



UNIVERSIDADE FEDERAL
DE SANTA CATARINA

FILOSOFIA
licenciatura a distância



**CURSO SOBRE
CONTRIBUIÇÕES À FILOSOFIA
(O ACONTECIMENTO-APROPRIADOR)
DE MARTIN HEIDEGGER**

CURSO SOBRE

CONTRIBUIÇÕES À FILOSOFIA

(O ACONTECIMENTO-APROPRIADOR)

DE

MARTIN HEIDEGGER



UNIVERSIDADE FEDERAL
DE SANTA CATARINA

FILOSOFIA
licenciatura a distância

CURSO SOBRE

CONTRIBUIÇÕES À FILOSOFIA

(O ACONTECIMENTO-APROPRIADOR)

DE

MARTIN HEIDEGGER

Luiz Hebeche



Ministério
da Educação



Florianópolis, 2014.

GOVERNO FEDERAL

Presidente da República Dilma Vana Rousseff
Ministro da Educação Aloizio Mercadante
Coordenador Nacional da Universidade Aberta do Brasil Celso José da Costa

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA

Reitora Roselane Neckel
Vice-reitora Lúcia Helena Pacheco
Pró-reitora de Ensino de Graduação Julian Borba
Pró-reitora de Pesquisa Jamil Assereuy Filho
Pró-reitora de Pós-Graduação Joana Maria Pedro
Pró-Reitor de Extensão Edison da Rosa
Pró-Reitora de Planejamento e Orçamento Antonio Cezar Bornia
Pró-reitor de Administração Antônio Carlos Montezuma Brito
Pró-reitor de Assuntos Estudantis Denise Cord
Secretário de Relações Internacionais Luiz Carlos Pinheiro Machado Filho
Secretário Especial de Aperfeiçoamento Institucional Airton Lisle Cerqueira Leite Seelaender
Secretário de Cultura Zilma Gesser Nunes
Secretária Especial da Secretaria Gestão de Pessoas Neiva Aparecida Gasparetto Cornélio

Coordenador de Curso Marco Antonio Franciotti
Subcoordenador de Curso Delamar José Volpato Dutra
Coordenador de Tutoria Jaimir Conte
Coordenador de Ambiente Virtual de Ensino-Aprendizagem e Designer Instrucional André Cruz Goulart
Secretária de Curso Edinéia Cristiani Pedrotti

CURSO DE LICENCIATURA EM FILOSOFIA NA MODALIDADE A DISTÂNCIA

Diretor Unidade de Ensino Paulo Pinheiro Machado
Chefe do Departamento Cláudia Pellegrini Drucker

Copyright © 2014 Licenciaturas a Distância FILOSOFIA/EAD/UFSC
Nenhuma parte deste material poderá ser reproduzida, transmitida e gravada sem a prévia autorização, por escrito, da Universidade Federal de Santa Catarina.

H353

Hebeche, Luiz Alberto.
Curso sobre Contribuições à Filosofia (o acontecimento-apropriador) de Martin Heidegger / Luiz Hebeche. — Florianópolis : Filosofia/EAD/UFSC, 2014.
330p. : 28cm.
ISBN: 978-85-61484-38-5
1. Ontologia. 2. Filosofia. I. Título.

Elaborado por Rodrigo de Sales supervisionado pelo setor técnico da Biblioteca Universitária da Universidade Federal de Santa Catarina

SUMÁRIO

1	CONSIDERAÇÕES INICIAIS	9
1.1	Considerações iniciais	11
1.2	A questão fundamental da Filosofia	17
2	CONTRIBUIÇÕES À FILOSOFIA	25
2.1	Estilo e delineamento da obra	29
2.2	A Filosofia como temor: <i>a retenção</i>	41
2.3	<i>De Ser e Tempo</i> ao <i>acontecimento-apropriador</i>	51
2.4	A Filosofia <i>versus</i> as concepções de mundo	56
2.5	Acerca da pergunta: “Quem somos?”	62
2.6	Verdade e decisão	66
3	A RESSONÂNCIA	79
3.1	Ainda a maquinação e a vivência	95
3.2	Proposições sobre a ciência	102
3.3	O Gigantesco	110
3.4	A ressonância da passagem	111
4	A PASSAGEM	113
5	O SALTO	129

5.1 A pergunta fundamental.....	141
5.2 A experiência do não.....	144
5.3 A reinvoação do homem.....	148
5.4 O conflito Terra-mundo.....	156
5.5 O quebramento.....	158
5.6 A morte.....	161
6 A FUNDAÇÃO.....	191
6.1 A essência da verdade.....	209
6.2 A verdade: a viravolta no espaço-tempo.....	221
7 Os VINDOUROS.....	225
8 O ÚLTIMO DEUS.....	285
9 O SEER.....	301
9.1 A Filosofia.....	303
10 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	321
REFERÊNCIAS.....	329

Mas o essencial era certamente a repugnância que eu sentia em assimilar aquela Filosofia bárbara e pouco erudita depois da genial síntese universitária de Husserl. Parecia que, com Heidegger, a Filosofia voltara à infância, eu não reconhecia nela os problemas tradicionais, a consciência, o conhecimento, a verdade e o erro, a percepção, o corpo, o realismo e o idealismo, etc.

