticos na ideia de filosofia presente nas *Contribuições* são os *Cadernos negros* (1931-41) que, após sua publicação em 2014, reacenderam a polêmica do envolvimento de Heidegger com o Nacional-Socialismo e das possíveis imbricações de sua filosofia com questões políticas nesse período. No entanto, não é nosso intuito, no presente trabalho, investigar o possível conteúdo e contextualização política subjacente à obra *Contribuições*, tendo em vista que isso envolveria uma pesquisa e leitura crítica à parte da letra filosófica da própria obra. Para mais informações sobre esse debate, conferir FARIN, I; MALPAS, J. *Reading Heidegger's Black Notebooks 1931-1941*. Massachusetts: The MIT Press, 2016.

<sup>23</sup> HEIDEGGER, M. *Contribuições à filosofia: do Acontecimento apropriador*. Trad. Marco Antônio Casanova. Revisão de Gabriel Lago Barroso. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015, p. 8.

pretensão fundacionista que, outra vez mais, reatualiza as bases firmes do pensamento erigidas no começo (*Beginn*), com os mestres Platão e Aristóteles, e leva mais adiante os pre-juízos do pensamento ocidental. Para Heidegger, a transição para o outro início evoca um outro modo de pensar e, sendo assim, um outro modo de fazer filosofia. Como afirma Hebeche:

A filosofia continua sendo uma atividade incomparável, mas, por isso mesmo, mostra-se em sua maior radicalização, isto é, à medida que ela se situa na experiência do fim de um tipo de pensar e no começo de outro modo de filosofar<sup>24</sup>.

A filosofia nas *Contribuições* não é, portanto, algo que instrui, que explica ou que descreve<sup>25</sup>. Não é também o fazer de um indivíduo singular, nem uma visão de mundo. O agir da filosofia é questionar e questionar filosoficamente é, em primeira instância, colocar a questão fundamental (*Grundfrage*) - a questão do seer.

No primeiro começo (*Beginn*) a filosofia colocou e guiou-se pela questão diretriz (*Leitfrage*) do pensamento, a saber, “o que é o ente?”. Nessa história em que o ente é o fundamento sólido do pensamento e, na época atual, tornou-se o fundamento incondicionado que unifica tudo no domínio do ente, pensar historialmente - em termos de decidir historialmente pelo seer - é colocar a questão fundamental (*Grundfrage*). Fundamental porque é o seer, o âmbito ontológico, que permite que os entes apareçam e, por isso, não pode ser pensado a partir dos entes ou igualado aos entes enquanto um fundamento, como fez a metafísica; seu caráter abissal evoca um outro pensamento.

Esse pensamento, elaborado nas *Contribuições*, em todo seu desdobramento, pretende corresponder à essenciação do seer enquanto acontecimento apropriador. Apesar das *Contribuições* já falarem no acontecimento apropriador e a partir dele, a plena correspondência à essenciação do seer enquanto acontecimento é ainda tarefa vindoura. Heidegger abre uma senda para essa tarefa; nesse sentido, as *Contribuições* são uma tentativa e uma preparação. Essa tarefa, no entanto, pode ou não ser realizada, mas todo encaminhar-se para essa incumbência se dá no sentido da superação do modo de pensar metafísico.

---

<sup>24</sup> HEBECHE, L. *Curso sobre Contribuições à filosofia (o acontecimento apropriador) de Martin Heidegger*. Florianópolis: Filosofia\EAD\UFSC, 2014. p. 29.

<sup>25</sup> Cf. HEIDEGGER, 2015, p. 8.

Todo pensar vindouro, relativo ao outro início, se capaz de compreender a tentativa empreendida pelo filósofo alemão de expor o âmago da metafísica e abrir a filosofia enquanto o pensar originário do seer, cumprirá essa incumbência pelo seu próprio caminho. A tentativa de corresponder ao seer é o arrojarse àquilo que está por vir, à filosofia vindoura, à história vindoura e que permanece em aberto.

Sobretudo, trata-se de inaugurar com o pensamento a proximidade<sup>26</sup> ao seer e isso diz muito sobre o caráter da filosofia heideggeriana presente na época das *Contribuições* e nas *Contribuições*. Isto é, trata-se de um pensar que elucida a própria filosofia, que gira em torno de sua questão fundamental. Hebeche afirma: “Todo pensamento tem um objeto sobre o qual se pensar, mas agora pensar o seer é pensar o impensável, é tentar dizer o indizível. A rigor não se pode falar “sobre” o seer”<sup>27</sup>. Não se pode falar *sobre* o seer, só se pode falar e pensar *a partir* do seer, isto é, a partir de seu essencializar-se. E isso ocorre precisamente num momento de transição entre o fim da metafísica - em que o niilismo, expresso pela morte de Deus, rompe os fundamentos da metafísica *sobre* o qual a tradição ocidental podia se apoiar - e o ressoar do outro início *a partir* do seer. É por isso que Heidegger diz nas *Contribuições* que “nós já nos movimentamos, apesar de em um primeiro momento apenas transitoriamente, em uma outra verdade”<sup>28</sup>.

“Nós” já nos movimentamos nessa verdade, mais originária que a correção e a adequação, pois a tradição ocidental situa-se no limite desse modo de pensar, na época da fuga de todos os deuses e da ausência de todo questionamento, ou seja, na indigência da própria filosofia e, por isso, da questão do seer. Essa época limite abre a necessidade de questionamento a partir da ressonância do seer, esquecido desde o começo (*Beginn*) da tradição platônico-cristã; essa época limite incita um passo de volta, tal como presentiu Nietzsche, e mais originariamente Hölderlin. Desse modo, a fundação da essência desse pensar - o pensamento do seer - exige “um empenho do pensar, tal como ele só precisou ser

---

<sup>26</sup> A ideia de proximidade, em Heidegger, não se refere, evidentemente, à proximidade em seu sentido espacial tradicional. É certo que nas *Contribuições*, a noção de proximidade, assim como em textos como *Tempo e ser*, possui um apelo tempo-espacial, como veremos no capítulo três, de proximidade e distância das *ecstases* temporais. Contudo, a proximidade, em Heidegger, de maneira geral relaciona-se à proximidade ou distância do seer. Habitar um mundo historial é estar próximo ao seer. Pode-se estar próximo dos entes e distante do seer. Na maquinação e na técnica, o homem ambigualmente pode encontrar-se na distância e na proximidade do seer, por sua relação extremada com os entes e pela possibilidade do *Ereignis*, respectivamente. Inwood (2002) ressalta a ideia de proximidade em especial no texto *A coisa*, que revela: “a quadratura, as quatro regiões do mundo que a tecnologia ameaça obliterar - terra, céu, deuses, mortais - em sua proximidade uma com a outra e em sua recíproca distância” (INWOOD, 2002, p. 156).

<sup>27</sup> HEBECHE, 2014, p. 32.

<sup>28</sup> HEIDEGGER, 2015, p. 22.

levado a termo no primeiro início do pensar ocidental”<sup>29</sup>, pois a crise da metafísica é aqui aprofundada e o pensar deve voltar-se à essência da filosofia. A volta ao mais inicial guarda a força para o porvir e determina o próprio tom da filosofia passível de ressoar o apelo do seer. Heidegger, por isso, afirma nas *Contribuições*: “Filosofia é o querer de volta que se lança em direção ao início da história e, assim, o querer para além de si”.<sup>30</sup>

Desse modo, a filosofia não é um bem cultural ou uma disciplina entre outras, mas, mais do que nunca, uma necessidade passível de abrir novas experiências, como a da transição. É por isso que a filosofia não pode se confundir com a visão de mundo (*Weltanschauung*). Heidegger afirma em *A época das imagens de mundo*, texto de 1938, que: “A partir do instante em que o mundo se transforma em imagem, a posição do homem se torna visão de mundo”<sup>31</sup>. A imagem de mundo (*Weltbild*) é uma característica da época moderna em que a libertação do homem dos compromissos medievais conduz da *substantia* ao primado da subjetividade - ambos derivados de *subjectum*, referência latina ao *hypokeimenon* grego, que significa aquilo que reside sob - que representa seu objeto num jogo dualista entre subjetividade e objetividade.

A imagem de mundo é a representação do ente na sua totalidade produzido e fixado pelo homem - “o ser é buscado e encontrado na representabilidade do ente”<sup>32</sup>. O mundo na modernidade se torna *imagem* e o homem em sua subjetividade traz o mundo para sua experiência vivida e remete de volta ao mundo uma *visão* de mundo. A *visão* de mundo é parte da essência da era da maquinação e vivência.

A visão de mundo, desse modo, quer resguardar a si mesma e, ao contrário da filosofia, não admite outras possibilidades; ela é fechada em si mesma e não permite a sondagem de seu fundamento e nem mesmo a criação para além de si. A visão de mundo pode ser particular, em que determinadas visões de mundo se opõem a outras visões de mundo, oscilando entre equilíbrios e reconfigurações de suas determinações particulares, ou total, abarcando as visões de mundo de forma universal<sup>33</sup>. Sendo a maquinação a essência da visão

---

<sup>29</sup> Idem.

<sup>30</sup> Idem, p. 40.

<sup>31</sup> HEIDEGGER, M. *A época das imagens de mundo*. Trad. Claudia Drucker. s/d. Disponível em: <http://ghiraldelli.pro.br/wp-content/uploads/Heidegger-A-%C3%89poca-das-Imagens-de-Mundo.pdf>. Acesso em 16 de novembro de 2018. p. 9.

<sup>32</sup> Idem, p. 7.

<sup>33</sup> Cf. HEIDEGGER, 2015, pg 43.

de mundo podemos aqui levantar uma breve crítica a autores<sup>34</sup> da pós-modernidade que, ao lidar com o fim da metafísica, admitem o horizonte da técnica ou da maquinação como a visão de mundo total e propõem saídas pela multiplicidade de visões de mundo parciais e seu potencial agonístico, heterogêneo e fragmentário. Nesse sentido, Heidegger possui uma posição mais radical, ainda que mais difícil, pois o que interessa ao filósofo alemão na transição para o outro início não é a assunção da técnica como época final e inultrapassável do seer, mas justamente a possibilidade de um outro pensar e, com isso, a possibilidade de uma história futura, que não a da metafísica em seu estágio final. Heidegger afirma:

Só o questionamento e a decisão para a questionabilidade podem ser contrapostos à “visão de mundo”. Toda e qualquer tentativa de mediação - de onde quer que essa tentativa possa vir - enfraquece os posicionamentos e afasta a possibilidade do âmbito da luta autêntica<sup>35</sup>.

Para Heidegger, a filosofia não se constrói imediatamente junto ao ente. Desse modo, se a filosofia se propõe a ser filosofia em sua essência inicial, ela deve falar a partir da verdade do seer e do seu elemento abissal e não de qualquer fundamento ôntico, ou seja, a filosofia deve aproximar-se, em seu espaço livre de meditação, do seer enquanto o mais estranho e inabitual. Sendo assim, o seu questionar não é outra visão de mundo ou sistema, ou aquilo que é pertinente à cultura e à história dos fatos, mas o mais estranho a isso, o extraordinário. A meditação filosófica é um voltar-se da filosofia a sua essência, ao seu elemento originário e esquecido nos sucessivos fundamentos da metafísica.

É importante ainda frisar que a filosofia nas *Contribuições*, para Heidegger, enquanto meditação a partir do seer é também auto-meditação, pois a mudança na essência do homem<sup>36</sup> está aqui implicada: “O que está em questão não é mais tratar ‘de algo’ e apresentar algo objetivo, mas ser apropriado pelo acontecimento apropriador, o que equivale a uma

---

<sup>34</sup> Refiro-me a autores como Lyotard, em sua *A condição pós-moderna* (2011) e Nietzsche com a doutrina do perspectivismo aliado à vontade de poder. No fundo, o perspectivismo nietzschiano regulado pela vontade de poder e as paralogias de Lyotard atuam referindo-se ao ôntico, esquecendo da diferença ontológica e, por isso, pertencem ao horizonte final da metafísica dominado pelo embate entre visões de mundo pertencentes à era da maquinação-técnica. Essa crítica também se aplica à conclusão de Hebeche (2014), que prefere uma saída mais rápida da metafísica pelo prosaico, ou seja, pelos jogos de linguagem e pela plurivocidade do discurso. A questão da transição ao outro início não pode se referir somente à experiência plural do mundo “pós-moderno”, mas a uma possibilidade de saída da época histórica em que nos encontramos, onde tanto a unidade quanto a pluralidade pertencem à metafísica.

<sup>35</sup> HEIDEGGER, 2015, p. 44.

<sup>36</sup> Todas as vezes em que a palavra homem é utilizada neste estudo é enquanto sinônimo de ser humano e não como designativo de gênero.

transformação essencial do homem de ‘animal racional’ em ser-aí”<sup>37</sup>. A questão da essência do homem, metafisicamente determinada como *animal rationale* e legada até o fim da tradição enquanto subjetividade incondicionada que requisita o homem em sua *animalitas*<sup>38</sup>, já havia sofrido uma “limpeza” a partir de *Ser e tempo*, que visava principalmente combater a metafísica da subjetividade e resgatar a questão do ser a partir da existência do ser-aí. Entretanto, agora inserido em termos históricos na transição para o outro início e não mais somente no horizonte da analítica existencial, o homem precisa “fundar historicamente sua essência por meio da fundação do ser-aí”<sup>39</sup>.

O pensar filosófico, portanto, para Heidegger, além de ser o mais inabitual e inatural, é também uma auto-meditação sobre a essência do homem. Esse pensar, que implica um outro modo de fazer e pensar a filosofia, presente nas *Contribuições*, no entanto, advém da *necessidade (Notwendigkeit)*, pertinente aos momentos de transição entre o primeiro início do pensar e a metafísica e, principalmente, entre o fim do primeiro início e o despontar do outro início. Essa necessidade, que vigora entre o fim da metafísica e o outro início, enraíza-se na indigência (*Not*) do pensar. Heidegger diz, em seu livro *Questões fundamentais da filosofia*, contendo preleções de 1937-38, que:

Supondo que nos encontramos diante de uma mudança essencial da essência da verdade e, juntamente com isso, diante de uma mudança de posição do homem em meio ao ente e em relação ao ente, então essa mudança só pode advir de uma necessidade (*Notwendigkeit*) que está a altura da necessidade do início<sup>40</sup>.

A necessidade enraíza-se na indigência e emerge da indigência<sup>41</sup>; a necessidade é necessidade de questionamento do seer. O saber acerca da necessidade “possui uma força

---

<sup>37</sup> Idem, p. 7.

<sup>38</sup> Quanto a isso, cf. as interpretações de Heidegger sobre Nietzsche, mais especificamente o volume II.

<sup>39</sup> HEIDEGGER, 2015, p. 54.

<sup>40</sup> HEIDEGGER, M. *As questões fundamentais da filosofia: problemas seletos da “lógica”*. Trad. Marco Antônio Casanova. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2017. p. 191.

<sup>41</sup> “Toda necessidade, porém, emerge, em conformidade com o seu modo de ser, de uma indigência” (HEIDEGGER, 2017, p. 192); “Toda necessidade enraíza-se em uma indigência” (HEIDEGGER, 2015, p. 47). É importante notar que nas *Contribuições* e também em *As questões fundamentais da filosofia* há um jogo entre indigência (*Not*) e necessidade (*Notwendigkeit*), embora a ideia de indigência seja trabalhada e permaneça nos textos com maior ênfase, principalmente nas *Contribuições*. No entanto, a real diferença entre a indigência e a necessidade é mais bem trabalhada em uma conferência de Heidegger, de 1945, intitulada *A pobreza*. Lá, conforme Lacoue-Labarthe explica em uma nota sobre a tradução, a indigência (*Not*) é referida muito mais à escassez, à miséria, à indigência que compele (*Nötigende Not*), pressiona, em uma situação desesperadora. Já a necessidade (*Notwendigkeit*) é a conversão da indigência na liberdade que relaciona-se ao elemento livre e não-necessário do ser, de forma que a necessidade reina na liberdade, converte-se em liberdade. Explico melhor essa questão na nota 44.



recriadora que cresce a partir da meditação<sup>42</sup> e a meditação só abre a possibilidade de um outro início se se volta para o primeiro início, quando o seer foi experimentado pelos gregos. Somente a prontidão para essa necessidade prepara a mudança referida por Heidegger.

A indigência do pensar, que funda a necessidade de questionamento do seer, é o momento extremo da história da metafísica, que Heidegger atribui à época atual. A indigência, diz Heidegger, “é o *não-se-saber-nem-fora-nem-dentro*”<sup>43</sup>. Ou seja, algo propriamente transitório, em que não se sabe se se está fora ou dentro de um tempo-espaço ainda “não desbravado e não fundado”<sup>44</sup>, isto é, dentro ou fora do espaço essencial em que o ente desponta “na decidibilidade de seu seer”<sup>45</sup>. A indigência é um modo do seer proveniente não de uma carência, mas do excesso de sua doação. Nas palavras de Heidegger em *Contribuições*:

Essa indigência pertence à verdade do seer mesmo. Ela possui a sua mais elevada *doação* no fato de ser o fundamento da necessidade para as possibilidades extremas, em cujos caminhos o homem retorna à verdade do seer, criando para além de si e através do ente<sup>46</sup>.

A filosofia é a meditação a partir dessa indigência, que não foge do seu questionamento, mas suporta essa indigência. A indigência<sup>47</sup>, desse modo, abre a história para

---

<sup>42</sup>HEIDEGGER, 2017, p. 191.

<sup>43</sup> Idem, p. 194. Grifo do autor.

<sup>44</sup> Idem, p. 195.

<sup>45</sup> Idem, p. 195-96.

<sup>46</sup> Idem, p. 196.

<sup>47</sup> A indigência é um tema constante que permeia frequentemente o desenvolvimento das *Contribuições* e escritos afins, pois está fortemente ligada à questão da transição e, conseqüentemente, à possibilidade de superação da metafísica. É interessante mencionar, contudo, que a questão da indigência permanece no horizonte de questionamento de Heidegger em desenvolvimentos posteriores à problemática das *Contribuições* e escritos afins a sua temática, mas sob um outro viés, relacionado ao importante e mais tardio pensamento da serenidade (*Gelassenheit*), que pode ser considerado como um último momento em que Heidegger lida com a questão dos desdobramentos do fim metafísica no sentido da possibilidade de sua superação, já em um tom bastante diferente do das *Contribuições*. Essa mudança de tom aparece em *A pobreza*, de 1945, texto já mencionado em nota anterior, em que Heidegger analisa, entre outras coisas, a questão da indigência, tornando-a mais complexa e ligada à questão do deixar-ser e da serenidade. No texto de 1945 o tema da indigência e da necessidade aparece no contexto de sua reflexão sobre a pobreza - tema que aparece também em *A carta sobre o humanismo* -, em que Heidegger inverte o sentido dessa palavra, entendida normalmente como um carecer do necessário, em direção a uma noção ontológica de pobreza em que ser pobre é “carecer do não-necessário (*Unnötige*)” (HEIDEGGER, 2004, p. 108). Mas o que é o necessário (*Nötige*)? pergunta o filósofo. Assim como nas *Contribuições* e em *Questões fundamentais da filosofia*, Heidegger afirma que o necessário provém da indigência (*Not*) e que indigência é coação. A indigência, nesse texto de 1945, está ligada muito mais ao perigo da indigência da falta de indigência (*Not der Notlosigkeit*), isto é, ao perigo de que a essência da indigência não seja experimentada enquanto o prelúdio do ser e que a indigência do pensar, por não ser experimentada enquanto indigência, dure indefinidamente. Nesse sentido, Heidegger afirma que o não-necessário não provém da indigência, mas do livre. O livre é o não-necessário, “o que se subtrai de toda utilidade” (Idem, p.109), isto é, aquilo que não é premente em uma época em que tudo é frequentemente medido por esse critério, inclusive a

o homem a partir de suas possibilidades extremas, ou seja, do primeiro início e do outro início. Entretanto, afirma Heidegger, “aquela indigência é, contudo, diversa nos inícios e transições da história do homem”<sup>48</sup>. A cada vez, na história do ser, o mundo se abre de uma maneira diferente, a cada vez o homem é colocado em meio ao ente de uma maneira fundamental. Essa transposição do homem a uma relação fundamental com o ente é feita pela *tonalidade afetiva* a cada vez fundamental, tema do próximo subcapítulo; a tonalidade afetiva abre a experiência do pensar e da história. No primeiro início há a admiração (*Er-staunen*) porque o *ente é*; no outro início “o espanto (*Erschrecken*) em meio ao abandono do ser e a retenção que se funda em tal espanto como algo criador”<sup>49</sup>.

## 2.2 O estilo do primeiro início e o estilo do outro início

Depois de vermos como Heidegger concebe a filosofia no período das *Contribuições* e como a sua concepção de filosofia é pertinente para justificar as transformações do pensamento que ocorrem naquilo que podemos chamar de um pensar *transitório* para o outro início, é importante adentrarmos naquilo que, ao nosso ver, abre e conduz o despontar do pensar da *transição* para o outro início e igualmente afina todo desenvolvimento do pensar

---

própria filosofia. O livre deixa “algo repousar em sua própria essência, protegendo-a” (Idem, p.109). Em seguida, Heidegger afirma que a liberdade opera uma viragem (*wenden*) na indigência (*Not*) e que a necessidade (*Notwendigkeit*) reina somente na liberdade (*Freiheit*). Nesse sentido, a indigência se converte na necessidade (*Notwendigkeit*) que é, em sua essência, liberdade. É por isso que o necessário, pensado ontologicamente, é o não-necessário, o livre, na medida em que, para o filósofo, liberdade e necessidade encontram-se imiscuídas. Assim, Heidegger afirma: “Isso de que carecemos, nós não o temos, mas é o que nos tem. Pode inclusive nos ter de uma maneira tal que nossa essência dependa unicamente disso de que carecemos” (Idem, p. 113). É com o seer que o ser humano mantém uma relação essencial e é o seer que deixa todo ente ser e o preserva. Desse modo, para Heidegger, é quando o ser humano está em relação com o ser, isto é, quando o ser humano carece do não-necessário, é que se faz pobre propriamente. Nesse sentido, é importante notar que Heidegger menciona que a pobreza, em sua relação com a indigência convertida em liberdade - a que Heidegger chama *Notwendigkeit* -, é “o tom fundamental da essência ainda velada dos povos ocidentais e seu destino” (Idem, p.115). Na pobreza repousa a serenidade enquanto deixar-ser o ente em sua essência, uma atitude responsiva ao ser que Heidegger melhor desenvolve no texto *Serenidade*, de 1955, em que o filósofo esboça uma nova atitude para com a época final da metafísica enquanto técnica. Se, como veremos mais adiante, nas *Contribuições* a superação da metafísica está ligada a um levar a metafísica à sua essência, é possível afirmar que a atitude heideggeriana para com a possibilidade de superação da metafísica envolve, posteriormente, cada vez mais um deixar-ser a metafísica, um deixar a metafísica findar em sua essência. É com base nessa relação entre a indigência/necessidade, a pobreza, a serenidade e o pensamento da superação da metafísica que Schuback, em notório ensaio, afirma que na conferência *A pobreza* e nos textos mais tardios “Heidegger reformula o tom heroico (...) da superação [da metafísica] no tom da pobreza” (SCHUBACK, 2017, p. 77. Colchetes nossos) . Entretanto, nas *Contribuições*, é a indigência (*Not*) do pensar, em seu sentido coativo e pujante, que dá o tom entre o fim da metafísica e a possibilidade do outro início e funciona como um significante gatilho que transpassa todo texto heideggeriano em questão, impulsionando a ambiguidade entre o fim da metafísica e o outro início, o perigo do esquecimento total do ser e a possibilidade de sua lembrança.

<sup>48</sup> HEIDEGGER, 2015, p. 48.

<sup>49</sup> Idem.

heideggeriano nas *Contribuições*, a saber, as tonalidades afetivas fundamentais do outro início. Além disso, é importante esclarecer o próprio papel das tonalidades afetivas no pensamento heideggeriano e a relação entre as tonalidades afetivas fundamentais do outro início com a tonalidade do primeiro início, a saber, a admiração grega. Essa relação entre primeiro e outro início, como adiantamos na introdução, permeia todo pensar *transitório* heideggeriano, que consiste em lançar luz ao que foi experimentado mas restou impensado no primeiro início, isto é, a questão do seer.

Como vimos, a filosofia é, para Heidegger, a atividade mais inabitual e, igualmente, inatural. Sua necessidade provém da indigência do pensar que, por sua vez, *afina* o homem nas possibilidades extremas de sua história - no primeiro início e na transição ao outro início. O estar afinado numa tonalidade afetiva (*Gestimmtsein*)<sup>50</sup>, termo já trabalhado em *Ser e tempo*, não é algo que ocorre fisiologicamente no homem; por vezes traduzida por humor, a tonalidade afetiva, no entanto, não é tratada, por Heidegger, enquanto uma concepção psicológica ou biológica do ser humano. A tonalidade afetiva fundamental (*Grundstimmung*), nas *Contribuições*, afina e transpõe o homem, a partir do seer, para o interior da transição para o outro início.

Pode-se dizer que o estar afinado em uma tonalidade com aquilo que é mais fundamental corresponde a um certo modo de filosofar que podemos associar a um “estilo” de filosofar. Heidegger afirma que a *retenção* (*Verhaltenheit*) é “o estilo do pensar inicial, porque ela precisa se tornar o estilo do ser humano por vir, do ser humano fundado no ser-aí, isto é, ela afina inteiramente e suporta essa fundação”<sup>51</sup>. A retenção enquanto estilo do pensar inicial dá o tom das junções das *Contribuições*, simultaneamente com outras tonalidades afetivas como o *espanto* (*Erschrecken*) e o *pudor* (*Scheu*), que surgem a partir da retenção. O estilo do pensar inicial, isto é, as tonalidades afetivas, afinam o ser humano ao acontecimento do seer, ou melhor, “são vias de acesso ao acontecimento”<sup>52</sup>. É por isso que toda junção, nas *Contribuições*, se abre a partir de alguma tonalidade afetiva fundamental dentre as mencionadas acima. Mas, antes de entrarmos nas tonalidades afetivas fundamentais das

---

<sup>50</sup> Márcia Schuback traduz *Gestimmtsein* por “estar afinado num humor” na medida em que traduz *Stimmung* por humor. Entretanto em textos posteriores, como, por exemplo, *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*, o tradutor Marco Antônio Casanova - cuja tradução das *Contribuições à filosofia* é adotada neste estudo - traduz *Stimmung* por tonalidade afetiva. Desse modo, adotamos *estar afinado numa tonalidade afetiva* para o termo *Gestimmtsein*.

<sup>51</sup> HEIDEGGER, 2015, p. 37.

<sup>52</sup> LAMARCHE, J. “Los estilos de Heidegger”. In: CATOGGI, L; PARENTE, D. *Decir el abismo: lecturas de Heidegger y su obra en la década del 30*. Mar del Plata: EUDEM, 2010. p. 209.

*Contribuições*, é importante fazermos um paralelo com *Ser e tempo* - onde a disposição fundamental da angústia vigora - e com a admiração grega (*Er-staunen*), tonalidade afetiva fundamental do primeiro início.

O estar afinado numa tonalidade afetiva (*Gestimmtsein*), ontologicamente em *Ser e tempo*, se denomina por disposição (*Befindlichkeit*). A disposição não é uma faculdade ou categoria humana, mas um existencial fundamental do ser-aí, isto é, uma determinação ontológica derivada de sua própria existência, do modo de ser do ser-aí. É na disposição que o ser-aí “se depara com seu ser enquanto aí”<sup>53</sup>, ou seja, no seu estar lançado no mundo. Isso ocorre sempre numa afinação; estamos lançados no mundo e expostos ao mundo a partir de uma afinação e, com isso, abertos para que os entes possam de uma maneira ou de outra vir ao nosso encontro. Dubois afirma: “a disposição é ao mesmo tempo abertura de nós mesmos (como lançados), do mundo (como aberto numa totalidade), do ente intramundano em seu caráter de ser modulado por um *pathos*”.<sup>54</sup> Nesse sentido, a disposição constitui a abertura do ser-aí ao mundo, sempre afinado numa tonalidade afetiva que, entretanto, na maioria dos casos, constitui um desvio do ser-aí em relação a si mesmo e seu poder ser propriamente.

Porém, é a angústia em *Ser e tempo* que constitui a disposição fundamental do ser-aí (*Grundbefindlichkeit*). Isso ocorre pois as disposições que constituem o ser-aí em seu estar-lançado no mundo normalmente são desvios, fugas de si mesmo em direção ao mundo das ocupações, de modo que a angústia mostra-se como a disposição fundamental em que o “ser-aí se coloca diante de si mesmo a partir de seu próprio ser”<sup>55</sup>. Desse modo, é só a partir da disposição fundamental da angústia, em *Ser e tempo*, que é possível desviar-se de si mesmo - e daquilo que o ser-aí se angustia - nas ocupações.

O ser-aí se angustia com o ser-no-mundo enquanto tal, ou seja, a angústia é indeterminada, não provém de um ente intramundano. A angústia do ser-aí torna inviável a possibilidade de compreender-se a si mesmo a partir das ocupações mundanas e dos entes. A angústia “remete o ser-aí para aquilo por que a angústia se angustia, para o seu próprio poder-ser-no-mundo”<sup>56</sup>. Pelo fato de o ser-aí, na angústia, não poder se compreender a partir de sua cotidianidade, o ser-aí na angústia não se sente em casa. Ou seja, na angústia irrompe a

---

<sup>53</sup> HEIDEGGER, *Ser e tempo*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 193. Tradução modificada.

<sup>54</sup> DUBOIS, C. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Trad. Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. p. 35.

<sup>55</sup> HEIDEGGER, 2009, p. 250.

<sup>56</sup> Idem, p. 254. Tradução modificada.

estranheza enquanto fenômeno ontologicamente mais originário do ser-no-mundo e abre-se, assim, a possibilidade de singularização do ser-aí, isto é, o seu poder “ser livre para para a liberdade de escolher acolher a si mesmo”<sup>57</sup>.

Já em *Que é metafísica?*, de 1929, a angústia nos revela o nada enquanto “plena negação da totalidade do ente”<sup>58</sup>. Correntemente nós nos encontramos em meio a determinada concepção do ente na totalidade, ou seja, em determinada concepção metafísica dos entes que, diferentemente da nossa dispersão cotidiana neste ou naquele ente, forma uma totalidade. Segundo Heidegger, algumas tonalidades afetivas (*Stimmung*) podem manifestar o ente em sua totalidade, como o tédio - não o mero entediar-se com alguma coisa, mas a névoa silenciosa que “nivela todas as coisas, os homens e a gente mesmo com elas, numa estranha indiferença”<sup>59</sup>, ou a alegria. Entretanto, a totalidade do ente oculta-nos o nada, aquilo que precisamente não é do domínio dos entes - da metafísica - e, por isso, é digno de questão. Heidegger afirma que a tonalidade afetiva fundamental (*Grundstimmung*) da angústia nos manifesta o nada. Nesse sentido, o texto de 1929 efetua também uma mudança no tratamento da angústia em relação à *Ser e tempo*, que passa de uma disposição fundamental (*Grundbefindlichkeit*) a uma tonalidade afetiva fundamental (*Grundstimmung*)<sup>60</sup>, marcando uma transição da concepção de tonalidade afetiva fundamental de seu caráter existencial em *Ser e tempo* a um caráter historial, que estará, posteriormente, presente sobretudo nas *Contribuições*.

A tonalidade afetiva é o termo que marca, na década de trinta e nas *Contribuições*, o estar afinado numa manifestação do ser. Uma afirmação, contida em *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*, de 1929, expressa bem a importância desse termo: “A filosofia acontece sempre e a cada vez em uma tonalidade afetiva. A compreensão filosófica funda-se em um ser tomado por e este em uma tonalidade afetiva”<sup>61</sup>.

Não é nossa intenção nos estendermos mais sobre a análise das disposições em *Ser e tempo* ou em textos anteriores às *Contribuições*, mas é importante salientar que já em *Ser e*

<sup>57</sup> Idem. Tradução modificada.

<sup>58</sup> HEIDEGGER, M. “Que é metafísica?” In: *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo, Abril cultural, 1979. p. 38.

<sup>59</sup> Idem.

<sup>60</sup> Reproduzimos a passagem em que Heidegger menciona a angústia como uma *Grundstimmung* no original a seguir: “Dieses geschehen ist möglich und auch wirklich - wenngleich sehen genug - nur für Augenblicke in der *Grundstimmung der Angst*”. (GA 9, p. 31).

<sup>61</sup> HEIDEGGER, M. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Trad. Marco Antônio Casanova. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011. p. 9.

*tempo* Heidegger incorpora a função originária do *pathos* na filosofia, assim como estava expresso por Platão no *Teeteto* (155, d), que a admiração<sup>62</sup> é a verdadeira origem da filosofia. Nesse sentido, Engler diz o seguinte:

Pode-se dizer que Heidegger, em *Ser e tempo*, confere à angústia a função de origem imperante (*arché*) da filosofia, no mesmo sentido em que se falava da admiração (*tó thaumázein*) na antiguidade, ou da dúvida (*dubitatio*) nos tempos modernos<sup>63</sup>.

A tonalidade afetiva fundamental, desse modo, retira o filósofo daquilo que é o já estabelecido no impessoal e o coloca na possibilidade de questionamento autêntico. A tonalidade afetiva fundamental é aquilo que transpõe o homem para o interior de uma dada relação com a totalidade do ente, ou seja, não se trata de uma relação neutra com o ser do ente, mas aberta em uma determinada disposição. A indigência que se abate sobre o homem na iminência de uma decisão sobre o ente e sobre a sua própria essência afina o homem em uma tonalidade afetiva fundamental.

Trata-se, para Heidegger, de questionar acerca da tonalidade afetiva fundamental que nos transpõe para esse “entre” seer e ente, ser-aí e seer, próprio desta época de transição para o outro início. No entanto, essa é também uma questão que precisa ser inserida historialmente no confronto (*Auseinandersetzung*) entre primeiro início e outro início. Por isso, é necessário situar as tonalidades afetivas fundamentais do outro início com a do primeiro início, a saber, a admiração (*Er-staunen*), já que se tratam de dois modos iniciais de experimentar o seer.

Em *As questões fundamentais da filosofia* (1937-38), livro já citado neste estudo, Heidegger se detém mais demoradamente na admiração (*Er-staunen - thaumazein*) grega, buscando resgatar a tonalidade afetiva fundamental do pensar inicial. O interesse pelo início grego já foi introdutoriamente mencionado como a necessidade de voltar à origem, onde o seer foi experimentado em seu desvelamento enquanto ente e, desse modo, esquecido. Esse interesse é regido pela necessidade de, em uma época crítica, repetir mais originariamente

---

<sup>62</sup> É importante mencionar que nas *Contribuições à filosofia*, Marco Antônio Casanova traduz *Erstaunen* por admiração, que refere-se à experiência grega que Heidegger diferencia do espanto (*Erschrecken*), tonalidade concernente ao outro início do pensar. Já em *As questões fundamentais da filosofia*, o mesmo tradutor traduz *Er-staunen* por es-panto ao invés de admiração. No entanto, iremos manter a tradução das *Contribuições* e traduzir *Erstaunen* por admiração, relativa ao primeiro início, e *Erschrecken* por espanto, relativo ao outro início, modificando a tradução da palavra *Erstaunen* em *As questões...* quando necessário.

<sup>63</sup> ENGLER, M. “Uma nova disposição fundamental: Heidegger e as Contribuições à filosofia”. In: *PERI*. v. 02. n. 1, 2010, p. 71.

essa experiência inicial, só que agora a partir do impensado dessa experiência, isto é, a partir do pensamento do seer.

O primeiro início da filosofia, tal como o outro início, também surge da indigência, de um *entre* ente e seer. Heidegger afirma: “Trata-se da desmedida do caráter indecيدido entre aquilo que o ente na totalidade é enquanto ente e aquilo que se impõe como instável, amorfo, arrebatador, o que sempre significa aqui ao mesmo tempo: o que logo se subtrai”<sup>64</sup>. Na indigência do primeiro início, que impulsiona a necessidade do questionamento, a admiração (*Er-staunen*) é admiração porque o ente é. O questionamento acerca do ente, desvelado pelo seer, só é possível porque a admiração (*Er-staunen*) torna aquilo que é mais habitual no inabitual (*Ungewöhnlichstes*). Heidegger diz:

Tudo, sem exceção, porta justamente o maximamente habitual consigo: o fato de *ser* constantemente, em geral e de um modo qualquer. Tudo nesse elemento maximamente habitual (no ente) transforma-se em meio à admiração [*Er-staunen*], de maneira *una*, em algo maximamente inabitual: o fato de que ele é o que é<sup>65</sup>.

A admiração (*Er-staunen*) abre o ente na totalidade, ela mostra o mais habitual em sua inabitualidade. O ente como ente vem à tona “no jogo de seu ser”, pois a admiração situa o ser humano naquele *entre* ente e seer, ou seja, no aberto em que o ente, no inabitual de sua habitualidade, é desvelado: “o admirar transpõe o homem do caráter indecيدido e confuso do habitual e inabitual para a primeira decisão de sua essência”<sup>66</sup>. Na admiração o grego experimenta pela primeira vez o desvelamento (*alétheia*) do ente em sua totalidade e é colocado na decisão que apreende e reúne a essência do ente no aberto para logo velar-se no movimento da verdade do seer, compreendimento por Heidegger mais originariamente por *alétheia* em seu dúbio caráter de desvelamento - velamento. É no aberto, para onde a tonalidade afetiva fundamental transpõe o homem, que o ente se desvela a partir do seer. Heidegger diz:

Ela é chamada tonalidade afetiva fundamental porque, de maneira afinadora, transpõe o homem para o interior daquilo sobre o que e em que se fundam palavra, obra e ação como acontecentes e sobre o que e em que a história pode se iniciar<sup>67</sup>.

<sup>64</sup> HEIDEGGER, 2017, p. 205.

<sup>65</sup> Idem, p. 212,13. [Grifo do autor, colchetes nossos, tradução modificada].

<sup>66</sup> Idem, p. 215.

<sup>67</sup> Idem, p. 216.

A investigação acerca da tonalidade afetiva fundamental do primeiro início, feita por Heidegger, busca resgatar a postura pensante da filosofia em seu início. A tonalidade afetiva sustenta a necessidade de questionamento que não se esgota com a decisão sobre aquilo que se mostra no desvelamento, ou seja, “a apresentação, a constância, o expor-se na figura”<sup>68</sup>. A tonalidade afetiva fundamental sustenta a postura pensante, por isso, não se confunde com a curiosidade ou com a ânsia de explicar tudo, “mas se mostra antes como a sustentação e a tolerância em relação ao inexplicável como tal”<sup>69</sup>. O inexplicável é o *seer*, que mostra o ente em sua habitualidade como o inabitual, isto é, em seu desvelamento, em sua emergência. Assim, o homem se admira com o inabitual, que o ente *é* ao invés de não ser. Na volta à origem, como impulso ao outro início, Heidegger entoa o habitar na proximidade do inexplicável.

O Ocidente do fim da metafísica, por sua vez, em contraste ao início grego, vive, segundo Heidegger, uma época em que a indigência se mostra em seu caráter mais extremo, pois nem mesmo se coloca a necessidade da pergunta pelo ser. A cisão tradicional entre sensível e supra-sensível - *existentia e essentia* - foi unificada por Nietzsche numa imanência absoluta ao ôntico em que a vontade de potência (*essentia*) é a própria *existentia* retornando a si mesma incondicionadamente. A tonalidade afetiva da dúvida nos tempos modernos, como mencionou Engler, é substituída pela embriaguez da vivência na época da maquinação, fundamentada pelo pensamento de Nietzsche. Segundo Haar<sup>70</sup>, da melancolia da cisão metafísica sucede-se a alegria pela anulação da cisão com Nietzsche. Todavia, na destruição da metafísica da subjetividade em *Ser e tempo* predomina a angústia e na transição da embriaguez da maquinação e da técnica ao outro início, como afirma Nunes<sup>71</sup>, não há nenhuma alegria. Trata-se, inclusive de afastar-se de posições de pensamento voluntaristas em direção à posições *mais discretas*, segundo Nunes, que afirma que:

(...) talvez a retenção, que se detém diante do *seer* intotalizável, num espírito de renúncia, seja melancólica. É um sentimento discreto, como discreto é o medo ao contrário do pavor. Este, tal como a angústia, corta-nos a palavra<sup>72</sup>.

---

<sup>68</sup> Idem, p. 219.

<sup>69</sup> Idem.

<sup>70</sup> HAAR, M. “Stimmung, Epoché et pensée”. In: *Fracture de l'histoire (douze essais sur Heidegger)*, p. 233.

<sup>71</sup> Cf. NUNES, B. “Do primeiro ao último começo”. In: *Crivo de papel*. São Paulo: Edições Loyola, 2014. p. 57.

<sup>72</sup> NUNES, 2014, p. 57.



Se a retenção é discreta como diz Nunes, ela não deixa de ser também arrebatadora como o espanto (*Erschrecken*) ou o pavor. Se no primeiro início há a admiração (*Er-staunen*) porque o ente é, no outro início há o espanto (*Erschrecken*) perante o abandono do seer.

Desse modo, nas *Contribuições*, quatro tonalidades afetivas fundamentais se sobressaem, a saber, o espanto (*Erschrecken*), a retenção (*Verhaltenheit*), o pudor (*Scheu*) e o pressentimento (*Ahnung*). Todas essas tonalidades estão relacionadas e, assim como as junções das *Contribuições*, só podem ser experienciadas *em uma unidade* no acontecimento da verdade do seer, isto é, na experiência historial do outro início enquanto acontecimento apropriador. No entanto, a sua complexa pluralidade ainda significa algo simples, isto é, a afinação com o ressoar do seer no âmbito de um pensar transitório para o outro início. Ser afinado pelas tonalidades afetivas fundamentais da transição para o outro início é permanecer no aberto, na *clareira do aí*, “de acordo com a plena abertura do fosso abismal do seer”<sup>73</sup>. Além disso, segundo Vallega-Neu<sup>74</sup>, as tonalidades afetivas são as afinações que guiam o leitor e o próprio pensamento na abertura de cada junção das *Contribuições*.

A primeira tonalidade afetiva a ser mencionada nas *Contribuições* é o pressentimento (*Ahnung*), na seção seis dessa obra. O pressentimento é a afinação relativa ao encobrimento do seer, ao seer enquanto recusa; o pressentimento “presente” aquilo que está por vir. O seer, na consumação da metafísica, manifesta-se pela recusa, pelo velamento. O velamento do seer é, contudo, o momento do desvelamento que não foi levado em consideração na metafísica e que, contudo, possibilita o vir à presença do ente. O cálculo e a maquinação, na consumação da metafísica, são figuras do domínio total sobre o ente em seu caráter presente, de forma que o que é esquecido é justamente o elemento negativo, não objetificável, instável e arrebatador do movimento do seer em sair do velamento e logo se fechar novamente.

O pressentimento resiste em meio à indigência, no entre “em relação ao não-mais do primeiro início e de sua história e ao ainda-não do preenchimento do outro início”<sup>75</sup>. O pressentimento insiste no aberto, onde o ser-aí pode ser fundado, entre homem e seer. Segundo Vallega-Neu, o pressentimento é a tonalidade afetiva que toma o lugar da admiração grega. No entanto, pensamos que as tonalidade afetivas fundamentais da transição para o

---

<sup>73</sup> HEIDEGGER, 2015, p. 25.

<sup>74</sup> Cf. VALLEGA-NEU, D. *Heidegger's Contributions to philosophy: an introduction*. Bloomington: Indiana University Press, 2003, p. 38.

<sup>75</sup> Idem, p. 27.

outro início em conjunto tomam o lugar da admiração grega e não apenas o pressentimento, como afirma Vallega-Neu, pois as tonalidades afetivas fundamentais da transição são como uma pluralidade que emerge a partir do mesmo, a saber, do seer enquanto acontecimento apropriador. O pressentimento é o pressentimento do outro início.

Já o espanto (*Erschrecken*), para Heidegger, “precisa ser elucidado antes de tudo em contraposição à tonalidade afetiva fundamental do primeiro início, a admiração [*Erstaunen*]”<sup>76</sup>. O espanto é a saída do habitual em direção àquilo que se encobre, em cuja abertura o habitual mostra-se também como o estranho (*Befremdlich*): “O que há de mais corrente, porém, e, por isto, mais desconhecido, é o abandono do ser”<sup>77</sup>. O espanto retorna à experiência de que *o ente é*, e de que o seer abandonou o ente.

O pudor (*Scheu*), por sua vez, é “o modo do aproximar-se e do permanecer perto do que há de mais distante enquanto tal, que, contudo, em seu aceno - quando ele é mantido no pudor - se transforma no que há de mais próximo e reúne todas as referências do seer em si”<sup>78</sup>. O pudor é o modo como nos aproximamos à verdade do seer e em meio ao ente deixamos o seer se essencializar. A experiência do abandono do seer é pressentida pelo espanto, que nos mostra a face estranha do mais habitual, e também pelo pudor, que se aproxima à verdade do seer e se mantém em sua proximidade.

A retenção (*Verhaltenheit*), por fim, é a tonalidade afetiva fundamental da qual todas as outras emergem: “A retenção, o meio afinador do espantar-se e do pudor, o traço fundamental da tonalidade afetiva fundamental, nela afina-se o ser-aí com vistas ao silêncio do passar ao largo do último deus”<sup>79</sup>. A retenção é o estilo do pensar inicial, pois ela afina o ser-aí para o acontecimento apropriador. A retenção, segundo Heidegger, resiste criadoramente no abismo que se abre a partir do seer e a partir de onde uma outra história pode acontecer apropriadoramente. O pensador é afinado na retenção que o retém na ressonância do seer enquanto recusa e na possibilidade de doação do seer como acontecimento - o pensador nomeia o seer. A retenção, pois, permite aos homens habitarem na proximidade da origem em que se presente a verdade do seer e a possibilidade de um outro início para a história. A retenção afina o ser-aí para uma outra história e essa história, ao

---

<sup>76</sup> HEIDEGGER, 2015, p. 19. [Colchetes nossos].

<sup>77</sup> Idem.

<sup>78</sup> Idem, p. 20.

<sup>79</sup> Idem, p. 21.

contrário da embriaguez e do voluntarismo da maquinação, “só pode ser a história velada da grande tranquilidade”<sup>80</sup>.

Essa tranquilidade remete ao silêncio, possibilidade de emergência da palavra. O silêncio corta-nos a palavra, ou seja, corta a gramática metafísica a qual estamos inseridos e possibilita a “denominação originária - poética - do seer”<sup>81</sup>. A importância do dizer poético aparece nesse período nos cursos de Heidegger sobre Hölderlin na década de 1930 e também em *A Origem da obra de arte*, em que Heidegger afirma que é a linguagem poética que nomeia pela primeira vez o ente e só esse nomear faz com que o ente venha à palavra e apareça. O ditado poético institui a verdade como doar, fundar e iniciar, porque guarda sua proximidade com a origem. Nas *Contribuições* pensar e “poetar” andam lado a lado na proximidade da origem entre a fuga de todos os deuses e o advento do seer.

Entretanto, na medida em que estamos em um momento de transição entre o fim da metafísica e o outro início ainda obscuro - preparado pelo pensar das *Contribuições* -, o seer ressoa timidamente enquanto recusa, a qual aqueles que se atribuem a tarefa de filosofar a partir da pergunta fundamental pelo seer estão afinados em complexas tonalidades. Essas tonalidades arrebatam o homem e o filosofar para o inabitual daquilo que é, todavia, o mais habitual, a saber, que vive-se, segundo Heidegger, numa época de predominância total do ente e que a pergunta pelo seer foi esquecida. Essa época é a época final da metafísica. A consumação da metafísica é onde a transição do primeiro para o outro início pode ocorrer a partir de um colocar-se na indigência do pensar e na afinação para com a primeira *ressonância* daquilo que permaneceu impensado, o seer.

A ressonância é o primeiro despontar do seer no fim da metafísica e, por isso, indica a possibilidade de pensar o seer mais originariamente a partir da experiência impensada pela metafísica, num pensamento que situa-se transitoriamente entre o abandono mais agudo do seer e sua primeira ressonância como possibilidade de um outro pensar e de uma outra história. Essa ambigüidade entre abandono do seer e a sua primeira ressonância - que constitui, por sinal, a primeira junção das *Contribuições* - no fim da metafísica será tratada no subcapítulo a seguir.

---

<sup>80</sup> Idem, p. 38.

<sup>81</sup> Idem, p. 39.

### 2.3 Ressonância e abandono do ser

Continuando a exposição do que consideramos ser os pressupostos da ideia de transição ao outro início em Heidegger, tratados até aqui como a necessidade de uma nova concepção de filosofia e as afinações que abrem o pensar do primeiro início e do outro início, gostaria de tratar da situação ambígua entre abandono/esquecimento do seer e sua primeira manifestação que, enquanto manifestação, abre a transição para o outro início, a saber, a ressonância.

A ressonância (*Anklang*) é a primeira manifestação do seer na transição do fim<sup>82</sup> da metafísica ao outro início e dá nome à primeira junção das *Contribuições*. Segundo Vallega-Neu, a palavra *Anklang* denota “o momento inicial no qual um som surge, mas ainda não se desdobrou completamente”<sup>83</sup>. O que caracteriza esse primeiro eco do essencializar-se do seer, segundo a autora, é o silêncio, a expectativa, o velamento e o pressentimento (*Ahnung*). O seer nesse primeiro momento ressoa enquanto velamento a partir do fim da metafísica. Desse modo, Heidegger afirma que o seer não tem apenas a característica do ser plenamente desvelado pela qual o tomou a metafísica, ou seja, confundindo o seer com o ente presente; pelo contrário, o seer é esse movimento de sair do velamento - desvelamento - que entra de novo no velamento e, assim, se resguarda, em sua negatividade, de uma apreensão completa que o caracterizaria como um ente.

Seguindo o raciocínio de Vallega-Neu, quando o homem é afinado nas tonalidades afetivas fundamentais do outro início, como o espanto e o pudor, a indigência se torna impositiva (*Nötigende Not*) chamando-o a uma resposta a partir daquilo que se essencializa: “Nessa indigência impositiva nós encontramos o momento de expectativa e pressentimento, isto é, um originário surgir ou emergir que vem junto com a experiência do seer como velamento”<sup>84</sup>. Na ressonância o pensamento é colocado no tempo-espaço da decisão de pensar o ser historicamente (*Geschichtlich*), isto é, de voltar ao pensar originário, anterior ao começo (*Beginn*) da metafísica, apropriando-se da história a partir do impensado<sup>85</sup>, isto é, do seer, para abrir a possibilidade do seer dar-se historicamente como acontecimento apropriador, evitando seu completo velamento no domínio absoluto do ôntico.