Jean Paul Sartre¹

¹ Sartre, J-P. *Diário de uma guerra estranha (Fevereiro de 1940)*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1983, p. 225.-,226.

CAPÍTULO 1

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

1.1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Se para Kant as ilusões transcendentais surgem da própria razão, para o Heidegger de *Ser e tempo* (SZ)² tais ilusões fazem parte do existir humano e, portanto, antes de tudo, elas são ilusões existenciais; poder-se-ia afirmar que todo tipo de ilusão, e especialmente as filosóficas, originam-se no refinamento das ilusões existenciais dos nossos devaneios cotidianos em meio ao tédio e à solidão da vida fáctica. De todas elas destaca-se obviamente a ilusão da realidade. Isso, porém, não é um erro ou uma falsidade, mas a tendência do ser-aí para o fechamento da sua abertura originária. As ilusões são para o ser-aí modos de fuga de si mesmo. A fuga de si mesmo faz parte da existência e, como tal, não pode ser eliminada. Aquilo, portanto, que, para Kant, era considerado uma sina meramente negativa, isto é, uma pedra de Sísifo de que a razão teria de constantemente se livrar, passa agora a fazer parte das possibilidades mais originárias da existência, isto é, da nossa irrefreável e benfazeja tendência para a ilusão. Essa tendência do ser-aí para ilusão está em que sua existência se dá em meio às tonalidades emotivas. Daí surge, por exemplo, a ilusão de que se poderia explicar tudo, de que se poderiam criar sistemas que dessem conta das motivações humanas ou explicassem de modo definitivo o sentido da vida e do ser, etc. Poder-se-ia chamar tais ilusões de ânsia de completude e de absoluto. Essas ilusões surgem porque o ser é um transcendental, mas o é porque passa a ser compreendido desde o ser-aí cuja característica essencial é a

de transcender a si mesmo. É na transcendência do ser-aí que surgem as ilusões. Esse é, aliás, um dos temas que Heidegger anuncia de passagem em SZ e que, por isso mesmo, não foi muito relevado pelos seus intérpretes. Em meio às tonalidades emotivas, o ser-aí não apenas se entrega à solidão e ao devaneio, mas põe-se também a elaborar castelos de areia à beira-mar.

Ou seja, o que fez Heidegger, em SZ, foi radicalizar Kant e avançar para dentro do abismo da imaginação transcendental, posto que nele residiria o caráter infundado da existência humana. Nesse avançar para o fundo da imaginação ele paradoxalmente se livrou das imagens do mundo. E isso se explica porque, enquanto ser-no-mundo, o construto ser-aí, destrói o modelo tradicional sujeito-objeto, ou seja, ele já não faz mais parte do modelo metafísico em que foi concebida a oposição entre o sensível e o suprassensível. A partir do ser-no-mundo já não se concebe mais pontes transcendentais para desde o sujeito se alcançar o objeto. Empregando as palavras que Kant contra Wolff, essa “matéria está esgotada”. Com o fim do modelo do sujeito, resultou inútil e infrutífero construir pontes sobre o abismo da transcendência à medida que este mesmo mostra-se como uma ilusão existencial. Uma ilusão desmascarada como uma ilusão já não é mais uma ilusão. A questão é, no entanto, que o ser-aí vive em meio às ilusões, mas a capacidade de ilusão é algo positivo. A questão não é lógica, mas ontológica, pois trata-se de situar a fonte da ilusão. Se, em Kant, a fonte de ilusão estava na razão, agora ela se situa na abertura da existência do ser-aí em meio às tonalidades afetivas do “jogo da vida”. Terá então a noção de abismo sido eliminada? Nada disso. O abismo da imaginação transcendental deu lugar ao abismo da existência. E assim o que era com certa suspeita visto como uma fonte de ilusões transcendentais é agora tomado como fonte de ilusões existenciais, mas não como suspeitas a serem eliminadas pelo tribunal da razão, e sim como algo próprio da existência humana, isto é, em meio à vagueza e flutuação dos humores ou das tonalidades afetivas da vida cotidiana, como o tédio, a alegria, a tristeza, a melancolia, a sensação de vazio e de solidão, etc. Ora, são essas tonalidades afetivas que estão na origem da inclinação do ser-aí humano para as ilusões, como uma das mais corriqueiras em Filosofia: a ilusão da explicação final do mundo. Essa ilusão (*Täus-*