---

<sup>82</sup> A palavra ‘fim’ na sentença ‘fim da metafísica’ é utilizada aqui com o mesmo sentido de consumação.

<sup>83</sup> VALLEGA-NEU, 2003, p. 55. [Tradução nossa] (...) *the initial moment in which a sound arises but has not yet fully unfolded*.

<sup>84</sup> VALLEGA-NEU, 2003, p. 56.

<sup>85</sup> Para a elucidação desse movimento, conferir o subcapítulo 2.1 deste estudo

A ressonância é ambígua, assim como a transição, pois atua entre o fim do primeiro início e o eco de um outro início. A ressonância, por assim dizer, situa-se entre o mais agudo *abandono do seer* e sua lembrança. No fim da metafísica é possível experimentar, na ressonância, o abandono do seer na época da maquinação e da técnica. Entretanto, o abandono do seer experimentado na ressonância não é, todavia, apenas o modo como as coisas estão dispostas sob o predomínio do ôntico e do esquecimento da questão do seer, o abandono do seer *é modo como o seer acontece no primeiro início*. O abandono do seer, afirma Heidegger, “não é simplesmente decadência, mas é a primeira história do próprio seer”<sup>86</sup>. Esse abandono ocorre, pois o seer em sua verdade, para o Heidegger das *Contribuições*, retém-se na essência da verdade (*alétheia*) enquanto velamento (*lethe*), origem da verdade enquanto desvelamento, que na metafísica permaneceu impensada. A metafísica direciona sua atenção, por assim dizer, ao ente desvelado; esquecendo daquilo que se vela e que possibilita o desvelamento dos entes, consolida o abandono do seer como seu destino.

O abandono do seer começa na mudança da essência da verdade como *alétheia* (desvelamento) para a “determinação da entidade enquanto *ideia*”<sup>87</sup>, entidade que exige a adequação dos entes a si. O seer abandona o ente no primeiro início, ou seja, se encobre enquanto o ente se manifesta e, por isso, permite que a metafísica - que entende o ser como o ente, aquilo que é o mais desvelado - venha à tona.

Nesse sentido, o abandono do seer é o destino do modo como o seer é experimentado no primeiro início, como presença constante, como um ente, e não em seu movimento temporal de essenciação. Desse modo, o abandono do seer, segundo Heidegger, é o que precisa ser “experimentado como o acontecimento fundamental de nossa história”<sup>88</sup>. O abandono do seer precisa ser lembrado em sua história, na recordação que tem ouvidos para o inabitual em meio ao mais radical abandono, entendido como o *esquecimento* do ser. Hebeche, em seu curso sobre as *Contribuições*, pergunta-se: “E o que constitui a época da maquinação e da vivência senão o abandono do ser? Como porém se dá esse abandono senão pelo esquecimento?”<sup>89</sup>. A história do esquecimento do ser é a história da metafísica e do esquecimento de sua origem. Seguindo o raciocínio de Hebeche, quando se compreende que a história da metafísica é a história do esquecimento do ser é porque “a metafísica já não mais

---

<sup>86</sup> HEIDEGGER, 2015, p. 110.

<sup>87</sup> Idem.

<sup>88</sup> Idem, p. 111.

<sup>89</sup> HEBECHE, 2014, p. 88.

consegue ir além da maquinação e recorrer a alguma outra figura”<sup>90</sup>. Isto é, a metafísica, pelo pensamento, deve retornar a sua origem impensada.

O esquecimento do ser, para Heidegger, está fundado no abandono do seer no primeiro início e é a consolidação desse abandono. O esquecimento do ser indica o momento em que a questão do ser do ente não é mais minimamente relevante em meio ao domínio da efetividade dos entes, assim como a indigência da falta de indigência (*die Not der Notlosigkeit*) é o momento mais crítico do fim da metafísica, pois indica o perigo de que a indigência - que compele o homem para a decisão a respeito da questão do seer e de sua história - não seja experimentada. A experiência do abandono do seer como acontecimento fundamental de nossa história e a indigência da questão do ser são o impulso que “atiça essa transição como a-cesso ao porvir”<sup>91</sup>. Assim, Heidegger afirma: “É a partir do abandono do ser que a ressonância precisa soar e ter início como desdobramento do esquecimento do ser, no qual o outro início ressoa e, assim, o seer”<sup>92</sup>.

Entretanto, a experiência do abandono do seer é encoberta por modos de ser característicos da época da maquinação, expressão máxima do pensamento metafísico, tais como o predomínio do cálculo, da rapidez e da massificação, inoculando, assim, um longo retardo a respeito das decisões sobre a história da metafísica e sobre a questão do seer. Os encobrimentos do abandono do seer configuram, para Heidegger, o grande obstáculo da era da maquinação que obscurece a possibilidade do homem experimentar o abandono do seer como indigência e pensar a partir do âmbito da transição. Pois no mais agudo esquecimento do ser nada mais é digno de questão a não ser o próprio ente pelos parâmetros do cálculo e da certeza, estabelecidos pela metafísica moderna e vigentes na era da maquinação. Somente a experiência da indigência afinadora na transição instaura o questionamento e compele a uma resposta a partir da ressonância do seer, uma resposta a partir da origem sobre a qual se estabeleceu, no primeiro início, a compreensão metafísica do mundo e seu destino, que nada mais é que a história do abandono e do esquecimento do ser.

O abandono do seer, portanto, pertence a uma história e essa história é a história do primeiro início. O abandono do seer, isto é, a sua subtração que deixa os entes aparecerem e, com isso, possibilita o surgimento da metafísica como aquilo que interpreta o seer como o maximamente ente, é, para Heidegger, “o fundamento mais íntimo do desenraizamento

---

<sup>90</sup> Idem.

<sup>91</sup> Idem.

<sup>92</sup> HEIDEGGER, 2015, p. 113.

histórico”<sup>93</sup>. De modo que o que a ressonância possibilita é a superação desse desenraizamento a partir de um novo enraizamento. Esse enraizamento se dá no “inquirir de início o elemento primeiro, justamente aquela essência do seer, o abandono do seer”<sup>94</sup>.

A ressonância, portanto, pertence a essa transição entre o fim da metafísica e o outro início e é a ressonância que, a partir da época mais crítica, a do esquecimento do ser, pode resgatar o eco do seer enquanto acontecimento apropriador. Esse eco impele a uma meditação histórica (*Geschichtliche*) que pensa o esquecimento do ser num passo de volta em direção ao primeiro início para permanecer próximo da origem em que o seer como acontecimento apropriador lança seus primeiros ecos e impulsiona a preparação de um outro início. Mas como chegamos historialmente até o esquecimento do ser? Heidegger se pergunta: “Há uma história do seer? e o quão raramente e quase nunca ela vem encoberta à luz?”<sup>95</sup>.

Após tratarmos dos temas de Heidegger nas *Contribuições* que, ao nosso ver, configuram o despontar e os pressupostos do pensar inicial, ou transitório, aqui em questão - como 1) a necessidade de elaboração de uma ideia mais essencial de filosofia que seja também condizente às transformações do pensamento afinado a uma *transição* para o outro início a partir da questão do seer; 2) as *pathê*, ou as tonalidades afetivas fundamentais, que na origem fermentaram o pensar inicial que, no entanto, desaguou na metafísica, e as tonalidades que abrem a experiência da transição entre o fim da metafísica e o outro início; 3) a primeira ressonância do seer, que experimenta o espanto perante o abandono do seer e a necessidade de se abrir ao questionamento da questão fundamental -, gostaria de esclarecer em que consiste, segundo Heidegger, essa história do ser que tem seu destino final e a consumação de suas possibilidades, abertas no primeiro início, na época da maquinação e da técnica, que serão esclarecidas igualmente. Essas elucidações fazem-se necessárias pois é o fim do primeiro início - a época final da história da metafísica - que engendra o pensamento da transição para o outro início na filosofia heideggeriana e a necessidade de se falar em superação da metafísica, questões que serão analisadas no segundo capítulo deste estudo.

#### **2.4 Sobre época final da metafísica: do começo ao fim**

É interessante, para aprofundarmos os argumentos de nosso estudo e daquilo que está apenas implícito nas *Contribuições* a respeito do encadeamento destinal que leva da

---

<sup>93</sup> Idem, p. 115.

<sup>94</sup> Idem, p. 115.

<sup>95</sup> Idem, p. 114.

antiguidade até a época final da metafísica - época que é a necessidade e o pressuposto para se falar de uma transição ao outro início e de uma superação da metafísica -, que vejamos brevemente o que Heidegger entende por metafísica e suas transformações históricas que se desdobram até a longa época de seu fim. Assim, adentramos propriamente naquilo que Heidegger entende ser a essência da época final da metafísica, a maquinação. É época que, por assim dizer, é o paradigma através do qual o ser previamente ressoa - por ser uma época de máxima indigência do pensamento e esquecimento mais severo da questão fundamental - e possibilita que a pergunta por sua verdade, que é também a pergunta pela origem diferencial da metafísica, seja colocada.

É importante ressaltar que a interpretação heideggeriana da história da metafísica, a ser brevemente exposta a seguir, já é parte do movimento do pensar transitório de Heidegger na medida em que, como veremos, a transição não deixa a metafísica de lado, mas pensa-a a partir de sua origem impensada, isto é, a partir do ser, numa apropriação da história da metafísica. Nesse sentido, o que Heidegger demonstra ao interpretar os grandes filósofos e suas doutrinas são as transformações hermenêuticas do *esquecimento* do ser, isto é, da história da metafísica, a partir das possibilidades abertas no primeiro começo (*Beginn*), com Platão e Aristóteles, quando a verdade enquanto *alétheia* passa a ser entendida como *homoiosis* e o ser é entendido como presença.

Num texto tardio datado de 1964, mas publicado em 1966, intitulado *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, Heidegger coloca a pergunta: “em que medida entrou a filosofia, na época atual, em seu estágio final?”<sup>96</sup>. No texto de 1964, Heidegger afirma que filosofia é metafísica e que esta “pensa o ente enquanto ente ao modo de sua representação fundadora. Pois o ser do ente mostrou-se, desde o começo da filosofia, e neste próprio começo, como fundamento”, ou seja, a metafísica pensa o ser como fundamento do ente, como *arché* ou princípio. O fundamento na metafísica é aquilo que produz cada ente particular que se apresenta. Desse modo, o ser, pensado metafisicamente como fundamento, é também um ente, pois é ele mesmo cognoscível, transformável e manipulável. Heidegger afirma:

O fundamento, dependendo do tipo de presença, possui o caráter do fundar como causação ôntica do real, como possibilitação transcendental da objetividade dos objetos, como mediação dialética do movimento do espírito

---

<sup>96</sup> HEIDEGGER, M. “O fim da filosofia e a tarefa do pensamento”. In: HEIDEGGER, 1979, p. 71.



absoluto, do processo histórico de produção, como vontade de poder que põe valores<sup>97</sup>.

Desse modo, entende-se que o fundamento, para Heidegger, é o modo como o ser do ente é interpretado ao longo da história da metafísica. A história da metafísica como história do ser do ente enquanto *fundamento* é central nas *Contribuições*, mais especificamente na junção intitulada *Salto* - de que trataremos mais adiante no terceiro capítulo -, em que o seer é entendido como o fundamento infundado. Isto é, Heidegger entende que por baixo das fundações conceituais da metafísica há um abismo, uma negatividade, em que o seer não é algo posto, ou algo sempre presente, mas um acontecimento temporal que funda o espaço-tempo em que os entes aparecem. É o salto neste infundado, o seer enquanto origem diferencial da metafísica, que quebra com a lógica do fundamento característica da história do primeiro início, e salta no *entre* homem e ser-aí, entre ser-aí e acontecimento apropriador, entre o fim da metafísica e o outro início.

Entretanto, o que nos interessa no momento é que a história desdobrada a partir do primeiro início é a história da metafísica, ou seja, do tomar o ser pelo ente, e que a questão do fundamento, isto é, do ser do ente como aquilo que é cognoscível, manipulável e transformável, mostra que a lógica que leva até a maquinação é algo presente desde o primeiro começo, de Platão até Nietzsche.

Nas *Contribuições*, o encadeamento histórico do abandono do ser que leva até a maquinação desdobra-se principalmente a partir do cristianismo<sup>98</sup>. Quando todo ente é explicado como *ens creatum*, o criador assume a posição de fundamento e se mostra como o mais certo e habitual, causa de todos os entes. Quando Deus é o mais certo e habitual - o fundamento primeiro -, o seer, como o mais inabitual, fica fora de questão. O abandono do seer é mais agudo quando essa lógica causal do Deus criador transforma-se na lógica representacional do homem na modernidade e, por fim, na lógica da maquinação, ou seja, da efetividade do ente e da produção, criação, violenta na época em que todos os deuses se ausentaram. Entretanto, o cristianismo é apenas o meio do caminho entre o platonismo e a fuga de todos os deuses. Por isso, a raiz da maquinação remonta, como mencionado, ao primeiro começo (*Beginn*).

---

<sup>97</sup> Idem.

<sup>98</sup> Cf. HEIDEGGER, 2015, p. 109.

A ideia de um fundamento como instância primeira e causa de todos os entes, como a ideia de bem em Platão, o Deus criador no cristianismo, o *ego cogito* que deduz a partir de si mesmo os outros entes, ou a vontade de poder que desdobra-se em multiplicidade e retorna a sua unidade, alimentando incondicionalmente a essência deveniente do real, indicam sempre algo que é *constantemente presente* e, além disso, algo que produz (faz) os outros entes e a si mesmo. Desse modo, o pensamento da história do primeiro início é a metafísica como onto-teo-logia. A metafísica é ontologia pois pergunta pelo ser do ente enquanto tal e, ao mesmo tempo, teologia pois determina o ser do ente como o fundamento pro-dutor<sup>99</sup> e unificante dos entes que é, ao mesmo tempo, primeira causa e causa de si mesmo.

Se no primeiro início o despontar do seer é resguardado, segundo Heidegger, nas noções pré-metafísicas de *alétheia* e *physis* - principalmente -, a história do primeiro início, marcada pelo começo da metafísica, com Platão e Aristóteles, estabelece o distanciamento dessas noções ao longo da tradição. Isso ocorre pois no começo da metafísica, com Platão e Aristóteles, predominam, especialmente, a interpretação do ser enquanto presença, isto é, do ente que se apresenta em detrimento do movimento temporal de desvelamento (*alétheia*) que possibilita a emergência (*physis*) dos entes, e a mudança na essência da verdade, que passa da *alétheia* para *homoiosis*, isto é, adequação ao ente primeiro. Aqui nos interessa sobretudo a concepção metafísica de ser como presença e suas transformações na história da metafísica que chegam até a época da maquinação e da técnica. Quanto a isso, Heidegger afirma em uma importante passagem de *Nietzsche II* que:

No começo de sua história ilumina-se o ser como emergência (*physis*) e como desencobrimento (*alétheia*). A partir daí, o ser recebe a marca da presença e da constância no sentido da perduração (*ousia*). Com isso, começa a metafísica propriamente dita.<sup>100</sup>

No mesmo texto em questão, Heidegger situa sua interpretação em Aristóteles para entender de que modo o começo da metafísica afasta-se do seer, como o que possibilita a presença, em virtude daquilo que *se mostra como presença*, a saber, os entes. A presença (*ousia*) - termo utilizado por Aristóteles - vem à tona, nesse pensador grego especificamente, segundo a interpretação de Heidegger, a partir de um movimento que resulta no repouso. No

<sup>99</sup> Cf. HEIDEGGER, M. "A constituição onto-teo-lógica da metafísica". In: HEIDEGGER, 1979, p. 194.

<sup>100</sup> HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. vol II. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p. 310.

repouso, diz Heidegger, consuma-se o movimento: “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”<sup>101</sup>. Aquilo que chega à presença e ao repouso vem, então, de uma pro-dução, que pode ser a *physis* ou a *poiesis*. O repouso, em Aristóteles, guarda a “consumação daquilo que é movido”<sup>102</sup> de modo que o que repousa, saindo do velamento pela pro-dução, tem caráter de obra (*ergon*). Chegar à presença pela produção, em Aristóteles, diz-se *enérgeia*.

Entretanto, toda obra que chega à presença mostra-se sob um aspecto (*eidos*). Ora, em Platão o *pensar o ser como presença* também acontece pela via do aspecto (*eidos*). O aspecto se torna o elemento normativo que orienta os homens. A *ideia*, no caso de Platão, é, portanto, o ser do ente concebido enquanto *presença*. Desse modo, em Platão, perde-se o modo originário de estar afinado na verdade do seer, que se desvela temporalmente (*alétheia*), em favor da *ideia*, considerada como o mais “certo” e o mais desvelado, que abre caminho para a verdade como adequação e correção. Assim, Heidegger pode afirmar que entre a *alétheia* e a *enérgeia* encontra-se a concepção do ser do ente como *ideia*. O que predomina, porém, na concepção platônica e aristotélica é, sobretudo, a concepção do ser do ente como presença, ou seja, uma concepção que preza pelo ser do ente como o *sempre presente* em detrimento do seer e seu sentido temporal.

No entanto, em Aristóteles, a presença (*ousia*) tem dois sentidos e esses dois sentidos marcam, segundo Heidegger, a compreensão metafísica do ser ao longo de sua história:

A presença em sentido primeiro na escala hierárquica é o ser que é pronunciado no *οτι εστιν*: o fato-de-ser, a *existentia*. A presença em segundo sentido na escala hierárquica é o ser que se coloca retroativamente em questão no *τι εστιν*: o-que-ser, a *essentia*. O fato-de-ser e o-que-é [*existentia-essentia*] desvelam-se como modos do apresentar-se cujo traço fundamental é a *enérgeia*<sup>103</sup>.

A presença (*ousia*), como *fato-de-ser*, traduzido no mundo latino como *existentia*, é presença no sentido da perduração dos entes singulares. A presença como *o-que-é*, traduzido no mundo latino como *essentia*, é aquela que permanece na *proveniência* do aspecto (*eidos*). Nesse sentido, o segundo modo da presença, o-que-é (*essentia*), remonta a Platão e sua teoria das ideias. No entanto, na leitura de Heidegger sobre Aristóteles, a *existentia* é

---

<sup>101</sup> Idem.

<sup>102</sup> Idem, p. 311.

<sup>103</sup> Idem, p. 313.

hierarquicamente superior à *essentia*, o que não ocorre em Platão, já que na teoria das ideias os entes particulares não têm relevância ontológica significativa em relação às *essentia*, ou ideias. Levando essa distinção da presença a um contexto mais amplo da história da filosofia, Heidegger nos diz que: “os dois modos da *ousia* formam no jogo alternante de sua distinção a estrutura fundamental de toda metafísica, de toda verdade enquanto tal”<sup>104</sup>. Essa distinção se unifica com Nietzsche e com a maquinação, a etapa final da metafísica por esgotar as possibilidades desse modo de pensar.

Desse modo, a distinção de fundo *platônico-aristotélica* entre as duas formas de presença (*essentia* e *existentia*) perpassa historicamente a fundação dos diferentes mundos históricos. Uma das transformações essenciais dessa história é a mudança da presença enquanto *enérgeia* para *actualitas*. A passagem de *enérgeia* para *actualitas*, na tradição latina, distancia-se cada vez mais das noções gregas mais próximas à origem que resguardam o sentido temporal da verdade do *seer*. O ser do ente como *actualitas*, que começa com a tradição latina, determina também a modernidade e os tempos correntes, de modo que Heidegger afirma: “Se o ser se transformou em *actualitas* (realidade efetiva), o ente se mostra como o efetivamente real, ele é determinado pela produção de um efeito no sentido do fazer causador”<sup>105</sup>. A partir disso, está aberto o caminho para a explicação do mundo a partir de um Deus *criador* e, posteriormente, do *fazer* humano como elemento central da modernidade, perpetuando, assim, a estrutura onto-teo-lógica da metafísica.

É importante pontuar que essas transformações que estamos evidenciando na história da metafísica são conduzidas pelo tomar o ser como *presença*, no sentido do ente presente, pelo pensamento metafísico e pela divisão da presença (*ousia*) em *essentia* e *existentia*, mencionada anteriormente. Se em Aristóteles a presença dos entes particulares (*existentia*) é concebida por um chegar ao repouso através de uma produção (*poiesis, physis*) em que o traço essencial é a *enérgeia*, em Platão a presença diz respeito ao aspecto, à forma (*eidós*) normativa dos entes, entendida como ideia (*essentia*), que molda - adequa - hierarquicamente a produção (*poiesis, physis, techné*) dos entes singulares. Já na tradição latina a presença é entendida como realidade efetiva, isto é, causa eficiente de si mesma - que faz a si mesma - e dos outros entes a partir de um fazer causador. Se na era cristã Deus é a causa de si mesmo e o causador (*essentia*) dos entes singulares (*existentia*), isto é, o criador dos entes, na

---

<sup>104</sup> Idem, p. 315.

<sup>105</sup> Idem, p. 319.

modernidade é o sujeito que é tomado como sustentáculo e ente real que representa os outros entes. O sujeito na modernidade, por assim dizer, é o primeiro objeto, ou o objeto originário que representa para si os outros entes, ou seja, é o produtor do efeito da representação.

No entanto, no fim da modernidade, a partir de Nietzsche, entendido por Heidegger como o filósofo da consumação da metafísica, a *presença* enquanto vontade de poder, não se submete mais a um princípio orientador como, por exemplo, os entes em relação à ideia platônica, os *ens creatum* em relação ao *actus purus* entendido como o Deus cristão, ou os objetos representados em relação ao sujeito como objeto ontológico originário. Isso acontece porque a vontade de poder, juntamente com o eterno retorno do mesmo, realiza plenamente a unificação da estrutura da metafísica - que já vinha ocorrendo nas múltiplas transformações metafísicas do ser do ente em cada época - presente desde Platão e Aristóteles, a saber, a estrutura que divide a presença (*ousia*) em *essentia e existentia*. A inversão do platonismo de Nietzsche, segundo Heidegger, não passa da unificação dessa estrutura, onde a vontade de poder é a *essentia* dos entes sensíveis e o eterno retorno do mesmo é a *existentia* dos entes que retornam incondicionadamente a sua própria essência. Sendo assim, *essentia e existentia* agora querem dizer o mesmo, a saber, o primado incondicional dos entes.

Desse modo, segundo Heidegger, a vontade de poder nietzschiana é a consumação da metafísica e a justificação filosófica da era da maquinação. O voluntarismo incondicionado de Nietzsche atua de forma violenta e maquinativa na medida em que a vontade de poder estabelece valores de cálculo e comando, que não passam de múltiplos arranjos da vontade de poder, que retornam eternamente à unidade de sua própria essência. Nesse sentido, a vontade de poder, segundo o autor de *Ser e tempo*, denota o processo de autonomização e absolutização das estruturas de poder e de produção da era da maquinação.

A maquinação<sup>106</sup> (*Machenschaft*), por sua vez, é um conceito heideggeriano derivado do verbo fazer (*machen*) que aponta também para o substantivo poder (*Macht*). Ora, vimos brevemente até aqui que as noções de fazer e de criação dizem respeito às interpretações latinas do conceito aristotélico de *enérgeia*, entendido como *actualitas*, ou realidade efetiva, que contém em si o princípio da causalidade, ou seja, de causar a si mesmo e aos outros entes. É por isso que foi necessário revisar alguns momentos da metafísica como onto-teo-logia para chegarmos até a época de sua consumação na metafísica de Nietzsche e na maquinação.

---

<sup>106</sup> Adotamos a tradução de Marco Antônio Casanova nas *Contribuições à filosofia*.

Nas *Contribuições*, o conceito de maquinação, paradigma final da metafísica a partir de onde se pode falar de uma transição ao outro início, aparece ligado à despotencialização da *physis* e ao predomínio da produção e da efetividade dominante no pensamento metafísico até Nietzsche. A maquinação impele tudo para o “cálculo, utilização, cultivo, maneabilidade e regulação”<sup>107</sup>. Ela não é somente um comportamento humano no sentido meramente instrumental, mas um modo de essencialização do ser em sua época final. As épocas do ser são acontecimentos singulares, mas carregados de um passado histórico em que, na consumação da metafísica, a origem e a verdade do seer no primeiro início são cada vez mais obscurecidas. Por isso, o questionamento heideggeriano sobre a época atual é um questionamento ontológico daquilo que se mostra onticamente.

Nas *Contribuições* o conceito de vivência é complementar à maquinação e significa o “referir o ente enquanto re-presentado em direção a si como o meio de referência e, assim, vinculá-lo ‘à vida’”<sup>108</sup>. A vida e o homem, no entanto, encontram-se totalmente mobilizados sob o jugo da maquinação, de modo que o homem é requisitado a construir valores, por meio do cálculo e do comando, e visões de mundo que, por mais vitalistas que possam ser, são a contraparte da subjetividade em relação à objetividade da maquinação.

Na maquinação e na vivência o domínio sobre os entes é ilimitado; nada é impossível desde que seja “uma vez mais calculado de antemão e que as condições sejam produzidas”<sup>109</sup>. A ausência de limites remete ao predomínio do “gigantesco” em que a qualidade (*quid*) torna-se a quantidade, sob o domínio do cálculo e da representação. Para o gigantesco tudo é quantidade e tudo pode ser possuído, mas ele mesmo é o incalculável. Na verdade, o gigantesco oculta o niilismo, entendido nesse momento das *Contribuições* como a ausência de metas, o vazio do abandono do seer, e o recusar-se a qualquer decisão sobre sua história. A maquinação é a organização em torno do vazio do abandono do seer, uma organização que tudo calcula, tudo possui, organiza, produz, obscurecendo, assim, a possibilidade de afinar-se na ressonância do totalmente outro.

Nos seminários de *Nietzsche II*, escritos a partir de 1939, e nas anotações que constituem o livro *Meditação* de 1938-39, portanto, imediatamente posteriores às *Contribuições*, o conceito de maquinação aparece mais bem desenvolvido e mais explicitamente ligado ao conceito de poder e à filosofia de Nietzsche. Segundo Diego Parente

---

<sup>107</sup> HEIDEGGER, 2015, p. 123.

<sup>108</sup> Idem, p. 128.

<sup>109</sup> Idem, p. 134.

(2010), o conceito de maquinação caminha, ao longo dos escritos de Heidegger, para o conceito unidimensional de técnica, que chega a aparecer em escritos da década de 1930, mas é mais bem elaborado no texto de 1953 intitulado *A questão da técnica*<sup>110</sup>. Em *Meditação*, a essência da maquinação além de pertencer ao domínio da produção e da efetividade do ente, que tudo produz (faz), é também aniquilação constante por meio da violência:

A essência da maquinação, uma essência constantemente aniquiladora, (...) é a violência. Essa violência desenvolve-se no asseguramento do poder como a capacidade, que imediatamente rebenta e está sempre pronta a se transformar, para a submissão arbitrária que aí se ultrapassa a se expande<sup>111</sup>.

Quanto mais cresce o poder da maquinação sobre o ente, a ponto de não permitir nenhum questionamento sobre a realidade efetiva que não esteja subjugado à própria essência da maquinação, maior a impotência ante o seer.

Em *Meditação* já se começa a notar a transição do conceito de maquinação para o de técnica, desenvolvido na conferência *A questão da técnica*. Assim, Heidegger afirma:

A maquinação exige em muitos mascaramentos da violência múltipla a calculabilidade de antemão completamente abarcável do apoderamento submissor do ente ao erigir disponível; dessa exigência essencial, mas ao mesmo tempo velada, emerge a técnica moderna<sup>112</sup>.

A noção de técnica, mais bem desenvolvida em 1953, é o desaguar das discussões sobre a maquinação e os demais conceitos que Heidegger utiliza para descrever a época atual. Assim como a maquinação corresponde ao fim do primeiro início nas *Contribuições* e abre a possibilidade da transição e da pergunta pelo seer - como vimos no subcapítulo anterior -, a técnica é, nos textos heideggerianos pós-*Contribuições*, sempre o paradigma a ser interpelado ao colocar a questão do seer, da superação da metafísica e de um outro início para a filosofia ou para o pensamento.

---

<sup>110</sup> É interessante mencionar aqui que o questionamento acerca da relação instrumental do homem com o mundo já aparece em *Ser e tempo*, na análise do *Zuhandenheit*, isto é, na relação pragmático-instrumental ontologicamente primária do *Dasein* com o mundo. No entanto, na viravolta do pensar (*Kehre*), Heidegger, segundo Parente (2010, p. 67), a partir de suas leituras de Ernst Jünger e da indagação historial (*Geschichte*) da verdade do seer, deixa de lado “a ideia do *Dasein* cotidianamente submerso na *Zuhandenheit* e desloca sua atenção para o desdobramento do *Sein* sob a forma de uma desocultação técnica”.

<sup>111</sup> HEIDEGGER, M. *Meditação*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Vozes, 2010. p. 18.

<sup>112</sup> Idem, p. 19.

No entanto, a noção de técnica, abordada no texto *A questão da técnica* (1953), é um pouco diferente da noção de maquinação. Na técnica não se trata mais do domínio produtor e efetivo sobre os objetos e sua *objetividade*, como se mostrava nas *Contribuições* a partir da maquinação, mas de um passo além, pois os entes não são mais um objeto aí defronte, mas disponibilidade (*Bestand*). A disponibilidade é um não-objeto; na disponibilidade o objeto desaparece e aparece como algo disposto para a exploração.

A técnica se desgarra da modernidade como época da representação do objeto e dá um passo além em relação à maquinação na medida em que a técnica não é mais apenas o domínio total da objetividade e da produção dos objetos e visões de mundo; ela é o modo de desvelamento do ente que a tudo dispõe para exploração. Nesse sentido, a técnica também é um destino: “O destino do desencobrimento sempre rege o homem em todo o seu ser mas nunca é a fatalidade de uma coação. Pois o homem só se torna livre num envio, fazendo-se ouvinte e não escravo do destino”<sup>113</sup>.

Isso significa que o fim da metafísica, a era da técnica, assim como a maquinação, guarda um apelo de libertação na medida em que nos colocamos “a ouvidos” de sua essência. A essência da técnica, vista ontologicamente, é a *Gestell*, a qual não entraremos em maiores detalhes aqui. Se o homem apenas se dispõe à coação dessa essência, uma outra possibilidade se fecha, a saber, a possibilidade de indagar mais originariamente pela essência daquilo que se desvela. Heidegger afirma:

A ameaça, propriamente dita, já atingiu a essência do homem. O predomínio da com-posição [*Gestell*] arrasta consigo a possibilidade ameaçadora de se poder vetar ao homem voltar-se para um desencobrimento mais originário e fazer assim a experiência de uma verdade mais inaugural<sup>114</sup>.

A essência da técnica abriga, desse modo, uma ambiguidade, assim como o fim da metafísica. Essa ambiguidade denota, por um lado, a adequação àquilo que é técnico e a pertença do homem à técnica, assim como o risco da perda de sua essência, mas, por outro lado, denota a possibilidade de indagação de nossa pertença àquilo que se desvela como técnica, isto é, o seer. A técnica, em sua ambiguidade, portanto, não é somente um perigo, mas “remete para o mistério de todo desencobrimento, isto é, da verdade”<sup>115</sup>, como aquilo que “salva”. Aquilo que salva não é nenhuma ação humana no sentido ôntico, mas é a exigência

---

<sup>113</sup> Idem, p. 28.

<sup>114</sup> Idem, p. 31.

<sup>115</sup> Idem, p. 35.



de uma nova compreensão do seer. Nesse sentido, tanto nas *Contribuições*, quanto em textos posteriores, é a partir da época final da metafísica, que esgota suas possibilidades no esquecimento da pergunta pelo ser e na planificação do ôntico, que se abre a possibilidade de um diálogo com a origem impensada dessa história - o seer, mesmo que esse diálogo se faça de diferentes formas ao longo da obra heideggeriana.

Nas *Contribuições*, a questão do fim da metafísica, analisada por Heidegger sob o conceito de maquinação, abre uma época de transição em que tanto o primeiro início quanto o outro início do pensar e da história precisam ser colocados em jogo, postos em diálogo, a partir do pensamento filosófico, como veremos em maiores detalhes no próximo capítulo.

Para o Heidegger das *Contribuições* é pela via desse pensamento *sui generis* elaborado nas *Contribuições* que se questiona a verdade do seer “porque o pensar indaga a verdade do seer no dizer sem imagens da palavra”<sup>116</sup>. Desse modo, trata-se de romper, pelo pensar meditativo que Heidegger elabora, não apenas com as visões de mundo da época da maquinação e com a representação moderna, mas com a dependência metafísica do ente enquanto aquilo que é sempre presente, pois a questão da verdade do seer é desprovida do poder efetivo que detém a época da técnica. Segundo Heidegger, a questão sobre o seer precisa “se fundar no lugar nenhum e no nunca do ente, lançando-se para o lugar sem sítio e para o tempo sem horas da luta própria ao acontecimento da apropriação”<sup>117</sup>. Retoma-se aqui a inabitualidade, mencionada em nosso primeiro subcapítulo, da tarefa da filosofia.

No capítulo de *Meditação* intitulado *A maquinação (Violência, poder, dominação)*, a possibilidade de superação do estágio final da metafísica está ligada diretamente ao que Heidegger chama de decisão (*Entscheidung*). A decisão é decisão pela questão do seer e acontece confrontativamente à efetividade imposta pela metafísica. A decisão, nas *Contribuições*, aparece pela primeira vez no prefácio e é parte também da constelação conceitual dessa obra. Decisão significa nas *Contribuições* precisamente o que “determina sua essência a partir da essência da transição da modernidade para o seu outro”<sup>118</sup>.

Nesse sentido, Heidegger coloca nas *Contribuições* que a decisão a partir do seer é uma decisão entre<sup>119</sup>: o sujeito ou o ser-aí; entre o ser enquanto algo genérico, ou o seer que atravessa afinadoramente o ente enquanto algo singular; entre a verdade como correção e

---

<sup>116</sup> HEIDEGGER, 2010, p. 25.

<sup>117</sup> Idem.

<sup>118</sup> Idem, p. 93.

<sup>119</sup> Cf. HEIDEGGER, 2015, p. 91-92.

certeza do cálculo e da representação, ou a essência infundada da verdade como clareira do encobrir-se; entre a natureza rebaixada ao cálculo e à exploração, ou a terra que suporta o aberto do mundo sem imagem. É uma decisão “sobre se o homem ousa o seer e, com isso, o ocaso ou se ele se satisfaz com o ente”<sup>120</sup>; sobre a decisão ou a ausência de decisão sobre o seer; sobre a retração definitiva do seer no ente e seu total esquecimento ou sobre a retração e a recusa tornarem-se a “primeira verdade e o outro início da história”<sup>121</sup>. São questões e decisões que se abrem na transição entre o fim da metafísica enquanto maquinação e o outro início.

No entanto, não se trata aqui de uma decisão subjetiva do homem ou algo que provenha dos atos humanos<sup>122</sup>, visto que Heidegger desde *Ser e tempo* almeja romper com a metafísica da subjetividade. A decisão cinde, abre a diferença ontológica, e “deixa entrar em jogo pela primeira vez o acontecimento da apropriação”<sup>123</sup>. Desse modo, a decisão somente ocorre quando o seer ressoa na indigência de todo pensar, isto é, no fim da metafísica. Ocorre quando o homem é envolvido pelo desenraizamento histórico, ou seja, pelo abandono do seer, pelo encobrimento de sua questão ao longo da história da metafísica e pela ausência de metas que a época do domínio incondicionado da técnica impõe, enquanto o homem que “não tem mais nada diante de si e mais nada atrás de si”<sup>124</sup> pode afinar-se com a indigência de seu tempo.

A decisão é também decisão pela história num sentido originário e não factual ou historiológico (*Historie*), ou seja, pela doação, acontecimento, do seer enquanto outro início. Heidegger afirma em *Meditação* que:

Essa decidibilidade mesma, por sua vez, computada historiologicamente, ainda não é “efetivamente real”, não é visível e não é eficaz, apesar de ter assumida a história do outro início como história da essenciação da verdade do seer<sup>125</sup>.

---

<sup>120</sup> Idem.

<sup>121</sup> Idem.

<sup>122</sup> Nesse sentido, a posição heideggeriana ante ao mundo técnico e maquinativo pode ser criticada como uma posição despolitizada, que não está preocupada com a ação humana, visto que do ôntico não virá nenhuma transformação relevante ontologicamente, como coloca Parente (2010). O comentador ainda afirma que essa posição despolitizada é um obstáculo que Heidegger acaba se colocando quando precisa pensar, por exemplo, em *Gelassenheit*, uma nova relação do homem com a técnica. Entretanto, pensamos que o exercício heideggeriano de pensamento, como ele mesmo deixou claro em textos como *Carta sobre o humanismo*, é em si mesmo ato. De modo que pensar ontologicamente é abrir pela primeira vez possibilidades históricas.

<sup>123</sup> Idem, p. 89.

<sup>124</sup> Idem, p. 97.

<sup>125</sup> HEIDEGGER, 2010, p. 25.

A decisão pela verdade do seer, portanto, não acontece pela via da metafísica ou pela via da ação humana que permanece na agitação dos acontecimento político-históricos, eles mesmos tendo sua essência ontológica desconhecida para si. Desse modo, a decisão não visa instaurar uma nova época da metafísica ou permanecer dentro da lógica onto-teo-lógica do pensamento e da história do ser, mas, de outro modo, a decisão prepara, segundo Heidegger em *Meditação*:

o espaço-de-jogo-temporal, no qual precisa acontecer apropriadamente de maneira histórica a mudança *essencial* do animal *rationale*. Para essa preparação, a meditação pensante também precisa se saber apenas como *uma* ação, talvez como a ação que pensa antecipativamente da maneira mais ampla possível, articulando-se na mais aguda meditação como automeditação *inicial* da filosofia<sup>126</sup>.

A meditação, que prepara o outro início e a decisão pela verdade do seer ao questionar o impensado pela tradição, pode conceber a época final da metafísica e sua consumação e adentrar a história da metafísica de modo mais essencial, isto é, pode questionar mais originariamente a metafísica a partir do seer - e não do ente - e preparar sua superação e a transição para o outro início, que pretendemos analisar diretamente no próximo capítulo.

---

<sup>126</sup> HEIDEGGER, 2010, p. 26. Grifo do autor.



### 3 CAPÍTULO II: Transição: do primeiro ao outro início e a questão da superação da metafísica

*Pertence à autêntica transição sobretudo a coragem para o antigo e a liberdade para o novo(Heidegger, 2015, p. 419).*

A questão da transição do primeiro ao outro início é, nas *Contribuições*, o âmbito privilegiado do tratamento heideggeriano ao problema de pensar as possibilidades da filosofia na época final da metafísica. Todo o esforço de transformação do pensamento empreendido por Heidegger, como pudemos ver em parte no capítulo um, é necessário por uma demanda de desconstrução da filosofia tradicional na medida em que o filósofo não pretende permanecer preso à forma da metafísica, mas afina seu pensar com a possibilidade de pensar o seer, enquanto fundamento impensado e inobjetificável da metafísica.

Nesse sentido, Heidegger procura trabalhar sua reflexão de forma a desvencilhar-se do pensar objetificante, isto é, do pensar que parte de uma malha de conceitos que apontam sempre para um fundamento ôntico. Além disso, esse pensamento que é, sobretudo, preparatório, também deve esvaziar-se de qualquer *voluntarismo* que *queira* passar ao outro início, que *queira* superar a metafísica, pois essa orientação pertence, como vimos, à época final da modernidade. É por isso que, justificando o que vimos no capítulo anterior, no momento em que o pensamento medita sobre a questão fundamental, ele não é guiado pela ideia tradicional de razão, nem mesmo pela sensibilidade de um sujeito perceptivo, mas pelas tonalidades afetivas que afinam o homem a partir do seer. De acordo com Vallega-Neu, é a partir da afinação nas tonalidades afetivas fundamentais que o homem é "colocado nesse 'entre' o primeiro início e o outro início"<sup>127</sup>. Entre o primeiro e o outro início, pois está historicamente colocado no fim da primeira experiência do ser enquanto metafísica, que pode durar indefinidamente, e a abertura de outra possibilidade para o ser humano. Na medida em que o ser, entendido metafisicamente, torna-se uma ficção vazia e que o pensar filosófico é submetido à maquinação e ao cálculo, não resta mais nenhuma possibilidade para o desdobramento do pensar metafísico, a não ser a pergunta pelo seu fundamento infundado dentro de um pensar mais originário.

---

<sup>127</sup> VALLEGA-NEU, 2003, p. 64. [Tradução nossa]: "*Set out into this in-between of the first and the other beginning*".

Sendo assim, o itinerário percorrido no primeiro capítulo até este segundo capítulo, onde situa-se a centralidade da questão deste estudo, isto é, a questão da transição e da superação da metafísica, justifica-se não só pelo caminho das próprias *Contribuições*, mas por uma necessidade de elucidar as transformações prévias do pensamento que implica e contém as questões da transição para o outro início e da superação da metafísica.

Desse modo, neste capítulo, trata-se de analisar, a partir das *Contribuições* e dos livros e anotações indicados por von Hermann<sup>128</sup> como pertencentes ao âmbito das *Contribuições*, os temas próprios da questão da transição do primeiro ao outro início e da superação da metafísica. Em primeiro lugar, será analisado o próprio movimento transitório - a conexão de jogo - entre a rememoração do primeiro início e a preparação para o outro início e, em seguida, os componentes da questão da transição, como o primeiro início, o outro início, a própria ideia de transição e, por fim, numa análise mais extensa, pretende-se investigar a questão da superação da metafísica, seu lugar dentro da temática da transição, seu sentido e suas implicações.

### **3.1. Apropriação da história: rememoração do primeiro início e preparação para o outro início**

Se em Hegel o movimento do espírito progressivamente adquire consciência absoluta de si, em Heidegger o movimento no interior da história da metafísica é de errância e gradativo aprofundamento no esquecimento do ser, de modo que é preciso dar um passo atrás, não somente para interpretar mais originariamente a história da filosofia a partir da questão fundamental, mas um passo atrás que aponte também para uma outra direção do pensamento.

Em “conexão de jogo” (*Zuspiel*), título da segunda junção das *Contribuições*, Heidegger enfatiza, dentro da questão da transição, a exigência de uma apropriação historial da metafísica a partir de uma volta ao impensado do primeiro início. Isso só é possível, em primeiro lugar, a partir de um deslocamento do pensamento do domínio do ôntico, característico da história do primeiro início, em direção ao ontológico. Isto é, de um deslocamento da questão diretriz da metafísica - a pergunta pelo ente - à questão fundamental - a pergunta pelo seer. Esse deslocamento do ôntico ao ontológico é inicialmente manifesto na ressonância e nas tonalidades afetivas fundamentais, que tiram o homem de sua situação habitual.

---

<sup>128</sup> Cf. a introdução deste estudo.

Faz-se necessário ainda um esclarecimento sobre o modo como Heidegger pensa a questão da história. Além de marcar a diferença entre o modo ôntico e derivado de pensar a história enquanto historiografia (*Historie*), deve-se diferenciar o que Heidegger entende por história da metafísica e história do ser (*Geschichte*). Em parte, as duas questões podem ser facilmente confundidas, já que a história da metafísica origina-se da história do ser. A história da metafísica é, sobretudo, a história do esquecimento do ser; segundo as palavras de Inwood (2002): “A metafísica focaliza os entes. Ela não explora a plena abundância do ser. Reduz o ser a um único aspecto de si mesmo”<sup>129</sup>. No entanto, a metafísica não é uma decisão do homem, mas do próprio ser, que, no primeiro início, por ser ele próprio a ambiguidade do velamento/desvelamento, envia-se, ao permanecer inquestionado em sua verdade, enquanto esquecimento e abandono. Para que Heidegger possa falar em história do ser é necessário que, ao fim da história da metafísica - que, como vimos, é o nivelamento total do ser ao ente - a questão do ser, enquanto questão fundamental, novamente se abra.

Nas *Contribuições*, Heidegger deixa claro que a transição da questão diretriz da metafísica (a pergunta pelo ente) à questão fundamental (a pergunta pelo ser) envolve um passo de volta, isto é, uma apropriação da história da metafísica a partir do pensamento do ser, como veremos. No entanto, desde que Heidegger fala em história do ser (*Geschichte des Seins*), a partir de 1930, por exemplo, em *Introdução à metafísica*, há essa preocupação apropriativa em pensar como o ser se dá na história, mesmo que esta seja a história de seu ‘progressivo’ esquecimento. É por isso que Heidegger, a partir de 1930, empenha-se em *contar* a história desse esquecimento. Desse modo, entende-se que o ser “possui uma história porque se retira de nós e proporciona apenas relances parciais e ocasionais de si mesmo”<sup>130</sup>. Aos filósofos, ao longo do tempo, cabe, seguindo a interpretação de Inwood, a tarefa de “dar expressão ao que *são* os entes em qualquer dado e estágio da história do seu ser”<sup>131</sup>. Além disso, Heidegger, ao pensar a história do ser, fala em *épocas*. Cito ainda Inwood que coloca essa questão de forma precisa:

A história do ser envolve várias “épocas”. *Epoche(n)*. Heidegger relaciona este termo ao grego *epoche*, “restrição”. Através da história da metafísica, o ser “resguarda-se para si mesmo, restringe-se”. e “da distância particular da

---

<sup>129</sup> INWOOD, M. *Dicionário Heidegger*. Trad. Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002, p. 83.

<sup>130</sup> Idem.

<sup>131</sup> Idem, p. 82.

sua retirada" - uma distância que varia ao longo do tempo - determina "uma época particular da história do ser"<sup>132</sup>

Assim, ao apropriar-se da história da metafísica a partir da questão do ser, Heidegger pode não só contar a história do ser, isto é, o modo como o ser se historiciza, mas também, de acordo com o espírito do método da *Destruktion*, liberar novas possibilidades "obscurecidas pela tradição"<sup>133</sup>. Ademais, a apropriação, nas *Contribuições*, como veremos a seguir, envolve também uma perspectiva futura de *superação* da história da metafísica, isto é, um preparar-se filosoficamente, a partir da pergunta pelo seer, para o acontecimento singular de um outro início e uma nova história fundados na verdade do seer.

Importa ainda mencionar que quando Heidegger fala em história da metafísica o faz a partir de uma visão já dentro da narrativa da história do ser - conforme mencionamos, a história da metafísica pertence à história do ser. Desse modo, quando Heidegger fala em história do primeiro início, leia-se a história da metafísica destinada no primeiro envio grego do ser.

Nesse sentido, uma interpretação mais originária da história da metafísica, ou seja, da história do primeiro início, que vai dos gregos até Nietzsche, só pode ocorrer já a partir do domínio ontológico da verdade do seer, o que nas *Contribuições* significa: a partir de um pensar já deslocado em direção ao outro início. A relação entre primeiro e outro início é explicitada da seguinte forma por Vallega-Neu:

O outro surge a partir do primeiro, e o primeiro aparece como primeiro somente na luz do outro. O outro início surge num encontro decidido com a história da filosofia e o primeiro início da história aparece como tal apenas na intimação do outro início da história. O primeiro e o outro início surgem pelo pensamento de sua conexão de jogo<sup>134</sup>.

Desse modo, não se trata de uma passagem linear do primeiro ao outro início, mas circular, em que o outro só pode acontecer originariamente a partir do primeiro e o primeiro só pode ser pensado a partir do outro. Nota-se, na conexão de jogo, uma acentuação da

---

<sup>132</sup> Idem, p. 83.

<sup>133</sup> Cf. Inwood, p. 82.

<sup>134</sup> VALLEGA-NEU, 2003, p. 66. [Tradução nossa]: "The other arises out of the first, and the first appears as first only in the light of the other. The other beginning arises in a deciding encounter with the history of philosophy, and the first beginning of this history appears as such only in the intimation of another beginning of history. The first and the other beginning arise for thinking in their playing-forth".



questão da temporalidade, pois se mostra aqui uma articulação temporal entre o primeiro e o outro início a partir da relação entre ter-sido (*Anwesen*) e porvir (*Zukunft*).

Essa relação mais original com o seer em sua temporalidade, que abordaremos em mais detalhes no terceiro capítulo, compreende o "entre", o espaço de transição, como um deixar vir, a partir do ter-sido (primeiro início), as possibilidades retidas daquilo que foi. Isto é, a conexão de jogo revela a relação de circularidade temporal entre o primeiro e o outro início. A *preparação para o outro início*, na transição, funciona, temporalmente falando, como a liberação do impensado do ter-sido (primeiro início) no porvir (outro início). Por outro lado, o porvir libera originariamente o ter-sido, *se apropriando da história* do primeiro início a partir de suas possibilidades impensadas, retidas no porvir. Somente aquilo que manteve-se impensado no ter-sido pode ser retido como possibilidade no porvir. É a partir, portanto, da não-presença, homóloga à identificação do seer com o nada e à ênfase no aspecto negativo do velamento e da retenção, que Heidegger pontua a importância das outras dimensões originárias do tempo, ter-sido e porvir, sob o primado da última, em relação à metafísica entendida basicamente como a história da presença do ente, isto é, de sua presentidade - *ousia* - constante.

Essa oscilação da transição entre ter-sido e porvir revela uma importante relação entre *pensamento e história*. Por um lado, pensar o ter-sido (primeiro início) a partir do porvir (outro início) configura, como veremos a seguir, uma *apropriação rememorativa* da história da metafísica em que o impensado (questão fundamental, questão do seer) ilumina o pensado (história do esquecimento ser ou metafísica) e, portanto, coloca o pensamento já dentro da decisão pelo outro início. Por outro lado, isso não significa que estejamos historialmente no outro início. Isso ocorre porque o outro início não é apenas a superação da questão diretriz da entidade do ente, formulada pela metafísica, pela questão fundamental do seer no pensar do outro início. Mas, o *pensamento preparatório*, que coloca a questão do seer, prepara a possibilidade de que o outro início seja também um *outro início da história*, somente possível pelo desdobramento do que Heidegger denomina como acontecimento apropriador (*Ereignis*), que retém a possibilidade de fundar uma outra época histórica, não mais metafísica, que modifique também nossa relação com os entes.

Na medida em que traz à tona a questão da temporalidade entre o primeiro e o outro início, a partir de uma meditação a respeito do "manter em reserva o que é impedido no

ter-sido e do que é retido no porvir"<sup>135</sup>, Heidegger também deve pensar mais originariamente a questão da história entre esses dois inícios. Trata-se, em primeiro lugar, de uma história que é apropriada pelo pensamento do seer, a história do primeiro início, que joga temporalmente com o outro início na dinâmica circular que pontuamos, e, em segundo lugar, de uma história que ainda não é, que é possibilidade e, por isso, um movimento para além do primeiro início em direção a algo que é, todavia, indeterminado. Heidegger afirma em *Sobre o início*: "O outro da história, seu oculto, encoberto, deslocado rege, então, somente como o precisamente desconhecido. Mas, em verdade, a ocultação é a característica fundamental da história"<sup>136</sup>.

O pensar ontológico de Heidegger sobre a história, deste modo, ao invés de reificá-la em estruturas totalizantes ou em análises fechadas e objetivas de seus agentes, abre o espaço outro, isto é, o tempo-espço em que o não-dito da história pode advir numa relação mais fundamental com o ter-sido, que adquire sentido no porvir. Assim, não se trata de um pensar a história que ressalte a ação humana ou sua lógica a partir dos entes, mas de abri-la no âmbito ontológico e outro em relação à historiografia. Por outro lado, não se trata também de relativizar a responsabilidade humana perante as possibilidades de sua época; pelo contrário, o homem é responsável por ouvir o apelo desse outro da história, mas não é necessariamente obrigado a abrir-se essencialmente na preparação de um outro início, pois pode permanecer na longa e indefinida época da maquinação e da técnica. Heidegger, em *História do seer* (GA 69) afirma que: "A história do ser [*Seyn*] é o nome para o intento de voltar a pôr a verdade do ser como evento na palavra do pensamento e, deste modo, confiá-la a um fundamento essencial do homem histórico"<sup>137</sup>.

Sendo assim, essa história não tem seu ponto de partida nos interesses calculativos e na efetividade ôntica do presente - o que também acontece com a própria ideia de filosofia, como vimos no primeiro capítulo -, mas no outro da história, isto é, não é orientada pelo efetivamente presente, mas "pela não-familiaridade e a não calculabilidade do futuro sempre-ainda-outro, 'ainda não'"<sup>138</sup>. Além disso, a história pensada ontologicamente, em que a questão diretriz do ente é apropriada pela questão fundamental do seer, segundo Eric

<sup>135</sup> DASTUR, F. *Heidegger e a questão do tempo*. Trad. João Paz. Lisboa: Instituto Piaget, 1990. p. 153.

<sup>136</sup> HEIDEGGER, M. *Sobre el comienzo*. Trad. Dina Picotti. Buenos Aires: Biblos, 2007b. p. 156. [Tradução nossa do espanhol].

<sup>137</sup> HEIDEGGER, M. *La historia del ser*. Trad. Dina Picotti. Buenos Aires: El hilo de Ariadna. Biblioteca internacional Martin Heidegger, 2011b. p. 21. [Tradução nossa do espanhol].

<sup>138</sup> NELSON, E. "History as decision and event in Heidegger". In: *Arhe*. IV, nº 8, 2007, p. 102. [Tradução nossa]: "by the unfamiliarity and noncalculability of the futural always-still-other 'not yet'".

Nelson: "abre a possibilidade de encontrar essa estranheza [do seer] e confrontar os relatos totalizantes, incluindo as reconstruções teleológicas"<sup>139</sup> .

Se Heidegger encontra na história da metafísica - a história do primeiro início - uma estrutura onto-teo-lógica que permeia nossa relação com o mundo e com os entes baseada na presença constante daquilo que é sempre idêntico a si mesmo, sua apropriação da história não terá por alicerce essa mesma lógica do fundamento e da identidade, mas a da possibilidade - entre o ter-sido e o porvir - e da diferença ontológica. Essa apropriação ontológica da história só é possível, como vimos, a partir do outro início, isto é, do âmbito da verdade do seer, assim como o outro início só pode ser pensado a partir de uma apropriação mais originária da história do primeiro início. A distinção entre os dois, entretanto, é marcada pela transição, que será mais bem elucidada neste capítulo. Nesse sentido, há na conexão de jogo entre o primeiro e o outro início um mesmo movimento de apropriação e preparação, entre o apropriar-se originariamente da história e o preparar originariamente o porvir. Segundo Másmela: " [A transição] se instala *entre* a despedida de um passado e a abertura do porvir"<sup>140</sup>. Mas, antes de entrarmos na questão da transição, é necessário esclarecer em que consiste este movimento de apropriação da história e de preparação ao outro início. Nesse sentido, Heidegger afirma:

A apropriação originária do primeiro início (isto é, de sua história) significa o tomar pé no outro início. Esse tomar pé realiza-se na transição da questão diretriz (o que é o ente?, questão acerca da entidade, do ser) para a questão fundamental: o que é a verdade do seer?<sup>141</sup>

Nas *Contribuições*, a apropriação (*Zueignung*) da história do primeiro início, realizada no âmbito da transição do fim do primeiro início ao outro início, é entendida primeiramente como uma repetição (*Wiederholung*) da pergunta pelo seer que conduz a uma rememoração (*Erinnerung*) da história da metafísica, ou seja, do primeiro início a partir do pensamento do seer.

A questão da rememoração se mostra importante não apenas por conduzir muitos estudos de Heidegger sobre a história da metafísica e seus pensadores fundamentais, mas por indicar que uma primeira preparação para o pensamento do outro início encontra-se no

---

<sup>139</sup> Idem, p.110. [Tradução nossa] [Colchetes nossos]: "opens up the possibility of encountering this strangeness and confronting totalizing accounts, including teleological reconstructions".

<sup>140</sup> MÁSMELA, C. *Martin Heidegger: el tiempo del ser*. Madrid: Ed. Trota, 2000. p. 161.

<sup>141</sup> HEIDEGGER, 2015, p. 168.

rememorar do impensado do primeiro início. O primeiro início começa (*Beginn*) a história, mas permanece velado em sua origem, em sua inicialidade. A rememoração ocorre no "entre" fim da metafísica e outro início, pois se é o seer que inicia e destina a história, na pergunta admirada da filosofia por aquilo que "é", o seu esquecimento completo no fim da metafísica leva também à perda da história, isto é, não há mais possibilidade de história no sentido metafísico, pois a pergunta pelo ser é agora interdita e sem sentido na época da técnica. Heidegger afirma:

A história da metafísica não cessa porque ela passa agora para o campo do a-histórico, sim, porque ela abre agora pela primeira vez esse campo. Inversamente, o pensar da história do ser próprio ao outro questionamento não entra agora, por exemplo, na claridade do dia. Ele permanece velado em sua própria profundidade, mas agora não mais como desde o primeiro início do pensar ocidental durante a história da metafísica, no encobrimento de seu fechamento na origem não desentranhada, mas sim na claridade de uma pesada obscuridade da profundidade que sabe a si mesma, que se vê ressurgida na meditação<sup>142</sup>

No âmbito do primeiro início, na experiência originária do pensamento ocidental com os primeiros gregos, faz-se a *experiência* do seer, mas não se *questiona* o seer. No primeiro início, por mais que Heidegger demonstre em suas interpretações dos pré-socráticos a guarda da experiência do seer nas palavras fundamentais desse início - palavras que indicam muito mais um futuro do que um passado -, o que se destina é a experiência do seer enquanto ente na história da metafísica a partir de Platão e Aristóteles. É por isso que a rememoração somente é possível afinada à ressonância do seer em meio ao seu mais agudo esquecimento na consumação da metafísica e na indigência do pensar. A *rememoração* só avança retrocedendo<sup>143</sup> em direção ao originário desse primeiro início, isto é, em direção ao *acontecimento do seer*, experimentado pelos gregos, mas inquestionado na história da metafísica. Heidegger afirma nas *Contribuições* o seguinte:

O pressentimento inexpresso do acontecimento apropriador apresenta-se em primeiro plano e, ao mesmo tempo, em meio a uma rememoração (*Erinnerung*) histórica como temporalidade: o acontecimento do êxtase que guarda o que tinha sido e que antecipa abrindo o porvir, isto é, a abertura e a fundação do aí, e, com isso, da essência da verdade<sup>144</sup>.

<sup>142</sup> HEIDEGGER, 2015, p. 415-16.

<sup>143</sup> Cf. MÁSMELA, 2000, p. 162.

<sup>144</sup> HEIDEGGER, 2015, p. 75.

Essa rememoração, ao pensar o seer enquanto impensado na história da metafísica, implica *uma outra repetição (Wiederholung)* do inicial dessa história, isto é, uma repetição do *acontecimento inicial do seer*, agora não mais pensado enquanto ente, mas originariamente, no movimento de sua verdade, que só pode acontecer enquanto outro início. A reiteração-repetição é colocada da seguinte forma nas *Contribuições*: "Alçar o outro início como confrontação com o primeiro em sua repetição (*Wiederholung*) mais originária"<sup>145</sup> Essa repetição do inicial não significa mera repetição, mas o completamente outro. Másmela afirma:

Certamente é necessário começar pelo primeiro início, compreendê-lo e reconhecê-lo como tal, mas isso significa *ir mais além dele*, o que, por sua vez, quer dizer: projetá-lo no futuro a partir do outro início e da preparação do trânsito em direção a ele, isto é, em direção ao seer que se consolida como acontecimento apropriador<sup>146</sup>.

Másmela entende que há, portanto, duas direções nesse movimento heideggeriano de circularidade, ou melhor, transição, entre o primeiro e o outro início. O pensar do primeiro início só é possível a partir do despontar do outro início que, pela *repetição da pergunta pelo seer* e pela *rememoração regressiva da história*, engendra a *repetição* do inicial enquanto *instauração* do outro início. Isto é, "há um movimento para trás em direção à repetição do primeiro princípio e para diante, em direção à instauração de um novo início e a abertura de uma nova história"<sup>147</sup>.

Também Zarader<sup>148</sup> constata um movimento duplo do pensar heideggeriano mais tardio, em relação com o outro início e com o acontecimento apropriador, expresso pelas palavras *Andenken* e *Vordenken*, que podem ser traduzidas como recordação e pré-pensar. Essas palavras, no entanto, não constam nas *Contribuições* e nem Zarader tem em vista as *Contribuições* em seu *Heidegger e as palavras da origem*, pois no livro não consta nenhuma referência a esta obra em questão, muito provavelmente porque as *Contribuições* foram publicadas apenas no ano anterior ao aparecimento do livro de Zarader. Entretanto, as

---

<sup>145</sup> Idem, p. 61.

<sup>146</sup> Idem, p. 163.

<sup>147</sup> Idem, p. 164.

<sup>148</sup> Cf. ZARADER, M. *Heidegger e as palavras da origem*. Trad. João Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1990. p. 358-367.

palavras *Andenken* - retirada da interpretação heideggeriana do poema homônimo de Hölderlin, que não trataremos aqui<sup>149</sup> - e *Vordenken*, apresentam-se de forma similar ao que Heidegger quer dizer quando utiliza-se nas *Contribuições* das palavras *Erinnerung* e *Bereitung*\Vorbereitung. Similar pois, se *Erinnerung* significa uma *rememoração da história* que dela se apropria a partir da repetição da questão fundamental e impensada dessa história, o *seer*, *Andenken* significa sobretudo uma *rememoração do seer* que intenciona a apropriação da história a partir do impensado dessa história, o *seer*. No entanto, a ordem desses fatores não altera que a ideia de rememoração da história a partir da repetição da questão do *seer* (*Erinnerung*) ou de rememoração do *seer* e apropriação da história (*Andenken*) permanece a mesma.

Heidegger afirma nas *Contribuições*: "Lembrança (*Erinnerte*) e preparação (*Bereite*) abrem o campo de jogo temporal do *seer*, para o qual o pensar precisa abjurar a 'atualidade' como a única e primeira determinação até aqui"<sup>150</sup>. Já em *Sobre o início*, a palavra *Vordenken* aparece conjuntamente com *Erinnerung*: "O rememorante (*Erinnerde*) pré-pensar (*Vordenken*) se encontra na localidade do trânsito e diz desde um saber cuja essência é a tranquila suposição: o vislumbrante interrogar dos inícios, que predispõe toda coragem de ânimo"<sup>151</sup>.

Para além da questão terminológica, Zarader coloca que é a partir da questão do outro início - que ela entende por origem<sup>152</sup>-, a partir da temática da transição para o outro início, que o pensar heideggeriano se abre em duas direções:

A expressão outro início aponta portanto em duas direções. Pensada para trás, evoca o começo originário, o lance de saída da história do ser; pensada para diante, evoca um novo início, a abertura de uma nova história. Mas este duplo sentido da expressão não faz mais do que tornar audível o duplo uso que pode ser feito do impensado originário, ou do que chamamos "origem". Por um lado, o impensado inicial é o que sustenta e explica toda a nossa história, por outro lado, é aquilo a partir do qual se pode abrir uma outra história. Se permite, num percurso de retorno, iluminar o já-pensado, permite também, num percurso de prospecção, explorar o que pode ser pensado<sup>153</sup>.

<sup>149</sup> As interpretações de Heidegger sobre a poesia de Hölderlin, ao nosso ver, possuem uma forte relação com o pensamento historial e inicial (*Anfängliches*) que Heidegger empreende nas *Contribuições*, de modo que comparar aquilo que é pensado com a palavra *Andenken* com o horizonte daquilo que é pensado nas *Contribuições* a partir de outros conceitos não é despropositado.

<sup>150</sup> HEIDEGGER, 2015, p. 253.

<sup>151</sup> HEIDEGGER, 2007b, p. 91. [Tradução nossa do espanhol].

<sup>152</sup> Quanto ao termo origem em Heidegger cf. a introdução do presente estudo.

<sup>153</sup> ZARADER, 1990, p. 358.

Zarader nomeia as duas direções do pensamento heideggeriano sobre o outro início de "jusante", que diz respeito à apropriação originária da história a partir do impensado, ou seja, a partir do outro início, e "montante", que diz respeito também ao impensado da história, mas não redutível à história da metafísica, e sim, abrigo da possibilidade do pensamento e da história porvindoura. Zarader afirma que esta última direção concerne ao sentido mais radical de outro início. As duas direções mencionadas por Zarader, jusante e montante, apontam, segundo a autora, para as palavras mencionadas acima: *Andenken* e *Vordenken* respectivamente.

A apropriação da história é a finalidade do pensar entendido como *Andenken*, um retorno comemorativo, ou, no sentido das *Contribuições*, o *Erinnerung* - a rememoração -, que devolve a história ocidental ao seu solo, ainda que seja um solo abismal, ao meditar sobre o impensado, isto é, sobre tudo aquilo que "no passado, se mantinha em reserva ou à espera de futuro"<sup>154</sup>. *Andenken* é, sobretudo, "retorno comemorativo sobre tudo o que foi enviado na origem, mas nunca foi pensado"<sup>155</sup> e *Vordenken* é, segundo a leitura de Zarader, a "preparação de uma nova manhã, a abertura de uma outra história, a possibilidade de um outro pensamento"<sup>156</sup>. Da mesma forma que as palavras *Andenken* e *Vordenken* correspondem às duas direções do pensar heideggeriano tardio do *Ereignis*, elas também correspondem ao sentido mencionado de rememoração e apropriação nas *Contribuições*. É também no sentido do *Vordenken* que se abre, pelo menos na leitura de Zarader, a questão da superação da metafísica:

O percurso de Heidegger foi sempre apresentado por ele como uma retrocessão *do pensado ao impensado*, e isto com o único objetivo de voltar *do impensado ao pensado*, para restituir este último a si próprio. É só no fim do caminho (com a entrada do pensamento no *Ereignis*) que o projeto que até então era diretor se abre num segundo projeto, que é o projeto de *superação* radical, e já não somente de reapropriação<sup>157</sup>.

Desse modo, Zarader distingue o *Andenken*, ou o movimento jusante, como meditação sobre o impensado e *apropriação* da história a partir desse impensado, e o *Vordenken*, ou movimento montante, como *superação* da história da metafísica a partir do impensado.

---

<sup>154</sup> Idem, p. 362.

<sup>155</sup> Idem.

<sup>156</sup> Idem.

<sup>157</sup> Idem, p. 359.

Zarader afirma quanto a isso: "É a partir desta determinação nodal que se torna possível delimitar as duas regiões do 'antigo' e do 'novo', porque elas se distribuem sob uma forma doravante assinalável: o que visa pensar a presença \ o que visa superá-la"<sup>158</sup>. É interessante notar que também Gianni Vattimo, filósofo e estudioso da obra Heidegger, que reflete sobre a questão do fim da metafísica e a possibilidade de sua superação, parte da centralidade da noção de *Andenken* no que diz respeito à contraposição do filósofo alemão à metafísica. Quanto a isso, ele afirma que Heidegger:

se limita a recordar os grandes monumentos da história da metafísica, tais como se expressam nas grandes sentenças de poetas e pensadores... A rememoração [*Andenken*] como o recorrer dos monumentos decisivos da história da metafísica é a forma definitiva do pensamento do ser que nos foi dado a realizar <sup>159</sup>.

No entanto, na interpretação de Vattimo existe uma supervalorização da importância da questão do *Andenken* no pensamento heideggeriano do ser e mesmo no que diz respeito à possibilidade de superação da metafísica, questão para a qual nos encaminhamos neste capítulo. Para Vattimo, não parece haver a dimensão do *Vordenken* que seria a direção concernente à superação da metafísica, não somente enquanto apropriação da história e condução da metafísica à sua origem, mas enquanto possibilidade de um outro início. Para o filósofo italiano, a época da técnica é a época privilegiada de manifestação do ser como *Ereignis*, restando para o pensar a rememoração comemorativa de seus momentos decisivos a partir da diferença ontológica, isto é, a partir da questão do ser; não para que haja uma outra história ou mudança no âmbito ôntico a partir da questão do ser enquanto possibilidade e acontecimento, mas como despedida do ser enquanto metafísica e rememoração hermenêutica de sua história<sup>160</sup>. Quanto a isso, Berciano afirma que: "Vattimo crê que esse pensar rememorativo atribui um valor à história, mas não serve para projetar ou levar a cabo uma

---

<sup>158</sup> Idem, p. 362.

<sup>159</sup> VATTIMO, G. *El fin de la modernidad*. Trad. Alberto L. Bixio. Barcelona: Gedisa, 1987. p. 106. [Tradução nossa do espanhol] [Colchetes nossos].

<sup>160</sup> Quanto a isso, cf. VATTIMO, G. *Las aventuras de la diferencia: pensar después de Nietzsche y Heidegger*. Trad. Juan Carlos Gentile. Barcelona: Edicions 62: 1986; VATTIMO, G. *El fin de la modernidad*. Trad. Alberto L. Bixio. Barcelona: Gedisa, 1987; BERCIANO, M. "Heidegger, Vattimo y la desconstrucción". In: *Anuario Filosófico*, 1993 (26). 9-45; DEBATIN, G. *Pensiero debole e o sentido do ser: o antagônico distanciamento ontológico entre Vattimo e Heidegger*. Dissertação de mestrado. UFSC, 2018.



mudança de cultura, ainda que não careça de significação em este plano"<sup>161</sup>. Além disso, Berciano afirma a respeito da ênfase no pensar rememorativo na leitura de Vattimo que:

Nem *Andenken* é sobretudo resgatar monumentos, nem é certo que Heidegger se limite a recorrer aos grandes monumentos da história. Heidegger busca na história o não pensado e o projeta também em direção ao futuro <sup>162</sup>.

De fato a palavra *Andenken*, conforme se encontra na interpretação de Heidegger sobre o poema homônimo de Hölderlin, carrega também um sentido pré-pensante (*Vordenken*), um pensar que se projeta ao porvir no mesmo sentido da transição, em que a rememoração do primeiro início da história carrega um mais além deste primeiro início porque, justamente, já parte do outro início, pois retoma as possibilidades retidas no primeiro início. Na verdade, a própria divisão antagônica entre rememoração e pré-pensar, apropriação e superação, é artificial - como reconhece Zarader -, assim como a ênfase em apenas um de seus momentos, como faz Vattimo. Isso porque, segundo Wu:

A apropriação só se concretiza, enquanto tal, na superação da história da metafísica, assim como a superação só ocorre na apropriação do passado, do impensado no passado. Essa distinção é arbitrária, já que Heidegger sempre pensou os movimentos temporais numa unidade, seja na hermenêutica da facticidade, seja na história do ser <sup>163</sup>.

Seguindo a leitura de Wu, o movimento que chamamos de transitório pode ser analisado nessas duas direções específicas - apropriação e superação -, mas essas direções só adquirem seu sentido próprio se pensadas de forma conjunta. Zarader, apesar de distinguir de forma correta analiticamente as duas direções do pensar, entende que a conjunção ou, como ela prefere, conciliação entre lembrar e pré-pensar, entre apropriação e superação, é realizada no acontecimento apropriador, que será tratado no terceiro capítulo deste estudo: "Nele [no *Ereignis*] e por ele, podem os dois ser pensados no modo de unidade. É porque reenvia à nossa história que o *Ereignis*, ao mesmo tempo, nos liberta dela"<sup>164</sup>.

Além disso, a unidade entre lembrar e pré-pensar, na nossa concepção, reflete a questão transitória da codependência e circularidade entre primeiro início e outro início, em

---

<sup>161</sup> BERCIANO, M. "Heidegger, Vattimo y la desconstrucción". In: *Anuario Filosófico*, 1993 (26). 9-45. p. 39.

<sup>162</sup> Idem, p. 37.

<sup>163</sup> WU, 2002, p. 198.

<sup>164</sup> ZARADER, 1990, p. 366.

que o âmbito do outro início corresponde na questão do pensamento ao pré-pensar, ou à preparação (*Bereitung*), que só é possível a partir de uma rememoração e uma repetição mais originária do primeiro início. Na verdade, tanto apropriação quanto superação - ou rememoração e preparação -, acontecem mutuamente a partir do âmbito originário e impensado do primeiro início, que só pode ser pensado a partir do outro início, a partir da repetição da pergunta pelo seer, mas que, ao mesmo tempo, funda esse outro início; assim como na transição experimenta-se o tempo presente como uma doação do ter-sido ao porvir e do porvir ao ter-sido<sup>165</sup>. Nesse sentido, Heidegger afirma nas *Contribuições*:

A apropriação originária do primeiro início (isto é, de sua história) significa o tomar pé no outro início. Esse tomar pé realiza-se na transição da questão diretriz (o que é o ente?, questão acerca da entidade, do ser) para a questão fundamental: o que é a verdade do seer? (...) Essa transição é historicamente concebida como a superação e, em verdade, como a primeira e pela primeira vez possível superação de *toda* "metafísica"<sup>166</sup>

Aqui chega-se a um ponto central para este estudo, aliado a questão da transição para o outro início, que é a questão da superação da metafísica. Essa importante citação, na seção correspondente à conexão de jogo, não somente relaciona a transição à superação mas as equipara. Antes de analisarmos a questão da transição e da superação da metafísica, gostaria de expor mais a fundo, a partir dos textos propostos, o que está em jogo no primeiro e no outro início para Heidegger.

### 3.2 O primeiro início

O primeiro início, como já foi mencionado, diz respeito ao despontar do seer no pensamento ocidental que, apesar de nas primeiras manifestações de pensadores e poetas guardar a experiência da verdade do seer enquanto *alétheia*, essa experiência não foi propriamente questionada, sendo logo encoberta pelo pensamento metafísico do ente enquanto estar presente. Isso ocorre tanto por conta da admiração grega pelo ente que *é*, quanto pela percepção já anunciada por Heráclito (Frag. 123) de que “o ser tem, em si, a

---

<sup>165</sup> Cf. DASTUR, 1990, p. 152.

<sup>166</sup> HEIDEGGER, 2015, p. 168.

inclinação para ocultar-se”<sup>167</sup>, revelando a presença dos entes e velando, para o pensamento que visa somente o ente em sua presença, o acontecimento temporal que os possibilita.

No entanto, é importante salientar que quando Heidegger fala de *história* do primeiro início nas *Contribuições*, refere-se à história da metafísica, como ele atesta na seção 87 das *Contribuições* intitulada “A história do primeiro início (a história da metafísica)”<sup>168</sup> e em outras passagens de *A conexão de jogo. A história do primeiro início* é a história do primeiro despontar do ser na tradição ocidental, ou seja, a história do ser pensado enquanto ente em sua presentidade constante. Se há uma necessidade de repetição do primeiro início, é justamente uma repetição da originária inicialidade desse início, enquanto acontecimento do seer que, pelo seu questionamento, pela interpretação de seus rastros nos pensadores matinais e pela preparação do pensar ao acontecimento apropriador - tarefa das *Contribuições* - pode possibilitar e fundar o outro início. É no final da história desse primeiro início fundador da metafísica, que pode-se voltar à origem velada dessa história e fundar o outro início enquanto um pensamento e uma história não mais dominados pela presença.

Nesse sentido, o primeiro início, para Heidegger, compreende tanto a inicialidade do seer e seus rastros no pensamento dos pré-socráticos, quanto seu intermediário, a história da metafísica, e seu fim. A inicialidade do outro início é a repetição e preparação para a fundação da inicialidade inquestionada do primeiro início. Essa inicialidade é aquilo que é compreendido pela questão da verdade do seer, experimentada mas não questionada pelos gregos. Desse modo, crucial para o primeiro início, como afirma Vallega-Neu, “é o seu início e o seu fim”<sup>169</sup>. Ao nosso ver, ambos são momentos de transição (*Übergang*) e declínio (*Untergang*). No primeiro *início* trata-se do *declínio* da experiência do seer em virtude de uma *transição* ao pensamento que visa somente o ente desvelado, esquecendo-se da relação recíproca entre velamento e desvelamento; no *fim* das possibilidades abertas por um primeiro início em que o seer é experimentado, mas não questionado, isto é, no fim da metafísica, o momento de maior violência do pensar entitativo, o que ocorre é o *declínio* da verdade do ente e a *transição* para a verdade do seer. Essa transição do fim do primeiro início ao outro início só pode ser experimentada e pensada a partir do questionamento da origem impensada do

---

<sup>167</sup> Utilizamos a tradução de Heidegger para o fragmento 123 de Heráclito contida em *Introdução à metafísica*, 1969, p. 140. (GA 40, 122). No original: “*physis kryptesthai philei*” [*Sein neigt in sich zum Sichverbergen*].

<sup>168</sup> HEIDEGGER, 2015, p. 171.

<sup>169</sup> VALLEGA-NEU, 2003, p. 68.

pensar metafísico que compreende a inicialidade do primeiro início, enquanto verdade do seer esquecida e infundada e, por isso, porvindoura.

A transição para o outro início, como vimos, só pode ocorrer a partir do movimento de retorno ao impensado do primeiro início, com o objetivo de apropriar-se da história desse primeiro início, isto é, da história da metafísica, a partir da diferença ontológica e devolvê-la ao seu solo abismal, abrindo a possibilidade daquilo que é *outro* em relação a essa tradição e que nela permaneceu velado, isto é, um *outro* pensar, um *outro* início. A apropriação da história do primeiro início a partir do impensado, isto é, da questão do seer, condiz com o sentido do método heideggeriano de destruição da metafísica, que visa, justamente, a desobstrução da origem desse pensamento. É nesse sentido que quando Heidegger fala em primeiro início um olhar sobre as palavras fundamentais da manhã grega ganha ênfase, na medida em que elas determinam, nesse primeiro início, a experiência inicial do pensamento e do seer que se perde, ou melhor, que é legada ao porvir, com o predomínio do pensamento metafísico na história do primeiro início.

Nas *Contribuições*, quando Heidegger fala sobre o primeiro início acena para suas interpretações de Platão e Aristóteles, mas também faz referência ao seu curso sobre os pensadores iniciais Anaximandro e Parmênides<sup>170</sup> para salientar que à rememoração do primeiro início pertence uma interpretação originária sobre os pensadores da origem e as palavras da origem. Os pensadores originários, como mencionamos, também encontraram-se em uma transição entre o despontar do seer e o surgimento da metafísica. Apesar de o pensamento desses primeiros filósofos pré-platônicos apontar para a verdade do seer, orbitando no espanto de uma grande proximidade, sua palavra, no entanto, não questiona o seer em sua verdade. Além disso, seus ditos são posteriormente apropriados pelos juízos da metafísica, cabendo à retomada dessas questões uma interpretação mais originária. No entanto, isso não será feito de forma minimamente detida aqui, para não nos desviarmos das *Contribuições* e dos livros que gravitam ao redor dos temas das *Contribuições* delimitados para este capítulo e também para não nos alongarmos neste assunto que merece um estudo à parte.

O importante a salientar sobre as palavras da origem, enquanto palavras mais próximas ao despontar do seer no primeiro início, é que no primeiro início grego o seer é experimentado enquanto *alétheia*, palavra grega para verdade, ou desvelamento, e *physis* - a

---

<sup>170</sup> Cf. O início da filosofia ocidental (Anaximandro e Parmênides) (GA 35). Semestre de verão de 1932.

primeira palavra sobre o ente -, sendo a *alétheia* mais originária que a *physis*, pois diz respeito à verdade do seer, experimentada, mas não propriamente fundada.

Fundar a verdade do seer, diferentemente de fundamentar, é propriamente a tarefa do outro início, isto é, o salto no fundamento infundado, o solo abismal do seer, âmbito de onde pode emergir, a partir da abertura, os entes, no movimento de saída do velamento para o desvelamento. A compreensão deste âmbito originário e ontológico da verdade, que é sobretudo um acontecer temporal, é que marca a possibilidade de iniciar de outra forma o pensamento e a história a partir da "prontidão mais profunda para o sofrimento e para a resolução na totalidade de uma mudança completa das relações com o ente e com o seer"<sup>171</sup>. Assim, no primeiro início, o que há é uma experiência infundada da verdade do seer, na medida em que a *physis*, como mostramos no subcapítulo 1.4, é suplantada pela *techné* e a verdade enquanto *alétheia* se transforma em correção e adequação a partir da *ideia* platônica. Heidegger afirma nas *Contribuições* que:

Não obstante, essa interpretação do *on* como *physis* (e mais tarde *ideia*) não é sem fundamento, mas com certeza ela permanece velada com vistas ao fundamento, (isto é, a verdade). Poder-se-ia achar que a experiência da fugacidade, do surgimento e do perecimento, sugeriria e exigiria como contraparte o estabelecimento da constância e da presentidade. Mas por que é que o que surge e o que perece são considerados como não ente? de qualquer modo, isso só acontece se a entidade já se encontra fixada como constância e presentidade<sup>172</sup>.

No pensar que retorna ao primeiro início e repete a pergunta pelo seer, fundamental é pensar o seer não a partir da presentidade constante do ente, mas a partir de sua dinâmica temporal enquanto acontecimento apropriador - o que veremos com mais cuidado no terceiro e último capítulo. É somente a partir de uma compreensão mais originária do tempo enquanto verdade do seer em sua dinâmica dúplice (*a-letheia*- velamento-desvelamento) - e, principalmente, em sua face restritiva (*lethe*) que indica o âmbito mais originário do des-*velamento* - que é possível romper com a lógica ôntica da presentidade e abrir a possibilidade de um outro início.

No que diz respeito à concepção heideggeriana da verdade enquanto *alétheia* - essencial na experiência grega do primeiro início -, a palavra em questão, ao contrário de

---

<sup>171</sup> HEIDEGGER, 2015, p. 181.

<sup>172</sup> Idem, p. 191.

mostrar-se como um conceito totalizante que fecha a experiência do universal e do particular, do subjetivo e do objetivo, se mostra como uma articulação que abre e possibilita a experiência da verdade num âmbito ontológico anterior à verdade como adequação proposicional. A *alétheia*, palavra grega traduzida posteriormente por *veritas*, é pensada em sua etimologia por Heidegger, de modo que um outro sentido dessa palavra, tão fundamental para o pensamento heideggeriano, se ilumine. Sentido o qual Heidegger aponta como pressentido pelos gregos na manhã inicial do pensamento ocidental<sup>173</sup>, mas não questionado. O fato é que, para Heidegger, a verdade entendida como *alétheia* guarda a unidade do movimento originário entre aquilo que se retém e aquilo que se apresenta. O homem *erra* historialmente ao perguntar-se pelo *que (quid)* se apresenta e não pelo movimento temporal do desvelamento.

Desse modo, a verdade, entendida como *alétheia* - desvelamento -, guarda a dimensão oculta, misteriosa, daquilo que é retido e arredio a qualquer tentativa de intelecção definitiva. A verdade do seer, no outro início, deve ser pensada não a partir daquilo que se mostra enquanto desvelado, isto é, do ente, mas a partir da articulação de velamento e desvelamento. A palavra grega *alétheia*, portanto, guarda essa ambiguidade de doação e recusa e guarda também a necessidade de pensá-la mais originariamente.

Nas *Contribuições* há, desse modo, uma ênfase, no que diz respeito ao primeiro início, na questão da *alétheia* e da *physis* e sua subjugação unilateral pela *techné* e pelo *logos*. Desse modo, pode-se dizer que no primeiro início ocorre uma desarmonia entre seer e pensar, na medida em que "uma antecipação humana (do enunciado, da *techné*, da certeza) torna-se normativa para a interpretação da entidade do seer"<sup>174</sup>. Essa antecipação que foi, sobretudo, voltada ao ente e transformada no sentido de verdade metafísica como adequação do *logos* e da *techné* ao ente maximamente desvelado, engendra, então, o destino e as possibilidades do modo de pensar metafísico; a história do primeiro início, como sabemos, é a história do esquecimento da verdade do seer, de Platão até Nietzsche.

Se nas *Contribuições* as passagens que tratam do primeiro início dizem respeito à história do primeiro início, a partir de Platão e Aristóteles, e às palavras fundamentais que retomam a experiência perdida da inicialidade desse início como *physis* e, principalmente,

---

<sup>173</sup> O sentido de verdade como *alétheia* não é somente apontado por Heidegger nas palavras dos pré-socráticos, mas também em Platão, de forma que toda a interpretação de Heidegger sobre a doutrina da verdade em Platão (1931-32), é uma interpretação da transição da verdade enquanto *alétheia* para a verdade enquanto adequação.

<sup>174</sup> HEIDEGGER, 2015, p. 180.

*alétheia*, é interessante destacar que em *O acontecimento apropriativo (Das Ereignis)*, constituído por anotações oriundas do final da década de 1930, Heidegger dedica a primeira seção inteira desta obra para falar mais amplamente sobre os pensadores e as palavras originárias desse primeiro início. Nessa seção, Heidegger aponta para os ditos de Anaximandro: "as coisas mesmas - o ilimitado"<sup>175</sup>; Heráclito: "amar esconder-se"<sup>176</sup>; e Parmênides: "pois o mesmo"<sup>177</sup>, como indicando aspectos da essenciação da verdade enquanto *alétheia* e afirma que para a interpretação do primeiro início é necessário: "levar as respectivas interpretações de Anaximandro, Heráclito e Parmênides ao ponto em que a *alétheia* a cada vez ressoe (...)"<sup>178</sup>. Desse modo, nesse escrito, o filósofo ressalta de forma mais enfática a importância dos pensadores iniciais na compreensão da manhã do pensamento ocidental e sua proximidade com o primeiro acontecimento historial do seer:

aquilo que já é uma necessidade para a tradição do primeiro início, torna-se incontornável na preparação do outro início e, por isso, nunca se mostra conscientemente em um primeiro momento como algo feito: o elemento fragmentário - os fragmentos não como restos de um todo antigo, mas como pressentimentos de algo uno e por vir <sup>179</sup>.

Os fragmentos a que Heidegger se refere são os fragmentos deixados pelos pensadores iniciais, os pré-socráticos. A palavra desses pensadores, entretanto, não expressa plenamente a verdade do seer, pois a verdade do seer em sua inicialidade não é clareada, ou melhor, fundada. De fato, a palavra desses pensadores é a essenciação do seer no primeiro início, contudo, não no sentido de uma permanência na origem e nem o pensamento sobre a essência desse início, mas no sentido de um início que se destina em direção à metafísica. Heidegger afirma:

Mostrar nas respectivas interpretações que não se tem apenas o ser do ente, mas também já a essenciação do próprio ser; mas... não de tal modo que o próprio início retorne inicialmente a si, mas de tal modo que ele prossiga progressivamente em direção ao que emerge e aí se torna constante. Por quê? Ser e verdade se dissociam, mais exatamente: a verdade ainda não se clareou em sua essência inicial para a verdade do ser <sup>180</sup>.

---

<sup>175</sup> HEIDEGGER, M. *O acontecimento apropriativo*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense, 2013, p. 11.

<sup>176</sup> Idem.

<sup>177</sup> idem.

<sup>178</sup> Idem, p. 59.

<sup>179</sup> Idem, p. 66.

<sup>180</sup> Idem, p. 59-60.

Isso significa que a experiência grega da *alétheia* no primeiro início, apesar de se encontrar fora da metafísica, é, no entanto, o desencadear do pensamento metafísico, pois o que foi experimentado no primeiro início foi o maximamente desvelado, isto é, o desvelamento dos entes e, a partir de Platão, a normatividade de seu aspecto presente. No primeiro início, para Heidegger, a experiência do seer se dá, portanto, em uma "imersão no desvelado"<sup>181</sup>, já no outro início, o seer é, em sua face mais originária, velamento. Desse modo, a experiência do caráter negativo do seer, isto é, do velamento, permanece infundada e destinada à experiência do outro início do pensar. Heidegger afirma que: "Essa inicialidade experimentada - a partir do ente - como recusa é a retenção da riqueza do início em sua pura doação"<sup>182</sup>. Que a verdade do seer se dê, ao mesmo tempo, num movimento de retenção e doação, é isso que o acontecimento apropriador deve expressar para Heidegger e é para isso que se prepara uma transformação, em grande parte desconstrutiva, do pensamento.

No que diz respeito ainda à palavra dos pensadores iniciais para a elucidação da questão do primeiro início, a sentença de Anaximandro, interpretada por Heidegger, se sobrepõe em importância aos outros pensadores pré-platônicos, pelo menos nas *Contribuições*<sup>183</sup> e no *Acontecimento apropriativo*<sup>184</sup>, por ser mais inicial, segundo Heidegger, do que as doutrinas e ditos de Heráclito e Parmênides.

De certo modo, o dito de Anaximandro sobre o ilimitado (*ápeiron*), para Heidegger, expressa a experiência da inicialidade do seer. *Ápeiron* é o ilimitado como a supressão de barreiras e ausência de figura. *Ápeiron* corresponde à *arché*, o "a partir de onde da emergência; o para onde de volta e do desaparecer"<sup>185</sup>. Já o *peras*, é o limite, a restrição na figura. A *arché* enquanto *ápeiron*, na leitura de Heidegger de Anaximandro, expressa a experiência da *alétheia*. O suportar o ilimitado só pode acontecer num momento de transição como o da inicialidade do primeiro início em direção à metafísica ou da metafísica em direção ao outro início. *Ápeiron* e *alétheia*, enquanto *arché*, são o *a partir de* e *para onde* tudo emerge e tudo volta, em declínio. Segundo Heidegger, na sentença de Anaximandro:

---

<sup>181</sup> HEIDEGGER, 2013, p. 17.

<sup>182</sup> Idem, p. 63.

<sup>183</sup> HEIDEGGER, 2015, p. 186: "A mais antiga palavra legada sobre o ente: a sentença de Anaximandro"

<sup>184</sup> HEIDEGGER, 2013, p. 76: "Anaximandro pensa de maneira mais inicial que Heráclito e Parmênides".

<sup>185</sup> Idem, p. 39.



a *alétheia* não é dita, mas é experimentada como o para onde do vir à tona e como o a partir de onde do desvio. O para onde e o de onde: a apresentação, porém, a apresentação como transição, isto é, como desencobrimento e encobrimento<sup>186</sup>.

Há, portanto, uma circularidade no movimento historial da verdade do seer. Em *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, Heidegger, ao comentar brevemente o poema de Parmênides, afirma que a *alétheia* é chamada "perfeitamente esférica, porque girando na pura circularidade do círculo, na qual, em cada ponto, começo e fim coincidem"<sup>187</sup>. A circularidade da verdade do seer e do seu destino remete à circularidade do tempo da transição entre primeiro e outro início. Entre o acontecimento singular do primeiro início e o outro início há uma história destinada pela primeira manifestação do seer e pelo colocar-se do homem em meio ao seer como errância. A errância é o apartar-se da questão do seer em meio ao ente e a história dessa errância, enquanto história da metafísica, é a história do esquecimento do seer. No fim dessa história de esquecimento, a verdade do seer ressoa enquanto velamento e a volta apropriativa sobre essa história é, sobretudo, lembrança.

Esse movimento da história, no que diz respeito à experiência do primeiro início, configura-se, numa primeira indigência do pensar, como a abertura da verdade do seer. Essa verdade, enquanto *alétheia*, é "arrancada à *physis* e transporta para o *logos*, de tal modo que é desconhecida e esquecida como fundamento e âmbito da clareira"<sup>188</sup>, e desencadeia a história da metafísica até seu ponto declinante. A história do primeiro início é, portanto, um movimento de emergência e declínio. Se no primeiro início experimenta-se a emergência e o declínio do seer na entidade, no outro início experimenta-se, a partir do declínio da entidade do ente, a emergência do seer.

### 3.3 O outro início

Não há como falar de forma específica sobre o outro início, como se Heidegger tivesse em vista ao falar do outro início uma série de acontecimentos proféticos e teleologicamente determinados. Não se pode descritivamente falar sobre o outro início porque o outro início, historialmente, é o indeterminado, cabendo ao pensamento preparar-se para a possibilidade do outro. Heidegger afirma nas *Contribuições*:

---

<sup>186</sup> Idem, p. 40.

<sup>187</sup> HEIDEGGER, 1979, p. 78.

<sup>188</sup> HEIDEGGER, 2013, p. 23.

A transição para o outro início está decidida e, contudo, *não* sabemos *para onde* estamos indo, quando a verdade do seer se tornará o verdadeiro e a partir de onde a história enquanto história do seer tomará a sua via mais íngreme e mais curta. Como transitório dessa transição, nós precisamos atravessar uma meditação essencial na própria *filosofia*, para que ela conquiste o início, a partir do qual ela, sem necessidade de nenhum apoio, poderá ser uma vez mais completamente ela mesma <sup>189</sup>.

Se não há, por um lado, como falar sobre o outro início no sentido que apontamos, sob o risco do pensar heideggeriano se tornar uma determinação profética de algo que, em verdade, é vazio de determinação e a-figurativo, o filósofo fala, no entanto, *a partir* do outro início, pois o espaço de jogo da transição entre o declínio do primeiro início e o ressoar do outro início a partir do seer está aberto. Está aberto porque a questão do seer é recolocada em termos daquilo que foi esquecido e ela é recolocada justamente porque já ressoa na indigência do pensar na era da técnica.

Não se pode falar sobre o outro início, em termos explícitos, porque o outro início, para Heidegger, não é uma nova época da metafísica em que a linguagem seja responsável pela determinação da totalidade do ente. Contudo, o outro início revela, justamente, a abertura silenciosa a partir de onde a linguagem pode reunir e abrigar o seer na palavra pensante ou na palavra poética. Não se pode falar sobre o outro início a partir de conceitos metafísicos destinados a sistematizar uma certa configuração ôntica, assim como não se pode falar desse mesmo modo sobre o seer em sua verdade, porque o seer, para Heidegger, é aquilo que se vela na manifestação dos entes. Além disso, se no primeiro início a verdade do seer enquanto *alétheia* é experimentada, sobretudo, a partir do desvelado, daquilo que se mostra, no outro início é a sua face negativa - *lethe* - que se revela como o aspecto fundamental (*Grund*) a partir de onde os entes podem se desvelar. Sendo assim, o falar sobre esse mostrar-se originário do seer será mais pertinente, para Heidegger, a partir de um fenomenologia negativa, que o busca a partir do aspecto do ocultamento, da retenção, do nada, em relação ao ente<sup>190</sup>, do que a partir de qualquer outro método ou linguagem metafísica.

É ainda num entendimento mais originário do primeiro início que o outro início enquanto possibilidade ressoa e se mostra. Vimos, no subcapítulo anterior, que no primeiro

---

<sup>189</sup> HEIDEGGER, 2015, p. 174.

<sup>190</sup> Cf. AINBINDER, B. "Hacia una fenomenología de la negatividad: de *Sein und Zeit* a los *Beiträge zur Philosophie*, una lectura". In: CATOGGIO, L; PARENTE, D. *Decir el abismo: lecturas de Heidegger y su obra en la década del 30*. Mar del Plata: EUDEM, 2010. p. 37 - 58.

início a verdade do seer permanece impensada em virtude da verdade do ente. Com efeito, a verdade do seer nem mesmo pode ser concebida dentro das possibilidades da tradição da metafísica da *presença*, visto que seu âmbito originário é o *velamento* e a articulação entre velamento-desvelamento, entendida por Heidegger como um movimento temporal, grosso modo, semelhante ao movimento de emergência e declínio. Pensar o outro início só é possível, como vimos, a partir do primeiro início e da distância historial entre eles. Distância essa correspondente ao destino historial da metafísica, isto é, da verdade do ente, que, por isso, em sua consumação deve ser pensada a partir de um retorno ao seu fundamento, a verdade do seer. Heidegger afirma nas *Contribuições*: "O outro início auxilia a partir de uma nova originariedade o primeiro início para a verdade de sua história e, com isso, para a sua alteridade inalienável mais própria"<sup>191</sup>

A história da metafísica, a qual Heidegger está preocupado em conceber mais originariamente, aprofunda a indigência do pensar, pois é fundada no esquecimento do seer. Desse modo, é essa força destinal do abandono do seer que engendra o retorno ao fundamento impensado da metafísica no primeiro início: "Se essa indigência não tivesse a grandeza da proveniência a partir do primeiro início, de onde ela retiraria, então, a força para imposição da prontidão para o outro início?"<sup>192</sup>. A força da indigência, como sabemos, não é apenas o saber do abandono do seer, mas o ressoar da verdade do seer no aspecto originário e impensado do velamento. Assim, afirma Vallega-Neu: "Consequentemente, a primeira tarefa para o pensar originário na transição do primeiro ao outro início é permanecer exposto à experiência do velamento e, portanto, deixá-lo acontecer"<sup>193</sup>.

A exposição do ser humano ao originário ressoar do seer em meio à transição é uma tentativa de trazer à linguagem esse outro da história já atuante enquanto possibilidade. Trazer à linguagem a verdade do seer, para Heidegger, é não somente pressentir essa verdade, como ocorreu, principalmente, com as palavras legadas pelos pré-socráticos, mas *fundá-la* (*gründen*): "O outro início experimenta a verdade do seer e pergunta sobre o seer da verdade, a fim de, assim, fundar pela primeira vez a essenciação do seer e deixar o ente eclodir como o verdadeiro daquela verdade originária"<sup>194</sup>. *Fundar a verdade do seer*, que permaneceu

---

<sup>191</sup> HEIDEGGER, 2015, p. 183.

<sup>192</sup> Idem, p. 182.

<sup>193</sup> VALLEGA-NEU, 2003, p. 70. [Tradução nossa]: "Consequently, the first task for inceptive thinking in the transition from the first to the other beginning is to remain exposed to the experience of this concealment and thus let it occur".

<sup>194</sup> HEIDEGGER, 2015, p. 175.

infundada na história do primeiro início, é aquilo que Heidegger aponta como *a tarefa daqueles que preparam e se preparam para o outro início*.

A fundação da verdade do seer, tema da quarta junção das *Contribuições*, só pode ocorrer, contudo, a partir do ser-aí. Isso significa que também o ser-aí precisa acontecer, isto é, ser apropriado pela verdade do seer, assim como o ser-aí é o âmbito do acontecimento apropriador, que precisa ser preparado na transição. Entendemos que seja por esse motivo, a saber, a necessidade de que o ser-aí *ocorra* como a clareira, o âmbito em que a verdade do seer, enquanto acontecimento apropriador, pode se essencializar, que Heidegger torna a utilizar o termo homem - que precisa transitar ao ser-aí -, ao invés de simplesmente falar em ser-aí. De todo modo, uma outra compreensão do ser humano, enquanto ser-aí, torna-se fulcral nas *Contribuições* para a fundação da verdade do seer no outro início.

De fato, no fim da metafísica e na transição é também o ser do homem que está em jogo, o modo como ele pode entender a si mesmo de uma forma mais originária do que sua determinação metafísica como animal racional. É claro que em cada época da história da metafísica o ser humano assumiu um papel específico em meio a totalidade do ente, mas sua essência foi sempre determinada de forma ôntica, isto é, segundo o modo de ser dos entes. Na época da maquinação e da técnica, como vimos, o grande perigo é que o homem, com o abandono da questão do ser, perca também a possibilidade de se perguntar pelo seu próprio ser. O ser humano, na época final da metafísica, é também, assim como a metafísica, um "conceito" em declínio, como já prenunciava Nietzsche. No entanto, para Heidegger, a super-humanidade e a sub-humanidade são o mesmo, tendo em vista que na interpretação heideggeriana de Nietzsche o além-do-homem (*Übermensch*) é aquele capaz de se adequar à essência incondicionada da vontade de poder, leia-se maquinação, e o sub-homem é todo aquele que sucumbe ante essa essência, ambos impossibilitados de pensar mais a fundo a essência do ser humano. Desse modo, no fim da metafísica, é também a autocompreensão do ser humano que está em jogo, assim como a decisão sobre a sua história futura, isto é, sobre o outro início.

Como se sabe, *Ser e tempo* é a grande obra de Heidegger que propõe uma outra forma de compreensão ontológica do ser humano baseada no modo de ser não dos entes, mas de sua própria existência, entendida como abertura para a compreensão do seu modo de ser e do modo de ser dos entes. Nas *Contribuições*, Heidegger coloca maior ênfase na transição do homem ao ser-aí. Dessa vez, o ser-aí não é somente a abertura compreensiva em relação ao

seu próprio ser, no sentido de decidir, numa dinâmica ecs-tática temporal, sobre a autenticidade de seu próprio ser, isto é, sua singularização. Nas *Contribuições*, o ser-aí é a abertura, o âmbito em que os seres-humanos (vindouros) podem preparar a de-cisão *sobre a história do seer*, que é também a sua própria história, e sobre a sua essência que é, sobretudo, abertura e, por isso, não pode, assim como o seer, ser determinada onticamente.

O ser-aí é a clareira em que homem, afinado nas tonalidades afetivas do outro início, se expõe ao acontecimento apropriador da verdade do seer. A verdade do seer é *fundada* no ser-aí na medida em que o seer se mostra como abismo, isto é, renúncia do fundamento; essa renúncia do fundamento é propriamente o tempo-espaço em que os entes podem aparecer<sup>195</sup>. Estar exposto à verdade do seer na clareira do ser-aí enquanto renúncia do fundamento é experimentar a conjunção (*Gefüge*) entre o homem, ser-aí e seer e, enquanto conjunção, experimentar a de-cisão, isto é, a cesura que possibilita uma outra história a partir da fundação da verdade do seer e da lembrança de sua essência enquanto *alétheia*, articulação originária entre o velamento do seer e o desvelamento que permite aos entes aparecerem. A exposição um pouco mais detalhada do papel do ser-aí nas *Contribuições* permanecerá neste capítulo em suspenso, sendo retomada no próximo capítulo, pois essa questão demanda um olhar mais amplo sobre a questão do abismo e do acontecimento apropriador, temas do próximo capítulo no que compete à compreensão da transição para o outro início.

Se no primeiro início a verdade do seer enquanto *alétheia* é infundada, convém entendermos como Heidegger expõe a questão da verdade do seer no outro início e, antes da questão da verdade do seer ser associada ao acontecimento apropriador - que é tema do terceiro capítulo deste estudo -, é necessário esclarecer como Heidegger compreende a dinâmica da *alétheia*. A essência infundada da *alétheia* pelos gregos é agora compreendida, pela leitura de Heidegger, como a dinâmica entre desvelamento e velamento, clareira e encobrimento. O velamento originário da verdade, origem do desvelamento, mostra-se como o abismo da renúncia do fundamento que sustenta a diferença ontológica e é justamente a diferença, a alteridade, que está em jogo no outro início. No primeiro início a questão da verdade - *alétheia* - inquestionada é subjugada pela clareza da presença dos entes e pela concepção de verdade como adequação, de modo que o pensamento do velamento originário do seer não é uma tarefa no curso dessa história. De outro modo, é tarefa do outro início

---

<sup>195</sup> Cf. capítulo três deste estudo.

afinar-se a essa experiência negativa enquanto possibilidade de ruptura, de-cisão, em relação à história da metafísica e transpor-se ao âmbito originário da verdade do seer.

A verdade do seer no outro início é concebida e mencionada por Heidegger diversas vezes na junção “Fundação” como “clareira para o encobrir-se”<sup>196</sup>. Pensar a essência da *alétheia* para além dos gregos é pensá-la como clareira para o encobrir-se. Essa clareira para o encobrir-se é entendida a partir do movimento de essenciação da verdade, isto é, do acontecimento apropriador. Verdade enquanto clareira para o encobrir-se é a fundação do seer enquanto velamento-encobrimento na clareira do ser-aí. Mas o que significa essa metáfora da clareira (*Lichtung*)?

Apesar de mencionar o termo diversas vezes, Heidegger não apresenta uma definição explícita da clareira nas *Contribuições*; na obra em questão, a palavra é desdobrada e funciona como sinônimo de abertura. Em *Meditação*, o filósofo afirma que: “Clareira significa abertura extasiante, que encobre ao mesmo tempo em si o encanto e o aberto do obscuro”<sup>197</sup>. Em *O fim da filosofia*, texto tardio que, no entanto, trabalha ostensivamente com a questão da *alétheia* e da clareira, Heidegger afirma: “Clarear algo quer dizer: tornar algo leve, tornar algo livre e aberto, por exemplo, tornar a floresta, em determinado lugar, livre de árvores. A dimensão livre que assim surge é a clareira”<sup>198</sup>. A clareira é, sobretudo, a abertura que possibilita tudo aquilo que se apresenta e ausenta; é a partir da clareira e da liberdade dessa abertura que as concepções metafísicas de verdade, isto é, o predomínio daquilo que brilha, que é luminoso, em referência à metáfora platônica do sol, podem incidir e sobrepujar o aberto da clareira. A clareira, originariamente pensada, é como a distensão tempo-espacial para tudo aquilo que se apresenta e ausenta em um determinado espaço de tempo, isto é, em uma determinada época do ser. No entanto, pensada a partir da transição entre o primeiro e o outro início, a clareira, enquanto clareira para o encobrir-se, é aquilo que precisa ser pensado e fundado no outro início como a abertura para as decisões essenciais sobre o homem e a história. Heidegger afirma em *Meditação*:

A clareira como abertura ardente é clareira do seer, que silencia de maneira ab-issal a indigência do fundamento e se apropria em meio ao acontecimento da fundação do dizer com respeito à necessidade, uma necessidade que deixa

---

<sup>196</sup> HEIDEGGER, 2015, p. 330.

<sup>197</sup> HEIDEGGER, 2010, p. 102.

<sup>198</sup> HEIDEGGER, 1979, p. 77.

emergir a liberdade como história no sentido da luta entre decisões essenciais  
199

Pensar mais originariamente a dinâmica da verdade nas *Contribuições* enquanto clareira para o encobrir-se, para Heidegger, é pensar a partir da lembrança mais originária da *alétheia*, isto é, da origem velada da metafísica, a verdade do seer. A clareira para o encobrir-se, nas *Contribuições*, como vimos brevemente, é fundada no aí do ser-aí, de modo que é necessário, antes de tudo, não uma intuição da essência da verdade, mas um salto para o ser-aí enquanto âmbito do acontecimento da verdade do seer; esse salto é, ao mesmo tempo, a transformação do ser humano e de sua posição em meio ao ente, ou seja, o suportar afinado ao seer a diferença ontológica, entendida como o abismo entre seer e ente e a origem velada e esquecida da metafísica.

Em verdade, trata-se, para Heidegger, de pensar a alteridade do âmbito ontológico a partir de onde os entes advém sem recobrir esse âmbito com fundamentos ônticos que fechem as possibilidades do homem e de sua história. Para isso, é necessário uma concepção de verdade que em essência seja a relação ambígua entre aquilo que se mostra nos entes e aquilo que se oculta aos entes, o âmbito negativo que, ao mesmo tempo, possibilita o apresentar daquilo que vem à presença. Essa ambiguidade, quando fundada, abriga o movimento de apropriação, isto é, a conjunção entre seer, ser-aí, e entes. Heidegger afirma quanto a isso:

(...) pertence à verdade o caráter negativo, mas de modo algum apenas como falha, mas como algo que resiste, como aquele encobrir-se que surge na clareira enquanto tal. Com isso se apreende a ligação originária da verdade com o seer enquanto acontecimento apropriador<sup>200</sup>.

A questão da conjunção entre seer, ser-aí e entes nos leva a outro aspecto da questão da verdade do seer nas *Contribuições* que diz respeito ao abrigo (*Bergung*) da verdade do seer no ente. Nesse sentido, Heidegger indica que no outro início não se trata de abandonar os entes e pensar somente a questão do seer, mas de abrigar a verdade do seer nos entes, de modo que o vir à tona desses entes não seja dirigido pela violência do pensar representativo, mas esteja afinado com o seer, ou seja, guarde a unidade da relação diferencial entre seer e ente. Da mesma forma em que a clareira é clareira para o encobrir-se, ela também

---

<sup>199</sup> HEIDEGGER, 2010, p. 102.

<sup>200</sup> HEIDEGGER, 2015, p. 347.

precisa se fundar em seu aberto. Ela carece daquilo que ela obtém na abertura, e isso é a cada vez de maneira diversa um ente (coisa - utensílio - obra). Mas esse abrigo do aberto precisa ser ao mesmo tempo e de antemão de tal modo que a abertura se torna essente de tal maneira que, nela, o encobrir-se e, com isso, o seer se essencie<sup>201</sup>

Há vários entes passíveis de abrigar a verdade do seer, como Heidegger apresenta na citação acima apontando a coisa, o utensílio e a obra. Talvez o mais significativo seja a obra de arte, cuja essência é a palavra poética (*Dichtung*) sobre a qual Heidegger tratou no ensaio contemporâneo às *Contribuições* intitulado *A origem da obra de arte* (1936). Nesse sentido, de acordo com Vallega-Neu, também as *Contribuições* são uma forma de abrigo da verdade do seer no ente, isto é, nas palavras. No entanto, o abrigo da verdade do seer nas palavras, tal como é apresentado nas *Contribuições*, é apenas um abrigo transitório, pois acontece em meio à contenda com o primeiro início enquanto prepara o outro início da história e, com isso, a conjunção (*Gefüge*) entre seer, ser-aí e entes através do acontecimento apropriador.

De fato, a questão do abrigo da verdade do seer, isto é, da mútua relação entre seer e ente nas *Contribuições*, é bastante parecida com algumas ideias que estão presentes em *A origem da obra de arte*, que é vista, por exemplo, por Vallega-Neu, como um texto complementar à questão da verdade do seer e sua relação com os entes nas *Contribuições*. O abrigo da verdade do seer nos entes é análogo ao pôr-em-obra da verdade da obra de arte, de modo que, como explica Vallega-Neu: “a verdade coloca-se em obra pelo acontecimento apropriativo do ser-aí, compelindo os seres humanos a serem o aí por meio do abrigo do aí em uma obra”<sup>202</sup>. Esse abrigo da verdade do seer no ente não ocorre de forma imediata, mas é sustentado na contenda entre terra e mundo, também característica do ensaio de 1936.

Sem entrar em detalhes sobre o ensaio *A origem da obra de arte*, é importante mencionar que a *terra*, nas *Contribuições*, é vista como o encobrimento e o *mundo* como a abertura que permite que os entes apareçam, sem que a relação com o encobrimento se perca. No abrigo da verdade do seer, os entes aparecem em relação com o seer e o seer aparece, ainda que como o elemento negativo, em relação com os entes. Desse modo, o abrigo da verdade do seer demanda tanto uma afinação de ser-aí, seer e entes na clareira, quanto um resguardar (*Bewahren*) da contenda entre terra e mundo naquilo que vem à tona. Nesse

<sup>201</sup> Idem, p. 379.

<sup>202</sup> VALLEGA-NEU, 2003, p. 94. [Tradução nossa]: “*Truth sets itself to work by enowning being- $\hat{t}$ here and compelling humans to be the  $\hat{t}$ here by sheltering the  $\hat{t}$ here in a work*”



sentido, no que diz respeito ao abrigo da verdade do seer nos entes, que Heidegger prepara como a fundação da verdade no outro início, podemos dizer que a relação entre seer, ser-aí e entes conduz à exposição do homem, para além do pensamento volitivo ou representativo, ao âmbito estranho do seer em que sua essência é transformada assim como sua relação com os entes.

Se na aurora do primeiro início os pré-socráticos, como pensadores transitórios entre o despontar do seer e o começo da metafísica, são centrais para, em uma interpretação mais originária, apontar a proximidade com a essência impensada da verdade do seer enquanto *alétheia*, na transição do primeiro ao outro início os que preparam o âmbito do ser-aí para a fundação da verdade do seer, os que abrigam a verdade do seer no ente e os pré-pensantes de uma outra história são “os que estão por vir” (*der Zu-künftigen*), título da quarta junção das *Contribuições*.

As próprias *Contribuições à filosofia* de Heidegger são, nesse sentido, uma tentativa de preparar o pensar e abrir caminhos para esses que estão por vir, como o filósofo afirma: “É preciso preparar esses que estão por vir. Serve a tal preparação o pensar inicial como silenciamento do acontecimento apropriador. Mas o pensar é apenas *um* modo, no qual poucos ressaltam o salto no seer”<sup>203</sup>. Os que estão por vir são os pensadores e poetas capazes de assumir a indigência do pensamento e, a partir do questionamento da questão fundamental e, por isso, do salto na questão do seer, situar-se no âmbito de transformação tanto do homem como da história. Os passos empreendidos por Heidegger na desconstrução e na construção de um pensamento transitório em direção ao outro início e à superação da metafísica são os passos assumidos pelos que estão por vir, ainda que na liberdade de situar-se no aberto e no indeterminado onde as decisões essenciais são tomadas e a partir de onde o pensar preparatório heideggeriano não pode alcançar.

Vindouros são tanto aqueles que preparam o outro início quanto os que testemunham essa transição e fundam o ser-aí a partir do estar afinado na retenção e abrem o espaço de decisão e ruptura em meio ao acontecimento apropriador. São, por isso, aqueles que experimentam o ocaso da transição, a despedida da metafísica, e lançam-se para adiante no fundamento abissal de um outro pensar e uma outra história:

---

<sup>203</sup> HEIDEGGER, 2015, p. 384.

Aqueles que *experimentam* o o-caso no sentido essencial são aqueles que sub-vertem o que vem (o porvir) e se sacrificam para ele como o seu fundamento vindouro invisível, eles são aqueles insistentes, que se expõe incessantemente ao questionamento<sup>204</sup>.

Os que estão por vir enfatizam uma vez mais o tempo futuro - determinante para Heidegger desde *Ser e tempo* - concernente com a inaturalidade própria do seer; os vindouros estão a frente do tempo presente - imobilizado pela estrutura da técnica -, afinados pelo ainda-não e pela lembrança da origem. Os vindouros são, de todo modo, os arautos de um outro pensar e de uma outra história. Nesse sentido, cabe mencionar a importância que Heidegger atribui à Hölderlin que, dos que já foram, é o mais futuro dos pensadores. Futuro porque, de algum modo, Hölderlin permaneceu à margem da história da metafísica e antecipou muitas questões que Heidegger procura desenvolver filosoficamente a sua maneira:

Hölderlin é o seu poeta que vem mais de longe e, por isso, que mais se lança em direção ao futuro. Hölderlin é o que está mais por vir, porque ele é aquele que provém do espaço mais amplo e mensura e transforma nessa amplitude o que há de maior<sup>205</sup>.

No entanto, uma leitura sobre a interpretação heideggeriana de Hölderlin como o poeta-pensador mais próximo à origem e, por isso, mais próximo ao outro início, assim como uma leitura sobre importância dos pré-socráticos para o pensar inicial não terá espaço neste estudo.

É importante ainda salientar que o outro início em Heidegger é apenas um aceno, uma antecipação no pensar transitório das *Contribuições* e que, na contemporaneidade, toda filosofia ou pensar que atente para o caminho aberto por Heidegger deve, antes, experimentar a transição, declinar, como afirma Heidegger, numa tensão entre o mundo da maquinação e da técnica enquanto o fim prolongado da metafísica que, ao mesmo tempo em que dissolve os fundamentos da metafísica, envolve o vazio deixado por esses fundamentos numa totalização sem finalidade na dinâmica do poder, e a abertura abissal deixada pelo fundamento metafísico, que revela a verdade esquecida do seer, em sua diferença em relação ao ente, a partir da lembrança do início enquanto possibilidade de um outro pensar e de uma outra história. Pensar a transição entre o fim da metafísica, isto é, entre o primeiro início e o outro

---

<sup>204</sup> Idem, p. 386.

<sup>205</sup> HEIDEGGER, 2015, p. 390.

início é também pensar de que modo a questão da superação da metafísica é colocada por Heidegger. Nesse sentido, gostaria de retomar a discussão da transição e o modo como ela aparece nas *Contribuições* e nos escritos afins para, em seguida, tratar da questão da superação da metafísica em meio às *Contribuições* e aos escritos relacionados a esta obra.

### 3.4 Transição

Conforme a citação transcrita no final do subcapítulo 2.1, a *transição*, nas *Contribuições*, é vista como " a primeira e pela primeira vez possível superação de toda 'metafísica'"<sup>206</sup>. A pergunta pela metafísica, formulada em seu sentido historial e não apenas entendida a partir do modo de ser do ser-aí, está presente de forma central desde a viravolta do pensar heideggeriano. Esse questionamento, segundo o filósofo, tende a preparar o campo da *transição* para o outro início, na medida que a essência da metafísica só pode ser pensada a partir de um âmbito deslocado da própria metafísica. Assim, nas palavras do autor, a pergunta pela metafísica: "questiona já a partir desse outro início"<sup>207</sup>. Na medida em que o questionamento da essência da metafísica ocorre a partir de uma posição deslocada da própria metafísica, ele não pode mais pertencer à metafísica, mas ao outro início.

No entanto, isso não significa que a colocação da pergunta pela essência da metafísica seja uma "efetiva" instauração do outro início e nem uma efetiva superação da metafísica, pois, ainda que Heidegger afirme que a pergunta pela essência da metafísica questiona a partir do outro início e que o que essa questão torna visível "como determinação da metafísica já não é mais a metafísica, mas a sua superação"<sup>208</sup>, esse questionar se dá numa *transição*, em que tanto o primeiro início, quanto o outro início coexistem; um enquanto presente constante - expresso filosoficamente pela doutrina nietzschiana do eterno retorno do mesmo, no modo como Heidegger a interpreta - e outro pela compreensão mais originária do tempo como jogo entre o impensado no ter-sido que se torna a alteridade do porvir.

Na transição, metafísica e superação da metafísica coexistem na medida em que a questão pela essência da metafísica - pelo ser que se revela como o fundamento abissal a partir do qual as interpretações metafísicas são possíveis - coexiste com o longo tempo de sua consumação. Dessa maneira, sem nos aprofundarmos mais na questão sobre a superação da metafísica, tema do subcapítulo seguinte, é importante mencionar que a pergunta pela

---

<sup>206</sup> HEIDEGGER, 2015, p. 168.

<sup>207</sup> Idem.

<sup>208</sup> Idem.

essência da metafísica e, nesse sentido, pela superação da metafísica, no sentido das *Contribuições*, como vimos nas citações acima, está intimamente ligada à questão da transição para o outro início e pertence à problemática da transição:

O que essa questão procura alcançar não é o esclarecimento, isto é, a manutenção fixa da representação até aqui para tanto necessária da "metafísica", mas o impulso para a *transição* e, com isso, para o saber de que todo *tipo* de metafísica chegou ao fim e precisa ter chegado ao fim, se a filosofia deve conquistar seu outro início<sup>209</sup>.

É no fim da metafísica que o seer ressoa em seu caráter originariamente velado, que foi esquecido pela tradição não somente por uma falta, mas porque pertence também a sua essência o velamento - aquilo a partir do qual o desvelamento é possível e aquilo para o qual o desvelado retorna. É no fim da metafísica, isto é, quando a pergunta pelo seer e a própria filosofia em seu sentido mais fundamental - ontológico - não fazem mais sentido devido a dissolução dos fundamentos tradicionais e a ascensão do niilismo, entendido por Heidegger como o mais agudo esquecimento do seer, que se pode ter uma visão de todo da história da metafísica e colocar a pergunta pela sua essência e pela superação desse modo de relação entre homem e ser.

Com a visão do todo da história da metafísica, o pensar, afinado pela ressonância do seer, volta-se à origem impensada, apropriando-se da história e pré-pensando o porvir a partir da verdade do seer. Nesse movimento, a metafísica, assim como a história do primeiro início, não é deixada para trás, pelo contrário, ela se mostra em sua essência e, por isso, se mostra transformada e pertencente à história do seer. No entanto, isso só pode ocorrer na medida em que a questão do seer encontra-se deslocada da história da metafísica. Isto é, a pergunta pela essência da metafísica e pela verdade do seer só pode ocorrer na *transição*, em que o primeiro início, enquanto história da metafísica, e o outro início, estão numa conexão de jogo em que a própria filosofia deve ser lançada para além de si, para o seu outro início<sup>210</sup>.

Esse deslocamento, que nada mais é que o espaço aberto pela transição, abre também, segundo Heidegger, uma cesura entre primeiro e outro início:

A *transição* para o outro início realiza uma *cesura*, que há muito não se dá mais entre direções da filosofia (...) ou mesmo entre posturas da "visão de

---

<sup>209</sup> Idem.

<sup>210</sup> Cf. HEIDEGGER, 2015, p. 170.

mundo". A transição cinde a emergência do seer e a fundação de sua verdade na existência de toda ocorrência e apreensão do ente<sup>211</sup>.

A cesura expõe não só a diferença ontológica entre seer e ente - sendo a verdade do seer o movimento de emergência, des-velamento, - e a necessidade de fundação dessa verdade no ente, sem que a diferença entre seer e ente seja obscurecida, mas expõe também, ao nosso ver, o conflito entre a consumação da metafísica e a possibilidade do outro início. Nesse sentido, a coexistência, que mencionamos acima, entre primeiro e outro início, entre a metafísica e o seu outro, é uma coexistência marcada pela diferença e pela cesura que, além de expor a diferença ontológica na necessidade de fundação da verdade do seer no ente, expõe também *a diferença entre primeiro e outro início*; entre o ser da metafísica entendido como o mais habitual e o seer em sua verdade como o mais estranho. Sendo assim, primeiro e outro início não são ligados um ao outro na transição, aos moldes de um pensamento progressivo, mas cindidos. É por isso que a transição é o âmbito das *de-cisões* fundamentais, seja pela verdade do seer e a transformação do pensamento, seja pela continuação da metafísica e do esquecimento do seer:

Aqui na transição prepara-se a decisão mais originária e, por isso, mais histórica, aquele ou-ou, em relação ao qual não restam nenhum esconderijo e nenhuma região para o desvio; *ou* permanecemos presos ao fim e ao seu transcurso, o que significa ao mesmo tempo às modulações renovadas da "metafísica", que vêm se tornando cada vez mais toscas, desprovidas de fundamento e de meta (...), *ou* iniciamos o outro início, ou seja, nos decidimos pela sua longa preparação<sup>212</sup>.

Além da necessidade de de-cisão do pensamento, a cesura, sustentada por Heidegger, evidencia uma singular distinção da filosofia heideggeriana em relação às filosofias que já anunciavam o fim da metafísica. Pois, ao invés de dissolver a filosofia no absoluto, como faz Hegel, ou fundir essência e existência - em verdade, dois modos da *ousia*, da presença - como faz Nietzsche, Heidegger sustenta a diferença<sup>213</sup> originária entre seer ente que permite que,

<sup>211</sup> HEIDEGGER, 2015, p. 173-174.

<sup>212</sup> Idem, p. 225-226.

<sup>213</sup> Pode-se argumentar que a metafísica sempre sustentou uma diferença entre ser e ente, classicamente descrita como a doutrina dos dois mundos platônica. No entanto, de acordo com o pensamento heideggeriano, essa diferença é pensada aos moldes da entidade e da presença - já que o ser platônico é, todavia, pensado como aquilo que Heidegger entende por ente -, de modo que a filosofia de Heidegger, ao nosso ver, acaba resgatando um sentido mais originário da diferença entre ser e ente. Essa diferença é, ao mesmo tempo, um comum pertencer entre seer e ente, pois o seer não acontece sem o ente - como atesta Heidegger na necessidade de fundar a verdade do seer no ente, no outro início - e o ente não se mostra sem o seer. No entanto, essa diferença, ao nosso ver, não pode ser, como acontece no fim da metafísica, reconciliada. Essa não reconciliação é

para além da história entendida como história do ser do ente, reste algo para o pensamento que foi, justamente, o impensado e que é a possibilidade do outro não só para o pensamento, mas também para a história. Ao invés de dissolver o ser no ente, como faz a metafísica, a cesura diferencia seer e ente e, desse modo, abre a possibilidade, pela cisão, de um outro tempo, de um outro início. Pode-se dizer que, para Heidegger, a cesura, ou a diferença, é aquilo que caracteriza o pensar transitório:

A diferença na questão do ser, que é uma questão histórica e que cinde a história da metafísica em relação ao pensar por vir, designa em sua primeira realização a transição. Só que a diferença não liga sob o modo do destaque algo passado e algo vindouro, uma história decorrida e uma história iminente, mas cinde antes dois cursos profundos fundamentalmente diversos da história ocidental<sup>214</sup>.

Essa outra história, no entanto, só é possível a partir da transformação do pensamento que é, sobretudo, o que se pode chamar de pensar transitório e que estamos expondo neste estudo. O pensamento transitório, ou melhor, o pensar que pensa o outro início na transição, não pode "abalar o hábito metafísico por meio de um gesto de violência. Sim, por causa da comunicação, ele precisa com frequência ainda caminhar na via do pensar metafísico e, contudo, saber constantemente o outro"<sup>215</sup>. É por isso que a transição do primeiro início ao outro início não é feita a partir de um gesto de vontade ou de imposição, mas a partir de uma preparação pensante, que é preparação para o repentino e discreto acontecimento apropriador como acontecimento da verdade do seer, que realiza a cesura histórica entre o primeiro e o outro início e que expõe a diferença entre seer e ente, ao mesmo tempo em que revela o seu âmbito comum, de apropriação entre seer, ser-aí e entes.

Nesse sentido, o âmbito da transição, nas *Contribuições*, expõe ao pensamento a cesura entre seer e ente, entre primeiro e outro início, e abre o campo de de-cisão ou pela continuação da história da metafísica, a história do primeiro início, ou pela preparação para o outro início. No entanto, como dito acima, o pensar transitório somente prepara esse outro início da história, mas não pode voluntariamente provocar ou impor o acontecimento de um outro início, por isso, o pensar transitório é, como o próprio nome diz, uma inteira transição e

---

justamente o que demanda uma nova relação entre seer e ente, não marcada pela violência da subjugação do seer pelo ente, além de reter o mistério - palavra utilizada em *A essência da verdade* - que permite que o seer seja sempre o outro, inobjetificável, para além de qualquer univocidade de sentido que se queira atribuir ao ente.

<sup>214</sup> HEIDEGGER, 2015, p. 415.

<sup>215</sup> HEIDEGGER, 2015, p. 414.

de-cisão entre homem e ser-aí, entre o pensamento do ente e o pensamento do seer, e uma exposição à possibilidade de uma outra relação historial entre seer e ente, que não é uma *imposição*, mas *acontece* a partir do acontecimento apropriador.

No livro *Meditação*, o sentido de ruptura e de-cisão da transição é outra vez afirmado. Na obra, Heidegger coloca que na transição a unicidade da história se reúne "na unidade da ruptura entre consumação e início"<sup>216</sup>. Na transição decide-se por aquilo que precisa ser fundado, pela verdade do seer, a partir da ruptura. A ruptura é o salto para a questão do seer e, portanto, para além do pensar instrumental e impositivo da técnica. Historialmente na transição persistem a consumação e o início; a consumação persiste enquanto um tempo solidificado no presente e *indiferente* em relação a pergunta pelo seer. Nessa *indiferença* prevalece a inessência, o ocaso (*Untergang*) e a fuga dos deuses; o início persiste enquanto a origem impensada que afina e desloca o homem para a busca de sua essência enquanto abertura, se-aí. O pensar transitório, aberto na consumação da metafísica e afinado pelo outro início, pergunta-se pela *diferença* originária entre seer e ente. O início, enquanto origem, não é nenhuma presença, mas a proximidade do mais distante, isto é, temporalidade, enquanto ausência do ter-sido e o ainda-não do porvir. O pensar nesses termos, por sua vez, não é nenhuma representação (trazer para diante de si), mas lembrança e preparação, analogamente ao tempo acima mencionado.

Em *Sobre o início*, Heidegger ressalta a questão da diferença ontológica na transição: "No trânsito deve ser sondada a diferenciação de ente e ser, deve ser propriamente interrogada a essência da verdade"<sup>217</sup>, Além disso, o filósofo também enfatiza a temporalidade da transição, associada ao movimento de rememoração e pré-pensar (ou preparação), e vincula novamente a transição à superação da metafísica, questão que nos deteremos no próximo subcapítulo:

O trânsito do primeiro ao outro começo. / O primeiro não está presente e o outro não está disposto. / (Trânsito como superação da metafísica). / No primeiro, o trânsito tem que antes retroceder (interpretação) / e em direção ao outro tem que preceder. / A singularidade da história deste trânsito<sup>218</sup>.

---

<sup>216</sup> HEIDEGGER, 2010, p. 337.

<sup>217</sup> HEIDEGGER, 2007b, p. 91. [Tradução nossa do espanhol].

<sup>218</sup> Idem, p. 160.

A transição, conforme Heidegger coloca em *Sobre o início*, não é a negação do presente, mas o "presente afastado (*Entfernt*), que está a distância, porque se essencializa em referência ao porvir"<sup>219</sup>. Se a transição é também a superação da metafísica, a ênfase na presentidade do ente - que engendra todo tipo de domínio sobre os entes pela violência do pensar que deve assegurar para si um fundamento ao qual tudo deve se adequar, isto é, o ente maximamente desvelado - deve ser preterida em favor de uma temporalidade que não é simplesmente uma entificação do tempo (o tempo dividido em agora, como em Hegel ou, no caso de Nietzsche, o devir eterno que é, em verdade, um presente imobilizado, na leitura heideggeriana), mas o sentido do seer. Nesse sentido, a transição não é nenhuma tentativa de tornar o seer presente, mas manter-se afinado ao sentido temporal do seer, ao movimento que contém o ter-sido no porvir e vice-versa, assim como a emergência e o declínio.

Em *O acontecimento apropriativo*, Heidegger desdobra um pouco mais a questão da transição. O filósofo retoma a problemática do dito de Anaximandro e identifica o movimento da transição ao movimento de emergência (*φύσις*), geração (*γένεσις*) e corrupção (*φθορά*). Esse movimento deve ser experimentado, nas palavras de Heidegger, "*aletheologicamente*". Trata-se do que Heidegger chama de apresentação, ou desvelamento, e que "não se imiscui na fixação que se apresenta"<sup>220</sup>. A transição, enquanto movimento *aletheológico* que compreende emergência, geração e corrupção, guarda, segundo Heidegger, o *απειρον*, o ilimitado, diferenciando-se daquilo que é fixado enquanto ente.

Pensar a transição não é somente pensar a passagem da metafísica da presença, em sua época final, para o outro início, mas entendê-la em seu movimento que compreende o próprio movimento da *alétheia*. O primeiro início compreende a emergência do seer e o desvelamento dos entes; a metafísica, por sua vez, compreende o primado da presença; e o fim da metafísica compreende o declínio da metafísica e o revelar da verdade do seer em sua contraparte, o velamento. Esse movimento historial de saída do velamento (*a-letheia*), declínio do seer na metafísica pelo predomínio do ente, e volta ao velamento - pelo declínio da verdade do ente, isto é, da metafísica - como o âmbito mais originário do seer, é compreendido na transição enquanto lembrança do seer no primeiro início (emergência, acontecimento), apropriação da história (levar à metafísica em declínio ao seu fundamento) e preparação para a fundação da verdade do seer no outro início (emergência, acontecimento). Sendo que tanto no primeiro

---

<sup>219</sup> Idem, p. 58.

<sup>220</sup> HEIDEGGER, 2013, p. 38.



início quanto no outro início, com o acontecimento apropriador, o que se efetua também, nesse movimento transitório, é a cesura mencionada entre um tempo e outro - entre primeiro início e metafísica, entre metafísica e outro início.

Além disso, em *O acontecimento apropriativo*, Heidegger nomeia aquilo que explicamos como uma "coexistência" entre consumação da metafísica e outro início - coexistência marcada pela diferença e pela cesura -, de passar ao largo (*Vorbeigang*). O filósofo coloca o passar ao largo como a "junção da transição"<sup>221</sup>. Consumação da metafísica e acontecimento apropriador passam ao largo um do outro, enquanto dois cursos históricos, dois tempo-espacos diferentes. O acontecimento apropriador, isto é, o acontecimento do outro início, não domina e não impõe o cessar do longo tempo da consumação da metafísica, mas a libera em sua inessência "para que ela entre no espaço do seu findar"<sup>222</sup>. O passar ao largo é experimentado como o "entre", o caráter ambíguo da transição, isto é, o entre a "desertificação planetária e o encobrimento do início, o espaço-entre que é o abismo"<sup>223</sup>.

A transição enquanto designação do originário movimento da *alétheia* (velamento-desvelamento), pertence ao inicial. Ou seja, a transição só acontece a partir do ocaso (*Untergang*) da metafísica no mais profundo esquecimento do seer que, por isso, revela aquilo que é próprio dessa verdade, o encobrimento. Desse modo, *a transição é um passar ao largo (Vorbeigang) do curso da metafísica* que retém o inicial, enquanto acontecimento, e no ocaso solicita esse inicial como lembrança e preparação. Isso é o que Heidegger parece afirmar nesta difícil passagem:

A transição vai além da emergência (desencobrimento) de volta para o encobrimento. A transição ultrapassa, assim, a emergência e passa ao largo do progresso e do curso da metafísica. A transição segue de volta para o primeiro início. O outro início é acontecimento apropriativo (encobrimento desencobridor). Acontecimento apropriativo é ocaso - lembrança<sup>224</sup>.

É importante mencionar que o termo passar ao largo é utilizado frequentemente por Heidegger nas *Contribuições*, porém, num contexto um pouco diferente. Heidegger fala no passar ao largo do último Deus. A transição, sendo de maneira geral o trânsito entre consumação da metafísica e outro início a partir do movimento "*aletheológico*", situa-se, no

---

<sup>221</sup> Idem, p. 90.

<sup>222</sup> Idem, p. 88.

<sup>223</sup> Idem, p. 89.

<sup>224</sup> Idem, p. 301.

âmbito das *Contribuições*, entre a fuga dos Deuses e a chegada do último Deus. Não iremos nos deter na questão do último Deus aqui neste estudo, mas deve-se mencionar que o último Deus não é nenhum fundamento, *causa sui*, ou qualquer representação divina tradicional.

O último Deus pode ser entendido como o que une, nunca numa presença, mas em um passar ao largo, as junções (*Fügen*) na conjunção (*Gefüge*) do acontecimento apropriativo. Essa conjunção, como já mencionamos anteriormente, reúne, apropria, seer, ser-aí e entes no acontecimento da verdade do seer, sem que a *diferença* entre eles seja subjugada, e abre, de-cide, sobre a chegada de uma outra história. Heidegger, em uma passagem das *Contribuições*, relaciona o passar ao largo, modo de ser da transição, com a questão do acontecimento apropriador e com a decisão sobre a fuga dos deuses (consumação da metafísica) e a chegada do último Deus (outro início). Se o passar ao largo se mostra nas *Contribuições* referido à decisão sobre a fuga e a chegada dos deuses, então, ele designa, de forma equivalente à transição, a consumação da metafísica e o outro início:

A questão é que o grande deslocamento abismado só surge do saber essencial, que se encontra no *outro início*, nunca a partir da impotência e da mera perplexidade. O saber, porém, é a insistência na questionabilidade do seer, que guarda, assim, a sua dignidade única no fato de que ele só se doa de maneira bastante rara *na recusa* como o *acontecimento apropriador* velado do *passar ao largo da decisão* sobre a *chegada* e a *fuga dos deuses* no ente. Que homem por vir funda esse instante do passar ao largo para o início de uma outra "era", quer dizer: uma outra história do seer?<sup>225</sup>

Apesar das sutis diferenças de abordagem do tema da transição entre as obras do mesmo período das *Contribuições* que, por vezes, constituem apenas um maior desdobramento da questão e não uma mudança significativa de tratamento, um tema sempre presente quando Heidegger fala da questão da transição, de diferentes formas nos livros que estamos abordando, é o tema da superação da metafísica que pretendemos tratar em detalhes a seguir.

### 3.5 Sobre a superação da metafísica

O tema da superação (*Überwindung*) da metafísica em Heidegger surge, de maneira geral, e é desenvolvido em torno do problema historial da consumação da metafísica e da transição para o outro início. Nas *Contribuições* essa questão aparece diretamente ligada à

---

<sup>225</sup> HEIDEGGER, 2015, p. 156.

transição e, sobretudo, em uma relação de equivalência: “Essa transição é historicamente concebida como a superação e, em verdade, como a primeira e pela primeira vez possível superação de *toda* ‘metafísica’”<sup>226</sup>. No entanto, a abordagem da questão da superação da metafísica dentro da temática da transição, ou mesmo equivalente à transição, varia e adquire outras nuances nas *Contribuições* e, como veremos, nos livros que gravitam em torno dessa obra. Desse modo, é necessário esclarecer o lugar e o significado da superação da metafísica internamente à linha condutora desta dissertação, isto é, dentro da temática da transição para o outro início.

Algumas questões são levantadas quando se pensa na distinção dos temas ou na correlação entre a transição para o outro início e a superação da metafísica. Por exemplo, se a transição para o outro início e a superação da metafísica são equivalentes, por que Heidegger tem necessidade de falar em superação da metafísica? A superação da metafísica é o “objetivo” da transição para o outro início? Ou o outro início é composto por um cenário mais complexo que envolve a superação da metafísica? Devido à própria falta de clareza com que a temática da superação da metafísica é tratada em meio à temática da transição e os diferentes encaminhamentos que essa questão toma nos livros conjuntos às *Contribuições*, a questão da superação da metafísica demanda, pois, uma análise própria, como viemos fazendo até o momento com os principais temas da transição para o outro início.

A superação da metafísica, em verdade, é um horizonte inferido com frequência na obra heideggeriana, visto que, desde *Ser e tempo*, o colocar a pergunta pelo ser envolve a crítica à metafísica tradicional e a “superação” (apesar de Heidegger não utilizar ainda esse termo) de alguns problemas tradicionais da metafísica, como, para citar um exemplo, a superação da dicotomia subjetividade - objetividade no constructo ser-aí. De todo modo, *Ser e tempo* envolve uma série de destruições de conceitos e ideias clássicas da metafísica na elaboração da ontologia fundamental, de forma que Heidegger afirma posteriormente em *Que é metafísica?* que: “o pensamento tentado em *Ser e tempo* põe-se em marcha para preparar a superação da metafísica”<sup>227</sup>.

Ademais, em geral, todo conjunto da obra heideggeriana enfrenta, de algum modo, a destruição e a interpretação mais originária de questões metafísicas. Isso porque o pensar heideggeriano, principalmente após *Ser e tempo*, tem a consciência e a tarefa de fazer filosofia

---

<sup>226</sup> HEIDEGGER, 2015, p. 168.

<sup>227</sup> HEIDEGGER, 1979, p.56.

em uma época de crise dos fundamentos da metafísica, isto é, o fim da modernidade entendido como a época da maquinação e da técnica. Para Heidegger, como vimos, a essência da época atual é o destino consumado do pensamento metafísico, de forma que a necessidade de pensar originariamente essa época depende, igualmente, de uma interpretação mais originária da metafísica, assim como a possibilidade de que algo outro para o pensar e para a história possa advir depende de uma mudança no modo como o mundo é interpretado, isto é, depende de uma superação da interpretação metafísica do mundo.

Nesse sentido, a intenção de desenvolver um pensamento originário e não mais pautado pela forma da metafísica, tal como Heidegger a concebe, está na maioria das vezes presente ao longo de sua obra. Desse modo, pode-se ver uma interpretação “não metafísica” - ou, para dizer com certo cuidado: “mais originária” - do mundo a partir dos desdobramentos mais positivos da obra de Heidegger, que contrastam com as concepções metafísicas do mundo que o filósofo procura colocar em questão. Esses desdobramentos positivos de seu pensamento, que podem ser entendidos como um abrir caminho para além ou para aquém do pensar metafísico, são vistos desde o horizonte de *Ser e tempo* até a questão da serenidade (*Gelassenheit*), do pensar poético, entre outros tópicos.

Entretanto, a devida tematização da questão da superação da metafísica aparece a partir da viravolta do pensar e é um tema corrente mais propriamente nas décadas de 1930 e 1940. Se a nossa pequena hipótese sobre as *Contribuições* ser a obra que mais bem concatena as intenções da viravolta heideggeriana estiver correta, então a questão da superação da metafísica deve ser investigada a partir daqui, isto é, a partir da temática das *Contribuições*, a qual pertencem também as obras ulteriores já mencionada neste estudo, e esta é a nossa principal intenção.

Além disso, a questão da superação da metafísica, para além das *Contribuições* e dos textos a esta obra relacionados, aparece também em textos como a introdução de *Que é metafísica?* (1949), no próprio artigo denominado *Superação da metafísica* (1936-46), na *Carta sobre o humanismo* (1946), em *Sobre a questão do ser* (1955) e em *Tempo e ser* (1962). Ao contrário do que fizemos em alguns momentos desta dissertação ao evocar textos fora do contexto das *Contribuições*, como, por exemplo, *A questão da técnica* e *O fim da filosofia*, para explicitar alguns temas ou mostrar desenvolvimentos ulteriores das questões abertas por Heidegger nas *Contribuições*, neste momento não faremos o mesmo com o tema da superação da metafísica nos textos tardios de Heidegger acima citados. Pois, além de se tratar de textos

fora do âmbito daquilo que pretendemos analisar, as *Contribuições* e os livros pertinentes às *Contribuições* fornecem material suficientemente amplo para a análise dessa questão. A única exceção é o texto *A superação da metafísica* (1936-46), que será aqui abordado, pois, apesar de não ser um texto citado por von Hermann em sua classificação dos textos pertinentes às *Contribuições*, ele foi redigido em parte na mesma época da obra aqui em questão e diz respeito diretamente ao tema tratado neste subcapítulo.

No que diz respeito à literatura mais específica sobre o tema da superação da metafísica, abordaremos dois estudiosos<sup>228</sup> que, ao falar de superação da metafísica, tiveram acesso às *Contribuições* e dois estudiosos<sup>229</sup> que tematizaram a superação da metafísica em Heidegger sem, aparentemente, ter acesso ao texto das *Contribuições*, já que as suas publicações em que o tema da superação aparece datam de antes da publicação das *Contribuições* ou são imediatamente posteriores, no caso de Zarader. No entanto, suas leituras são convergentes ao que está em questão quando se trata da superação da metafísica no horizonte das *Contribuições*.

Que as ideias trabalhadas pelos comentadores que não tiveram acesso à obra sejam convergentes à questão da superação da metafísica desenvolvida nas *Contribuições* não significa que sejam iguais ou que indiquem com uma justeza premonitória o que Heidegger tratou nesta última obra. Até porque, como mencionado acima, o próprio modo como Heidegger trata a questão da superação da metafísica apresenta oscilações nas *Contribuições* e dentro do escopo das obras desenvolvidas a partir da temática desta última. Desse modo, tanto o que esses comentadores, principalmente, querem dizer quando tratam da superação da metafísica em Heidegger, quanto o que o próprio Heidegger quer dizer quando trata da superação da metafísica nas *Contribuições* e nos textos que estão aqui em questão deve ser analisado.

Quando olhamos a genética dessa temática na filosofia, percebe-se que ao menos a questão do *fim* da metafísica esteve constantemente presente na modernidade, desde Kant, passando por Hegel, até Nietzsche. Se Kant, na *Crítica da razão pura*, fechou a porta para o dogmatismo metafísico e estabeleceu os limites da razão, Hegel levou a história da filosofia,

---

<sup>228</sup> Refiro-me à Edgar Lyra e seu texto *Superação da metafísica, realidade técnica e espanto* (2003) e à Pöggeler em seu capítulo intitulado “Superação da metafísica” pertencente ao livro *A via do pensar de Martin Heidegger* (2001).

<sup>229</sup> Refiro-me à Vattimo em *As aventuras da diferença* (1980) e *O fim da modernidade* (1985) e Zarader em *Heidegger e as palavras da origem* (1990).

num processo dialético, ao seu fim no absoluto reconciliado e Nietzsche, a partir daí, constata o declínio das verdades absolutas, ou melhor, o declínio das verdades metafísicas. Quando se trata da questão da *superação* da metafísica, isto é, de um “depois do fim da metafísica”, Heidegger é radical - e por radical entenda-se também cuidadoso - o suficiente para não cair em nenhuma revisão do projeto filosófico da modernidade, nem em um abandono da filosofia em vistas de projetos analíticos ou terapêuticos da linguagem, nem mesmo em um apressado adeus à metafísica para assumir, em meio à época da técnica, uma pós-modernidade que rapidamente traça seus novos contornos e suas novas regras paradoxalmente anti-paradigmáticas.

É claro que, tanto em se tratando do fim da metafísica, quanto da superação da metafísica entre diversas filosofias, é fulcral que se tenha em vista as diferentes concepções que se tem de metafísica. No entanto, o comum a essas concepções de crise e também ao pensamento de Heidegger é que “em toda parte se fala de algum tipo de transformação, seja no sentido de um ocaso (ou aurora), seja no de um colapso ou turbulência, todas alusões a algo difícil de precisar”<sup>230</sup>. De todo modo, o pensar heideggeriano, no que diz respeito às transformações da filosofia que incluem a questão da superação da metafísica, permanece muito mais na cautela de um pensar transitório, que conduz a metafísica a sua origem impensada e, por isso, compreende que nenhuma superação da metafísica - e conseqüentemente de sua época final, a época da maquinação e da técnica - há de acontecer pelo mesmo “desatino de poder do qual quer a todo custo se livrar”<sup>231</sup>, isto é, por um ato da vontade humana.

Nesse sentido, para não se inserir na tradição que Heidegger mesmo inseriu todos os outros pensadores, o modo como o autor de *Ser e tempo* trata a questão da superação da metafísica deve permanecer comprometido com algumas precauções que, no fundo, denotam a singularidade e a radicalidade de seu pensamento. Desse modo, como vimos aqui, Heidegger não deixa de lado a história do ser enquanto história da metafísica e, por isso, não se trata de deixar de lado a metafísica, nem de, seguindo a leitura de Lyra, simplesmente substituir o modo metafísico-técnico de lidar com as coisas por outro, pois isso seria uma forma de voluntário controle sobre essa longa transição, aberta pela ressonância de uma

---

<sup>230</sup> LYRA E. “Superação da metafísica, realidade técnica e espanto”. In: *Nat. hum.* v.5 n.1. São Paulo: jun. 2003. p. 97.

<sup>231</sup> Idem, p. 100.

possibilidade impensada para homem que é, contudo, a origem fugaz e a alteridade da história da metafísica. Lyra afirma:

Tem-se que a alternativa não pode ser nem a do abandono nem a do controle, e que falar de algo que não seja vontade de deixar para trás ou de dominar uma metafísica tornada técnica é algo que envolve essencial dificuldade. De pronto, é preciso cuidar para não alçar Heidegger, sub-repticiamente, a alguma instância "exterior" ou "posterior" à metafísica; ou para não assumir, mais sub-repticiamente ainda, nenhuma posição mágica ou olímpica, a partir da qual Heidegger e toda a metafísica possam ser olhados<sup>232</sup>.

O cuidado é necessário porque, de acordo com Lyra, ao falar de superação da metafísica não se pode esquecer que a época atual configura o longo acabamento daquilo que foi destinado ao Ocidente no primeiro início, isto é, a própria tradição metafísica. Estamos inseridos em uma época que não se pode simplesmente deixar de lado e conclamar a superação da metafísica, porém também não é necessário que o pensamento se conforme e se resigne a tal época - visto o caráter extemporâneo da filosofia<sup>233</sup>. Para Lyra, o que Heidegger põe em questão ao falar em superação da metafísica é "a noção mesma de liberdade, quer dizer, a questão da possibilidade e do limite de escolha em relação àquilo que cada vez se encontra no mundo"<sup>234</sup>. Em verdade, como evidenciamos, superar a metafísica não é uma escolha unilateral do homem, mas trata-se da "liberdade de acolher o que nos é destinado de uma forma diferente da que até agora tem prevalecido"<sup>235</sup>.

Essa liberdade, além de referir-se à ressonância do seer - que a época da técnica, de algum modo, revela - em seu caráter de ocultamento, refere-se também àquilo tudo que pode ser colocado em questão nesse momento, isto é, o pensamento, a filosofia, o homem, a possibilidade mesma de superação da metafísica e a possibilidade de uma outra história. A liberdade, própria da abertura anterior às determinações metafísicas, é a liberdade de afinar-se no espanto de uma época dúbia, em que algo outro, enquanto acontecimento, pode ou não ter lugar como o tempo-espço em que as coisas aparecem e podem ser vistas de um modo mais original e, por isso, diferente; em que a essência do homem pode ser questionada outra vez.

A cautela do pensamento heideggeriano sobre a superação da metafísica, exposta por Lyra, por conta da dubiedade da inserção do mundo ocidental em uma época inacabada, o fim

---

<sup>232</sup> Idem, p. 108.

<sup>233</sup> Cf. capítulo 1, subcapítulo 1.1 deste estudo.

<sup>234</sup> Idem.

<sup>235</sup> Idem, p. 110.

da metafísica, e, ao mesmo tempo, da possibilidade de assumir a liberdade do pensamento que acolhe e prepara algo outro, que permite que se fale em superação da metafísica, é a própria dubiedade daquilo que analisamos acima como o passar ao largo, modo de ser de uma época transitória, em que dois tempo-espacos coexistem - o fim da metafísica e a sua origem, que é a possibilidade de um outro início. De todo modo, Lyra reafirma o caráter preparatório desse chamado ao pensamento, que consiste em abrir novas trilhas, em meio ao fim da metafísica, para que outros possam caminhar.

Abrir novas trilhas em meio ao longo tempo da técnica e da indigência do pensar equivale a um “tensionamento e a uma transformação da linguagem e do aparato conceitual vigentes, torcendo-os para acolher as interpretações que a cada tempo se renovam”<sup>236</sup>. Essa transformação e tensionamento da linguagem e do aparato conceitual é o que tentamos expor em boa parte deste estudo e que caracteriza o pensar transitório trabalhado nas *Contribuições*. Para Lyra, na conclusão de seu artigo, o que está em jogo na superação da metafísica para Heidegger é pensar uma outra relação com o acontecimento da filosofia.

Sua argumentação, nesse sentido, não se empenha em uma análise da torção historial que a ideia de superação da metafísica carrega no movimento heideggeriano de rememoração e preparação, mas envereda-se pelas transformações e tensionamentos que o pensar de Heidegger propõe à filosofia. E esse pensamento, proposto por Heidegger, no que diz respeito à possibilidade de superação da metafísica, clama pelo retorno à origem abissal e ausente de fundamento do modo de pensar ocidental - que é ao mesmo tempo aquilo que somente a época atual pode revelar -, isto é, uma outra compreensão do seer, pensado a partir da noção de acontecimento (*Ereignis*), a ser tratado em nosso terceiro capítulo. Todavia, antes de tudo, o que esse acontecimento revela é o espanto que dá lugar à doação - alheia a tudo que pode ser assegurado, produzido, causado, previsto e administrado -, à experiência desse acontecimento (*Ereignis*), ao “apreço e respeito por aquilo que plástica e renovadamente acontece, quando nada do que fizéssemos poderia garantir que acontecesse”<sup>237</sup>.

Outra perspectiva da questão da superação da metafísica em Heidegger é proposta por Vattimo, que já abordamos em parte neste estudo. Dos filósofos influenciados por Heidegger, Vattimo é o que mais traz à tona a importância da questão da superação da metafísica em Heidegger, ainda que sua interpretação se distancie de forma notável da letra do pensar do

---

<sup>236</sup> Idem, p. 118.

<sup>237</sup> Idem, p. 107.



filósofo alemão<sup>238</sup>. Está muito longe de nosso intuito comparar de um modo minimamente detido a interpretação de Vattimo com o pensamento de Heidegger propriamente. No entanto, essa interpretação nos interessa a título de uma revisão da literatura relevante que aborda a questão da superação da metafísica em Heidegger.

Nesse sentido, Vattimo distingue superação (*Überwindung*) e transversão<sup>239</sup> (*Verwindung*), que o filósofo italiano traduz por aceitação-aprofundamento<sup>240</sup>. A palavra superação, para Vattimo, é problemática, pois estaria por demais ligada à *Aufhebung* hegeliana, em que aquilo que é superado é incorporado numa nova configuração. De modo que Heidegger passaria, então, a utilizar a palavra *Verwindung*, que denota o sentido de um aprofundamento na metafísica, tradição e destino do ser, que deve ser aceita ao modo de um convalescer-se dessa tradição. A palavra *Verwindung*, para Vattimo, estaria ligada ao *Andenken*<sup>241</sup>, tema que já mencionamos aqui, que diz respeito ao pensar rememorante do ser, que realiza um retorno comemorativo à história da metafísica para pensar o ser como aquilo que é sempre ausente nessa tradição. Na leitura de Vattimo, como dissemos anteriormente, a dimensão de um acontecimento (*Ereignis*) para além de seu prelúdio na era da técnica não parece ser possível em Heidegger. Para o pensador italiano, com o pensar rememorante, Heidegger daria chão à pós-modernidade, que seria uma repetição da história da metafísica a partir da rememoração daquilo que há nela de infundado, isto é, o ser<sup>242</sup>.

Ora, mas se para Vattimo não há possibilidade em Heidegger de um acontecimento que seja o acontecimento de um outro início, tampouco faz sentido falar em uma superação da metafísica - isto é, de uma transição do pensar e da história para além do fim da metafísica. É por isso que Vattimo coloca tanta ênfase em uma *Verwindung* em Heidegger, que ele entende por uma aceitação-aprofundamento do pensar metafísico. Embora a noção de *Verwindung*, de acordo com textos como *Sobre o início* e *O acontecimento apropriativo*, tenha um sentido próprio - que veremos qual é - e corresponda a parte das intenções de Heidegger ao falar em superação da metafísica, veremos, no entanto, que Heidegger não abandona a palavra

<sup>238</sup> Quanto a isso, cf. BERCIANO (1993) e também DEBATIN, G. *Pensiero debole e o sentido do ser: o antagonico distanciamento ontológico entre Vattimo e Heidegger*. Dissertação de mestrado. UFSC, 2018.

<sup>239</sup> De acordo com a tradução de Marco Antônio Casanova em *O acontecimento apropriativo* (2013).

<sup>240</sup> *Accettazione-approfondimento*. Cf. *La fine della Modernità*. Milano: Garzanti, 1998.

<sup>241</sup> Sobre o problema da relação da palavra *Andenken* com o contexto das *Contribuições* cf. subcapítulo 2.1 deste estudo.

<sup>242</sup> Cf. VATTIMO (1986, 1987). Cf. também BERCIANO (1993).

*Überwindung*, nem a considera de forma semelhante à *Aufhebung* hegeliana e isso, de algum modo, corresponde à ênfase porvindoura de seu pensar transitório.

Se Vattimo considera que a superação da metafísica em Heidegger está sobretudo ligada a uma transversão (*Verwindung*) associada ao pensar rememorativo (*Andenken*), Zarader, como vimos anteriormente, distingue os dois movimentos do pensar heideggeriano, a saber, a rememoração apropriativa (relacionada ao *Andenken*) e a superação (relacionada ao *Vordenken*) e não menciona nem tematiza a distinção entre *Verwindung* e *Überwindung*. A superação (*dépassement*) da metafísica, para Zarader, liga-se ao pré-pensar (*Vordenken*) enquanto “preparação de uma nova manhã, a abertura de uma outra história, a possibilidade de um outro pensamento - numa palavra, uma *superação* (...) de nossa herança grega”<sup>243</sup>. Superar a herança grega, na leitura de Zarader, é superar a história do primeiro início, isto é, a história da metafísica e o pensamento do ser enquanto ente sempre presente. Contudo, Zarader entende que a superação da metafísica demanda o abandono do ser e também o fechamento da história. É correto dizer que a superação da metafísica deve abandonar o pensamento do ser enquanto ente, próprio do pensamento metafísico. Também é certo que a superação da metafísica, assim como a transição para o outro início, empreendem a abertura de uma outra história, que não mais a história entendida enquanto o destino metafísico do ser. No entanto, Zarader não afirma somente isso, mas entende que na superação da metafísica deve haver uma efetiva superação da questão do ser:

Todavia, esta superação não se pode levar até ao fim senão passando para lá do que foi a experiência grega do ser, quer dizer, *para lá da presença*. Ora, constituindo a presença, desde a manhã da nossa história, o único ‘sentido do ser’, o seu abandono é, ao mesmo tempo, o abandono do próprio ser e o fecho da história<sup>244</sup>.

Mesmo que, como a autora afirma, o pré-pensar de uma outra manhã seja uma questão ainda obscura no pensar heideggeriano e que o filósofo não forneça indicações suficientes para vislumbrarmos um pensamento ou uma história libertos da metafísica, visto que grande parte da obra heideggeriana pós-viravolta é dedicada à apropriação mais originária da história da metafísica, isso não significa que a questão do ser seja, na superação da metafísica, abandonada. Ao contrário, Heidegger, pelo menos nas *Contribuições*, indica a todo momento

---

<sup>243</sup> ZARADER, 1990, p. 362.

<sup>244</sup> Idem.

a necessidade de se pensar a verdade do seer e fundá-la no outro início - a partir do acontecimento apropriador.

É nesse sentido que pensa Pöggeler quando afirma que a superação da metafísica ocorre “naquele inicial que foi esquecido e dissimulado na metafísica e agora deve ser recuperado num ‘outro início’, a passagem para a fundamentação da verdade do próprio ser”<sup>245</sup>. Ao contrário de Vattimo e Zarader, Pöggeler pôde utilizar o pensamento desenvolvido nas *Contribuições* quando analisa a questão da superação da metafísica. O autor, no entanto, ao falar em superação da metafísica utiliza-se da palavra *Verwindung* sem nenhuma justificativa prévia. Estranha-se tal fato, já que Pöggeler tem por referência, ao explicar a superação da metafísica (*Verwindung der Metaphysik*), no início do capítulo homônimo de seu *Der Denkweg Martin Heideggers*, a obra *Contribuições à filosofia*, em que a palavra utilizada para superação é *Überwindung* e a palavra *Verwindung* não chega a aparecer. Que isso seja um problema ou não, que a *Verwindung* seja o modo de ser da *Überwindung*, conforme indicamos previamente, ou que o uso concomitante das duas palavras em obras posteriores às *Contribuições* indique que as duas palavras têm sentidos diferentes, dependerá de nossa análise sobre o aparecimento dos dois termos nas obras posteriores às *Contribuições*. Entretanto, isso não configura um grande problema como o é, por exemplo, em Vattimo, já que quando Pöggeler fala em *Verwindung* ele não abre mão do sentido não apenas rememorante, mas porvindouro que a ideia de superação carrega.

Desse modo, Pöggeler afirma que na tentativa de pensar a verdade do seer por meio de “um retrocesso para o fundamento da metafísica, Heidegger experimenta a metafísica como uma história, cujo fundamento permanece oculto e é dissimulado”<sup>246</sup>. Para Pöggeler, o levar a metafísica até seu fundamento oculto, isto é, o movimento de rememoração do seer e apropriação da história, transforma-se na necessidade de superação da metafísica. Levar a metafísica até seu fundamento oculto é, nesse sentido, pensá-la em sua essência, isto é, a verdade do seer. À verdade do seer pertence também o esquecimento - ou seja, a própria metafísica - ocasionado pela ambiguidade da verdade do seer que se oculta no velamento, mas é também desvelamento, isto é, o movimento de doação, acontecimento.

É porque a metafísica esquece-se desse movimento temporal da verdade do seer que ela estabelece o ser como presença do ente e deve assegurar e garantir essa presentidade

---

<sup>245</sup> PÖGGELER, O. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Trad: Jorge Telles de menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 2001. p. 142.

<sup>246</sup> Idem, p. 141.

enquanto o fundamento para todas as coisas. No entanto, a metafísica, mesmo sendo destinada pela verdade do seer enquanto velamento-desvelamento, é um ficar de fora da verdade do seer, segundo Pöggeler. Nesse sentido, superação da metafísica, de acordo com Pöggeler, é “superação naquele inicial que é suporte do pensamento da metafísica, mas que nela não se exprime”<sup>247</sup>. Desse modo, para Pöggeler, a superação da metafísica, em Heidegger, além de ser o movimento de levar a metafísica até seu fundamento oculto e, por isso, até sua essência, a saber, a verdade do seer - que permaneceu impensada -, é também a necessidade de fundação da verdade do seer enquanto acontecimento apropriador.

Revisada parte da literatura significativa que trata do tema da superação da metafísica em Heidegger e que o faz de uma forma não meramente geral, mas com teses específicas, gostaria agora de analisar esse tema nas *Contribuições* e nas obras que estão em questão neste estudo e sua relação com a transição para o outro início, tema aqui tratado.

A aparição mais importante da questão da superação da metafísica nas *Contribuições* acontece na seção 85 desta obra, já citada em parte neste estudo ao menos três vezes, em que Heidegger afirma que a transição da questão diretriz para a questão fundamental, isto é, a transição da questão condutora do primeiro início (a questão pelo ser do ente ou pela entidade do ente) para a questão fundamental do seer “é a primeira e pela primeira vez possível superação de toda metafísica”<sup>248</sup>. A transição da questão diretriz para a questão fundamental, ao nosso ver, diz o mesmo que a transição do primeiro início ao outro início. A superação da metafísica, nesse sentido, ocorre no pensar transitório, pois é no pensar transitório que a essência do pensamento metafísico torna-se “pela primeira vez cognoscível”<sup>249</sup> a partir de um movimento de apropriação da história da metafísica desde seu fundamento impensado, o seer, que significa, ao mesmo tempo, uma abertura ao outro início.

Em seguida, Heidegger afirma que a pergunta pela essência da metafísica, elaborada em conferências como *Que é metafísica* (1929) e *Da essência do fundamento* (1929), questiona “a essência da metafísica já no sentido de uma primeira conquista da posição do campo prévio para a transição em direção ao cerne do outro início”<sup>250</sup>. Ainda nessa mesma passagem, Heidegger afirma que os questionamentos sobre a essência da metafísica

---

<sup>247</sup> Idem, p. 142.

<sup>248</sup> HEIDEGGER, 2015, p. 168.

<sup>249</sup> Idem.

<sup>250</sup> Idem.

questionam “a partir desse outro início”<sup>251</sup> e, logo adiante, coloca que o que o questionamento sobre a essência da metafísica torna visível “como determinação da metafísica já não é mais a metafísica, mas a sua superação”<sup>252</sup>. Nesse sentido, a superação da metafísica, segundo a seção 85 das *Contribuições*, ao nosso ver, diz respeito, para Heidegger, a um questionamento, ou a um pensamento que, a partir da transição e equivalente à transição, torna visível a metafísica em sua essência e, por isso, o que a questão fundamental, isto é, a pergunta pelo seer, mostra não é mais a metafísica, mas a sua superação.

Nessa passagem não há, da parte de Heidegger, um cuidado - como coloca, por exemplo, Lyra em seu artigo sobre a superação da metafísica em Heidegger, que expusemos acima - em falar de uma *preparação* para a superação da metafísica, assim como há em diversos momentos das *Contribuições* um cuidado em falar somente de uma *preparação* do pensamento para o outro início. Ao contrário, Heidegger fala a partir do outro início e não a partir da metafísica, mas de sua superação.

Ao nosso ver, falar a partir da superação da metafísica - e não na superação da metafísica como algo ainda por vir -, como faz Heidegger nessa passagem, só é possível se leva-se em conta *apenas* uma face da questão da transição; a face do *pensamento* que Heidegger elabora originariamente *a partir do outro início*, afinado às primeiras ressonâncias do seer enquanto acontecimento, e que possibilita uma visão do todo da metafísica em seu acabamento e engendra uma superação do pensamento metafísico no pensamento originário do seer. Falar a partir do outro início e a partir da superação da metafísica é falar a partir do âmbito do *passar ao largo*<sup>253</sup> que diz respeito ao pensar inicial - o pensar a partir da origem que toma os impulsos, seja da apropriação da história da metafísica a partir da rememoração do seer, seja do pré-pensar que, a partir do questionamento originário do seer, procura abrir a experiência de uma nova manhã. A outra face da transição, a outra dimensão do passar ao largo, é a longa época da consumação da metafísica, que corresponde ao fim do primeiro início.

A metafísica é o intermediário entre o primeiro início e o outro início. Falar em transição, assim como falar em superação, só é possível a partir do *pensar* inicial, tendo em vista a inserção da época atual não na metafísica superada, mas no longo findar dessa tradição. Em outras palavras: Heidegger pode falar a partir do outro início e a partir da

---

<sup>251</sup> Idem.

<sup>252</sup> Idem.

<sup>253</sup> Cf. subcapítulo 2.4.

superação da metafísica não em termos históricos, mas em termos de uma afinação do *pensamento* ao ressoar do ser enquanto acontecimento apropriador na época final da metafísica. Esse pensamento prepara o caminho para o desdobramento do acontecimento apropriador enquanto possibilidade de uma outra história ou, pelo menos, de uma outra forma de nos relacionarmos com os entes a partir do pensamento do ser.

Desse modo, Heidegger pode falar em superação da metafísica, conforme a passagem citada, assim como pode falar a partir do outro início, sem que isso signifique que a superação da metafísica seja um deixá-la de lado ou o assumir uma posição extra-histórica ou de mera hostilidade para com a sua história por dois motivos. O primeiro é que o pensar transitório, a partir do qual a questão da superação da metafísica é colocada, é, como vimos, uma conexão de jogo entre o primeiro início e o outro início, entre a história da metafísica e a superação da metafísica na repetição da inicialidade (origem) do primeiro início impensada, que abre a possibilidade de um outro início e de uma outra história. O segundo motivo é que Heidegger não ignora que a mesma época que possibilita a recolocação da pergunta pelo ser também se realiza como o auge da violência ôntica, isto é, como o auge das consequências do pensamento metafísico, na longa época de sua consumação enquanto maquinação e técnica. A citação a seguir, apesar de longa, elucida a questão:

A metafísica enquanto o saber do ‘ser’ do ente precisou chegar ao fim (ver Nietzsche), porque ela ainda não tinha jamais ousado perguntar sobre a verdade do próprio ser e, por isso, também tinha precisado permanecer em sua própria história uma confusão e incerteza quanto ao seu fio condutor (do pensar). Justamente por isso, porém, o pensamento transitório não precisa cair na tentação de deixar aquilo que ela concebeu como fim e no fim simplesmente para trás, ao invés de *trazer consigo* esse atrás de si, ou seja, ao invés de concebê-lo agora pela primeira vez em sua essência e deixá-lo, transformado, se imiscuir no jogo da verdade do ser. O discurso acerca do fim da metafísica não pode nos induzir erroneamente a achar que a filosofia não teria nada mais a fazer com a ‘metafísica’. Ao contrário: a metafísica em sua impossibilidade essencial precisa entrar agora pela primeira vez em uma conexão de jogo com a filosofia e a filosofia mesma precisa ser assim jogada para além de si, em direção ao seu outro início<sup>254</sup>.

Conceber a metafísica de maneira transitoriamente pensante, para Heidegger, significa: “transpor o concebido para o interior de sua impossibilidade”<sup>255</sup>. A impossibilidade

---

<sup>254</sup> Idem, p. 170.

<sup>255</sup> Idem, p. 169.

da metafísica é a consumação de sua história, isto é, o colapso das verdades metafísicas em uma época que é, ao mesmo tempo, o auge da violência sobre os entes e o esquecimento do seer. Na consumação da metafísica não há, portanto, mais nenhum progresso - toda instauração de novos fundamentos permanece apenas uma revisão ou repetição daquilo que na história já ocorreu. Nesse sentido, na indigência do pensar, é exigido uma radicalidade do pensamento que corresponda ao ressoar do impensado dessa história. Dessa forma, pergunta-se pela essência da metafísica numa volta a sua origem impensada, que leva a metafísica ao seu fundamento, isto é, à verdade do seer.

Em uma outra aparição, no início das *Contribuições*, na seção 2, o tom cauteloso ao falar de superação aparece: “Saber a essência do seer como acontecimento apropriador não significa apenas conhecer o perigo da recusa, mas estar pronto para a superação”<sup>256</sup>. Heidegger não fala diretamente em superação *da metafísica*, de modo que permanece incerto a que a superação nessa passagem se refere. Se a superação se referir à frase anterior temos: estar pronto para a superação do perigo da recusa. Perigo da recusa é perigo da recusa do seer na época do fim da metafísica. Superar o perigo da recusa é conceber o seer em sua verdade, a qual a recusa pertence. Conceber o seer em sua verdade não é apenas saber a essência do seer como acontecimento apropriador, mas também estar pronto para o acontecimento do seer para além da época final da metafísica. Assim, entendemos, conforme nossa interpretação, que falar em “estar pronto para a superação”, num sentido cauteloso, que remete a um “preparar-se para”, refere-se a estar pronto também para o acontecimento apropriador, isto é, para a possibilidade de superar historialmente o fim da metafísica, época da maquinação e da técnica.

Comparando as duas passagens aqui analisadas, a da seção 85 e a da seção 2, devemos tirar algumas conclusões interpretativas. Se por um lado, na primeira citação, Heidegger pode falar a partir do outro início e a partir não mais da metafísica, mas da superação da metafísica, que se abre no questionamento originário de sua essência na transição, o fala somente no sentido de uma *decisão do pensamento*<sup>257</sup>, isto é, de um

---

<sup>256</sup> Idem, p. 12.

<sup>257</sup> A decisão do pensamento não é uma decisão dependente da vontade do homem, como explicitamos no final do subcapítulo 1.4. Mas depende da abertura historial - do âmbito ontológico-historial - em que a decisão pode se dar. Essa abertura historial é a da transição em que dois tempos distintos coexistem - passam ao largo um do outro -, a saber, o tempo do *Ereignis*, em que o seer ressoa enquanto origem impensada da metafísica e possibilita que o homem escute o apelo e se abra para outras possibilidades de seu próprio ser e da história, e o tempo da longa consumação da metafísica, o tempo imobilizado na presença, em que a questão do seer pode permanecer esquecida.

pensamento afinado com o ressoar do seer e com a possibilidade porvindoura do desdobramento do acontecimento apropriador que, na época da maquinação e da técnica, mostra-se apenas como um prelúdio da verdade do seer. Essa decisão do pensar que torna a metafísica visível a partir de sua essência é o pensar transitório, que prepara, de forma pensante, o caminho para a doação, isto é, para o desdobramento historial do *Ereignis*. Por outro lado, na segunda citação, quando Heidegger adota um tom mais cuidadoso ao falar de superação, quando fala em uma necessidade de estar pronto para a superação, pensamos que o que está em jogo é um sentido mais amplo de superação da metafísica, que é a possibilidade de sua época final ser superada em uma nova manhã, em um outro início da *história*.

É importante ressaltar que todo o pensar transitório elaborado por Heidegger, que enfatizamos como uma lembrança e uma preparação para o outro início e para o seer enquanto acontecimento apropriador, só pode existir a partir do acontecimento apropriador. Esse acontecimento, entendido como o acontecimento temporal da verdade do seer, ressoa como o impensado no primeiro início e como *possibilidade* de ser fundado no outro início. O pensar originário, que fala a partir do outro início e que pode falar em superação da metafísica, está afinado com o seer enquanto aquilo que restou impensado no ter-sido e aparece como possibilidade no porvir. O longo tempo presente, época final e ápice da metafísica, só pode ser superado no acontecimento apropriador que, apesar de já se mostrar enquanto um prelúdio na época final da metafísica que revela o seer enquanto recusa (*lethe*), permanece porvindouro na medida em que tem a possibilidade de desdobrar-se enquanto acontecimento de uma outra história, de uma nova manhã, como Heidegger prenuncia no outro início. O caminho que o pensar transitório de Heidegger prepara, enquanto transição para o outro início, é o caminho para a *fundação* da verdade do seer no ser-aí, isto é, não para que o acontecimento apropriador aconteça simplesmente, pois ele já ressoa, mas para que ele se desdobre em toda sua amplitude numa conjunção (*Gefüge*) passível de abrir uma outra história, se é que uma outra história é realmente possível e como ela é possível.

Nesse sentido, não é que o pensar transitório se prepare para o acontecimento apropriador, como se ele não tivesse acontecido, pois sem o primeiro ressoar do seer na época da maquinação e da técnica a partir desse lugar vazio, do niilismo, deixado pela impotência dos velhos fundamentos ontológicos (a verdade do ente), a questão sobre o seer e o pensar transitório seriam meramente obra do arbítrio humano. Se Heidegger fala em pensar transitório e em superação da metafísica é porque o acontecimento apropriador ressoa e



requisita um caminho, mais originário, para que a verdade do seer tenha a possibilidade de acontecer em sua amplitude. Nesse sentido, o acontecimento apropriador, em toda sua amplitude, reúne, além de seer, ser-aí e entes, também pensamento e história num instante de ruptura. A questão do acontecimento apropriador, no entanto, será melhor tratada no terceiro e último capítulo deste estudo.

A última aparição significativa do tema da superação da metafísica nas *Contribuições*<sup>258</sup>, ocorre na seção 258 e afirma que: “Somente a transição para o outro início, a primeira superação da metafísica, em meio a uma retenção necessariamente transitória de seu nome, eleva essa diferença [diferença ontológica] ao nível do saber (...)”<sup>259</sup>. A comparação equitativa entre transição e superação aparece novamente e mesmo reitera sua equidade. Desse modo, pode-se, portanto, retomar aqui a questão que colocamos sobre a relação entre a transição para o outro início e a superação da metafísica. Nesse sentido, a distinção analítica de Zarader entre o movimento de apropriação e superação pode ser pertinente para uma explicação da relação entre superação e transição nas *Contribuições*.

O movimento de superação da história da metafísica, como vimos, ocorre do impensado (origem, seer), em direção ao que pode ser pensado (outro início, nova história), enquanto que a apropriação da história ocorre do impensado (origem, seer) para o pensado (história da metafísica). Como vimos, seguindo o pensamento de Wu e da própria Zarader, a superação não ocorre sem a apropriação mais originária da história e a apropriação só pode se concretizar a partir da superação da história da metafísica. Ora, esse movimento de apropriação e superação é o que configura o pensar transitório, a conexão de jogo entre a inicialidade (origem) do primeiro início, que se apropria de sua história - a metafísica - a partir de seu fundamento esquecido - o seer - e o outro início. Sendo assim, a superação da metafísica, em um primeiro sentido, nas *Contribuições*, é parte do movimento que Heidegger chama de transição, mas uma parte que só ocorre simultaneamente com a sua contraparte, a apropriação da história a partir da rememoração do seer, formando o movimento de transição.

A superação da metafísica necessita da apropriação, na medida em que a superação só pode pensar para além da metafísica se ela torna cognoscível o todo de sua história a partir do impensado nela, isto é, do seer. Também a apropriação só é possível a partir de um pensamento mais originário que, por colocar a questão do seer, possibilita que se pense para

---

<sup>258</sup> A palavra *Überwindung* aparece pelo menos oito vezes nas *Contribuições*. Expusemos aqui somente as passagens mais significativas e que fazem alusão direta ou indiretamente à superação da metafísica.

<sup>259</sup> HEIDEGGER, 2015, p. 408. [Colchetes nossos].

além da verdade do ente, isto é, a partir da superação da metafísica. Apropriação e superação se imiscuem; esse imiscuir-se chama-se, ao nosso ver, pensar transitório. Que a superação seja parte do movimento de transição, que compreende apropriação e superação, não exclui que superação da metafísica e transição para o outro início possam ser equiparadas, como faz Heidegger em vários momentos de sua obra. Pois a superação depende da apropriação e vice-versa, de modo que o movimento de superação da metafísica é o mesmo que o da transição. No entanto, esses dois termos possuem suas particularidades e seus desdobramentos específicos, por isso, podem ser concebidos como dois tópicos analiticamente distintos, embora equiparáveis.

Por exemplo, se por um lado, como colocamos, a superação da metafísica, em determinado sentido, é equiparável ao movimento de transição para o outro início, por outro lado, a superação da metafísica, em um sentido mais amplo, vai na direção da abertura de uma nova história e, sendo assim, só pode ser plenamente desdobrada no outro início, onde também o pensamento deixa de ser somente uma preparação e alça seus passos para além da metafísica na fundação da verdade do seer.

Se no outro início a verdade do seer deve ser fundada em sua relação originária com os entes, a partir da abertura (aí do ser-aí) em que o seer enquanto acontecimento apropriador se doa como aquilo que nunca pode ser controlável, isto é, tendo em vista a diferença ontológica, a superação da metafísica é também a abertura dessa outra relação com os entes, a partir do acontecimento apropriador, para além da longa época da consumação da metafísica. É claro que esse sentido mais porvindouro da superação da metafísica permanece apenas enquanto possibilidade, sem nenhuma garantia de seu acontecimento, assim como o outro início. Por isso que, se Heidegger fala em superação da metafísica e se fala a partir do outro início, é apenas afinado ao porvir, é apenas a partir desse pensamento mais originário, ou melhor, transitório, que prepara e transforma a filosofia para o evento do seer.

Nesse sentido, podemos concluir, da análise da superação da metafísica nas *Contribuições*, que a superação da metafísica é, sobretudo, integrada ao pensar transitório e mesmo equiparável ao pensar transitório, na medida em que o pensar transitório é um jogo entre apropriação e superação, e que ambas estão imiscuídas. Porém, a superação da metafísica é também aquilo para o qual o pensar transitório, em seu sentido preparatório, se prepara e deve estar pronto: um acontecimento historial, pois a superação da metafísica, assim

como o outro início, carrega a possibilidade de uma nova manhã para além da história da metafísica.

Em *Meditação (Besinnung)*, livro subsequente às *Contribuições*, não há muitas menções significativas à superação da metafísica. Já em *Die Überwindung der Metaphysik*, conjunto de notas ainda não traduzidas, contidas nas *Gesamtausgabe 67*, numa coletânea intitulada *Metaphysik und Nihilismus*, Heidegger faz uma série de apontamentos, dos quais selecionamos os mais significativos para os nossos propósitos comparativos. Nessas anotações, Heidegger afirma que a superação da metafísica se abre com a essência da história e a luta dos inícios<sup>260</sup>, mas que a superação, no entanto, não é a transição, constituindo a transição apenas a entrada na superação da metafísica<sup>261</sup>.

Entendemos que em parte das anotações de *Überwindung der Metaphysik*, o que se sobrepõe, muitas vezes, é a tentativa de Heidegger de apresentar o vínculo entre a superação da metafísica e o outro início, em que a superação da metafísica permanece integrada ao pensar transitório, mas também desdobra-se no campo aberto e indeterminado do outro início. Ao vincular mais diretamente a superação da metafísica ao outro início, Heidegger evidencia, nessas anotações, o sentido mais amplo de superação da metafísica que encontramos na transição e em comentadores como Lyra e Zarader, a saber, de que a superação da metafísica, indo um pouco além do pensar transitório que expõe pela primeira vez a metafísica em sua essência, está ligada ao acontecimento do outro início, à possibilidade de uma mudança historial, dependente da fundação da verdade do seer, a partir do acontecimento apropriativo.

Dessa forma, ele diz o seguinte sobre a superação: "a superação da metafísica (como verdade do ente) através do seer - como fundação da verdade do seer enquanto seer da verdade"<sup>262</sup>. Vimos que a fundação da verdade do seer, concebida e preparada pelo pensar transitório, é tarefa do outro início ou, pelo menos, é o que caracteriza o outro início nas *Contribuições*. Seguindo essa linha de pensamento, Heidegger afirma que "A superação é a distinta essência da verdade do seer contra o fracasso de sua primeira fundação inicial"<sup>263</sup>. Isto

---

<sup>260</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Überwindung der Metaphysik*. In: HEIDEGGER, M. *Metaphysik und Nihilismus* (GA 67). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999. p. 36 [Tradução nossa]: "Die Überwindung eröffnet mit der Wesung der Geschichte des Seyns den Kampf der Anfänge".

<sup>261</sup> Cf. Idem, p. 22. [Tradução nossa]: "Der Übergang ist jedoch nicht die Überwindung, sondern nur der Eingang in sie als Geschichte".

<sup>262</sup> Idem, p. 34. [Tradução nossa]: "Überwindung der Metaphysik (als Wahrheit des Seienden) durch das Seyn — zur Gründung der Wahrheit des Seyns als Seyn der Wahrheit".

<sup>263</sup> Idem, p. 8. [Tradução nossa]: "Überwindung ist die ausgezeichnete Wesung der Wahrheit des Seyns gegen die Versäumnis ihrer erstanfänglichen Gründung".

é, a superação da metafísica é o mostrar-se da essência da verdade do seer, verdade que é esquecida e subjugada ao longo da tradição pelo predomínio do ente.

Nesse sentido, a superação da metafísica está associada à fundação da verdade do seer no outro início na medida em que ela abre a essência da história do ser - a essência da metafísica - como pertencente à verdade do seer, isto é, à clareira para o encobrimento: "Superação como o primeiro instante da clareira da história do seer. A essência da história"<sup>264</sup>. E porque traz à luz a essência da história é que a superação revela a essência daquilo que pode acontecer como uma outra história: "A superação traz à luz que o abismo essência como a clareira do seer. Que o seer da clareira como recusa é um início da outra essência da história"<sup>265</sup>.

A superação da metafísica, na medida em que revela o fundo ao qual a história da metafísica pertence, a saber, a verdade do seer, torna-se a insistência nessa verdade. No entanto, para Heidegger, como sabemos, a superação da metafísica só acontece a partir do seer mesmo, a partir da verdade do seer, e não do homem: "de 'nós', apenas preparação de uma prontidão para o acontecimento apropriador"<sup>266</sup>. Há ainda algumas passagens, nessas anotações, em que Heidegger enfatiza o vínculo entre superação da metafísica e o acontecimento apropriador. Ou seja, que a superação da metafísica, ao mesmo tempo em que é algo que se pode pensar a partir da consumação de sua história e da pergunta pela essência infundada da metafísica, é, sobretudo, algo que acontece apropriadamente a partir do seer: "Super-ação como acontecimento apropriador deixa o ente abandonado pelo ser cair no sem fundamento através da inicial coação de uma fundação do inicial infundado"<sup>267</sup>. Essa passagem indica que a superação da metafísica, enquanto acontecimento apropriador, funda a verdade do seer que, como vimos, acontece a partir do outro início. Uma última passagem revela mais uma vez o vínculo entre superação da metafísica e outro início: "A superação está sozinha no outro início"<sup>268</sup>. Ou seja, Heidegger coloca aqui a superação da metafísica em um sentido mais amplo, para além do pensar transitório, em que a superação se mostra como

<sup>264</sup> Idem, p. 33. [Tradução nossa]: "*Überwindung als der erste Augenblick der Lichtung der Geschichte des Seyns. Das Wesen der Geschichte*".

<sup>265</sup> Idem, p. 20. [Tradução nossa]: "*Die Überwindung bringt ins Helle, daß der Ab-grund west als die Lichtung »des« Seyns. Daß das Seyn der Lichtung als Verweigerung ein Anfang des anderen Wesens der Geschichte ist*".

<sup>266</sup> Idem, p. 9. [Tradução nossa]: "*Von »uns« nur Bereitung einer Bereitschaft für das Ereignis*".

<sup>267</sup> Idem, p. 34. [Tradução nossa]: "*Über-windung als Ereignis läßt das seynsverlassene Seiende in das Grund-lose fallen durch anfängliche Ernötigung einer Gründung des anfänglich Ungegründeten*".

<sup>268</sup> Idem, p. 39. [Tradução nossa]: "*Über-windung ist allein im anderen Anfang*".

aquilo que é alcançado no outro início, enquanto fundação da verdade do seer a partir do acontecimento apropriador.

Nas anotações de *Sobre o início*, por sua vez, há várias menções à superação (*Überwindung*) da metafísica, mas outras nuances aparecem a respeito dessa questão. Há, por exemplo, a aparição significativa da palavra *Verwindung*, traduzida por transversão<sup>269</sup>, no contexto dos textos que estamos analisando<sup>270</sup>.

Desse modo, em algumas passagens de *Sobre o início*, há a reafirmação do sentido de superação da metafísica já presente nas *Contribuições*. Por exemplo, em uma das passagens, na seção 137 de *Sobre o início*, Heidegger afirma que o saber da história do ser procede da experiência da superação da metafísica “como um instante histórico da história do ser”<sup>271</sup> e que a superação mesma “é na preparação pensante da responsabilidade de reivindicação do seer”<sup>272</sup>. Nesse sentido, a superação da metafísica, novamente Heidegger enfatiza, diz respeito à história do ser vista mais originariamente a partir do pensar inicial. Em outra passagem, a superação “permanece referida não meramente ao fim da metafísica, mas ao primeiro início e ao outro início em confrontação”<sup>273</sup>, em que Heidegger marca, mais uma vez, o caráter transitório da superação. O filósofo, em outra passagem, afirma que o outro início “tem antes de ser decidido no pensar através da superação da metafísica”<sup>274</sup>. Desse modo, a superação da metafísica assume seu caráter preparatório, a partir do pensamento, para um outro início. Mais a frente Heidegger afirma: “Desde o pensar, que pensa inicialmente e a partir da pergunta pelo ser - perguntando mais inicialmente - se encontra imediatamente fora da metafísica”<sup>275</sup>. Sendo assim, o sentido transitório da superação da metafísica e também a afirmação de que o pensar que pensa a partir da pergunta pelo seer se encontra já *fora* da metafísica, ideias presentes no sentido de superação da metafísica visto nas *Contribuições*, permanecem em *Sobre o Início*.

No entanto, não há aqui nenhuma indicação de que precisa-se estar pronto para um sentido mais amplo de superação da metafísica - como há, segundo a nossa leitura, nas

---

<sup>269</sup> Seguimos a tradução de Marco Antônio Casanova que traduziu *Verwindung* por transversão no livro *Do acontecimento apropriativo* (Heidegger, 2013).

<sup>270</sup> A palavra *Verwindung* aparece pela primeira vez, segundo nossa pesquisa, nos textos que estamos trabalhando, em *Überwindung der Metaphysik (Metaphysik und Nihilismus)*, texto analisado anteriormente. No entanto, sua aparição acontece sem muitas exposições ou explicações teóricas, de forma que é sobretudo em *Sobre o início* que a *Verwindung* aparece significativamente e de forma mais central em comparação aos textos pertencentes à linha de pensamento das *Contribuições*.

<sup>271</sup> HEIDEGGER, 2007b, p. 138. [Tradução nossa do espanhol].

<sup>272</sup> Idem.

<sup>273</sup> Idem, p. 79.

<sup>274</sup> Idem, p. 145.

<sup>275</sup> Idem, p. 146.

*Contribuições* e em *Überwindung der Metaphysik* -, aquele que carrega a possibilidade de uma superação da metafísica ser também a superação de sua época final num acontecimento historial (*Ereignis*). A carga de possibilidade de uma nova manhã permanece depositada somente no termo *outro início*, sem que se possa falar de um “estar pronto para a superação”, ou seja, estar pronto para o acontecimento do seer e daquilo que esse acontecimento possui de possibilidade de ruptura e libertação de nossa história<sup>276</sup>.

Ainda em *Sobre o início*, Heidegger afirma que a superação da metafísica enquanto “superação da verdade do ente é só uma fase (um trânsito) na história do seer, que inicia com a transversão [*Verwindung*] do seer, em primeiro lugar por largo tempo oculto, conforme a essência do início, que é o evento do ocaso da despedida”<sup>277</sup>. A transversão, afirma Heidegger, “é mais inicial que toda superação, mais inicial também que toda suprassunção (*Aufhebung*). Pois a transversão é ao mesmo tempo o essencializar-se do seer mesmo em sua inicialidade”<sup>278</sup>. A transversão, para Heidegger, é a torção em direção ao início enquanto admissão do seer<sup>279</sup>. Em outras palavras, mais radical que a superação, a transversão, que aparece com ênfase em *Sobre o início*, se torna clara enquanto despedida da verdade do ente e se desvela como pertencente ao inicial do outro início, pertencente à essencialização do seer. A transversão, de acordo com o que Heidegger diz em *Sobre o início*, é o pensamento que permanece decidido e afinado ao seer e não mais em um jogo transitório com a metafísica, isto é, entre o fim do primeiro início e o outro início. A transversão é a despedida do ser do ente, despedida de toda entidade do ente.

Nesse sentido, a superação da metafísica, enquanto superação da verdade do ente, é, para o Heidegger de *Sobre o início*, apenas uma fase da transversão do seer, entendida como uma espera decidida no pertencimento ao inicial, uma disposição ao acontecimento da verdade do seer (*Ereignis*) e, por isso, “o pensar do outro início é a transversão do seer”<sup>280</sup>. A transversão é uma sustentação do pensar na origem, no início, que se segue da superação da

---

<sup>276</sup> Para Zarader, o *Ereignis*, como vimos, é a “conciliação” entre rememoração e pré-pensar (*Andenken e Vordenken*) pois, na medida em que esse acontecimento se apropria da história do ocidente, também nos liberta dela. cf. Zarader, 1990, p. 366.

<sup>277</sup> HEIDEGGER, 2007b, p. 32. [Tradução nossa do espanhol brevemente modificada] [Colchetes nossos].

<sup>278</sup> Idem, p. 33. [Tradução nossa do espanhol].

<sup>279</sup> cf. HEIDEGGER, 2007b, p. 32: “A transversão é admissão do seer, admissão que só surge no seer e com respeito ao seer (...)”.

<sup>280</sup> Idem, p. 31.

história do ser enquanto história da metafísica, Heidegger afirma por fim que a “transversão do seer é a inicial superação da metafísica”<sup>281</sup>.

Entende-se, interpretando essas difíceis passagens, que, de modo geral, a transversão, nas citações, aparece como um movimento mais amplo que a superação - esta última enquanto “apenas uma fase na história do seer, que inicia com a transversão”<sup>282</sup>. Nesse sentido, a transversão em *Sobre o início*, ao nosso ver, indica um sentido mais radical de superação, uma sustentação<sup>283</sup> no pensamento do seer, isto é, na origem que sustenta e inicia a história do primeiro início e a possibilidade da história do outro início. A despedida da verdade do ente, isto é, a superação da metafísica, é o início do pensamento da diferença; sustentar-se no pensamento do seer é sustentar-se na diferença ontológica, a diferença originária entre seer e ente. Se este é o sentido mais constante da relação entre transversão e superação que se sobressai em *Sobre o início*, ele não parece, no entanto, ser o único, já que a última citação recolhida por nós, a saber, “transversão do seer é a inicial superação da metafísica”, parece indicar uma relação de equidade entre os dois termos. No entanto, é possível dizer, ao menos, que transversão e superação possuem uma relação de pertencimento em que uma está contida na outra. Continuemos, pois, a nossa análise dos textos heideggerianos que dizem respeito à superação da metafísica na tentativa de que, ao final, possamos tirar maiores conclusões sobre o uso das palavras superação e transversão.

Desse modo, na obra *O acontecimento apropriativo*, Heidegger, por um lado, confirma e desdobra alguns pontos sobre a superação da metafísica já expostos nas análises dos textos anteriores, mas, por outro lado, expõe de forma bastante intrincada as relações e implicações entre as três palavras principais que figuram no léxico da superação da metafísica nos textos analisados, a saber, as palavras, transição, superação e transversão. Nesse sentido, por vezes afirma que a superação é a transição, e outras vezes afirma que a transição se segue da superação e que a superação é apenas um intermédio dentro da transição. Outras vezes afirma que a superação é o mesmo que a transversão, outras que a superação acontece a partir da transversão<sup>284</sup>.

---

<sup>281</sup> Idem, p. 94.

<sup>282</sup> Idem, p. 32.

<sup>283</sup> Sustentação é como traduz Emanuel Carneiro Leão a palavra *Verwindung* no texto *A superação da metafísica* In: HEIDEGGER, 2001.

<sup>284</sup> Cf. HEIDEGGER, 2013, pp. 52, 53, 88, 172, 266 e 267.

Tendo em vista uma certa pluralidade de modos de tratamento da questão da superação da metafísica, da transição para o outro início e da transversão, nas *Contribuições* e nos textos subsequentes que pertencem ao contexto das *Contribuições* e que desenvolvem os temas dessa obra central, poderia-se argumentar que, apesar de todos esses textos que analisamos gravitarem tematicamente ao redor das questões que Heidegger desenvolve nas *Contribuições*, isto é, aquilo que chamamos de pensar transitório, esses textos, no entanto, apresentam por vezes diferenças de tratamento à questão da superação da metafísica, o que pode levar à possíveis incompatibilidades ou contradições.

É certo que, por vezes, Heidegger apresenta mudanças no tratamento dessas questões - e isso ocorre até dentro de um mesmo texto - algumas vezes priorizando mais um elemento em detrimento de outro, ou atribuindo uma anterioridade ou uma inicialidade maior a certo conceito do que a outro, e outras vezes tratando-os com equidade. Essa dificuldade em estabelecer coerentemente o lugar daquilo que Heidegger chama de superação da metafísica, ou mesmo o lugar daquilo que Heidegger chama de transição, não vem tanto de uma diferença absoluta no tratamento dessa questão entre os textos analisados, como se os textos abrissem novos universos no pensar heideggeriano que se mostram incompatíveis. É certo que há diferenças, que há desdobramentos daquilo que Heidegger pensou nas *Contribuições*, mas essas diferenças não impedem que, sobretudo, haja uma repetição entre os textos, no sentido de uma reafirmação, daquilo que essas palavras, que partem do pensamento heideggeriano desenvolvido nas *Contribuições*, significam.

A dificuldade em delimitar o lugar dos elementos de seu pensamento no que diz respeito ao pensar transitório e, em particular, ao lugar da superação da metafísica, ao nosso ver, vem do próprio fato de que o pensamento heideggeriano escapa às investidas que tendem a organizar cada um desses elementos em um lugar específico ou a partir de uma função específica e bem delimitada, como que paralisando um movimento que é sobretudo pertencente a um acontecer temporal. A tentativa de fixar ou imobilizar seus conceitos é meramente artificial e serve a fins de análise, devendo-se ressaltar que as ideias de transição, superação e transversão são pensamentos concomitantes; assim como o próprio pensar heideggeriano da transição é um pensar que se abre em junções (*Füge*) que pertencem a uma conjunção, isto é, são pensamentos diversos que, no fundo, desdobram o mesmo, a saber, o ser enquanto acontecimento.



Prosseguindo, então, com a nossa análise do tema da superação da metafísica no último livro a ser aqui analisado, a saber, *O acontecimento apropriativo*, pertencente ao contexto das *Contribuições*, gostaria de ressaltar os pontos de contato e os desdobramentos que essa obra enfatiza e realiza sobre os sentidos da superação da metafísica, da transição e da transversão que analisamos até aqui. A superação da metafísica, reafirma Heidegger em *O acontecimento apropriativo*, manifesta a essência da metafísica e “essa superação, por sua vez, é a transição”<sup>285</sup>. Se a superação é transição, é num sentido restrito, pois a superação da metafísica também aparece neste texto como “apenas um intermédio marcado pela história do seer no interior da transição”<sup>286</sup>. O importante, entre essas disparidades, é que Heidegger enfatiza que a superação da metafísica é uma temática que pertence, que é integrada, ao pensar transitório.

Além disso, a superação da metafísica, afirma Heidegger, abandona a metafísica. Abandona não no sentido de descartar ou a deixá-la de lado, pois isso não é possível, mas a abandona “para que ela entre no espaço de seu findar”<sup>287</sup>, a abandona na consumação que se realiza, em sua impossibilidade de prosseguir. Esse abandono, diz o filósofo, “precisa ser experimentado no saber do fosso do passar ao largo, no qual a vontade de vontade e o acontecimento apropriativo não se voltam, nem podem se voltar um para o outro”<sup>288</sup>. Destacando, assim, que a consumação da metafísica e a superação da metafísica coexistem, em sua diferença, nessa época ambígua marcada pelo caráter transitório. A consumação da metafísica e a transição enquanto superação “passam ao largo um do outro”<sup>289</sup>. Isto é, como expusemos anteriormente, coexistem enquanto dois tempos distintos<sup>290</sup>, no “entre” o esquecimento mais radical do seer, que revela o primeiro ressoar de sua verdade, e a necessidade de pensar essa verdade.

Heidegger utiliza por várias vezes também a palavra transversão (*Verwindung*) em *O acontecimento apropriativo* sem abandonar o termo superação, como ficou claro também em *Sobre o início*, assim como ocorre brevemente nas anotações de *Die Überwindung der Metaphysik* e no texto presente em *Ensaaios e conferências* (2001) intitulado igualmente como

---

<sup>285</sup> HEIDEGGER, 2013, p. 88.

<sup>286</sup> Idem, p. 257.

<sup>287</sup> Idem.

<sup>288</sup> Idem.

<sup>289</sup> Idem.

<sup>290</sup> Schürmann, em sua obra, *Broken Hegemonies* (2003), intitula a coexistência desses dois tempos de “discordância temporal”.

*A superação da metafísica (Überwindung der Metaphysik)*, que abordaremos logo a seguir. Em *O acontecimento apropriativo* Heidegger afirma, do mesmo modo que em *Sobre o início*, que “a superação é essencialmente transversão”<sup>291</sup> e que a transversão é o “giro que traz a metafísica pela primeira vez para a honra de sua essência velada. A transversão é a veneração da dignidade do seer”. A superação da metafísica, sendo essencialmente transversão, é pensada, então, a partir desse giro, ou convolução (*Windung*) que manifesta a essência da metafísica e permanece afinado à questão e ao pensamento do seer. A transversão, enquanto essência da superação, intensifica a ideia de superação, mas não exclui o seu uso. A transversão, enquanto pensamento do seer, está na origem da metafísica, isto é, no despontar do primeiro início - pois o que acontece no primeiro início é o seer, ainda que de forma infundada e logo esquecido em virtude do ente -, e na sua superação enquanto pensamento do seer, enquanto transversão do seer para o seu acontecimento<sup>292</sup>.

Além disso, em *O acontecimento apropriador*, da mesma forma como ocorre nas *Contribuições* e em outros textos analisados, Heidegger indica que falar a diferença ontológica e revelar o fundamento da metafísica é falar a partir de um pensamento não mais metafísico: “Na medida em que a diferenciação é expressamente dita, o pensar já atravessa a metafísica em direção ao seu fundamento e não é mais metafísico”<sup>293</sup>. Ou seja, reforçando aquilo que falamos quando tratamos da superação da metafísica nas *Contribuições*, que *pode-se falar a partir da superação da metafísica*, ou mesmo em um *pensar não mais metafísico*, que, no entanto, ainda se prepara para o desdobramento pleno dessa superação na história, para a possibilidade do outro início, que significa fundar a verdade do seer, situar-se no aberto em que o seer se doa em sua verdade dúbia (velamento-desvelamento).

Seguindo essa linha de pensamento exposta, Heidegger afirma: “A ‘metafísica’ foi superada? A verdade da entidade foi quebrada? O ente como objetividade e realidade efetiva passou? Não”<sup>294</sup>. O homem histórico, diz Heidegger, precisa “ser insistentemente na superação”<sup>295</sup>. Não de modo a *determinar* o seer e consolidar a superação da metafísica, mas de modo a abrir caminho para o acontecimento do seer:

---

<sup>291</sup> Idem, p. 53.

<sup>292</sup> Cf. HEIDEGGER, 2013, p. 147: “O seer precisa se transverter para o interior do acontecimento apropriativo”.

<sup>293</sup> Idem, p. 134.

<sup>294</sup> Idem, p. 289.

<sup>295</sup> Idem, p. 91.

Nenhum ente, tampouco aquele ente que tem a essência histórica a partir da ligação do seer com ele, o homem, pode algum dia efetuar ou determinar o ser. Mas o homem histórico e sua respectiva verdade só acontecerão apropriativamente de maneira inicial a partir do seer. Ao deixar solto o ser em meio ao fíndar corresponde insistentemente a serenidade da longanimidade, que experimenta o passar ao largo e já sabe a transversão e que ausculta apenas a ressonância do início, preparando a palavra para a sua voz<sup>296</sup>.

O último texto a ser analisado neste subcapítulo sobre a superação da metafísica são as anotações de 1936 a 1946, publicadas em forma de ensaio intitulado *A superação da metafísica* na coletânea *Ensaio e conferências*. No ensaio, Heidegger afirma que a expressão “superação da metafísica” é precária e sujeita a mal-entendidos, por “não permitir que a experiência chegue ao fundo, somente a partir do qual a história do ser entreabre seu vigor essencial”<sup>297</sup>. A experiência a qual Heidegger se refere é a experiência da metafísica, e o fundo é o acontecimento apropriador, “em que o próprio ser se sustenta [*selbst verwunden*]”<sup>298</sup>

A palavra superação, apesar da advertência de Heidegger no início do ensaio, não é preterida neste texto, mas sua essência é novamente afirmada enquanto transversão<sup>299</sup>: “A superação permanece digna de ser pensada somente enquanto se pensa a transversão”<sup>300</sup>. A superação, para Heidegger, prenuncia “a transversão originária do esquecimento do ser”<sup>301</sup>. Desse modo, Heidegger indica que a transversão mostra, a partir do pensar originário, a experiência do seer no primeiro início enquanto esquecimento, isto é, enquanto história da metafísica. Mas não só isso. A transversão, enquanto pensar originário afinado ao seer, anuncia o acontecimento apropriador, isto é, o outro início. Por isso, a transversão, enquanto superação da metafísica, deixa que a metafísica chegue ao seu fundo em que o seer se mostra como origem dessa tradição e como prenúncio de um outro início.

No ensaio em questão, Heidegger destaca ainda que é somente agora que a metafísica chega ao seu acabamento. E chegar ao seu acabamento é prolongar-se no domínio

---

<sup>296</sup> Idem.

<sup>297</sup> HEIDEGGER, M. “A superação da metafísica”. In: *Ensaio e conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, et. al. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 61.

<sup>298</sup> Idem. [Colchetes nossos]. Aqui mantemos a tradução de Carneiro Leão intacta pela dificuldade em adaptar a palavra *verwunden* expressando igualmente sua relação com a palavra *Verwindung* (transversão). Carneiro Leão optou por traduzir *verwunden* com o mesmo termo que utiliza para a palavra *Verwindung*, a saber, sustentação.

<sup>299</sup> Como afirmado em nota anterior, Emmanuel Carneiro Leão, que traduz o ensaio em questão, utiliza o termo “sustentação” para traduzir a palavra *Verwindung*. Seguiremos a tradução de Marco Antônio Casanova do termo em outras obras, substituindo “sustentação” por “transversão” com a finalidade de tornar uniforme o seu uso neste estudo.

<sup>300</sup> HEIDEGGER, 2001, p. 68. [Tradução modificada].

<sup>301</sup> Idem. [Tradução modificada].

incondicional do ente: “O acabamento dura mais do que a história da metafísica até aqui”<sup>302</sup>. Nesse sentido, Heidegger coloca que não se pode ficar de fora da metafísica, como se pode abdicar de uma opinião. Como vimos, a metafísica é o destino do despontar inicial do seer no primeiro início, obnubilado pelo ente. Deve-se aprender a ouvir o que o declínio da verdade do ente manifesta, a alteridade e a origem desse declínio. Se a verdade do ente perde força, perde também a “exclusividade de sua manifestação determinante”<sup>303</sup>. O filósofo afirma: “somente após todo esse crepúsculo há de acontecer propriamente e, num espaço longo de tempo, a demora repentina do início”<sup>304</sup>.

Desse modo, Heidegger não abre mão de falar daquilo que é para além do ôntico. E este “para além” não evoca nenhuma nostalgia das velhas dualidades metafísicas suplantadas por filosofias da imanência do tipo nietzschiano, mas a diferença ontológica que se manifesta na finitude do plano histórico nunca plenamente transparente, mas abarcado pela dimensão oculta da verdade - do estar na verdade - que se oculta, para deixar que os entes se manifestem, e se manifesta no seu ocultamento como o indeterminável e, por isso mesmo, o possível de ser pensado. Pensar para além do domínio declinante da verdade do ente, isto é, superar a metafísica, é pensar a partir da diferença ontológica em que o seer não é nada de ente, mas, visto a partir de uma visão desconstrutiva - originária -, a manifestação temporal e finita, o velamento originário, que permite que os entes se desvelem:

Em sentido estrito, o único aqui considerado, a metafísica é uma fatalidade porque, como traço fundamental da história do ocidente europeu, a humanidade vê-se fadada a assegurar-se no ente. E a nele segurar-se sem que, em momento algum, a metafísica faça a experiência do ser dos entes como a dobra de ambos, podendo então questioná-lo e harmonizá-lo em sua verdade. Essa fatalidade a ser pensada na dimensão da história do ser é, contudo, necessária porque o próprio ser apenas pode vir à luz, em sua verdade, na diferença resguardada entre ser e ente, e isso quando a diferença ela mesma se dá e acontece com propriedade<sup>305</sup>.

É a partir do acabamento da metafísica que o pensar se prepara para o desdobramento da verdade do seer. Esse pensamento é, contudo, inacessível aos moldes do pensar metafísico e, por isso, o pensamento “não está no fim, mas na transição para o outro início”<sup>306</sup>.

---

<sup>302</sup> Idem, p. 61.

<sup>303</sup> Idem, p. 62.

<sup>304</sup> Idem, p. 63.

<sup>305</sup> Idem, p. 67.

<sup>306</sup> Idem, p. 72. [Tradução modificada].

O protagonismo das passagens de *A superação da metafísica* em que Heidegger fala efetivamente do tema da superação, tendo em vista que o texto é muito mais focado no fim da metafísica, recai na condição inegável da atual época da história ocidental, isto é, o fim da metafísica e que pertence, portanto, à metafísica. Não se pode simplesmente deixar a metafísica. É isso que a transição, de que tratamos aqui, indica. A superação da metafísica, que pertence ao âmbito da transição para o outro início, revela a verdade impensada dessa tradição e, por ser impensada, reivindica um outro pensamento que a pense. Um pensamento que não funciona mais aos moldes do pensar metafísico. Esse pensamento é o pensar a partir da diferença ontológica, o recolocar a pergunta pelo seer. Mas pensar a partir da diferença ontológica não é somente o exercício, muitas vezes executado por Heidegger, de pensar o seer a partir de uma *fenomenologia negativa*, isto é, pensar o seer sem que se recaia em determinações ônticas; pensar a partir da diferença ontológica é também pensar a relação do seer com os entes.

Se a “superação da metafísica acontece como uma transversão do seer”<sup>307</sup> e a partir do seer ele mesmo, o *depois da superação da metafísica* carrega a transformação da metafísica “como diferença ainda vigente entre ser e ente”, como diferença ontológica. A relação mais original entre seer e ente, a diferença ontológica, acontece a partir do seer, no acontecimento apropriador. A fundação dessa verdade do seer no ente, como vimos, é a tarefa do outro início. Para além da superação da metafísica, está a metafísica transformada, está a diferença ontológica e o outro início como fundação da verdade do seer no ente, como âmbito originário da relação entre seer e ente. É assim, pelo menos, que sugerimos a interpretação dessa passagem: “Depois da metafísica a metafísica não desaparece. Retorna transformada e permanece no poder como a diferença ainda vigente entre ser e ente”.<sup>308</sup>

Para fazer uma síntese, se é que isso é possível, dessa análise do lugar e do significado da superação da metafísica na temática do pensar transitório, gostaria de concatenar as posições que aparecem mais vezes entre os textos aqui analisados. Em primeiro lugar, que a superação da metafísica pertence à *transição*, ou mesmo é equivalente à transição, na medida em que a superação acontece a partir do primeiro ressoar da verdade do seer enquanto acontecimento e reivindica um pensamento afinado ao seer, o pensar inicial, que, numa conexão de jogo entre o primeiro e o outro início, apropria-se mais originariamente da história

---

<sup>307</sup> Idem, p. 62.

<sup>308</sup> Idem.

da metafísica, revelando seu fundamento impensado. Colocando a questão fundamental do seer e perguntando pela essência da metafísica esse pensar não está mais na metafísica e, desse modo, pertence já ao outro início do pensar, a um pensar mais originário que prepara-se para o desdobramento do acontecimento apropriador.

Em segundo lugar, baseado nas *Contribuições*, em comentadores como Lyra, Pöggeler e Zarader, e também nas anotações de *Überwindung der Metaphysik* e em *O acontecimento apropriativo*, é possível sustentar uma proximidade entre a superação da metafísica e o *outro início*, no sentido em que a superação da metafísica só é plenamente desdobrada se se pode pensar na possibilidade do desdobramento do acontecimento do seer em uma nova manhã da história. Isto é, se Heidegger pode falar em superação da metafísica - em estar fora da metafísica - a partir do pensamento e do primeiro ressoar do acontecimento do seer, não pode, no entanto, falar ainda em uma superação da metafísica no âmbito da história, ou seja, em uma superação da época final da metafísica entendida como época da maquinação e da técnica. Atravessar a longa consumação da metafísica, ou o longo deserto do niilismo, é entendido por Heidegger como uma preparação para a fundação da verdade do seer no outro início. Essa fundação da verdade do seer só é possível a partir do desdobramento do acontecimento apropriador no outro início. A aproximação entre outro início, fundação da verdade do seer e superação da metafísica indica que também a superação da metafísica se desdobra, ou só é possível, se é possível superar a época da maquinação e da técnica, a partir de um outro modo de nos relacionarmos com os entes, que se inicia com o pensamento afinado ao ressoar do seer.

Ao nosso ver, essa possibilidade de nos relacionarmos historicamente de outro modo com os entes permanece presente no pensar heideggeriano, ainda que o sentido dessa história e o modo como ela poderia acontecer é bastante indeterminado e isso porque não se trata, para Heidegger, de determinar os novos tempos, justamente pelo cuidado em não apressar um processo que não depende da vontade humana. Pode-se dizer que se trata muito mais de abrir essa possibilidade, que já ressoa através do seer, pelo pensamento e pelas transformações desse pensamento, que procuramos expor até aqui, em relação à tradição.

Além disso, se a essência da superação da metafísica, de acordo com os textos seguintes às *Contribuições*, é a transversão, isto é, um sustentar-se no pensar inicial como disposição para o acontecimento apropriador, e se todo pensar inicial - o pensar transitório - se sustenta a partir do acontecimento apropriador, gostaríamos de dar prosseguimento a este

trabalho, num último capítulo, tratando da questão do acontecimento apropriador, até agora só mencionado, mas não aprofundado. Antes disso, é necessário entrar no que, ao nosso ver, é a caracterização mais importante do seer no pensamento heideggeriano, que diz o seer fora de determinações ônticas, metafísicas, a saber, a concepção do seer como renúncia do fundamento - abismo. Essas duas questões, em nossa interpretação, funcionam como o ponto de sustentação do pensar heideggeriano da transição e da questão da superação da metafísica, na medida em que elas trazem à tona uma concepção mais originária da noção de tempo e da noção de seer, tão importantes para Heidegger, permitindo que nos aproximemos dos desenvolvimentos mais positivos do que significa pensar a partir do outro início ou a partir da superação da metafísica - o que não significa, como vimos, uma *realização* do outro início ou da superação - e das dificuldades que aí estão envolvidas.





#### 4 CAPÍTULO III: Seer como abismo e acontecimento apropriador

*To think in terms of 'the history of be-ing' is not to tell a story about the ways being has been conceived but to grasp how be-ing itself takes place (Richard Polt, 2005, p. 383).*

Neste último capítulo nosso intuito é abordar as teses mais fortes de Heidegger contidas nas *Contribuições* a respeito da transformação do pensamento do seer que, na transição para um outro início, tem a possibilidade de ser pensado - rememorado - em termos diferentes do modo como a tradição metafísica o fez. Trata-se de, ao levar a metafísica ao seu fundamento impensado, a questão do seer, saltar nesse fundamento abissal - abissal pois não relativo ao ente -, que é, ao mesmo tempo, a origem e a possibilidade de ressignificar a relação do homem com o seer, os entes e a história.

Entendemos que o modo como Heidegger pensa o seer, nas *Contribuições*, possui duas facetas importantes e recíprocas, a saber, o seer como abismo e o seer enquanto acontecimento apropriador. A questão do seer como abismo, aberta pela junção do *Salto (Sprung)*, mas diretamente complementada pela junção seguinte, a *Fundação (Gründung)*, permite desdobrar o modo como Heidegger entende o seer, em sua abertura *tempo-espacial*, e, em relação a ele, o homem, enquanto *ser-aí*, assim como os *entes*, que no outro início são passíveis de abrigar a verdade do seer. É a partir do seer como abismo que Heidegger arquiteta e desdobra, nas *Contribuições*, todos os elementos que, ao nosso ver, configuram igualmente o acontecimento apropriador. Por isso, deve-se ressaltar que esses elementos simultâneos desdobrados a partir da tese do seer como abismo, a saber, o tempo-espço, o ser-aí e o abrigo da verdade do seer nos entes, que fomentam a originariedade das transformações pretendidas por Heidegger para o pensamento do seer aberto na transição para o outro início, *preenchem* e são *forjados* pelo pensamento do seer enquanto *acontecimento apropriador*; isto é, pela necessidade de pensar o seer não como um ente que é, mas como acontecimento.

Desse modo, apesar da ideia de seer como abismo e os *desdobramentos* que essa ideia carrega nas *Contribuições* pertencerem ao próprio modo como o seer acontece, isto é, ao acontecimento apropriador, optamos por dividir o capítulo entre *o problema do seer pensado como abismo e seus desdobramentos*, a saber, *tempo-espço, ser-aí e abrigo da verdade do*

*seer*, para chegar à questão do *acontecimento apropriador*, a ser tratado de maneira mais focal, com destaque para a gênese dessa ideia no pensamento de Heidegger. Ressalte-se, portanto, que os dois tópicos aqui traçados compõe, nas *Contribuições*, a arquitetura de um único pensamento, a saber, o modo como o *seer* acontece, em tese, de forma não metafísica.

O foco é, então, entender melhor o que separamos como as “duas” importantes teses que funcionam como ponto de sustentação do pensar transitório e da questão da superação da metafísica, a saber, a noção de *seer* como abismo, e os desdobramentos que essa ideia carrega, e a noção de *seer* como *acontecimento apropriador*. Por último, no subcapítulo conclusivo, pretende-se lançar um olhar sobre o estatuto das *Contribuições* e dos principais temas trabalhados nesta dissertação, como a *transição* e a *superação da metafísica*, ante a totalidade da obra heideggeriana. Ou seja, em um balanço final, considerar alguns temas, dentre os principais trabalhados aqui, para saber quais deles permanecem e quais desaparecem nos desenvolvimentos posteriores às *Contribuições*; que ideias são abandonadas, retomadas ou fortalecidas, com a intenção de esclarecer as ramificações finais, e as sendas perdidas, dos problemas aqui tratados pertinentes ao escopo da obra *Contribuições à filosofia*.

#### 4.1 Seer como abismo

A junção que introduz a questão do *seer* como abismo nas *Contribuições* é denominada *Salto (Sprung)*. Se no primeiro capítulo tratamos dos pressupostos necessários para se pensar a transição ao outro início e a superação da metafísica, e no segundo capítulo analisamos os conceitos envolvidos nessa transição com base, principalmente, na meditação historial que envolve a questão do primeiro e do outro início, neste terceiro capítulo trata-se, então, de *saltar* na ocorrência tempo-espacial do *seer* como abismo e *acontecimento apropriador*.

O salto, segundo Vallega-Neu, é a junção que arrisca deixar todas as representações familiares dos entes para trás, incluindo a interpretação do ser como *fundamento metafísico*, para abrir-se ao *seer* em seu *acontecimento*, ressignificando as relações envolvidas nesse jogo de comum-pertencer e diferença entre *seer*, ser-aí e entes. No salto, nas palavras da autora:

[Os seres humanos] encontram seu ser fundamentalmente exposto e aberto à abissal verdade do *seer* a partir do qual ele surge (...). Assim, o salto é um risco. Ele abandona a usual relação representativa com as coisas as quais concedem-nos algum senso de familiaridade, segurança e fundamentação no modo como planejamos e vivemos diariamente nossas vidas. Contudo, se no

salto o pensamento deixa de lado tudo que é familiar e salta no nada (*no-thing*), algo (*some-thing*) se abre no salto que concede ao pensar um tipo diferente de habitar. O que se abre é a historial ocorrência do seer como acontecimento da recusa<sup>309</sup>.

O salto é o ato fundamental do âmbito de de-cisão entre o primeiro e o outro início que, assim, visa pensar o “entre” primeiro e outro início decisivamente afinado ao acontecimento do seer. Desse modo, o salto acontece *entre* a corrosão dos fundamentos da metafísica tradicional e o abismo que se abre e permite pensar a questão do seer em sua origem (*Ursprung*)<sup>310</sup>, - isto é, no *entre* da transição da entidade do ente (metafísica) e o acontecimento do seer. É interessante pontuar que, se em *Ser e tempo* a morte é, para o ser-aí, a extrema possibilidade que induz ao seu ser mais próprio, nas *Contribuições* e no pensar transitório é a morte de Deus - tal como anunciada por Nietzsche -, identificada ao fundamento metafísico, que permite que o seer aconteça apropriadamente, em sua verdade abissal.

No entanto, vale ressaltar que o salto não inaugura uma nova época, mas, segundo Heidegger, “entra antes em um âmbito completamente diverso da história”<sup>311</sup>. A transição oscila como o que há de mais questionável entre o longo findar da metafísica e o acontecimento do outro início, e o homem “se preparará em meio ao espaço de jogo temporal [*Zeit-Spiel-Raum*] do ser-aí e se reunirá em uma proximidade com o seer”<sup>312</sup>, enfatizando o caráter preparatório do âmbito da transição. Nesse sentido, por situar-se decisivamente no “entre” da transição, o salto envolve uma nova noção de tempo, como o tempo do acontecimento apropriador, e espaço, como o lugar de habitação e pertencimento ao seer, dos quais falaremos mais adiante.

Desse modo, como aponta Polt (2006), o salto, além de envolver uma interpretação originária das relações que ocorrem nesse espaço do “entre”, que é propriamente o espaço do acontecimento do seer, aponta sempre para uma relação com o fundamento metafísico, ou

---

<sup>309</sup> VALLEGA-NEU, 2003, p. 72.[Colchetes nossos], [Tradução nossa]: “*They find their being to be fundamentally exposed and open to the abysmal truth of be-ing out of which it arises (...). So it is that the leap is a risk. It abandons the usual representational relation to things which grants us some sense of familiarity, security, and “groundedness” as we plan and live our daily lives. However, if in the leap thinking lets go of everything familiar and leaps into no-thing, “something” opens up in the leap which grants thinking a different kind of dwelling. What opens up is the historical occurrence of be-ing as enowning withdrawal*”.

<sup>310</sup> É importante observar a familiaridade e o jogo de palavras que Heidegger se vale entre a palavra alemã ‘salto’ (*Sprung*) e ‘origem’ (*Ursprung*), de modo que a própria palavra ‘origem’ indica um “salto originário”.

<sup>311</sup> HEIDEGGER, 2015, p. 224.

<sup>312</sup> Idem. Tradução brevemente modificada.

melhor dizendo, saltar é prescindir desse tipo de fundamento ancorado em uma onto-teo-logia, ou em uma ontologia da presença. Conforme Polt:

Deve-se saltar num abismo e assumir o risco de quando olhar de volta para o fundamento de onde se saltou, descobrir que ele nunca foi um fundamento confiável. Esse é o tipo de salto que Heidegger tem em mente - um salto para longe de toda segurança prévia de nosso ser-aí (...)<sup>313</sup>.

De fato, a metafísica nunca concedeu um fundamento confiável, pois fundou-se onticamente na presença constante, ou seja, sobre o esquecimento da dinâmica do seer enquanto movimento temporal de apresentação, essenciação ou acontecimento. Entretanto, o salto na questão fundamental do seer também não é uma permanência vaga num vazio niilista, mas o habitar o aí, ou seja, o espaço do entre, a partir do qual o homem - ao tornar-se ser-aí - e o seer perdem suas características metafísicas e requisitam-se mutuamente no tempo-espaço do acontecimento apropriador. Conforme afirma Brogan:

O salto existe no tempo-espaço onde a diferença dos entes emerge, onde a irrupção da variedade de entes em sua multiplicidade se desdobra; ele ocorre no espaço onde o seer se retém e, assim, inicia a discussão sobre os entes<sup>314</sup>.

Nesse sentido, no salto, Heidegger não recorre mais a um fundamento que representa os entes a partir de si, como fez a metafísica, mas, a partir do salto, a originariedade do pensamento deve “testemunhar o irrepresentável ainda que duplo momento da emergência e recusa”, isto é, o jogo ambíguo da verdade do seer enquanto *a-létheia*, sem que haja qualquer coisa de constante e “certa” nessa experiência.

O problema do fundamento, em questão, é constantemente mencionado na obra de Heidegger, especialmente após *Ser e tempo*, e mais explicitamente em escritos como *Sobre a essência do fundamento* (1929) e o mais tardio *O princípio do fundamento* (1955-56). Se no primeiro texto a temática do fundamento é elaborada nos termos da analítica existencial, no

---

<sup>313</sup> POLT, R. *The emergency of Being: on Heidegger's Contributions to philosophy*. New York: Cornell University Press, 2006. p. 168. [Tradução nossa]: “one might leap into an abyss and take the risk that when one looked back at the ground from which one had leapt, one would discover that it had never been a reliable ground at all. This is the kind of leap Heidegger has in mind—a leap “away from all the previous safety of [our] being-there (...).”

<sup>314</sup> BROGAN, W. “Da-sein and the Leap of Being”. In: SCOTT, C, et. al. *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*. Indiana: Indiana University Press, 2001. [Tradução nossa]: “The leap is there in the space/time where the difference of beings emerges, where the irruption of the manifold of beings in their multiplicity unfolds; it occurs in the space where be-ing withdraws and thus initiates the discussion of beings.”

segundo, o problema é mais próximo do modo como essa questão aparece nas *Contribuições*. Nas *Contribuições*, a questão do fundamento aparece na junção intitulada *Fundação* e está relacionado ao problema de pensar o acontecimento do seer na transição para o outro início.

Como vimos no subcapítulo 1.4, e explicitado por Heidegger em *A constituição onto-teo-lógica da metafísica* (1957), a metafísica tende a tomar o ser como uma presença constante, isto é, como um fundamento, ou um princípio normativo para todos os outros entes. Desse modo, o seer é entendido por Heidegger, na transição, não mais como um fundamento metafísico, mas, em sua verdade, como *a-létheia*, sendo o velamento, nesse jogo ambíguo do seer, mais originário que o desvelamento, como vimos ao longo dessa dissertação.

A ideia de que a verdade do seer, na transição, seja originariamente velamento está associada ao seer como a-bismo (*Ab-grund*)<sup>315</sup>, como afirma Heidegger: “O a-bismo, porém, também é antes de tudo *a essência originária do fundamento*, de seu fundar, *da essência da verdade*”<sup>316</sup>. O seer como a-bismo é entendido por Heidegger, em parte, como “renúncia do fundamento” ôntico e denota, conceitualmente, uma negatividade intrínseca, própria do velamento do seer, associado por Heidegger ao nada, conforme o filósofo afirma em *Meditação*: “Como a-bismo, o ser ‘é’ o nada e o fundamento sobretudo”<sup>317</sup>. Esse tipo singular de negatividade é uma questão cara a Heidegger, evidenciada principalmente no escrito *Que é metafísica?* (1930), em que o nada não é visto a partir do ente, ou como negação do ser, mas seer e nada se co-pertencem, como diria de forma semelhante Hegel em sua *Ciência da lógica* (1812). No entanto, para Heidegger, seer e nada não se co-pertencem pela sua imediaticidade e indeterminação, mas porque o seer se manifesta de forma finita nos entes e porque, marcado pelo *não*, pela recusa e pelo velamento, o seer em sua negatividade é alteridade:

Somente porque o seer se essencia com o caráter do não, ele tem como o seu outro o não-ser. Pois esse outro é o outro de si mesmo. *Como se essenciando com o caráter do não, ele possibilita e impõe ao mesmo tempo a alteridade.*  
318

---

<sup>315</sup> Heidegger opta por escrever *Ab-grund* ao invés de *Abgrund*, separando o prefixo *ab* que, de maneira geral no idioma alemão, indica perda ou subtração, para ressaltar a ideia de perda ou renúncia do fundamento (*Grund*).

<sup>316</sup> HEIDEGGER, 2015, p. 369. [Itálico nosso].

<sup>317</sup> HEIDEGGER, 2010, p. 95.

<sup>318</sup> HEIDEGGER, 2015, p. 263.

Assim, de acordo com as passagens citadas, o a-bismo é a essência do seer<sup>319</sup>, marcada pela recusa e pelo nada que, por sua vez, é alteridade e recusa a todo fundamento, o “nada de ente”. Desse modo, não se trata mais de conceber o seer como um fundamento ôntico e é por isso que Heidegger fala, nas *Contribuições*, em “renúncia” do fundamento: “A-bismo: o ficar de fora; como fundamento no encobrir-se, um encobrir-se sob o modo da renúncia do fundamento”<sup>320</sup>. Entretanto, ao pensar a ideia de fundamento como a-bismo, não significa, novamente, que Heidegger assuma uma posição niilista e meramente negativa ontologicamente. Isso porque o a-bismo, enquanto essência originária do fundamento, é um modo de *abertura* do seer enquanto recusa e permanece relacionado ao fundar. Nas palavras de Vallega-Neu: “Mesmo o ficar de fora do fundamento (...) é relacionado ao fundamento em virtude da abertura que ocorre nele”<sup>321</sup>.

O a-bismo é, portanto, o modo como a verdade do seer se essencializa enquanto *encobrimento* clareador, que tem como a contraparte ‘fundante’ justamente o acontecimento apropriador. Ou seja, se a ideia de seer como a-bismo ressalta a contraparte velada e fugidia do seer - a recusa e a retenção - o acontecimento apropriador é a contraparte da doação, embora, sublinhe-se, esses dois momentos não possam ser concebidos separadamente. Nas palavras de Heidegger:

A verdade funda como verdade do *acontecimento apropriador*. Esse acontecimento, porém, é, por isso, concebido a partir da verdade como fundamento: o *fundamento originário*. O fundamento originário só se abre como o que se encobre no a-bismo. (...). O fundamento originário, o fundamento fundante, é o seer, mas sempre a cada vez se essencializando em sua verdade<sup>322</sup>.

Não se trata, portanto, de um fundamento substancial ou causal, nem de um fundamento entendido como uma recusa total, pois nesse caso não haveria possibilidade de um outro mostrar-se e de um outro pensamento sobre o seer, mas do fundamento entendido como origem velada, a partir da qual se pode falar de uma re-emergência, ou de uma nova doação do seer enquanto acontecimento apropriador. Heidegger deixa isso bastante claro

---

<sup>319</sup> Cf. Heidegger, 2010, p. 250.

<sup>320</sup> Idem.

<sup>321</sup> VALLEGA-NEU, 2003, p. 89. [Tradução nossa]: “*Even the staying away of ground is related to ground by virtue of the opening which occur in it*”

<sup>322</sup> HEIDEGGER, 2015, p. 370. Itálico do autor.

quando afirma que “a-bismo é a essenciação da recusa como o acontecimento da apropriação da doação”<sup>323</sup>.

Além disso, a relação de co-pertencimento do a-bismo enquanto essência do seer, como recusa e encobrimento, e o acontecimento apropriador, como doação e fundação (*Gründung*), desdobra outras dimensões pertencentes ao acontecimento do seer<sup>324</sup>, como o tempo-espaco, o ser-aí e o abrigo (*Bergung*) da verdade do seer nos entes, as quais trataremos neste capítulo enquanto elementos fundamentais do modo como Heidegger entende o seer como abismo e acontecimento apropriador. A passagem a seguir mostra a mútua relação entre a-bismo e acontecimento apropriador, mas também aponta para o ser-aí e para o caráter temporalmente hesitante do modo como o seer como abismo e acontecimento apropriador estão implicados na transição:

Uma vez, porém, que a verdade é o encobrimento clareador do seer, ela é como a-bismo antes de tudo fundamento, que só funda como o imperar inteiramente de maneira sustentadora do acontecimento apropriador. Pois a *renúncia hesitante* é o aceno, no qual o ser-aí, justamente a constância do encobrimento clareador, é reacenado, e essa é a vibração da viragem entre clamor e pertencimento, o acontecimento da apropriação, o seer mesmo.<sup>325</sup>

Isto é, o seer acontece apropriadoramente na abertura abissal proporcionada pela renúncia do fundamento. Os homens, por sua vez, fazem parte do acontecimento do seer sendo o *aí*, “ao habitar na verdade que se abre a partir da renúncia do fundamento no a-bismo”<sup>326</sup>, como veremos. Ademais, Heidegger aponta para a “renúncia hesitante”; esse termo denota o caráter velado, negativo, do seer que se manifesta na renúncia do fundamento, no seer enquanto a-bismo, mas também marca o caráter temporalmente hesitante da transição. Renúncia hesitante, segundo Vallega-Neu, indica o “ ‘ainda’ (do primeiro início) e o ‘ainda não’ (do outro início), o temporalizante ‘entre’ o primeiro e o outro início no qual a verdade do seer se desdobra no pensamento”<sup>327</sup>. Portanto, a ideia de renúncia hesitante aponta para o modo como Heidegger pensa o tempo no acontecimento do seer que, como veremos a seguir, em parte remete à dinâmica historial da transição, elucidada no subcapítulo 2.1, entre

<sup>323</sup> HEIDEGGER, 2010, p. 251.

<sup>324</sup> Utilizado aqui como sinônimo de acontecimento apropriador (*Ereignis*).

<sup>325</sup> HEIDEGGER, 2015, p. 370. [Itálico nosso].

<sup>326</sup> VALLEGA-NEU, 2003, p. 90. [Tradução nossa]: “(...) *by abiding in the truth that opens out of the refusal of ground in the abyss*”.

<sup>327</sup> Idem. [Tradução nossa]: “(...) *the ‘still’ (of the first beginning) and ‘not yet’ (of the other beginning), the temporalizing in-between of the first and the other beginning in which the truth of be-ing unfolds in thinking*”.

lembrança e preparação, isto é, a volta à origem impensada do seer que constitui ela mesma o porvir.

#### 4.1.1 Tempo-espaço

A noção de tempo, nas *Contribuições*, aparece acoplada à questão do seer como a-bismo e é pensada de forma associada à noção de espaço, como um jogo de comum-pertencimento entre os dois. É importante pontuar que Heidegger deixa claro, nas *Contribuições*, que o que está em jogo na noção de tempo-espaço se diferencia de qualquer concepção tradicional do espaço e do tempo, como, por exemplo, as representações enquadradoras para o cálculo matemático<sup>328</sup>, ou as formas da intuição kantiana. Desse modo, Heidegger afirma: “o ‘tempo’ é tão pouco egóico quanto o espaço é coisal; e, com maior razão, o espaço não é ‘objetivo’ e o tempo, ‘subjetivo’”<sup>329</sup>. Assim, trata-se de pensar a questão do tempo e do espaço não mais nos moldes da metafísica da presença, que privilegiou a constância e o tempo presente, subordinando o tempo-espaço ao domínio do ôntico, mas o tempo-espaço originário e anterior às concepções derivadas, ônticas, conforme à praxe heideggeriana. Outro ponto comparativo das noções de tempo e espaço mencionado pelo filósofo alemão é em relação à obra *Ser e tempo* que, por diversas vezes, Heidegger afirma, nas *Contribuições*, considerá-la como uma transição para pensar o acontecimento do seer. Conforme Polt, com relação à questão da temporalidade:

*Ser e tempo* tenta mostrar que a temporalidade do ser-aí torna o ser inteligível; em contraste, as *Contribuições* tentam forjar o acontecimento auto-encobridor do seer e refletir a emergência do ser-aí, com o seu próprio e distinto tempo e espaço, como parte desse evento<sup>330</sup>.

Ainda conforme Polt, tempo e espaço são pensados conjuntamente nas *Contribuições* e ambos “são requeridos a fim de que seer e ser-aí aconteçam”<sup>331</sup>. A noção de um tempo-espaço originário, ou “primordial”, conforme afirma Heidegger, evoca os sítios e instantes decisivos em que seer e entes, igualmente seer e ser-aí, se co-pertencem: “Se o seer

<sup>328</sup> Cf. Heidegger, 2015, p. 363.

<sup>329</sup> HEIDEGGER, 2015, p. 366.

<sup>330</sup> POLT, 2006, p. 181. [Tradução nossa]: “*Being and time* tries to show that being-there’s temporality makes being intelligible; in contrast, the *Contributions* try to in-vent the self-concealing event of be-ing and bethink the emergence of being-there, with its own distinctive time and space, as part of this event”.

<sup>331</sup> Idem. [Tradução nossa]: “(...) required in order for be-ing and being-there to happen”.



acontecer, ele deve ter seu próprio tempo e lugar”<sup>332</sup>. Tempo-espaço, portanto, devem fundar o *aí* do ser-*aí*, do qual falaremos posteriormente, para que o seer possa acontecer em uma outra doação, isto é, no outro início.

Além disso, como já foi mencionado, a noção de tempo-espaço, nas *Contribuições*, aparece associada ao pensamento do seer enquanto a-bismo, conforme o título do subtópico ‘d’ da junção *fundação* já indica: “d) O tempo-espaço como o a-bismo”<sup>333</sup>. Nesse sentido, tempo-espaço, para Heidegger, é a abertura de um fosso abissal entre o abandono do seer e a possibilidade de seu acontecimento; “proximidade e distância”<sup>334</sup>, vazio e doação”<sup>335</sup>. É no a-bismo, portanto, que o tempo-espaço originário se abre. Desse modo, pode-se observar a arquitetura de vários conceitos que vão sendo concatenados por Heidegger no intuito de desdobrar o pensamento do seer e seu modo de acontecer na transição para o outro início. A dinâmica entre a-bismo, verdade do seer, fundamento e acontecimento apropriador torna-se clara na seguinte passagem das *Contribuições*:

A verdade como fundamento funda, porém, originariamente como a-bismo. E esse a-bismo mesmo funda como a unidade da temporalização e da espacialização. Eles têm, com isso, sua essência a partir daquilo de que o fundamento é o fundamento, a partir do acontecimento apropriador<sup>336</sup>.

À abertura, ou o “vazio”, que irrompe com a renúncia do fundamento, isto é, com o a-bismo do seer, pertence o tempo-espaço, pensado originariamente como um “arrebato extasiante”<sup>337</sup>, que arrebatava “para o cerne do porvir, de tal modo que, com isso, irrompe um [ter] sido que, se encontrando com o que está por vir, constitui o presente”<sup>338</sup>. Essa dinâmica do tempo, segundo Heidegger, é uma rememorante inserção no abandono do seer, marcada pela *lembrança e espera* no âmbito do instante da decisão, isto é, do entre primeiro e outro início. Lembrança e espera marcam a temporalização que o acontecimento do seer demanda,

<sup>332</sup> Idem, p. 182. [Tradução nossa]: “If be-ing happens, it must have its own place and time”.

<sup>333</sup> HEIDEGGER, 2015, p. 361.

<sup>334</sup> Proximidade e distância, segundo Polt, denotam o modo como o tempo-espaço é dado nas *Contribuições*: “Como é dado o tempo? Como tempo-espaço, ou ‘proximidade’, aberta pela extensão de futuro, passado e presente. No entanto, essa proximidade também envolve distanciamento, já que futuro e passado apresentam-se de um modo que os mantêm afastados do presente em um sentido restrito.” (POLT, 2005, p. 386), [Tradução nossa]: “How is time given? As the “time-space” or “nearness” opened up by the extending of future, past, and present. Yet this nearness also involves distancing, since the future and past “presence” in a way that keeps them apart from the present in a narrow sense”.

<sup>335</sup> HEIDEGGER, 2015, p. 362.

<sup>336</sup> Idem, p. 373.

<sup>337</sup> Cf. Heidegger, 2015, p. 373 ss.

<sup>338</sup> HEIDEGGER, 2015, p. 373. [Colchetes nossos].

ou seja, a inserção do ser-aí em um ter-sido e em um porvir que constituem o presente - não o presente duradouro, mas o presente enquanto instante de decisão. Nas palavras de Vallega-Neu:

A temporalização (*Zeitigung*) do tempo-espaco reúne três arrebatamentos extasiantes [*Entrückungen/ removal*], o arrebatamento extasiante no porvir, arrebatamento extasiante no ter-sido, e o arrebatamento extasiante no presente abandono do seer. Eles são reunidos no instante da decisão do seer, da essenciação do seer enquanto acontecimento apropriador ou/e como recusa. O instante é em si mesmo um domínio de decisão; enquanto uma ‘espera-rememorante’, o instante reúne o ‘entre’ do primeiro e do outro início no qual o pensamento historial do seer das *Contribuições* se move<sup>339</sup>.

Em seguida, Heidegger afirma que o caráter de *renúncia e hesitação*<sup>340</sup>, contidos na contenda entre ter-sido, porvir e presente (denotado pelo abandono do seer), caracteriza a essência da temporalização e que: “o que se renuncia, no entanto, se renuncia de maneira hesitante, presenteando, assim, com a possibilidade da doação e do acontecimento da apropriação”<sup>341</sup>. Hesitar é oscilar entre o doar e o reter; renúncia e hesitação guardam o caráter negativo - desidentificado da presença - e abissal do seer, isto é, o seu modo de mostrar-se, o seu dar-se temporalmente.

O caráter de renúncia do fundamento, que abre a dimensão tempo-espacial originária do seer, remete também à recusa do seer, que marca a tradição metafísica enquanto abandono e esquecimento do seer, e o pensamento da verdade do seer originariamente enquanto velamento. Ainbinder (2010) afirma que a recusa é a marca distintiva do acontecimento do seer<sup>342</sup>: “justamente por isso, diz Heidegger, que o esquecimento nunca é superado, mas apenas inaugurado em sua abissalidade”<sup>343</sup>. O que se doa, de acordo com Ainbinder, se doa sob a forma de uma negatividade. Desse modo, o fundamento abissal do seer é uma abertura,

---

<sup>339</sup> VALLEGA-NEU, 2003, p. 91.[Colchetes nossos], [Tradução nossa]: “*The temporalization (Zeitigung) of the time-space gathers three removals (Entrückungen), the removal into coming to be, the removal into having been, and the removal into the present abandonment of be-ing. They are gathered in the moment (Augenblick) of the decision of be-ing, of be-ing’s swaying as enowning or/and as refusal. The moment is in itself the domain of decision; as “remembering-awaiting,” the moment gathers the in-between of the first and the other beginning in which the being-historical thinking of Contributions moves*”.

<sup>340</sup> Cf. Heidegger, 2015, p. 374.

<sup>341</sup> HEIDEGGER, 2015, p. 374.

<sup>342</sup> Cf. Ainbinder, 2010, p. 51.

<sup>343</sup> AINBINDER, 2010, p. 51.

marcada pelo nada, na qual os entes podem se dar; essa abertura abissal “é a forma de visibilidade que assume o seer como espaço de jogo de todo mostrar-se”<sup>344</sup>.

Espaço de jogo (*Spielraum*) é como Heidegger pensa o tempo-espaço e que, de acordo com Polt, remete ao fragmento 52 de Heráclito, que diz: “Tempo é criança brincando, jogando; de criança o reinado”<sup>345</sup>. A ideia de jogo é empregada, em Heidegger, de acordo com Polt, no sentido de não haver nada garantido ou definido no âmbito ontológico do seer onde as ‘coisas’ acontecem. Pensar o seer como a-bismo é pensar o seer no âmbito da possibilidade, isto é, o seer retém as possibilidades de desvelamento e é, em si, possibilidade frente à efetividade dos entes, conforme Heidegger coloca:

É somente no seer que se essência, como a mais profunda abertura de seu fosso abissal, o *possível*, de tal modo que é sob a forma do possível que o ser precisa ser pensado em primeiro lugar no pensar do outro início. (A metafísica, contudo, torna o “real e efetivo” enquanto ente, ponto de partida e meta da determinação do ser)<sup>346</sup>.

Em sentido temporal, o caráter do seer enquanto possibilidade está presente tanto no ter-sido, que retém as possibilidades impensadas de doação do seer e desvelamento dos entes, quanto no porvir, que é a possibilidade de um outro acontecimento. Isto é, o tempo, pensado originariamente a partir do seer, é possibilidade:

Ele concede possibilidades. Se o fundamento é totalmente dado e auto-legitimado, não haveria nada de *infantil* sobre isso, nada lúdico - e não forneceria possibilidades (...). O mundo seria uma unidade dedutiva - assim como alguns filósofos e cientistas esperam que seja. A recusa do fundamento, o vazio do tempo-espaço, permite que o espaço de jogo se abra<sup>347</sup>.

Desse modo, vale ressaltar o eco de alguns filósofos pré-socráticos que, implícita ou explicitamente, se faz presente no modo como Heidegger pensa a dinâmica do seer, nas *Contribuições*, até pela importância futura que adquirem esses filósofos, como vimos brevemente no subcapítulo 2.2. Isso ocorre não apenas na ideia de espaço de *jogo* mencionada

<sup>344</sup> Idem, p. 49.

<sup>345</sup> HERÁCLITO, 2000, p. 93. Itálico nosso.

<sup>346</sup> HEIDEGGER, 2015, p.459.

<sup>347</sup> POLT, 2006, p. 185. [Tradução nossa]: “It grants possibilities. If the ground came forth as fully given and self-legitimizing, there would be nothing childlike about it, nothing playful—and it would provide no possibilities (...). There would be no gifts, only consequences. The world would be a deductive unity—as some philosophers and scientists hope that it is. The withdrawal of the ground, the emptiness of time-space, enables playspace to open.)”

acima, que denota a dinâmica do tempo e se relaciona a Heráclito, mas em outros momentos também. Por exemplo, a questão da ambiguidade do seer, que não é nem um completo mostrar-se, nem um velamento total, mas um aceno que remete a um jogo de luz e sombra, aponta, conforme Polt indica, para o fragmento 93 de Heráclito, que versa: “O senhor, cujo oráculo está em Delfos, nem diz nem oculta: mas dá sinais”<sup>348</sup>. Nesse sentido, vale também mencionar que a própria ideia de recusa e ocultamento, em um sentido *temporal*, adquire contornos inequívocos, por exemplo, quando Heidegger analisa, em 1946, a sentença de outro filósofo pré-socrático, Anaximandro, em *A sentença de Anaximandro*. No texto em questão, o filósofo alemão coloca que a presença dos entes é articulada por uma dupla *ausência* temporal, o ter-sido e o porvir, que indicam a diferença entre apresentação e presença, ou melhor, entre o acontecimento temporal e aquilo que é desvelado nesse acontecimento. Ressalta-se, assim, que a incorporação e ressignificação dos ditos desses filósofos faz-se importante no modo como Heidegger pensa o acontecimento do seer na relação historial entre primeiro e outro início.

É importante ainda mencionar que na noção de tempo, mesmo que marcada pela negatividade da renúncia hesitante no jogo entre ter-sido e porvir, e pela *possibilidade*, trata-se, para Heidegger, não de descrever passado, presente e futuro, mas de “evocar uma junção historial específica”<sup>349</sup>. Ou seja, trata-se de evocar a concretude de um *lugar* (*Ort*) historial em que o seer aconteça. A ideia de *lugar* está relacionada à de espaço (*Raum*), o qual pensado enquanto tempo-espaço, co-pertence ao tempo e vice versa. Segundo Polt: “O que Heidegger parece estar dizendo (...), é que passado e futuro precisam de um *lugar* no qual possam ser reunidos, e inversamente, o *lugar* precisa servir como sítio para a reunião de passado e futuro”<sup>350</sup>.

A noção de espaço, desde *Ser e tempo*, é pensada em relação à noção de *lugar*, de acordo com Saramago: “Se os lugares da existência eram, indiscutivelmente, dotados de concretude e sentido, o mesmo não se dava com o espaço, este termo um tanto amorfo e abstrato”<sup>351</sup>, constituindo o espaço um desafio particular a ser pensado por Heidegger desde o

---

<sup>348</sup> HERÁCLITO, 2000, p. 97.

<sup>349</sup> POLT, 2006, p. 187. [Tradução nossa]: “(...) evoking a specific historical juncture”.

<sup>350</sup> Idem, p. 188. Itálico nosso. [Tradução nossa]: “What Heidegger seems to be saying (...) is that the past and future need a place into which they can be gathered, and conversely, the place needs to serve as the site for the gathering of past and future.”

<sup>351</sup> SARAMAGO, L. “Sobre A arte e o espaço, de Martin Heidegger”. In: *Artefilosofia*. Ouro Preto: nº5, p. 61-72, 2008. p. 61.

início de suas reflexões. Evidentemente, as noções de espaço e lugar, assim como a de tempo, diferem de qualquer abordagem técnico-científica em virtude de um olhar fenomenológico sobre essas questões. Sobre o conceito de espaço, Saramago afirma que este significa “espaçar, trazer para o livre, instalar o aberto, abrir-se para o habitar do homem”<sup>352</sup>; espaço é doação de lugar, mas também “recebe o que tem de próprio da reunião de lugares”<sup>353</sup>.

As noções de espaço e lugar tornam-se mais claras, por exemplo, quando Heidegger trata da questão da arte, no texto *A origem da obra de arte*, já mencionado aqui como um texto próximo cronologicamente e conceitualmente das *Contribuições*; na conferência mais tardia intitulada *Arte e espaço* (1969) e também em *A coisa* (1950). Na conferência de 1969, tratando explicitamente das noções de lugar e espaço, Heidegger afirma:

A pergunta se impõe: os lugares são apenas resultado e conseqüência de um dar espaço? Ou o dar-espaço recebe o que tem de próprio da vigência dos lugares reunidos? Neste caso, deveríamos procurar o próprio do espaçar na fundação (*Gründung*) da localidade, deveríamos pensar a localidade como o jogo recíproco de lugares<sup>354</sup>.

Uma obra de arte, como uma escultura, por exemplo, seria um jogo recíproco de *lugares* que “abrindo e guardando uma região, mantém consigo uma liberdade, que concede a cada coisa seu demorar-se e ao homem o habitar em meio às coisas”<sup>355</sup>. Para Polt, a noção de lugar, nas *Contribuições*, é pensada de forma semelhante à noção de “mundo”, que Heidegger desenvolve com mais detalhes em *A origem da obra de arte*, e que está relacionada, nas *Contribuições*, ao abrigo do seer nos entes, que será mencionado neste trabalho mais adiante. Segundo Polt:

A decisão com respeito ao seer deve literalmente ter lugar; um lugar onde o seer está em jogo deve emergir. “Lugar” aqui é presumivelmente algo como “mundo” - um arranjo de dados e possibilidades, uma ordem onde nos encontramos habitando e onde temos oportunidades. Mesmo que este seja o sítio do abandono, não é uma terra desolada e sem sentido, mas um lugar genuíno onde nós devemos estar e suportar<sup>356</sup>.

<sup>352</sup> Idem, p. 67.

<sup>353</sup> Idem, p. 68.

<sup>354</sup> HEIDEGGER, M. “Arte e espaço”. In: GA 13, p. 4. Disponível em: [www.geocities.ws/bcentaurus/livros/artespaco](http://www.geocities.ws/bcentaurus/livros/artespaco).

<sup>355</sup> Idem.

<sup>356</sup> POLT, 2006, p. 187. [Tradução nossa]: “The decision regarding be-ing must literally take place; a place where be-ing is at stake must emerge. “Place” here is presumably something like “world”—an arrangement of givens and possibilities, an order where we find ourselves dwelling and where we have opportunities.<sup>81</sup> Even if

Apesar da importância do conceito de lugar pensado conjuntamente ao espaço nestes textos e também por Polt, é a noção de espaço, nas *Contribuições*, que possui maior relevância para pensar a questão do acontecimento do seer, pois o espaço remete à própria abertura, que se abre na renúncia do fundamento do seer enquanto a-bismo. Contudo, a abertura tempo-espacial só se torna historial com a fundação do aí, do ser-aí; e só pode ser propriamente pensada em relação ao ser-aí. Isso porque o seer como a-bismo e acontecimento é *fundação*, ou seja, a abertura que requisita o ser-aí e o abrigo da verdade do seer nos entes - a co-pertença entre seer, ser-aí e entes - enquanto possibilidade de *fundação* do outro início

Nesse ponto, trata-se de dedicar mais algumas palavras ao papel do ser-aí, enquanto sitio (*Stätte*) tempo-espacial do instante de decisão entre o primeiro e outro início nas *Contribuições*. É somente a partir do ser-aí, enquanto abertura, que o seer pode acontecer em sua abissalidade e vice versa, ou seja, é somente pelo a-bismo do seer, enquanto abertura tempo-espacial, que é possível requisitar e fundar o aí do ser-aí. Deve-se ressaltar que a questão do ser-aí, já previamente trabalhada no subcapítulo 2.3 do presente trabalho, pertence à problemática do seer enquanto a-bismo, mas concerne de forma bastante oportuna à questão do acontecimento apropriador, pois o *aí* é a clareira para o acontecimento do seer. Contudo, é importante enfatizar outra vez que todos os elementos tratados neste capítulo três pertencem ao conceito chave do acontecimento apropriador, pois indicam o modo como o seer acontece e, assim, o elucidam.

#### 4.1.2 Ser-aí

O termo ser-aí (*Da-sein*), nas *Contribuições*, talvez seja o que mais se mantém vinculado a *Ser e tempo*, embora Heidegger torne explícito, nas *Contribuições*, que o ser-aí desta última obra não tem o mesmo sentido que o da primeira. Para marcar essa diferença, o filósofo altera a própria escrita do termo, colocando um hífen entre as palavras *Da* e *Sein*, que outrora, em *Ser e tempo*, não havia. O que Heidegger parece enfatizar com a hifenização da palavra, de acordo com Vallega-Neu, é o aí (*Da*), indicando a abertura do seer, e “o *ser (Sein)* dos humanos nessa abertura”<sup>357</sup>, que indica a insistência no aí a partir do qual eles encontram

---

*it is the site of abandonment, it is not a meaningless wasteland, but a genuine place where we must stand and endure.”*

<sup>357</sup> VALLEGA-NEU, 2003, p. 82. [Tradução nossa]: “*the being of humans in this opening*”.

originariamente sua essência em relação ao acontecimento do seer. Inwood (2002) pontua a diferença entre o ser-aí de *Ser e tempo* e o das *Contribuições* da seguinte maneira:

Em *Ser e tempo*, *Dasein* parece significar algo como "ser-aí". Um ser humano é *Dasein* porque ele está "aí", no-mundo - não em algum lugar específico, mas aí em um sentido anterior a e pressuposto pela diferenciação dos lugares. Mais tarde, passa a significar: "lá, onde o seer 'está' " o ancoradouro ou morada do seer - um sentido que é geralmente enfatizado ao escrever *Da-sein* em lugar de *Dasein*<sup>358</sup>.

Heidegger, em diferentes momentos das *Contribuições*, afirma que a ontologia fundamental de *Ser e tempo* é uma *transição* necessária para se pensar o seer nas *Contribuições*<sup>359</sup>; de certo modo, os motivos que levaram Heidegger a empreender sua viravolta do pensar nos anos 1930, como a necessidade de se pensar o seer de modo historial, juntamente com a introdução de seu conceito fundamental pós-viravolta, o *Ereignis*, indicam que *Ser e tempo* é um ponto de partida e, ao nosso ver, não pode ser incorporado como um ponto de chegada nas *Contribuições*, atestado pelo constructo ser-aí, já que Heidegger faz questão de diferenciar esse termo do seu homônimo de 1927. Um exemplo dessa diferenciação pode ser visto na seguinte passagem:

O ser-aí visa ele mesmo um "ente" (...). O "ente", porém, não é o "homem" e o ser-aí o seu modo de ser (assim ainda levemente induzindo em incompreensões em *Ser e tempo*), mas o ente é o *ser-aí* como fundamento de um ser humano determinado, do ser humano por vir, não do "homem" em si; também não impera uma clareza suficiente quanto a isso em *Ser e tempo*<sup>360</sup>.

De fato, como mencionado anteriormente, Heidegger não abandona *Ser e tempo*, mas empreende uma visão mais aprofundada de algumas questões dessa obra, e uma delas é o

---

<sup>358</sup> INWOOD, M. *Dicionário Heidegger*. Trad. Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002, p. xxiii.

<sup>359</sup> Por exemplo, na página 298 das *Contribuições*, em que Heidegger afirma: "Ontologia fundamental como transitória. Ela fundamenta e supera toda ontologia, mas precisa partir necessariamente do conhecido e corrente, e, por isso, se encontra sempre no lusco-fusco". Entendemos que, quando Heidegger afirma que a sua ontologia fundamental parte do "conhecido e corrente" e se encontra no "lusco-fusco", o filósofo está se referindo à necessidade empreendida após a viravolta de pensar o seer no âmbito historial que permite, ele mesmo, que a ontologia fundamental seja elaborada e que as estruturas do ser-aí sejam elucidadas. Na *Carta sobre o humanismo*, por exemplo, Heidegger afirma que "*Ser e tempo* foi compreendido a partir da experiência fundamental do esquecimento do ser" (HEIDEGGER, 1979, p. 156), e que a viravolta parte deste ponto. No entanto, conforme afirma Polt (2006, p. 158), o esquecimento do seer, no qual *Ser e tempo* está envolvido, é ligado diretamente ao seer enquanto velamento, isto é, à verdade do seer, que Heidegger procura pensar nas *Contribuições* e na viravolta em geral.

<sup>360</sup> HEIDEGGER, 2015, p. 293.

constructo *ser-aí*, que guarda semelhanças com o de 1927, mas agora visto sob a perspectiva do seer e do acontecimento apropriador.

Nesse sentido, Polt afirma que as limitações do ser-aí, de *Ser e tempo*, recaem no perigo de que os limites do ser-aí determinem transcendentalmente o seer, de modo que “as *Contribuições* tentam superar o transcendentalismo pensando o ser-aí como um projeto jogado o qual seu próprio ser jogado é parte do seu pertencimento ao acontecimento do seer”<sup>361</sup>. De maneira geral, o *Da-sein*, das *Contribuições*, “não marca mais primariamente o ser humano, mas a abertura historial da verdade do seer”<sup>362</sup>. Assim, trata-se de pensar o ser-aí enquanto abertura para o acontecimento do seer e não o ser-aí da ontologia fundamental, embora algumas estruturas sejam mantidas, como veremos.

Heidegger, nesse sentido, está interessado em pensar uma transição do ser humano, marcado pelas determinações tradicionais da metafísica, para o ser-aí enquanto abertura da verdade do seer e clareira para o encobrimento. O ser humano, ou o homem, inserido epocalmente no fim da metafísica, precisa, na transição, *saltar*, para o ser-aí, ou melhor, tornar-se ser-aí. A ideia de salto (*Sprung*), mencionada anteriormente, indica que não se trata de uma transformação linear e progressiva, mas de uma ruptura, ou melhor dizendo, uma cisão, envolvida na de-cisão sobre o seer.

Há, nesse sentido, uma dimensão historial no termo ser-aí, que só se abre entre o abandono do seer no fim da metafísica e a possibilidade de outro início com o acontecimento apropriador, o qual só acontece a partir do ser-aí. Desse modo, Heidegger afirma: “O ser-aí é a crise entre o primeiro e o outro início”<sup>363</sup>; ou seja, a crise a partir da qual o sentido de homem no primeiro início deve perder suas determinações metafísicas e assumir ser o aí, a clareira do seer para o outro início de sua história: “o ser-aí é a suportabilidade insistente da clareira, isto é, da livre, desprotegida, pertinência ao aí, no qual o seer se encobre”<sup>364</sup>. A questão do ser-aí, enquanto a crise entre primeiro e outro início, coadunando com a crise da metafísica, coloca a essência do ser humano em questão, de modo que Polt afirma:

Ser-aí envolveria a interpretação de nós mesmos não como instâncias da natureza humana, mas como um instante histórico no qual o futuro e o

---

<sup>361</sup> POLT, 2006, p. 158. [Tradução nossa]: “*The Contributions try to overcome transcendentalism by thinking of being-there as a thrower whose very thrownness is part of its belonging to the event of be-ing.*”

<sup>362</sup> Idem. [Tradução nossa]: “*It no longer marks primarily human being, but the historical disclosure of the truth of being.*”

<sup>363</sup> HEIDEGGER, 2015, p. 288.

<sup>364</sup> Idem, p. 290.



passado podem abrir nosso mundo. Ser-aí é essa possibilidade, ao invés de uma invariável característica presente a ser encontrada em nós<sup>365</sup>.

O ser-aí possui, assim, um sentido futuro e indica a história futura do ser humano; o ser-aí é o sítio historial em que o seer pode acontecer apropriadamente. Assim, Heidegger afirma: “O ser-aí é apenas instante e história”<sup>366</sup>. História no sentido da transição entre o esquecimento do seer e a possibilidade de fundar a verdade do seer e o outro início; o ser-aí é histórico “em nossa e para nossa história por vir, cuja indigência mais íntima (abandono do seer) e cuja necessidade daí emergente (questão fundamental) se juntam de modo fugidio”<sup>367</sup>.

Nesse sentido, tanto o seer enquanto a-bismo, renúncia do fundamento, quanto o tempo-espço, que se abre na oscilação da transição entre o abandono do seer e o seu acontecimento, requerem o ser-aí enquanto abertura para o acontecimento do seer. A principal característica do ser-aí nas *Contribuições*, desse modo, é ser o sítio (*Stätte*) historial e instantâneo para o acontecimento do seer e para a possibilidade de uma outra história para o ser humano. Não são poucos os momentos que Heidegger relaciona o acontecimento apropriador ao ser-aí. O acontecimento apropriador, nas *Contribuições*, é, de maneira geral, a necessidade de fundar o aí para o acontecimento do seer. O aí é esse sítio historial no qual a transição para o outro início se abre, no movimento historial descrito no segundo capítulo, e o seer pode acontecer em suas características descritas neste capítulo.

Na obra *O acontecimento apropriativo*, Heidegger, além de enfatizar o que já fica claro nas *Contribuições*, isto é, que “o aí é a clareira do acontecimento apropriador”<sup>368</sup>, afirma que o ser-aí é o cumprimento da *transversão* (*Verwindung*) da metafísica que, como vimos, é um termo referido à *superação* da metafísica; e que o ser-aí é a *superação* do caso intermediário da metafísica. Intermediário, pois a metafísica é a história do ser *entre* o primeiro início grego e o outro início:

O ser-aí é, pela primeira vez, o acontecimento apropriador *essenciante* - o cumprimento da transversão do seer - em meio à *clareira que acontece apropriadamente*, junto a uma tal transversão. (...). O ser-aí também é a

---

<sup>365</sup> POLT, 2006, p. 162. [Tradução nossa]: “*Being-there would involve interpreting ourselves not as instances of human nature, but as a historical instant at which the future and the past can open our world. Being-there is this possibility, rather than an invariantly present feature to be found in us*”.

<sup>366</sup> HEIDEGGER, 2015, p. 316.

<sup>367</sup> Idem, p. 302.

<sup>368</sup> HEIDEGGER, 2013, p. 203.

“lembrança” necessária (pela qual) da mudança do primeiro início e da superação do caso intermediário da metafísica<sup>369 370</sup>.

Apesar da necessidade de pontuar as diferenças do ser-aí de *Ser e Tempo* em relação ao ser-aí das *Contribuições*, deve-se sempre ressaltar, conforme pontuamos ao longo deste trabalho, que as *Contribuições* e o chamado “segundo Heidegger” não devem ser lidos como uma ruptura em relação a *Ser e tempo*. Trata-se, sobretudo, de duas abordagens distintas que são permeadas pelo mesmo questionamento, isto é, a pergunta pelo ser. *Ser e tempo* é um primeiro modo de se aproximar dessa questão; as *Contribuições*, outro modo, que inclui, assim como outros textos da viravolta do pensar, a reformulação de questões deixadas em aberto por *Ser e tempo*, ao mesmo tempo em que formula o seu próprio caminho. Se fossemos considerar o modo como Heidegger pensa a história da metafísica, sendo Nietzsche sua última e mais significativa manifestação, *Ser e tempo*, enquanto, segundo o próprio autor, uma obra de transição, pode ser considerada também como uma obra, dentro do escopo das *Contribuições*, preparatória para o outro início, apesar dessa questão evidentemente não ser, em *Ser e tempo*, propriamente considerada e desdobrada do modo como Heidegger a coloca nas *Contribuições*<sup>371</sup>.

Nesse sentido, é possível também apontar algumas estruturas do ser-aí de *Ser e tempo* que são transpostas para o ser-aí das *Contribuições*, que denotam sobretudo o modo como ser-aí e acontecimento apropriador se mostram intimamente relacionados. Em primeiro lugar, deve-se pontuar o caráter de jogado/lançado (*Geworfenheit*), uma das características do ser-aí de *Ser e tempo*, que é transposto para as *Contribuições* denotando, nessa última obra especificamente, a experiência de nossa situação historial. O ser-aí, que é também jogador, isto é, projeto da verdade do seer, “é jogado, apropriado em meio ao acontecimento pelo seer. O caráter de jogado acontece e se atesta sobretudo na *indigência do abandono do ser* e na *necessidade da decisão*”<sup>372</sup>. Melhor dizendo, o ser-aí é projeto porque “reabre a abertura” do

---

<sup>369</sup> Idem, p. 203-204.

<sup>370</sup> Nessa passagem torna-se outra vez evidente que, apesar de Heidegger utilizar a palavra *Verwindung*, como vimos, no sentido de uma superação da metafísica mais originária, ele não deixa de utilizar a palavra *Überwindung* para se referir também à superação da metafísica, conforme mostramos no segundo capítulo deste trabalho.

<sup>371</sup> É isso que Heidegger afirma na seguinte passagem das *Contribuições* (p. 78): “Por meio da superação desdobrada da formulação da questão diretriz e de suas respostas enquanto tais, precisa ser criada uma *transição*, que prepara o outro início e o torna em geral visível e intuível. É a essa preparação da transição que serve *Ser e tempo*, isto é, a obra já se encontra propriamente na questão fundamental, sem desdobrar essa questão de maneira pura a partir de si inicialmente”.

<sup>372</sup> HEIDEGGER, 2015, p. 296. [Itálico do autor].

seer e compreende-se em sua situação historial, a transição, enquanto jogado, isto é, pertencente à oscilação entre o abandono e o acontecimento do seer. Nesse sentido, Polt afirma:

A diferença de ênfase entre os dois textos [*Ser e tempo* e as *Contribuições*], é que enquanto em *Ser e tempo* projetar é primariamente a perseguição de um caminho possível para o indivíduo ser, nas *Contribuições* é uma incursão no aberto, uma entrada no sentido do ser dos entes. E o ser lançado, nas *Contribuições*, revela não apenas faticidade, mas o jogar apropriador [*appropriating throw*] do seer mesmo<sup>373</sup>.

A relação entre ser-aí e acontecimento apropriador mostra-se de forma mais sutil quando a questão da propriedade (*Eigentum*) entrelaça, de certa forma, acontecimento apropriador e ser-aí. Isso ocorre porque já em *Ser e tempo* o ser-aí precisa tornar-se *próprio*, isto é, sair de seus modos impróprios de ser, e isso acontece através do *ser-para-a-morte*. É ainda na estrutura do ser-para-morte que, nas *Contribuições*, o velamento, o nada e a temporalidade, enquanto acontecimento, do seer ligam-se ao ser-aí, pois, conforme Heidegger afirma:

A unicidade da morte no ser-aí do homem pertence à determinação originária do ser-aí, a saber, ser apropriado em meio ao acontecimento pelo seer mesmo, a fim de fundar sua verdade (abertura do encobrir-se). Na inabitualidade e na unicidade da morte abre-se o que há de mais inabitual em todo ente, o próprio seer, que se essencia enquanto estranhamento<sup>374</sup>.

É no ser-para-a-morte que o ser-aí pode *ser si mesmo*: “a morte é a testemunha mais elevada e mais extrema do seer. Mas esse testemunho nunca tem como ser sabido senão por aquele que consegue experimentar e fundar (...) o ser-aí na *propriedade* do ser si mesmo”<sup>375</sup>. Se no saltar para o ser-aí o homem coloca o seu ser em questão, então todo subjetivismo e todas as ideias de “si mesmo” previamente dadas devem ser abandonadas para que se possa adentrar em um âmbito em que o ser do homem e o próprio seer possam ser questionados.

---

<sup>373</sup> POLT, 2006, p. 172. [Colchetes nossos] [Tradução nossa]: “*The difference in emphasis between the two texts is that whereas in Being and Time projection is primarily the pursuit of a possible way for an individual to be (SZ 143), in the Contributions it is an “incursion into the open” (239), an entry into the sense of the being of beings. And thrownness in the Contributions reveals not just facticity, but the appropriating throw of being itself.*”

<sup>374</sup> HEIDEGGER, 2015, p. 278.

<sup>375</sup> Idem, p. 279. Itálico nosso.

Assim, ser si mesmo (*Selbst*), nas *Contribuições*, é pertencer à verdade do seer e ao acontecimento apropriador: “A insistência nesse acontecimento da *propriedade* possibilita pela primeira vez o homem chegar a si historicamente e ser junto a si”<sup>376</sup>. No acontecimento apropriador o ser-aí chega a si mesmo, ao aberto, e torna-se próprio ao ser apropriado pelo seer, ao mesmo tempo em que se apropria da questão do seer, no comum-pertencer entre seer e ser-aí.

Desse modo, pode-se perceber que o ser-aí mantém estruturas fundamentais do ser-aí da analítica existencial de *Ser e tempo*, como o ser-lançado, o projeto, o ser si mesmo, a propriedade e o ser para a morte, sendo todas elas permeadas também pela compreensão, que possibilita compreender o ser do ser-aí e a verdade do seer. Entretanto, nas *Contribuições*, conforme mencionado, Heidegger parte em primeiro plano do problema do seer, e não do ser-aí. Apesar da necessidade de um comum-pertencer entre seer e ser-aí, é o primeiro que possibilita e que doa, por assim dizer, as estruturas ontológico-fundamentais do ser-aí, de modo que este não é visto dentro da perspectiva da analítica existencial, mas abordado a partir do projeto da transição para o outro início e do acontecimento apropriador.

Uma outra característica importante do homem enquanto ser-aí nas *Contribuições* é sua incumbência de ser aquele que *busca*, que *preserva* e que *guarda* o seer<sup>377</sup>. Segundo Vallega-Neu, essas três determinações remetem à temporalidade do cuidado (*Sorge*), de *Ser e tempo*. Segundo a autora, enquanto aqueles que *buscam* o seer, os homens permanecem afinados na retenção e nas tonalidades afetivas fundamentais do outro início, e encontram-se expostos ao velamento a partir do qual o seer acontece. Enquanto aqueles que *preservam* a verdade do seer, os homens pertencem ao aí e mantém a abertura do seer. Além disso, de acordo com Vallega-Neu, preservar a verdade do seer é também abrigá-la no ente, como veremos em seguida. Por último, ser o *guardião* do seer é “reunir as duas determinações prévias no instante”<sup>378</sup>, isto é, no instante do acontecimento apropriador e tornar-se pertencente ao seer.

#### 4.1.3 Abrigo da verdade do seer

Algumas palavras sobre o abrigo (*Bergung*) da verdade do seer no ente, já mencionado também no subcapítulo 2.3 deste trabalho, se fazem ainda necessárias para entender como o

---

<sup>376</sup> Idem, p. 312.

<sup>377</sup> Cf. seção 171 das *Contribuições* e também Vallega-Neu, 2003, p. 86 ss.

<sup>378</sup> Vallega-Neu, 2003, p. 87. [Tradução nossa]: “(...) *gathers the two previous determinations into the moment*”.

seer enquanto a-bismo, ou seja, o modo de abertura do seer, que é, por isso, também fundação - do ser-aí - deve ser abrigado, em sua verdade, nos entes:

A clareira precisa se fundar em seu aberto. Ela carece daquilo que ela obtém na abertura, e isso é a cada vez de maneira diversa um ente (coisa - utensílio - obra). Mas essa abertura precisa ser de tal modo que (...) o encobrir-se e, com isso, o seer se essencie<sup>379</sup>.

A verdade do seer deve ser abrigada, isto é, fundada nos entes, não de modo a constituir uma verdade presente à vista, a qual os entes representariam objetivamente, mas de modo que os entes abriguem a dinâmica da apresentação, o desvelamento, “a partir do qual eles vêm à aparência e, sobretudo, o velamento, que pertence à verdade do seer”<sup>380</sup>. Assim, a ocorrência do desvelamento e do velamento do seer transpassa os entes e permite que eles não sejam experimentados apenas como presentidade. Além disso, o abrigo da verdade do seer nos entes, conforme mencionamos anteriormente, é um modo, juntamente com o ser-aí, de tornar historial o acontecimento do seer, conforme afirma Vallega-neu: “A verdade pode abrir-se no ser-aí apenas se ela é abrigada nos entes. Nesse abrigar, a verdade encontra um sítio historial concreto”<sup>381</sup>.

Há vários modos de abrigar a verdade do seer nos entes, como Heidegger menciona na citação acima, por exemplo, através da obra, do utensílio, da coisa, da palavra poética ou filosófica, sendo esses modos melhor aclarados pela obra de arte, conforme Heidegger explicita em *A origem da obra de arte*, e levando também em conta a importância da palavra poética de Hölderlin para a questão do seer. A verdade do seer, assim, se põe em obra nos entes “ao apropriar o ser-aí e compelir os humanos a serem o aí abrigando o aí em uma obra”<sup>382</sup>. Somente a partir da fundação do ser-aí e do pôr a verdade em obra é que o seer pode acontecer em sua verdade historialmente.

Importa ainda mencionar que a verdade do seer não se encontra diretamente no ente, mas é transformada na contenda entre *mundo* e *terra*, termos presentes nas *Contribuições*, mas mais bem elaborados na *Origem da obra de arte*. O mundo, fundado no desvelamento, o

<sup>379</sup> HEIDEGGER, 2015, p. 379.

<sup>380</sup> VALLEGA-NEU, 2003, p. 92. [Tradução nossa]: “(...) *the presencing, but, above all, the concealment that belongs to the truth of being*”.

<sup>381</sup> Idem, p. 93. [Tradução nossa]: “*Truth can disclose itself in being-there only if it (truth) is sheltered in a being. In this sheltering truth finds a concrete historical site.*”

<sup>382</sup> Idem, p. 95. [Tradução nossa]: “(...) *by enowning being-there and compelling humans to be the there by sheltering the there in a work*”

qual o abrigo da verdade do seer no ente, como uma obra de arte, dá lugar, é o espaço livre do aberto. Mundo não é um objeto, não é a totalidade de coisas que pertencem ao mundo, o mundo também não é, como era em *Ser e Tempo*, o horizonte existencial da totalidade da significância do ser-aí, mas é um acontecimento historial o qual pertence a um encobrir-se - a terra; mundo é também onde acontecem as decisões essenciais de nossa história: “O mundo abre caminhos históricos enquanto a terra aparta a si mesma e assim abriga”<sup>383</sup>. A terra, por sua vez, remete ao encobrimento, à retração do seer, ao velamento e, por isso, às possibilidades de um outro acontecimento historial do seer, nas palavras de Heidegger: “esse encobrir-se mais imediato, contudo, é apenas a aparência prévia do a-bismo e, com isso, da verdade do acontecimento apropriador”<sup>384</sup>.

O acontecimento apropriador é, segundo Heidegger, transformado e abrigado na contenda entre mundo e terra: “abrigo é, no fundo, a guarda do acontecimento apropriador”<sup>385</sup>. Assim, o homem, enquanto ser-aí, cria, guarda e preserva o acontecimento do seer nos entes, a partir do qual um outro mundo historial pode se abrir<sup>386</sup>. O mundo aqui em questão não é outra época do seer dentro da história da metafísica, mas a possibilidade do outro início enquanto fundação da verdade do seer, que na metafísica fora esquecida.

---

<sup>383</sup> Idem, p. 95. [Tradução nossa]: “*The world opens historical paths while the earth secludes itself and thus shelters*”.

<sup>384</sup> HEIDEGGER, 2015, p. 379.

<sup>385</sup> HEIDEGGER, 2015, p. 381.

<sup>386</sup> Mas quem são aqueles capazes de *ser o aí*, abrigando a verdade do seer nos entes e, assim, inaugurar uma outra história? Conforme foi mencionado no capítulo 2.3 deste trabalho, Heidegger atribui essa incumbência aos vindouros. Não cabe aqui entrarmos em maiores detalhes sobre essa questão, no entanto, deve-se mencionar que aqueles capazes de ser o aí, para Heidegger, são os pensadores e poetas sobretudo, capazes de alcançar o porvir porque alcançam, especialmente, o passado, a origem e a lembrança da verdade do seer, inaugurando um novo âmbito de sentido e verdade. Assim, Heidegger não possui uma visão - evidentemente e como já era de se esperar - democrática ou classista da transformação historial, apesar de que a ideia de povo exista nas *Contribuições*, mas primariamente dependente do ser-aí, conforme atesta esta interessante passagem: “*Só a partir do ser-aí é possível conceber a essência do povo e isso significa ao mesmo tempo saber que o povo nunca pode ser meta e fim e que tal opinião não é senão uma ampliação “populista” da ideia “liberal” de “eu” e da representação econômica da conservação da vida*” (HEIDEGGER, 2015, p. 311). Para Polt (2006, p. 177ss), os vindouros, nas *Contribuições*, são a voz precursora da voz do povo, de forma que Heidegger ainda sonharia com um “renascimento da Alemanha” para criar a “filosofia do povo alemão”, no entanto, desiludida e afastada de qualquer atitude política (ao menos nas *Contribuições*) - afastamento que demonstramos no subcapítulo 1.1 deste trabalho. O renascimento do “povo”, para Polt, nas *Contribuições*, estaria muito mais ligado ao âmbito religioso na ideia do último Deus (cf.. Heidegger, 2015, p. 391 - 404), do que ao domínio político.

## 4.2 Acontecimento apropriador

“O ente é  
O seer se essencia”  
(Heidegger, 2015, p. 76)

Todos os elementos analisados no subcapítulo 3.1, como o seer enquanto a-bismo; o tempo-espaço; o ser-aí e o abrigo da verdade do seer no ente, conforme mencionado anteriormente, pertencem ao modo como Heidegger pensa o acontecimento apropriador (*Ereignis*) na obra *Contribuições à filosofia*; assim como as próprias junções, que articulam a escrita dessa obra, ressoam o *Ereignis*, ao mesmo tempo em que são uma preparação para esse acontecimento. O problema de transitar ao outro início e superar a metafísica, conforme procuramos expor, é colocado, por Heidegger, na dependência desse acontecimento ontológico originário, que inaugura um outro modo de nos relacionarmos com o seer e, assim, com os entes, com a nossa história e com o nosso próprio ser. Cabe, então, analisarmos um pouco mais de perto o significado desse que é o pensamento diretriz de Heidegger a partir de 1936.

O termo *Ereignis*, em alemão, significa ‘acontecimento’, ‘evento’. Decompondo essa palavra, observa-se que o prefixo ‘*Er*’ indica a ideia de um “fazer algo, fazer surgir algo”<sup>387</sup>, enquanto o ‘*eignis*’ “deriva de ‘*eigen*’ e ‘*eignen*’ que em alemão significa próprio”<sup>388</sup>. Nesse sentido, segundo Monteverde, Heidegger aproveita-se do termo desviando-o de seu sentido comum para enfatizar a ideia de apropriação.

Berciano (2001) e Polt (2005) demonstram que o termo *Ereignis* está presente no vocabulário heideggeriano ao menos desde 1919, nos seminários intitulados *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (GA 56/57). Nas *Contribuições*, esse conceito adquire centralidade e permanece sendo desdobrado, com modificações, até *Tempo e ser* (1962). Nesse sentido, é possível sustentar a linha de investigação, afirmada ao menos por Polt e Berciano, de que o *Ereignis* é um conceito chave na obra heideggeriana não apenas nos anos 30, mas já vinha sendo gestado desde o início de suas reflexões. É interessante que vejamos alguns dos caminhos e influências que levam à elaboração desse conceito por parte de Heidegger para, em seguida, lançarmos um derradeiro olhar sobre seu significado nas *Contribuições*.

---

<sup>387</sup> MONTEVERDE, L. “Investigaciones acerca de la estructura conflictiva del *Ereignis* en *Beiträge zur Philosophie* de Martin Heidegger”. In: *THÉMATA*. n° 49, 2014. p. 51-74. p. 55.

<sup>388</sup> Idem.

Nos seminários de 1919, *Ereignis*, ainda distante do significado que adquire nos anos 30, significa “acontecer de vivências do sujeito humano”<sup>389</sup> e também acontecer do mundo da vida. A partir de *Ser e tempo*, Berciano afirma que “a linha de busca de vestígios do *Ereignis* no círculo de *Ser e tempo* deveria centrar-se precisamente no conceito de tempo ou temporalidade”<sup>390</sup>, pois desde o início das reflexões heideggerianas o ser está relacionado com a questão do tempo e, como se sabe, “o mesmo conceito de *Ereignis* sugere a ideia de um acontecer no tempo”<sup>391</sup>. Assim, em *Ser e tempo*, chega-se a analisar o ser do ser-aí a partir “da temporalidade como unidade originária de futuro, passado e presente”<sup>392</sup>. Isso ocorre porque a metafísica sempre considerou o ser, tanto quanto o tempo, onticamente, abrindo mão de sua dimensão ontológica mais originária. No entanto, para o filósofo alemão, tanto ser quanto tempo não *são*, como os entes *são*, mas acontecem, devendo Heidegger, desde a analítica existencial, pensar o tempo de forma ontologicamente anterior a qualquer subjetividade ou objetividade.

Quando Heidegger empenha-se, a partir de 1930, em pensar o ser a partir de sua história torna-se fulcral desconstruir a ideia metafísica de ser enquanto presença (*ousia - parousia*), identificada ao tempo presente, e considerar o ser a partir do tempo, isto é, em sua dimensão historial, a qual tem por essência o acontecimento apropriador. Berciano, em sua investigação genealógica da ideia de acontecimento apropriador na obra de Heidegger, afirma que o termo *Ereignis*, na década de trinta, volta a aparecer em 1934-35, na interpretação de Heidegger do poema *Germânia* (GA 39) de Hölderlin, quando o filósofo comenta que o tempo originário e histórico dos povos é o tempo dos poetas e pensadores: “(...) O tempo dos cumes é longo, porque sobre os cumes reina um incessante esperar e um aguardar com impaciência o acontecimento (*auf das Ereignis*) (...). Mas esse longo tempo faz acontecer de uma vez o verdadeiro - o fazer-se manifesto do seer.”<sup>393</sup>.

De acordo com Berciano, no texto *Germânia*: “O *Ereignis* é tempo histórico, tempo da história de um povo (...)”<sup>394</sup>. Desse modo, para o comentador, a concepção heideggeriana de *Ereignis*, nos anos 30, isto é, a ideia de um acontecer temporal na história, pensado por

<sup>389</sup> BERCIANO, M. “El camino de Heidegger hacia el *Ereignis*” In: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 28, 2001, pp. 159-190. p. 161.

<sup>390</sup> Idem.

<sup>391</sup> Idem, p. 162.

<sup>392</sup> Idem, p. 163.

<sup>393</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Hölderlins hymnen Germanien*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1989, p. 55-56; Cf. também BERCIANO, 2001, p. 179.

<sup>394</sup> BERCIANO, 2001, p. 180.



Heidegger, é devedora da influência de Hölderlin, que afirma em suas *Observações sobre Édipo e Antígona* (1804) que “Deus é apenas tempo”<sup>395</sup>. Influência que, de acordo com Berciano, pode ser inferida desta passagem do *Germânia*: “Para Hölderlin os deuses ‘não são senão tempo’; e o ‘celeste passa rapidamente’. Até este tempo dos deuses se elevam os cumes do tempo como os tempos dos povos. Estes tempos têm sua própria medida”<sup>396</sup>, e, em seguida, cita parte do poema *Mnemosyne* de Hölderlin: “Longo é o tempo; mas acontece o verdadeiro”<sup>397</sup>.

Não é nosso intuito nos estendermos no modo como Heidegger compreende o *Ereignis* a partir do hino *Germânia*, de Hölderlin, mas torna-se ainda interessante pontuar que Berciano não é o único a oferecer relações entre o pensamento poético de Hölderlin e a noção de acontecimento apropriador no Heidegger dos anos 30. Lacoue-Labarthe, em seu texto *The Caesura*, afirma que o acontecimento apropriador heideggeriano pode ser também relacionado ao conceito de cesura em Hölderlin. Nas palavras de Lacoue-Labarthe: “[sobre a cesura] o que mais, afinal, é o *Ereignis*?”<sup>398</sup>. A cesura, em Hölderlin, é um conceito utilizado em sua análise poética de *Édipo Rei* e *Antígona*, nas *Observações*, que explica a lei formal da tragédia. A cesura é o corte ou a ruptura contra-rítmica que divide a peça em duas metades, restaurando seu equilíbrio. Não cabe aqui entrarmos em maiores detalhes sobre isso, no entanto, é necessário expor que a cesura liga-se à noção de acontecimento em Heidegger na medida em que no primeiro início há o declínio do acontecimento do seer em direção à história da metafísica, e no outro início o acontecimento apresenta a possibilidade de ruptura (de-cisão) com a história da metafísica a partir da lembrança do seer. A lembrança do seer retoma o impensado no primeiro início, o seer enquanto *alétheia* (velamento-desvelamento) e, desse modo, resguarda as possibilidades irrealizadas da história. Nesse sentido, a cesura da metafísica, enquanto acontecimento, ocorre na restauração do equilíbrio com o seer, na lembrança do seer em sua diferença.

Outra relação interessante que se abre na gênese da ideia de acontecimento apropriador é entre Heidegger e Aristóteles. O conceito de *kairós*, por exemplo, retirado da *Ética a Nicômaco*, enquanto, grosso modo, agir bem no momento oportuno, ou melhor

<sup>395</sup> Cf. HÖLDERLIN, F. *Observações sobre Édipo e observações sobre Antígona*. Trad. Pedro Sússekind e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008, p. 79.

<sup>396</sup> HEIDEGGER, 1989, p. 55.

<sup>397</sup> Idem.

<sup>398</sup> LACOUÉ-LABARTHE, P. “The Caesura”. In: *Heidegger, art and politics*. Trad. Chris Turner. Oxford: Basil Blackwell, 1990. p. 41-47. Tradução nossa, colchetes nossos.

dizendo, o *momento propício*, é importante para o Heidegger de 1920 na construção da ideia de facticidade e é, posteriormente em *Ser e tempo*, incorporado na noção de instante (*Augenblick*) - que possui influência também de Kierkegaard. Note-se que próprio termo *Ereignis*, em sua raiz, provém de ‘*eräugen*’, que significa:

Captar com o olhar, mas também pôr à vista e, portanto, mostrar e mostrar-se, acontecer, que relaciona o próprio com a ideia de propício. Isso se deve a ‘*eräugen* expressar o que acontece no instante (*Augen-blick*) de encontrar com o olhar o que se adianta a ser olhado’<sup>399</sup>.

Cabe mencionar que o instante, em *Ser e tempo*, trata da reunião das três ecstases da temporalidade própria do ser-aí:

Por instante entende-se aqui, porém, não o instantâneo, o fugaz momento, o agora do tic-tac do relógio: ele é a coincidência, o encontro, a identidade de futuro (como porvir, poder-ser, lance de abertura) e passado (como facticidade, ter-sido, ser-lançado). (...) Instante é o momento azado, o *kairós*, da libertação, da abertura e da temporalização do próprio ser, por parte do ser-aí.<sup>400</sup>

Essa noção é ainda presente nas *Contribuições*, dentro do acontecimento apropriador, em que o instante, associado ao tempo-espaço e ao ser-aí, é aquele que “sustenta a transição”<sup>401</sup> e de acordo com Heidegger:

Não é nunca efetivamente fixável, nem tampouco tem como ser contabilizado. Ele estabelece pela primeira vez o tempo do acontecimento apropriador. (...) Assim, fica reservado para esse instante um longo caráter de futuro, contanto que deva ser quebrado ainda uma vez o esquecimento do ser do ente<sup>402</sup>.

Desse modo, instante, nas *Contribuições*, permanece como a reunião do porvir e do ter-sido e é, propriamente, a de-cisão no sentido historial, que articula todas as dimensões em que o seer acontece - enquanto a-bismo, tempo-espaço, e no aí -, ainda que esse instante decisivo adquira um aspecto futuro, conforme afirma Heidegger, tal qual é a espera pelo acontecimento apropriador.

<sup>399</sup> MONTEVERDE, 2014, p. 55.

<sup>400</sup> FERNANDES, M.A. “Da temporalidade da existência e do instante: uma investigação ontológico-existencial segundo o pensamento de Heidegger”. In: *Nat. hum.* vol.17 n°.1 São Paulo: 2015. p. 55.

<sup>401</sup> HEIDEGGER, 2015, p. 24.

<sup>402</sup> Idem.

Voltando à gênese da ideia de acontecimento apropriador, as relações com o pensamento de Aristóteles não se resumem à influência do *kairós* para o fenômeno do tempo e do instante, conforme mencionamos, mas, principalmente, podem ser vistas a partir da noção de movimento (*kinesis*), ao menos essa é a tese compartilhada por Sheehan (1981) e Kisiel (1993)<sup>403</sup>. Para Sheehan, Heidegger teria visto na *kinesis* aristotélica, com seu olhar desconstrutivo que libera o impensado no pensamento grego, o movimento de velamento-desvelamento dos entes:

Para Aristóteles, Heidegger ressalta, todas as entidades naturais são kinéticas em uma maneira ontológica: sua *kinesis* é seu próprio ser. Uma entidade em movimento é aquela que não aparece completamente (não está completamente presente) e ainda aparece precisamente em sua incompletude<sup>404</sup>.

Sheehan afirma que a ideia de movimento, tal como interpretou Heidegger em seu seminário sobre Aristóteles em 1928<sup>405</sup>, acontece na relação mútua entre presença e ausência, o que o comentador chama de pres-absencialidade (*pres-ab-sentiality*) e “a palavra aristotélica para a pres-absencialidade das entidades moventes, de acordo com Heidegger, é *dynamis*”<sup>406</sup>, que, conforme Sheehan, não significa mera possibilidade, mas *movimento para a presença*. *Dynamis*, para Heidegger, significa o mesmo que *kinesis* e, de fato, conforme Sheehan:

Heidegger traduz *dynamis* como *Eignung* e *kinesis* como *Ereignung*, e ele se referiu aos dois termos, provisoriamente, como *Ereignis*. Todas as três palavras revelam o movimento ou apropriação na presença do que não está totalmente presente (...). As palavras aristotélicas *dynamis* e *kinesis* forneceram a Heidegger a matéria-prima para o seu próprio termo *Ereignis*<sup>407</sup>.

<sup>403</sup> Cf. Sheehan, T. “On movement and the destruction of the ontology”. In: *The Monist*. Vol. 64, 1981; Kisiel, T. *The genesis of Heidegger’s Being and Time*. California: University of California Press, 1993; Cf. também: Sá, I. “O acontecimento apropriador [Ereignis]”. In: *Da verdade como abertura existencial ao acontecimento poético da verdade*. Dissertação (mestrado). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2010.

<sup>404</sup> SHEEHAN, 1981, p. 537. [Tradução nossa]: “For Aristotle, Heidegger points out, all natural entities are kinetic in an ontological way: their *kinesis* is their very being. A moving entity is one that does not fully appear (is not completely present) and yet does appear precisely in its incompleteness.”

<sup>405</sup> Kisiel e Sheehan referem-se ao seminário, de 1928, intitulado *Phänomenologische Übungen zu Aristoteles, Physik III*.

<sup>406</sup> Idem. [Tradução nossa]: “Aristotle’s word for the *pres-ab-sentiality* of moving entities, according to Heidegger, is *dynamis*.”

<sup>407</sup> Idem. [Tradução nossa]: “Heidegger translated *dynamis* as *Eignung*, and *kinesis* as *Ereignung*, and he referred both terms, tentatively, to the word *Ereignis* (...). All three words bespeak the movement or appropriation into presence of what is not fully present (...). Aristotle’s words *dynamis* and *kinesis* provided Heidegger with the raw material for his own term *Ereignis*”.

O mesmo aponta Kisiel:

No seu seminário sobre a *Física* aristotélica, Heidegger encontra o próprio *Eignung* do *Ereignis*, a capacidade apropriativa do evento, na *dynamis* aristotélica, entendida como o próprio *locus* de um movimento em movimento, inacabado, e “em andamento” (...) <sup>408</sup>.

Nesse sentido, o *Ereignis*, enquanto acontecimento do ser em sua verdade (*alétheia*), seria articulado pelo *movimento* (*kinesis*), que é o movimento de apresentação, ou essenciação, isto é, o sair do velamento, desvelar e voltar ao velamento. É importante observar que se Heidegger se apropria da *kinesis* é, certamente, para ressignificá-la, isto é, não se trata de pensar o movimento a partir da presença (*ousia*), tal como Aristóteles o fez, mas articulado pela temporalidade. Tal como esclarece Blanc:

Aristóteles foi também o pensador do movimento. Na sua *Física* ainda ecoa a memória da visão pré-socrática da natureza como eclosão, vinda à presença do presente. Na ação, entendida a partir da correlação entre a potência [*dynamis*] e o acto como o pôr-se em obra da verdade, reside, para Heidegger, a significação reitora do ser em Aristóteles. Ele acabou, no entanto, por reduzi-la à significação categorial, porquanto não dispunha de um conceito de tempo adequado à sua intuição do ser como possibilidade <sup>409</sup>.

Além disso, de acordo com Sheehan, o movimento, pensado por Heidegger, contempla não somente o movimento de desvelamento dos entes naturais, como afirma Aristóteles, mas de todos os entes, incluindo as *obras*, as *coisas*, e o próprio ser humano no movimento de sua existência, a saber, a temporalidade. O movimento pode ser visto como aquilo que leva do velamento ao desvelamento, do esquecimento à lembrança, e, portanto, em tese, é um dos motivos que constituem o conceito de acontecimento apropriador.

Após 1928, Heidegger dá passos decisivos em direção ao conceito de *Ereignis* conforme este é elaborado nas *Contribuições*. Isso ocorre, por exemplo, em *Introdução à metafísica* e em *A origem da obra de arte*, em que o filósofo fala em um acontecer da verdade que envolve homem e ser e, neste último texto, utilizando o próprio termo em questão. O texto sobre a arte é, nessa relação, mais representativo, pois nele estão presentes - além do

<sup>408</sup> KISIEL, 1993, p. 458. [Tradução nossa]: “In his seminar on Aristotle’s *Physics*, Heidegger finds the very *Eignung* of *Ereignis*, the appropriative capacity of the E-vent, in Aristotle’s *dynamis*, understand as the very *locus* of a movement in movement, unfinished and “underway (...)”.

<sup>409</sup> BLANC, M. “A interpretação heideggeriana de Aristóteles”. In: Revista Filosófica de Coimbra. n.º 47, 2014. p. 111-122. p. 111.

*Ereignis* - vários elementos que permanecem nas *Contribuições*, conforme vimos ao longo deste trabalho, como o embate entre terra e mundo e o abrigo da verdade do seer no ente (na obra). Esses elementos, na *Origem da obra de arte*, têm o caráter de evento (*Ereignishafte*) historial, como o pôr em obra da verdade que abre um *mundo histórico*. Sempre que o ser acontece epocalmente pela arte é possível instaurar a verdade do ser no ente, isto é, a arte é uma abertura para o acontecimento historial do ser em cada época.

Isso nos leva a um problema sobre o fenômeno do *Ereignis*, pois no decorrer da obra heideggeriana, e mesmo nas *Contribuições*, não há muita clareza sobre se o *Ereignis* é um acontecimento raro e único que instaura o outro início e a verdade do seer, haja vista que o acontecimento do primeiro início não possui o mesmo sentido do *Ereignis* do outro início, já que a verdade do seer é experimentada, mas não pensada, fundada; ou se o *Ereignis* acontece muitas vezes, a cada época de uma forma diferente, tal como é a essenciação do ser e seu caráter eventual explicitado na *Origem da obra de arte*. Essa dificuldade é colocada por Polt:

Não apenas é o *Ereignis* nas *Contribuições* raro e elusivo, mas possivelmente um único evento solitário. Algumas passagens sugerem que o seer pode acontecer diversas vezes, mas a cada vez de um modo distinto; Heidegger fala sobre a ‘singularidade do seer em cada caso’ (GA 65: 460). Mas, outras vezes, ele busca ‘o que acontece uma vez, essa vez’ (GA 65: 463). *Ereignis*, como a *physis* no primeiro início, é ‘único e singular’ (GA 65: 385). Nós podemos ir além: talvez o *Ereignis* ainda nunca aconteceu. *Ereignis* é história (GA 65: 494), mas, até agora, o homem nunca tinha sido histórico (GA 65: 492)<sup>410</sup>.

Além disso, algumas vezes, nas *Contribuições*, Heidegger dá a entender que o *Ereignis* já aconteceu, pois só assim é possível pensar a questão do seer na transição para o outro início, e outras vezes, dá a entender de forma bastante acentuada que nós nos preparamos para esse evento singular ao meditar sobre a questão do seer na transição. Não sei se há meios de resolver esses problemas levantados em definitivo, pensamos que essa ambiguidade é própria do acontecimento apropriador enquanto acontecimento do seer - ressalte-se também a ideia de que no fim da metafísica se vive o *Ereignis* enquanto *prelúdio*.

---

<sup>410</sup> POLT, R. “Ereignis”. In: DREYFUS, H; WRATHALL, M. *A companion to Heidegger*. Oxford: Blackwell, 2005. p. 375-391. p. 384. [ Tradução nossa]: “Not only is Ereignis in the Contributions rare and elusive, but it is arguably one, solitary event. Some passages suggest that be-ing can take place many times, but each time in a distinctive way; Heidegger speaks of be-ing’s “uniqueness in each case” (GA 65:460). But at other times, he seeks “what happens one time, this time” (GA 65: 463). Ereignis, like physis in the first inception, is “unique and singular” (GA 65: 385). We can go farther: maybe Ereignis has never yet happened at all. Ereignis is history(GA 65: 494), but “so far, man has never yet been historical” (GA 65: 492).”

No entanto, vale ressaltar que, pelo menos nas *Contribuições*, ao nosso ver, o conceito de *Ereignis* possui um tom bastante radical e diferente do acontecer historial do ser na *Origem da obra de arte*, pelo motivo de Heidegger considerar insuficiente pensar a história “sob o signo da instauração de novos começos”<sup>411</sup>, pois, conforme falei em outro local:

A instauração de novos mundos históricos permanece ainda no mesmo destino metafísico do ser. A partir das *Contribuições* é necessário pensar não somente uma nova época historial, mas pensar radicalmente um outro início para o pensamento, isto é, uma superação da metafísica<sup>412</sup>.

Desse modo, concordamos com Polt de que a característica mais acentuada do *Ereignis*, nas *Contribuições*, é, mais radical do que a instauração de uma nova época, a singularidade da instauração de um outro início. Isso fica claro na seguinte passagem das *Contribuições*:

No outro início pensa-se de antemão aquele totalmente outro, que foi denominado o âmbito da decisão, no qual se conquista ou se perde o ser histórico propriamente dito dos povos. Esse ser - a historicidade - não é nunca o mesmo em toda e qualquer era. Ele se encontra agora diante de uma mudança essencial, na medida em que ele tem como tarefa fundar aquele âmbito da decisão, aquele nexos do acontecimento apropriador, graças ao qual um ente histórico humano traz a si mesmo pela primeira vez para si mesmo<sup>413</sup>.

Quanto à dinâmica específica do acontecimento apropriador nas *Contribuições*, melhor dizendo, o seu significado, deve-se lembrar que ela engloba e é constituída pelos elementos descritos em todo primeiro subcapítulo deste capítulo três, como mencionamos anteriormente, a saber, o ser como abismo, o tempo-espaco, o ser-aí, e o abrigo da verdade do ser no ente. Ademais, consideramos que as relações citadas anteriormente, como influências na constituição do pensamento do *Ereignis*, permanecem, de uma forma ou de outra, determinantes para a compreensão do significado desse fenômeno na obra de Heidegger e por isso também nas *Contribuições*, embora o termo *Ereignis*, como mencionamos, sofra modificações em sua dinâmica em toda obra do filósofo alemão, desde 1919 até *Tempo e ser*, em 1962. No entanto, vale ainda ressaltar alguns aspectos do *Ereignis* nas *Contribuições*,

<sup>411</sup> DUARTE, A. “Heidegger e a obra de arte como acontecimento historial-político”. In: *Artefilosofia*. Ouro Preto. n. 5, 2008. p. 14.

<sup>412</sup> COELHO, M. “A arte como contraponto à técnica moderna em Heidegger”. In: *Pólemos*. Vol. 8. nº 15, 2019. p. 106-123. p. 119.

<sup>413</sup> HEIDEGGER, 2015, p. 32.

apontados por Monteverde (2014) e Polt (2005), que reafirmam os elementos por nós destacados como a dinâmica específica do acontecimento apropriador, a saber, o abismo, o tempo-espaço, o ser-aí e o abrigo da verdade do seer no ente, ou que podem ser deduzidos desses elementos.

O principal ponto destacado por Monteverde sobre a noção de *Ereignis* nas *Contribuições* é o fato desse termo tratar sobretudo da diferença e da co-pertença entre ser-aí e seer, entre velamento e desvelamento, entre tempo e espaço, seer e ente, doação e retenção. Essa dinâmica entre co-pertença e diferença no *Ereignis* é designada, por Monteverde, como uma dinâmica *conflitiva* por conta “da relação entre dimensões que retraem ou prolongam, no sentido de ocultam ou desocultam a doação”<sup>414</sup>. Por isso, o *Ereignis*, como acontecimento da verdade do seer, é caracterizado como um *movimento* oscilante, ou pendular, que não se detém em um fundamento e nem em uma determinação acabada: “Em efeito, a indeterminação desse movimento pendular é sumamente importante no fenômeno do *Ereignis* porque disso depende a amplitude de possibilidades que se abrem no jogo de contraposição e transposição das partes”<sup>415</sup>. Em suma, o acontecimento apropriador é o campo ontológico e o espaço de jogo da dimensão do seer a partir do outro pensar, em que “o aberto apresenta outra forma de articular as relações significativas a se concretizar no mundo”<sup>416</sup>.

Monteverde também salienta a importância de dois pontos centrais na ideia de *Ereignis* nas *Contribuições*, ambos já mencionados por nós, a saber, a co-pertença entre seer e ser-aí e a importância do tempo-espaço. A fundação do aí, pelo acontecimento apropriador, permite que o homem, enquanto ser-aí, se abra para o modo de doação dos entes e mesmo para a diferença entre seer e ente, no comum-pertencer dos elementos conflitivos pertencentes ao acontecimento do seer. Quanto ao tempo no acontecimento apropriador, mencionado anteriormente, sua convergência com o seer é fundamental no movimento de doação. De acordo com Monteverde, o tempo, nas *Contribuições*, é experimentado como *ecstase* e inauguração que, ao *temporalizar* também *espacializa*, “dando lugar às coisas e as relações entre elas”<sup>417</sup>. Temporalização e espacialização só podem acontecer no aí, enquanto sítio instantâneo a partir do qual seer e homem se reúnem. Apesar da confluência de todos os elementos envolvidos no *Ereignis*, já mencionados aqui, na estrutura desse fenômeno é o

---

<sup>414</sup> MONTEVERDE, 2014, p. 60.

<sup>415</sup> Idem, p. 69.

<sup>416</sup> Idem, p. 58.

<sup>417</sup> Idem, p. 65.

tempo-espaco que adquire proeminência no movimento de doação do seer: “A estrutura fundamental desse acontecimento é o tempo-espaco que emerge dele. O tempo-espaco é o que desponta para as mensurações da abertura do fosso abissal do seer”<sup>418</sup>. Ademais, Monteverde parece concordar em parte com a tese de Sheerman e Kisiel quando afirma que “tempo implica *mobilidade*; a mobilidade eminente de todo fenômeno de essencialização, ou seja, o fenômeno complexo de doação que por sua contínua ocultação - surgir do oculto - concede ser aos múltiplos entes”<sup>419</sup>.

Por fim, concordamos com Polt (2005), quando este pontua as principais características do *Ereignis* nas *Contribuições*. O autor ressalta o caráter apropriativo, que abre e preserva a dimensão ontológica do seer, assim como o caráter de acontecimento, a partir de um não fundamento (a-bismo), que, no tempo-espaco originário, requisita o *ai* como o lugar, ou sítio, historial, reafirmando os elementos expostos por nós até agora, a partir do texto de Heidegger, que constituem a dinâmica do *Ereignis* nas *Contribuições*. Além disso, Polt destaca dois aspectos do *Ereignis* que remetem à temática da transição entre o primeiro e o outro início no modo como a tratamos no capítulo dois. O primeiro aspecto ressalta o caráter originário ou *inicial* (*Anfang*) do *Ereignis*. Diferentemente de um começo (*Beginn*) “enquanto mero ponto de partida de um processo”, o caráter originário do *Ereignis* “é um suportar a origem que abre toda uma gama de eventos ou sentidos”<sup>420</sup>. O segundo aspecto importante mencionado por Polt é a condição historial do *Ereignis*. O *Ereignis*, isto é, o modo com que seer e ser-ai acontecem, é historial e Heidegger afirma isso nas *Contribuições*: “O seer como acontecimento apropriador é a história (*Geschichte*)”<sup>421</sup>. Mas até agora, como afirma o filósofo, o homem nunca foi historialmente<sup>422</sup>, pois sua história pertence à história da metafísica, ou seja, à história do esquecimento do seer. Ser historial, no sentido das *Contribuições*, só é possível a partir da lembrança apropriativa da história do seer, conforme tratamos no capítulo 2.1, e a partir da superação da história da metafísica no outro início, sendo o acontecimento apropriador um divisor de águas entre a história da metafísica e a possibilidade de um outro início e de uma outra história: “O *início* é o *seer* mesmo como acontecimento apropriador, o domínio velado da origem da verdade do ente enquanto tal. E,

---

<sup>418</sup> HEIDEGGER, 2015, p. 33.

<sup>419</sup> MONTEVERDE, 2014, p. 70.

<sup>420</sup> POLT, 2005, p. 382. [Tradução nossa]: “as opposed to the mere starting point of a process (*Beginn*), is an enduring origin that opens up a whole realm of events or meanings (*GA 39: 3–4*)”.

<sup>421</sup> HEIDEGGER, 2015, p. 478.

<sup>422</sup> Cf. Heidegger, 2015, p. 476.



enquanto o acontecimento apropriador, o seer é o início”.<sup>423</sup> Nesse sentido, superar a metafísica não é apenas relembrar a história de um esquecimento, tal como apontou Vattimo alhures em *As aventuras da diferença*. Indo mais além, Polt afirma que “pensar em termos de história do seer”<sup>424</sup>, como Heidegger fez nas *Contribuições* com a temática da transição que procuramos expor aqui, não é apenas pensar os modos como o ser da metafísica foi concebido ao longo das épocas, mas “entender como o seer mesmo acontece (*takes place*)”<sup>425</sup>.

Entender o modo como o seer mesmo acontece, ao menos nas *Contribuições*, foi o que procuramos realizar neste último capítulo, a partir das teses mais fortes de Heidegger sobre o seer, a saber, a ideia de seer como a-bismo, e o acontecimento apropriador da verdade do seer. Deve-se ressaltar novamente que, apesar de tratadas aqui em tópicos separados, o seer como a-bismo e seus desdobramentos, como o tempo-espaço, o ser-aí e o abrigo da verdade do seer no ente, fazem parte do modo como Heidegger pensa a dinâmica do acontecimento apropriador nas *Contribuições*; as duas teses, portanto, devem ser pensadas de forma conjunta, pois tratam do modo como Heidegger pensa o seer em seu acontecimento. Pensamos que essa forma originária de pensar o seer é o que fornece concretude a sua crítica da metafísica - o esquecimento do seer -, de modo que Heidegger possa falar em superação da metafísica pelo *leitmotiv* principal da transição ao outro início.

### 4.3 Adeus às *Contribuições*?

Algumas questões ainda devem ser esclarecidas sobre a nossa temática agora que podemos ter uma visão de todo daquilo que procuramos tratar neste trabalho. Por exemplo, após as *Contribuições*, qual o destino, na obra heideggeriana, dos temas centrais trabalhados aqui, como a *transição*, a *superação da metafísica* e o *Ereignis*? Que conclusões podemos tirar do *estatuto* das *Contribuições*, enquanto obra póstuma, dentro da obra heideggeriana e mesmo dentro do escopo dos textos considerados os *sete grandes ensaios sobre a história do ser*? Começemos por esta última.

Após nos defrontarmos com a extasiante proposta de transição ao outro início, implicando o problema da superação da metafísica, dentro do tom entusiasmado e da complexidade desta obra que é as *Contribuições à filosofia*, deve-se apontar agora, com mais sobriedade, o que podemos concluir e retirar sobre o estatuto desse projeto no *corpus*

<sup>423</sup> HEIDEGGER, 2015, p. 60-61.

<sup>424</sup> POLT, 2005, p. 383. [Tradução nossa]: “*think in terms of the ‘history of be-ing’*”

<sup>425</sup> Idem. [Tradução nossa]: “*to grasp how be-ing itself takes place*”.

heideggeriano; o que se modifica ou é abandonado nos desenvolvimentos subsequentes do pensamento de Heidegger. Em primeiro lugar, pode-se dizer, em consonância com este trabalho, que as *Contribuições* são, sobretudo, uma obra *transitória*; tanto por ter em seu escopo o problema da transição do primeiro ao outro início, quanto porque parte do que é desenvolvido nela é abandonado ou sofre transformações ao longo da obra de Heidegger, suscitando reflexões sobre o êxito desse projeto de 1936.

Não é à toa que Volpi se pergunta se as *Contribuições* seriam o relato de um naufrágio<sup>426</sup>, ao que ele conclui que, na obra em questão, o gênio de Heidegger parece esterelizar-se e sofrer uma involução<sup>427</sup>. Isso se deve, de acordo com Volpi: “à natureza mesma do questionamento filosófico que, forçando-se até à máxima radicalidade, não se detém ante nada, mas ataca e corroi tudo e, afinal, se queima a si mesmo em sua própria chama”<sup>428</sup>. É certo que Heidegger, em princípio, atribuiu grande importância à obra que estava escrevendo “secretamente”, em paralelo as suas lições universitárias, e que as *Contribuições* representavam uma tentativa de “experimentar quão grande é a distância das possibilidades de um pensamento efetivo”<sup>429</sup>. Além disso, a necessidade estabelecida por Heidegger de um caminho de textos a ser trilhado previamente para a compreensão das *Contribuições* e a publicação voluntariamente póstuma da obra fez com que se criasse alguma expectativa sobre esta ser sua segunda obra magna. Mas, apesar da forte crítica de Volpi e do entusiasmo, ou da dúvida, criada em torno das *Contribuições*, pode-se dizer que essa obra, ante o nosso olhar final neste momento, representa um texto importante para compreender o que Heidegger empreendeu, ou tentou empreender, na década de 1930, principalmente no que diz respeito à compreensão da própria noção de seer e sua história, temas centrais da *Kehre*, e o pensamento do *Ereignis*. Ademais, o esforço heideggeriano de transformação do pensamento filosófico e os poderosos diálogos tácitos com Nietzsche e Hölderlin na obra constituem um interesse à parte. É possível dizer também que as *Contribuições* representam uma importante fonte de pesquisa para esse problema que, apesar de modificado ao longo de sua obra, Heidegger nunca deixou de considerar, a saber, a questão da superação da metafísica, que procuramos

---

<sup>426</sup> VOLPI, F. “Good Bye, Heidegger! Mi introducción censurada a los *Beiträge zur Philosophie*”. In: *Konvergencias*, filosofía y culturas em diálogo. n.º25, 2017, p. 111-138. p. 112.

<sup>427</sup> Cf. Volpi, 2017, p. 136.

<sup>428</sup> VOLPI, 2017, p. 136.

<sup>429</sup> HEIDEGGER, M - Jaspers, K.. *Briefwechsel 1920-1963*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1990. p. 157. Cf. também Volpi, 2017, p. 120.

tratar aqui acoplado à questão maior da transição nessa obra, e que merece, logo adiante, ainda algumas palavras.

Outra questão que se abre, acerca do estatuto das *Contribuições à filosofia*, é se os escritos do mesmo período dessa obra em questão, tratados aqui, seriam uma chave para entender as *Contribuições*, ou se, pelo contrário, a obra imediatamente posterior não conteria nada de novo, mas apenas uma repetição do que foi trabalhado, ainda que de forma bruta, nas *Contribuições*. Além disso, poder-se-ia perguntar se é válido utilizar a obra publicada em vida do filósofo alemão para explicar as *Contribuições*. Após a escrita do presente trabalho, pode-se concluir, sobre a primeira questão, que os textos que Heidegger escreve imediatamente após as *Contribuições*, em suma os *sete grandes ensaios sobre a história do ser*, menos do que apenas repetir o que está presente nas *Contribuições*, ajudam a elucidar as questões desta última, assim como nelas já se pode ver modificações no tratamento de questões presentes nas *Contribuições*, espelhando, assim, o movimento *em trânsito* do pensar heideggeriano. Quanto às preleções, conferências e à obra publicada em vida por Heidegger, sustentamos que em parte elas lançam luz sobre o que é tentado nas *Contribuições* e, até por isso, elas foram utilizadas no presente trabalho. No entanto, deve-se adotar cautela ao tentar explicar as *Contribuições* pela obra publicada em vida, pois entendemos que a obra póstuma sustenta um domínio particular de questões que não podem ser desconsideradas, ou suprimidas em virtude dos rumos que Heidegger assumiu em seu pensamento tornado público em vida. Também é de nosso entender que não se possa descartar relativa importância dos escritos póstumos para a própria leitura dos escritos publicados em vida e, sobretudo, para a imagem do caminho heideggeriano como um todo<sup>430</sup>, ainda que ele seja repleto de sendas perdidas.

No que diz respeito aos rumos que Heidegger toma após a escrita das *Contribuições* em sua obra publicada, pode-se, de maneira geral, perceber uma mudança de tom, ou de tonalidade, de seus escritos e sua abordagem filosófica, conforme afirma Polt: “Os outros escritos particulares que seguem as *Contribuições* desenvolvem uma nova disposição [*mood*], afastando-se da expectativa tensa de um apocalipse e voltando-se para um suportar paciente”

---

<sup>430</sup> Desse modo, concordamos com Wu e Nascimento (2012), de que a obra póstuma, principalmente as *Contribuições à filosofia*, requer “um espaço autônomo de inteligibilidade” e que “com o tempo, a obra heideggeriana publicada em vida não pôde mais estar dissociada da leitura desses escritos inéditos”. In: WU, R; NASCIMENTO, C (orgs). *A obra inédita de Heidegger*. São Paulo: LiberArs, 2012. p. 7.

<sup>431</sup>. Isto é, abdica-se do tom “revolucionário”, que responde à indignação, ou emergência, do seer e da história, próprio da experiência de preparar uma transição ao outro início.

Nesse sentido, é importante observar que o tema da *transição*, até onde pudemos pesquisar, acaba desaparecendo do vocabulário de Heidegger em algum momento da década de 1940 e é um tema pouco presente em seus escritos e conferências tornados públicos em vida. Polt<sup>432</sup> menciona que o tema da transição (*Übergang*) para o outro início desaparece já nas anotações de *História do seer*, de 1938-1940, dando lugar à ideia de passagem (*Gang*) apenas. No entanto, conforme a nossa pesquisa, em *História do seer* Heidegger utiliza o termo *Übergang*, ainda que poucas vezes. Esse termo encontra-se associado à superação da metafísica, conforme o título da seção 34 das anotações de *História do seer*: “A superação da metafísica. A transição”<sup>433</sup>. Além disso, nos demais escritos sobre a história do seer, tais como *Meditação*, *O acontecimento apropriativo* e *Sobre o início*, os dois últimos datados do início da década de quarenta (1941-1942), o tema da transição e do pensar inicial ainda se fazem bastante presentes.

Entretanto, a ideia que permanece ao longo dos escritos de Heidegger até, pelo menos, 1962, é a de *superação da metafísica* (*Überwindung der Metaphysik*). Pudemos observar a presença desse pensamento, por exemplo, no posfácio de 1943 à *Que é metafísica?*, assim como na introdução de 1949 a esse mesmo texto. A expressão também consta na *Carta sobre o humanismo*, de 1949; mais tardiamente em *Sobre a questão do seer*, de 1955 e em *Tempo e Ser*, de 1962.

No posfácio de *Que é metafísica?* a ideia aparece da seguinte maneira:

A pergunta ‘Que é metafísica?’ interroga para além da metafísica. Ela nasce de um pensamento que já penetrou na superação da metafísica. À essência de tais transições pertence o fato de, em certos limites, terem que falar ainda a linguagem daquilo que auxiliam a superar<sup>434</sup>.

Essa passagem aponta para aquilo que, por vezes, é considerado a limitação de Heidegger com o tema da transição e com as próprias *Contribuições*. É o que afirma Volpi (2017),

---

<sup>431</sup> POLT, 2005, p. 384. [Tradução nossa]: “*The further private writings that follow the Contributions develop a new mood, turning away from the tense expectation of an apocalypse and toward a patient abiding*”.

<sup>432</sup> Cf. Polt, 2005, p. 385.

<sup>433</sup> HEIDEGGER, M. *Die Geschichte des Seyns*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998. GA 69. p. 36. [Tradução nossa]: “*Die Überwindung der Metaphysik. Der Übergang*”.

<sup>434</sup> HEIDEGGER, 1979, p. 47.

quando diz que a experimentação linguística e conceitual de Heidegger nas *Contribuições* tenta dar significado ao seer tornando-o livre da semântica da ontologia tradicional, mas que “Heidegger não faz outra coisa que transcrever e transfigurar em novas metáforas o antigo problema”<sup>435</sup>. Tentar superar a metafísica é sempre estar exposto ao perigo de recair, por novos meios, nas determinações tradicionais. Apesar da crítica de Volpi, o mesmo afirma que a intenção de Heidegger, com a linguagem das *Contribuições*, é tentar liberar uma *visão do seer*, isto é, o seer em seu acontecer, “com seu correspondente aparato de imagens, metáforas e determinações, que sejam alternativas às grandes concepções da filosofia ocidental”<sup>436</sup>, de modo que Heidegger faz “da metáfora uma filosofia e da filosofia uma metáfora”<sup>437</sup>.

Assim, pode-se dizer que a transição, em parte, ainda fala a linguagem da metafísica e por isso mesmo trata-se de transição, da ambiguidade de uma passagem e da provisoriedade de sua linguagem. No entanto, conforme a citada passagem de Heidegger, o questionamento sobre a metafísica nasce de um pensamento que já penetrou em sua superação. É o que Heidegger afirma também em 1949, na introdução à *Que é metafísica?*, ressaltando a ambiguidade do pensamento que supera a metafísica, *ao lhe cavar o chão e lhe lavrar o solo*<sup>438</sup>, ao mesmo tempo em que permanece em sua história, sem que possamos simplesmente deixá-la de lado, conforme foi exposto no nosso subcapítulo 2.5. Desse modo, o filósofo coloca:

No pensamento da verdade do ser a metafísica está superada. Torna-se caduca a pretensão da metafísica de controlar a referência decisiva com o ser e de determinar adequadamente toda a relação com o ente enquanto tal. Essa “superação da metafísica”, contudo, não rejeita a metafísica. Enquanto o homem permanecer *animal rationale* é ele *animal metaphysicum*<sup>439</sup>.

Em *Carta sobre o humanismo*, do mesmo ano de 1949, Heidegger afirma que o pensar só supera a metafísica enquanto recua para a ‘proximidade do mais próximo’. Nesse sentido, a superação da metafísica, na *Carta*, relaciona-se ao homem enquanto pastor do seer, ideia importante nesse texto, que, por isso, é o *guardião* da abertura, do aí, pensamento que já estava presente nas *Contribuições*, conforme analisamos em 3.1.2.

---

<sup>435</sup> VOLPI, 2017, p. 133.

<sup>436</sup> Idem.

<sup>437</sup> Idem, p. 134.

<sup>438</sup> Cf. Heidegger, 1979, p. 56.

<sup>439</sup> HEIDEGGER, 1979, p. 56.

Já na década de cinquenta, a ideia de superação da metafísica aparece explicitamente em *Sobre a questão do ser (Zur Seinsfrage)*, de 1955. Nesse texto, Heidegger, em primeiro lugar, se pergunta pela superação do niilismo, que consiste, segundo ele, na “transversão (*Verwindung*) da metafísica”<sup>440</sup>. A transversão da metafísica, explicitada nesse texto, é “a transversão do esquecimento do ser”<sup>441</sup>, que se orienta para o ser, de modo que o filósofo esclarece que a superação (*Überwindung*) é o caráter imediato da transversão, que *conduz* da metafísica ao pensamento livre sobre a essência da metafísica na transversão. Assim, Heidegger afirma: “Só propriamente na transversão a verdade permanente da metafísica aparentemente expulsa retorna agora reapropriada”<sup>442</sup>. Se a superação (*Überwindung*) da metafísica, nesse texto, é um *conduzir* até a essência da metafísica e ao pensamento livre sobre o ser na transversão (*Verwindung*), seu caráter parece, então, bastante associado ao movimento de *transição*, conforme tratamos neste trabalho.

Fora do escopo das *Contribuições* ilumina-se, portanto, um pouco mais a relação entre esses dois termos (*Verwindung* e *Überwindung*). Nesse sentido, em *Tempo e Ser*, de 1962, Heidegger não menciona a transversão (*Verwindung*), mas fala em deixar de lado a *intenção* de superação (*Überwindung*) da metafísica:

Pensar ser sem o ente, quer dizer: pensar o ser sem levar em consideração a metafísica. Mas uma tal consideração impera ainda mesmo na intenção de superar a metafísica. Por esta razão trata-se de deixar de lado a ideia da superação da metafísica e abandonar a metafísica a si mesma. Se alguma superação permanece necessária, então interessa aquele pensamento que propriamente se insere no *Ereignis*, para dizê-lo a partir dele e em direção a ele.<sup>443</sup>

Trata-se, portanto, de mais claramente abandonar qualquer *intenção* de superação, isto é, de deixar de lado qualquer tom alarmista e radical, como de certo modo havia nas *Contribuições*, que coloque a superação da metafísica, assim como a transição, como algo necessário, ainda que essa necessidade não dependa do homem, mas do ser e, por isso, de uma possibilidade. Nesse sentido, ao falar em abandonar a metafísica a si mesma - algo que já havia em certo sentido nas *Contribuições*, pois o Ocidente encontra-se imerso no longo findar

---

<sup>440</sup> HEIDEGGER, M. “Hacia la pregunta del ser”. In: HEIDEGGER, M; JÜNGER, E. *Acerca del nihilismo*. Trad. José Luis Molinuevo. Barcelona: Paidós, 1994. p. 112.

<sup>441</sup> Idem, p. 114.

<sup>442</sup> Idem, p. 115.

<sup>443</sup> HEIDEGGER, 1979, p. 270-271.

da metafísica - Heidegger gravita em torno do sentido que adquire sua obra mais tardia, aquele do *deixar ser*, que merece algumas considerações logo adiante.

Além disso, um outro ponto que chama atenção nessa passagem de *Tempo e Ser* é a vinculação da superação da metafísica com o fenômeno do *Ereignis*, algo que sustentamos neste capítulo ao afirmar que o *Ereignis* é a tese, juntamente com a ideia de *seer* enquanto a-bismo, que sustenta a possibilidade de superação da metafísica nas *Contribuições*. Em *Tempo e ser*, texto que trata explicitamente do *Ereignis*, é possível ver que esse termo permanece na obra tardia de Heidegger e sua importância não diminui. No entanto, assim como o *Ereignis* se modificou até chegar ao modo como essa noção é tratada nas *Contribuições*, ele também sofre mudanças em sua abordagem no texto de 1962. Não é possível entrar em uma análise pormenorizada de *Tempo e Ser* neste momento, mas, apenas mencionar o caráter dessa mudança. De acordo com Polt<sup>444</sup>, em *Tempo e Ser*, o *Ereignis* não é mais um *acontecimento historial*, tal como era nas *Contribuições*, adquirindo um caráter, em certo sentido, a-histórico, já que o tempo, que dá ser, não é nada temporal, de modo que Polt acredita que o 'Es' do 'Es gibt Sein - Es gibt Zeit' (dá-se ser, dá-se tempo), de *Tempo e Ser*, funciona como uma condição última, e o *Ereignis*, citando Sheehan, é “a condição inelutável de nossa essência, o modo como nós já estamos sempre”<sup>445</sup>, embora essa tese seja discutível.

Vale ainda mencionar que a ideia de *superação*, embora não apareça em termos de superação *da metafísica*, ainda aparece em *Identidade e diferença* (1957), onde o tema do *Ereignis* é tratado uma vez mais, antes de *Tempo e Ser*. No texto de 1957 a ideia de superação aparece vinculada à técnica:

Uma tal superação e aprofundamento da *Gestell*, partindo do acontecimento apropriador e nele penetrando, traria a redenção historial - portanto, jamais unicamente factível pelo homem - do universo técnico, de sua ditadura, para pô-lo a serviço no âmbito através do qual o homem encontra mais autenticamente o caminho para o acontecimento apropriador<sup>446</sup>.

Nesse sentido, em *Identidade e diferença*, Heidegger ainda tem em mente a possibilidade de superação da era da técnica, ou seja, uma superação historial de nossa época a partir do *Ereignis*. Deve-se ainda pontuar que, apesar de Heidegger falar em superação da técnica e

---

<sup>444</sup> Cf. Polt, 2005, p. 389.

<sup>445</sup> SHEEHAN, T. “A paradigm shift in Heidegger research”. *Continental Philosophy Review*, 34, 2001. p.183–202. p. 201. [Tradução nossa]: “the ineluctable condition of our essence... the way we always already are”.

<sup>446</sup> HEIDEGGER, 1979, p. 185.

redenção historial da “ditadura da técnica”, fica bastante claro neste texto que é justamente na era da técnica que é possível experimentar o prelúdio do *Ereignis*, pois a essência da técnica não é mais *algo presente*, mas algo estranho, que nos interpela ao modo de uma provocação entre homem e ser.

Vale observar que os questionamentos acerca do fim da metafísica perduram até depois dos anos cinquenta<sup>447</sup>. Se nas *Contribuições* o problema do fim da metafísica se apresentava sob a forma da maquinação, posteriormente, como mostramos ainda no subcapítulo 1.4, tratar-se-á do problema da técnica. E, nesse sentido, o modo como Heidegger lida, em seu pensamento, com o problema do fim da metafísica adquire também tonalidades diferentes no decorrer da década de cinquenta. Um exemplo importante dessa variação encontra-se em um discurso proferido em 1955, intitulado *Serenidade (Gelassenheit)*, em que Heidegger rediscute a relação do ser humano com a técnica.

O texto é notável por explicitar justamente a ideia de *deixar-ser*, apontada por comentadores como Polt (2005) e Schuback (2017) como a verdadeira mudança de tom em relação às *Contribuições*. Isto é, passa-se de um tom *heroico*, nas palavras de Schuback, ou de um tom *apocalíptico*, nas palavras de Polt, em direção a uma postura mais sóbria e modesta que, de todo modo, quer livrar-se de qualquer resquício de *vontade*. Em *Serenidade*, Heidegger deixa bastante claro que não se trata de condenar a técnica, mas de relacionar-se com ela de outro modo; um modo livre, que a utiliza, mas não permite que ela nos absorva e nos tenha completamente. Desse modo, é possível, até mesmo no seio do mundo técnico, abrir outro tipo de relação com as coisas, sem que se fale na espera por um acontecimento historial decisivo para o ser humano. No entanto, a serenidade para com as coisas, juntamente com a abertura ao mistério do sentido do mundo técnico, visam, em última instância, abrigar o pensamento da indigência que o ameaça e possibilitar ao homem, quem sabe, um novo solo no qual a “natureza humana”, isto é, a abertura ao ser, “e toda a sua obra pudessem medrar de uma maneira nova, mesmo na era atômica”<sup>448</sup>.

Além do destino dos temas principais tratados aqui, como a transição, a superação da metafísica e o *Ereignis*, importa ainda mencionar outros temas presentes nas *Contribuições*, que foram trabalhados por nós e que continuam a ser desenvolvidos por Heidegger nos anos posteriores a essa obra. Um tema forte é o pensamento sobre a história em Heidegger, que

<sup>447</sup> Por exemplo, em *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, publicado em 1966.

<sup>448</sup> HEIDEGGER, M. *Serenidade*. Trad. Maria Madalena Andrade e Olga Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2001, p. 6.



continua a ser considerado, seja em suas interpretações sobre a história da metafísica, seja em elucidacões sobre a “estrutura” dessa história, como em *A constituição onto-teo-lógica da metafísica*, ou em suas reflexões sobre a época final da metafísica. Em todas essas considerações, pode-se observar que Heidegger parte da *lembrança* da questão do ser e, de certa forma, procura elucidar ao menos que a história da metafísica é um caminho possibilitado pelo próprio ser.

Ademais, apesar de Heidegger evitar, principalmente em seus escritos publicados em vida, falar na terminologia dos dois eixos fundamentais para pensar a história do ser e a transição nas *Contribuições*, a saber, o *primeiro* e o *outro início*, a relação com o primeiro início é mantida por meio de suas constantes leituras dos pré-socráticos, que acontecem, principalmente, nos anos quarenta e cinquenta. Nesse sentido, a *dinâmica* entre *lembrança* e *preparação*, ou *ter-sido* e *porvir*, parece ainda coordenar suas considerações histórico-ontológicas, pois as meditações de Heidegger sobre a história da metafísica se fazem a partir da lembrança do ser que, como vimos, guarda a possibilidade de uma outra relação ontológica com as coisas. A permanência dessa dinâmica é atestada por Heidegger, por exemplo, em *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, de 1966: “O pensamento *preparador* em questão não quer nem pode predizer um futuro. Procura apenas ditar para o presente algo que há muito, exatamente no começo da filosofia, já lhe foi dito, e que, entretanto, não foi propriamente pensado”<sup>449</sup>.

Embora seja possível discutir o grau de importância que tem no pensamento heideggeriano mais tardio a *preparação* para algo outro, e em que termos esse algo outro pode acontecer, ao menos é possível dizer que essa preparação, em textos posteriores ao escopo das *Contribuições*, não permanece associada ao termo *outro início* e à radicalidade que essa ideia carrega nas *Contribuições*. Se em *Serenidade*, como vimos, o lidar com o fim da metafísica não está relacionado à transição a um outro início, mas sim a um outro modo de nos relacionarmos com a técnica, Heidegger, em *O fim da filosofia*, fala na possibilidade de *superação* da técnica a partir de um *outro* modo de *habitar* o mundo:

Aqui se tem em mira a possibilidade de a civilização mundial, assim como apenas agora começou, superar algum dia seu caráter técnico-científico-industrial como única medida da *habitação* do homem no mundo. Esta civilização mundial certamente não o conseguirá a partir dela mesma e através dela, mas, antes, através da disponibilidade do homem para

<sup>449</sup> HEIDEGGER, 1979, p. 74. Itálico nosso.

uma determinação que a todo momento, quer ouvida quer não, fala no interior do destino ainda não decidido do homem<sup>450</sup>.

Ainda outras questões importantes trabalhadas com particular atenção nas *Contribuições* permanecem para o Heidegger tardio. Podemos citar, como exemplo, a ideia de seer como abismo, que Heidegger novamente se debruça em um curso de 1955-56, publicado com o título *Der Satz vom Grund*. Além disso, a questão das tonalidades afetivas, que Heidegger elaborou principalmente em *Ser e tempo* e em *Os conceitos fundamentais da metafísica*, nas *Contribuições*, como mostramos, adquirem contornos relevantes por falar em tonalidades afetivas relativas ao pensar originário, ou inicial, sendo que a tonalidade da admiração, enquanto tonalidade do primeiro início, é retomada em *Que é isto - a filosofia?*, de 1955. Poderíamos também mencionar a importância de um pensamento que não foi nesta dissertação trabalhado, mas que é desenvolvido também nas *Contribuições*, como a *quadratura*, que na obra em questão é pensada como a quadratura entre Mundo, Terra, Homem e Deuses<sup>451</sup>, e que será retrabalhada no importante texto *A coisa*, de 1950. Tudo isso demonstra que as *Contribuições* contém uma série de movimentos frutíferos do pensar heideggeriano, que podem ser a partir dessa obra explorados e que permanecem sendo considerados por Heidegger, ainda que passem por transformações ou reformulações.

Das análises e reflexões que se apresentarem neste subcapítulo final acerca do estatuto das *Contribuições* dentro do *corpus* heideggeriano e do destino dos principais termos trabalhados nesta dissertação nas reflexões heideggerianas posteriores às *Contribuições*, pode-se, em linhas gerais, concluir que as *Contribuições*, tal como se sustentou com a centralidade do tema da transição, é uma obra *transitória*, importante na iluminação das questões que ocuparam Heidegger na década de trinta e quarenta, isto é, no vórtice de sua viravolta do pensar. Tais questões, ao nosso ver, apresentam-se como a necessidade de transformar o fazer filosófico em um pensamento, aliado aos esforços da destruição (*destruktion*) da metafísica, ativo e responsivo à possibilidade de um novo acontecimento historial do seer. Nesse sentido, pensamos que os esforços de Heidegger resultam menos numa obra hermética ou iniciática, mas em uma obra experimental e, por vezes, provisória, já que as suas reflexões incorrem sempre na iminência do risco de cair naquilo que querem evitar - o discurso metafísico.

---

<sup>450</sup> Idem.

<sup>451</sup> Cf. Heidegger, 2015, p. 303.

Desse modo, vale ainda notar que se nas *Contribuições* a questão da superação da metafísica, trabalhada aqui, aparece sempre associada ou mesmo identificada ao problema da transição, tendo esta última uma maior relevância na obra em questão, posteriormente às *Contribuições*, e aos escritos relacionados a essa obra, a transição deixa de ser mencionada e o que permanece é o problema da superação da metafísica a ser frequentemente reconsiderado. Além disso, pudemos ver que nas *Contribuições* a questão do *Ereignis* é central e que essa questão não desaparece das reflexões de Heidegger, pelo contrário, continua requisitando centralidade no pensamento deste autor, ainda que esse termo seja reformulado.

Do mesmo modo, permanece a necessidade de lidar com o problema do fim da metafísica, como mostramos. Nas suas reflexões posteriores à década de quarenta, em *Serenidade* (1955), por exemplo, mostra-se a necessidade de abrir um outro modo de nos relacionarmos com as coisas, e com a própria técnica, dentro dessa época final. Já em *Identidade e diferença* (1957), como vimos, Heidegger ainda mantém a possibilidade de superar a era da técnica a partir do acontecimento apropriador - o *Ereignis* redime historialmente a técnica -, que desponta no âmbito dessa época final. Assim, se a noção de *transição* é deixada de lado por Heidegger no decorrer de sua obra, a ambiguidade que carrega as reflexões sobre esse termo ainda se faz presente; isto é, a ambiguidade entre o fim da metafísica e a formulação de uma outra experiência ontológica, sendo ela reelaborada ao modo como Heidegger prefira apresentá-la ao longo de suas reflexões sobre *o mesmo*.



## 5 CONCLUSÃO

Dado o exposto nesta dissertação, cabe recuperar brevemente o itinerário da presente pesquisa e expor as conclusões obtidas. Com intuito de entender a composição daquilo que Heidegger empreende com o tema da transição ao outro início e de que modo o problema da superação da metafísica está aí implicado, iniciamos essa pesquisa investigando as transformações filosóficas intentadas por Heidegger tanto a partir da ideia de filosofia quanto a partir do estilo de filosofar. Essas transformações se fazem em relação ao projeto de *Ser e tempo*, consoantes à viravolta do pensar - na qual entendemos que as *Contribuições* ocupam um lugar importante -, e também em diálogo e contenda com a tradição metafísica. Ao fim do primeiro capítulo, delineamos um problema constante para Heidegger no que diz respeito a sua concepção da história da metafísica, a saber, a questão do fim da metafísica, que abre espaço para se pensar, devidamente, na possibilidade de uma transição a um outro início do pensar e da história.

Desse modo, no segundo capítulo tivemos a oportunidade de interpretar, em primeiro lugar, o modo como Heidegger, dentro da problemática das *Contribuições*, pensa, em uma dinâmica temporal, a história da metafísica, apropriada a partir do pensamento do seer, e como essa apropriação, de acordo com comentadores como Zarader e Berciano, por exemplo, carrega um sentido futuro de superação da história da metafísica. Nesse sentido, diferentemente de apenas revisitar interpretativamente os *monumentos* da história da metafísica para contar a história de algo *sempre ausente*, isto é, o seer, pode-se perceber que Heidegger, ao menos nesse período analisado por nós, não abre mão de preparar o pensamento para uma outra experiência ontológica, a partir da ideia de acontecimento, que carrega uma outra possibilidade além do longo findar da época final da metafísica. Após essas considerações, empreendemos a análise do significado dos termos diretamente envolvidos na temática da transição, a saber, o primeiro início, o outro início e a própria transição. Nessa etapa, o uso de textos indicados como *Os sete grandes ensaios sobre a história do ser*, que se seguem da escrita das *Contribuições*, foi particularmente importante para comparar o uso e o significado dos termos analisados, assim como para elucidar e expandir temas apenas indicados nas *Contribuições*. Finalmente, pudemos chegar ao problema da superação da metafísica, investigando-o a partir das *Contribuições*, de comentadores, e dos textos acima mencionados.

Nesse sentido, podemos concluir que a superação da metafísica, nas *Contribuições* e nos textos que se seguem a esta obra, pertence à transição, ou mesmo é equivalente à transição, na medida em que a superação acontece a partir do primeiro ressoar da verdade do seer e reivindica um pensamento afinado ao seer, o pensar inicial, que, numa conexão de jogo entre o primeiro e o outro início, apropria-se mais originariamente da história da metafísica, revelando seu fundamento impensado. De outro modo, podemos retirar também de algumas passagens que o pensar que coloca a questão fundamental do seer e se pergunta pela essência da metafísica não está mais na metafísica e, desse modo, pertence já ao outro início do pensar, isto é, a um pensar mais originário que prepara-se para o desdobramento do acontecimento apropriador.

Além disso, foi possível sustentar uma proximidade entre a superação da metafísica e o outro início, no sentido de que a superação da metafísica só é plenamente desdobrada se se pode pensar na possibilidade do desdobramento do acontecimento do seer em uma nova manhã da história. Isto é, a superação da metafísica, no sentido historial, só é possível se é possível superar a época da maquinação, a partir de um outro modo de nos relacionarmos com os entes, que se inicia com o pensamento afinado ao ressoar do seer.

No entanto, não se trata, para Heidegger, de determinar o que seriam os novos tempos, justamente pelo cuidado em não apressar um processo que não depende da vontade humana. Pode-se dizer que se trata muito mais de abrir essa possibilidade, que já ressoa através do seer, pelo pensamento e pelas transformações desse pensamento, que procurei expor na dissertação, em relação à tradição.

Outro ponto tratado no texto foi a diferença entre *Überwindung* (superação) e *Verwindung* (transversão), de modo que procuramos mostrar que Heidegger não abandona a palavra *Überwindung* e também evidenciar em que sentido o termo *Verwindung* aparece nas obras em questão, sobre o que concluímos que a transversão é a essência da superação da metafísica; ela intensifica a ideia de superação na medida em que esse pensamento está ligado mais fundamentalmente ao essenciar-se do ser, embora Heidegger não exclua o uso do termo *Überwindung* e o utilize muitas vezes de forma concomitante ao termo *Verwindung*.

No capítulo final, nossa intenção foi expor o modo como Heidegger compreende o seer nas *Contribuições*, formulação que sustenta a possibilidade de pensar a transição e a superação da metafísica, pois essas duas só podem acontecer a partir da recolocação da questão do seer de forma não metafísica. Para isso, dividimos, com fins de análise, a ideia de

seer como abismo e seer como acontecimento apropriador, sendo que a concepção de seer como abismo, e seus desdobramentos, pertence ao modo como o seer acontece apropriativamente nas *Contribuições*. Assim, a partir da noção de seer como abismo pudemos entender a dinâmica do seer que renuncia ao fundamento metafísico e que desdobra-se em outros aspectos, a saber, a abertura originária do tempo-espaço, bem como a relação entre seer e ser-aí e o abrigo da verdade do seer no ente, desdobramentos que permitem ao seer historicizar-se. Nesse sentido, ressaltamos que o seer como abismo e a dinâmica desses elementos mencionados configuram o modo como o seer, nas *Contribuições*, acontece apropriativamente. Desse modo, no subcapítulo 3.2, a pesquisa voltou-se para a compreensão da noção de acontecimento apropriador a partir de sua gênese na obra de Heidegger até sua consolidação enquanto termo chave das *Contribuições*.

Ao final de nosso trajeto, revelou-se a importância de lançar uma visão de todo sobre o estatuto das *Contribuições* e os destinos, nos escritos posteriores de Heidegger, principalmente dos conceitos centrais da temática dessa dissertação, a saber, a transição, a superação da metafísica, e o acontecimento apropriador. A conclusão dessa comparação já foi antecipada no final do último subcapítulo, mas vale ressaltar que se nas *Contribuições* pudemos concluir que a transição é equivalente à superação da metafísica, embora aquela ocupe um lugar mais central e abrangente nas reflexões de Heidegger desse período, nos escritos publicados em vida por Heidegger e, de maneira geral, em meados da década de 1940 o termo transição acaba se ausentando do vocabulário do filósofo alemão, ao passo que é a ideia de superação da metafísica que continua sendo considerada. O *Ereignis*, por sua vez, continua sendo um termo importante para Heidegger, a ponto de ser tratado com protagonismo em, ao menos, duas conferências importantes, a saber, *Identidade e diferença e Tempo e ser*. Na primeira, aparentemente, ainda é possível, pela experiência do *Ereignis*, uma “redenção” historial da “ditadura da técnica”. Já na última, Heidegger define a necessidade de abrir mão de falar em superação da metafísica, no entanto, afirma, como vimos, que se alguma superação permanece necessária ela o é a partir do *Ereignis*, e deve estar inserida nele.

Importa ainda mencionar que, de acordo com o exposto no último subcapítulo, a postura heideggeriana passa de um tom “heroico-apocalíptico” nas *Contribuições* para um deixar-ser, deixar findar que, em parte, diz respeito também à metafísica. Em *Serenidade*, como vimos, não se pensa diretamente em uma superação da técnica e da época final da metafísica, mas da abertura, no coração da técnica, de um outro modo de nos relacionarmos

com os entes. Trata-se, para Heidegger, do nosso ponto de vista, de levar mais adiante o projeto de retrabalhar a linguagem e o pensamento para que este não incorra naquilo que quer evitar, a saber, a própria metafísica. Nesse sentido, o pensamento de Heidegger torna-se mais “sereno”, passada uma certa, ainda que grandiosa, embriaguez na linguagem das *Contribuições*. Desse modo, pode-se notar um arrefecimento, na obra de Heidegger, da possibilidade de fundação de um outro início. No entanto, poderíamos ainda nos perguntar se os esforços de Heidegger, posteriores às *Contribuições*, em pensar a metafísica, a história e sua época final, não guardariam, tacitamente, um movimento de transição, mesmo que desatrelado de seu sentido ligado ao outro início, devido a constante necessidade de lidar com a época do fim da metafísica visando uma outra experiência ontológica, qual seja o modo de sua formulação?

Numa derradeira consideração, pode-se dizer que Heidegger, nas *Contribuições*, faz a tentativa de abrir uma experiência com o seer. O saber do êxito dessa experiência ou não, no que diz respeito às *Contribuições*, cabe às reverberações dessa obra e o que ela ainda pode nos mostrar; ao menos, pode-se dizer que essa obra de Heidegger não merece um adeus em definitivo.



## REFERÊNCIAS

### Obras de Heidegger consultadas no original:

- GA 2            *Sein und Zeit* (1927), ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a.M: Vittorio Klostermann, 1977.
- GA 5            *Holzwege* (1935–1946), ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a.M: Vittorio Klostermann, 1977.
- GA 7            *Vorträge und Aufsätze* (1936–1953), ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a.M: Vittorio Klostermann, 2000.
- GA 9            *Wegmarken* (1919–1961), ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a.M: Vittorio Klostermann, 1976.
- GA 13          *Aus der Erfahrung des Denkens* (1910–1976), ed. H. Heidegger. Frankfurt a.M: Vittorio Klostermann, 1983.
- GA 39          *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"* (Winter semester 1934/35), ed. S.Ziegler. Frankfurt a.M: Vittorio Klostermann, 1980.
- GA 40          *Einführung in die Metaphysik*. Ed. Petra Jaeger. Frankfurt a.M: Vittorio Klostermann, 1983.
- GA 45          *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte "Probleme" der "Logik"* (Winter semester 1937/38), ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a.M: Vittorio Klostermann, 1984.
- GA 65          *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936–1938), ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a.M: Vittorio Klostermann, 1989.
- GA 66          *Besinnung* (1938/39), ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a.M: Vittorio Klostermann, 1997.
- GA 67          *Metaphysik und Nihilismus*, ed. H.-J. Friedrich. Frankfurt a.M: Vittorio Klostermann, 1999.
- GA 69          *Die Geschichte des Seyns*, ed. P. Trawny. Frankfurt a.M: Vittorio Klostermann, 1998.
- GA 70          *Über den Anfang*, ed. P.-L. Coriando. Frankfurt a.M: Vittorio Klostermann, 2005.
- GA 71          *Das Ereignis*, ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a.M: Vittorio Klostermann, 2009.

### Obras de Heidegger em outros idiomas:

HEIDEGGER, M. *Introdução à metafísica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969

\_\_\_\_\_. “Que é metafísica?” In: \_ *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo, Abril cultural, 1979.

\_\_\_\_\_. “Tempo e ser”. In: \_ *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo, Abril cultural, 1979.

\_\_\_\_\_. “Carta sobre o humanismo”. In: \_ *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo, Abril cultural, 1979.

\_\_\_\_\_. “O fim da filosofia e a tarefa do pensamento”. In: \_ *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo, Abril cultural, 1979.

\_\_\_\_\_. “A constituição onto-teo-lógica da metafísica” In: *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo, Abril cultural, 1979.

\_\_\_\_\_. “A origem da obra de arte”. In: \_ *Caminhos de floresta*. Tradução de Irene Borges-Duarte e Filipa Pedroso. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998.

\_\_\_\_\_. “A questão da técnica” In: \_ *Ensaio e conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, et. al. Petrópolis: Vozes, 2001.

\_\_\_\_\_. *Serenidade*. Trad. Maria Madalena Andrade e Olga Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2001

\_\_\_\_\_. “A superação da metafísica”. In: \_ *Ensaio e conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, et. al. Petrópolis: Vozes, 2001.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche*. vol II. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

\_\_\_\_\_. *Sobre el comienzo*. Trad. Dina Picotti. Buenos Aires: Biblos, 2007b

\_\_\_\_\_. *Ser e tempo*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2009.

\_\_\_\_\_. *Meditação*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Vozes, 2010.

\_\_\_\_\_. *La historia del ser*. Trad. Dina Picotti. Buenos Aires: El hilo de Ariadna. Biblioteca internacional Martin Heidegger, 2011b.

\_\_\_\_\_. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Trad. Marco Antônio Casanova. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

\_\_\_\_\_. *O acontecimento apropriativo*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense, 2013.

\_\_\_\_\_. *Contribuições à filosofia: do Acontecimento apropriador*. Trad. Marco Antônio Casanova. Revisão de Gabriel Lago Barroso. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.

\_\_\_\_\_. *As questões fundamentais da filosofia: problemas seletos da "lógica"*. Trad. Marco Antônio Casanova. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2017.

\_\_\_\_\_. *A época das imagens de mundo*. Trad. Claudia Drucker. s/d. Disponível em: <http://ghiraldelli.pro.br/wp-content/uploads/Heidegger-A-%C3%89poca-das-Imagens-de-Mundo.pdf>. Acesso em 16 de novembro de 2018.

HEIDEGGER, M; Jaspers, K.. *Briefwechsel 1920-1963*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1990.

HEIDEGGER, M; JÜNGER, E. *Acerca del nihilismo*. Trad. José Luis Molinuevo. Barcelona: Paidós, 1994.

### **Bibliografia secundária:**

AINBINDER, B. "Hacia una fenomenología de la negatividad: de *Sein und Zeit* a los *Beiträge zur Philosophie*, una lectura". In: CATOGGIO, L; PARENTE, D. *Decir el abismo: lecturas de Heidegger y su obra en la década del 30*. Mar del Plata: EUEM, 2010. p. 37 - 58.

BERCIANO, M. "Heidegger, Vattimo y la desconstrucción". In: *Anuario Filosófico*, 1993 (26). 9-45.

\_\_\_\_\_. "El camino de Heidegger hacia el *Ereignis*" In: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 28, 2001. pp. 159-190.

BLANC, M. "A interpretação heideggeriana de Aristóteles". In: *Revista Filosófica de Coimbra*. nº 47, 2014. p. 111-122. p. 111.

BROGAN, W. "Da-sein and the Leap of Being". In: SCOTT, C, et. al. *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*. Indiana: Indiana University Press, 2001.

COELHO, M. "A arte como contraponto à técnica moderna em Heidegger". In: *Pólemos*. Vol. 8. nº 15, 2019. p. 106-123.

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

DEBATIN, G. *Pensiero debole e o sentido do ser: o antagônico distanciamento ontológico entre Vattimo e Heidegger*. Dissertação de mestrado. UFSC, 2018.

- DRUCKER, C. “A obra de arte musical: uma pergunta para Heidegger”. In: *Revista filosófica de Coimbra*. vol. 28, nº55, 2019.
- DUARTE, A. “Heidegger e a obra de arte como acontecimento historial-político”. In: *Artefilosofia*. Ouro Preto. n. 5, 2008.
- DUBOIS, C. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Trad. Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005
- ENGLER, M. “Uma nova disposição fundamental: Heidegger e as Contribuições à filosofia”. In: *PERI*. v. 02. n. 1, 2010.
- FARIN, I; MALPAS, J. *Reading Heidegger's Black Notebooks 1931-1941*. Massachusetts: The MIT Press, 2016.
- FERNANDES, M.A. “Da temporalidade da existência e do instante: uma investigação ontológico-existencial segundo o pensamento de Heidegger”. In: *Nat. hum.* vol.17 nº.1 São Paulo: 2015.
- HAAR, M. “Stimmung, Epoché et pensée”. In: *Fracture de l'histoire (douze essais sur Heidegger)*. Grenoble: Jerome Millon, 1994.
- HEBECHE, L. *Curso sobre Contribuições à filosofia (o acontecimento apropriador) de Martin Heidegger*. Florianópolis: Filosofia/EAD/UFSC, 2014.
- HERÁCLITO. In: *Os pré-socráticos*. Fragmentos, doxografia e comentários. Trad. José Cavalcante de Souza, et.al. Col. Os pensadores. São Paulo: Nova cultural, 2000.
- HERMANN, F.v. "Posfácio do editor" In: HEIDEGGER, M. *O acontecimento apropriador*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense, 2013.
- HÖLDERLIN, F. *Observações sobre Édipo e observações sobre Antígona*. Trad. Pedro Süsskind e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008
- INWOOD, M. *Dicionário Heidegger*. Trad. Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002
- KISIEL, T. *The genesis of Heidegger's Being and Time*. California: University of California Press, 1993
- LACOUÉ-LABARTHE, P. “The Caesura”. In: *Heidegger, art and politics*. Trad. Chris Turner. Oxford: Basil Blackwell, 1990.
- LAMARCHE, J. “Los estilos de Heidegger”. In: CATOGGI, L; PARENTE, D. *Decir el abismo: lecturas de Heidegger y su obra en la década del 30*. Mar del Plata: EUDEM, 2010.

- LYOTARD, J.-F. *A condição pós-Moderna*. Trad. Ricardo Corrêa Barbosa. Rio de Janeiro: José Olympio, 2011.
- LYRA E. “Superação da metafísica, realidade técnica e espanto”. In: *Nat. hum.* v.5 n.1. São Paulo: jun. 2003.
- MÁSMELA, C. *Martin Heidegger: el tiempo del ser*. Madrid: Ed. Trota, 2000.
- MICHAELIS. *Dicionário brasileiro da língua portuguesa*. São Paulo: Melhoramentos, 2019.
- MONTEVERDE, L. “Investigaciones acerca de la estructura conflictiva del *Ereignis* en *Beiträge zur Philosophie* de Martin Heidegger”. In: *THÉMATA*. nº 49, 2014. p. 51-74.
- MUÑOZ, I.G. *Modernidad, filosofía y metafilosofía en Heidegger: una análise a partir de los Beitrüge zur Philosophie*. Tese de doutorado apresentada na Universidad del País Vasco. Donostia: 2008.
- NELSON, E. “History as decision and event in Heidegger”. In: *Arhe*. IV, nº 8, 2007, p. 97-115.
- NUNES, B. “Do primeiro ao último começo”. In: *\_ Crivo de papel*. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- PARENTE, D. “De la *Zuhandenheit* a la *Machenschaft*. El tránsito heideggeriano hacia un concepto unidimensional de técnica”. In: CATOGGI, L; PARENTE, D. *Decir el abismo: lecturas de Heidegger y su obra en la década del 30*. Mar del Plata: EUDEM, 2010.
- PÖGGELER, O. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Trad: Jorge Telles de menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.
- POLT, R. *The emergency of Being: on Heidegger’s Contributions to philosophy*. New York: Cornell University Press, 2006. p. 168.
- \_\_\_\_\_. “Ereignis”. In: DREYFUS, H; WRATHALL, M. *A companion to Heidegger*. Oxford: Blackwell, 2005. p. 375-391.
- SÁ, I. “O acontecimento apropriador [*Ereignis*]”. In: *\_ Da verdade como abertura existencial ao acontecimento poético da verdade*. Dissertação (mestrado). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2010.
- SARAMAGO, L. “Sobre A arte e o espaço, de Martin Heidegger”. In: *Artefilosofia*. Ouro Preto: nº5, p. 61-72, 2008.
- SCHUBACK, M. “Being without (Heidegger)”. In: *Gatherings: The Heidegger Circle Annual* 7 (2017): 70–83.

SCHÜRMAN, R. *Broken hegemonies*. Trad. Reginald Lilly. Bloomington: Indiana University Press, 2003.

SCOTT, C; SCHOENBOHM, S; et. al. *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*. Indiana: Indiana University Press, 2001.

SHEEHAN, T. "On movement and the destruction of the ontology". In: *The Monist*. Vol. 64, 1981.

\_\_\_\_\_. "A paradigm shift in Heidegger research". *Continental Philosophy Review*, 34, 2001. p.183–202.

VALLEGA-NEU, D. *Heidegger's Contributions to philosophy: an introduction*. Bloomington: Indiana University Press, 2003.

VATTIMO, G. *El fin de la modernidad*. Trad. Alberto L. Bixio. Barcelona: Gedisa, 1987.

\_\_\_\_\_. *Las aventuras de la diferencia: pensar después de Nietzsche y Heidegger*. Trad. Juan Carlos Gentile. Barcelona: Edicions 62: 1986.

VOLPI, F. "Good Bye, Heidegger! Mi introducción censurada a los Beiträge zur Philosophie". In: *Konvergencias, filosofía y culturas em diálogo*. nº25, 2017, p. 111-138.

WU, R. *Heidegger e a possibilidade do novo*. Tese de doutorado. PUC-RJ, 2006. p. 188. Disponível em: [https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/9651/9651\\_1.PDF](https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/9651/9651_1.PDF). Acesso em 11 de novembro de 2018.

WU, R; NASCIMENTO, C (orgs). *A obra inédita de Heidegger*. São Paulo: LiberArs, 2012.

ZARADER, M. *Heidegger e as palavras da origem*. Trad. João Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.