chung), aliás, surge à medida que a abertura originária da disposição está amplamente sujeita à ilusão (μή ὄν). O importante aqui, porém, é que tais ilusões não são acontecimentos meramente negativos (οὐκ ὄν); ao contrário, eles têm um modo existencial negativo de execução, isto é, faz parte da abertura da existência do ser-aí o ato de formar ilusões. Com isso, entende-se que as antigas ontologias desconsideraram totalmente “a positividade existencial da possibilidade de ilusão” (SZ, p. 138). Essa desconsideração resultava da observação teórica que reduzia o mundo à uniformidade do ente simplesmente dado. Agora, indo contra essa tradição, a ontologia de SZ pretende mostrar que aquele fundo em aberto de onde surge a razão não é feito de juízos reflexivos estéticos, mas das tonalidades afetivas do tédio, da sensação de medo, temor, alívio, da indolência, da raiva, do passatempo, etc. Entre todas, destaca-se a tonalidade afetiva da angústia, isto é, aquela tonalidade afetiva que, diferentemente das outras, não se dirige aos entes intramundanos, mas ao ser-no-mundo como tal. Ou seja, o mundo se abre pela tonalidade afetiva que nada tem a ver com os entes intramundanos; e assim, o mundo é marcado pela angústia, isto é, o ser-aí enquanto fuga de si mesmo tenta escapar da angústia, mas é sempre antecipado por ela. E assim, também a verdade e a cura estarão matizadas pela angústia. Posto nesses termos, o campo dos afetos e sentimentos, desconsiderados pelas ontologias anteriores, matizam o âmbito da abertura do ser-aí que, envolvido e embalado por eles, entrega-se ao sonho e à ilusão. Todas as obras, Filosofias, religiões e artes são resultados da fuga de si mesmo do ser-aí, são ilusões que tendem a encobrir essa fuga e a abertura (verdade) de onde elas surgem. Elas tendem a encobrir a abertura originária, isto é, encobrir o abismo da existência do ser-aí. O que constitui esse abismo senão algo que o assemelha ao da imaginação kantiana? Em outros termos, as ilusões existenciais surgem da transcendência do ser-aí.

Essa noção, porém, não é grega, mas cristã. Em SZ, mesmo expressando a importância do fundo grego das noções de *logos* e de fenômeno, Heidegger afirma: “Enquanto tema fundamental da Filosofia, o ser não é o gênero dos entes e, não obstante, diz respeito a todo e qualquer ente. A sua ‘universalidade’ deve ser procurada ainda mais acima. O ser e a estrutura ontológica se acham acima de

qualquer ente e de toda a determinação ôntica possível de um ente. O ser é o *transcendens* pura e simplesmente. A transcendência do ser do ser-aí é privilegiada porque nela reside a possibilidade e a necessidade da individuação mais radical. Toda e qualquer abertura do ser enquanto *transcendens* é conhecimento *transcendental*. A verdade fenomenológica (abertura do ser) é *veritas transcendentalis*” (SZ, p. 38). Ou seja, se, como se verá, o Heidegger da passagem para o poético tenta pensar para além do cristianismo, esse, porém, não é bem o caso do seu período inicial e mais prosaico.

Não se poderia, porém, ler assim - transcendentalmente - a *Kehre*, isto é, a reviravolta do pensar desde o cenário mais prosaico do ser-aí, corrigindo-se, é claro, os problemas metodológicos? Não seria a reviravolta do pensar uma nova metafísica das origens e, portanto, mais uma ilusão existencial? Tudo indica que a resposta é afirmativa. Com isso, adentramos no conflito historial entre as duas posições heideggerianas, em que uma aponta para a passagem para o poético e a outra faz um caminho de volta, e insiste numa passagem para o prosaico. Invertendo as palavras de Heidegger, trata-se de, desde SZ, uma confrontação com a reviravolta do pensar. Ora, até que ponto assuntos importantes da reviravolta do pensar, mesmo que essa mudança seja entendida como transição, não sofreu de algum tipo de ilusão de acabamento?

Ora, Heidegger sempre tentou construir cenários filosóficos nos quais basicamente ocorreriam os embates com a metafísica, mas, mesmo tendo o ser-aí como o ator principal, o cenário muda de SZ para GrM³ e, com a reviravolta do pensar, é o próprio ser-aí que passa a ser visto como o passo derradeiro para o cenário grandioso do esquecimento do seer (*Sein*). Antes de expor sumariamente temas centrais da reviravolta do pensar, lembremos que partimos de Kant, isto é, do fosso misterioso da imaginação transcendental, mas agora a própria diferença entre ser e ente também resulta em mistério, pois a pergunta “O que é o ente?” deve ser colocada ainda mais radicalmente: “O que é o ser?”; mas então anda-se aí às cegas, o que mostra

3 Heidegger, M. *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983. Para as citações dessa obra usaremos a sigla GrM seguida da página. Ver também *Os conceitos fundamentais da metafísica – mundo, finitude e solidão*, trad. de Marco Antônio Casanova, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

que a diferença ontológica não é tão óbvia como parece. Como já alertamos em outra oportunidade,⁴ em GrM, Heidegger coloca esse problema nestes termos:

Que tipo de diferença é esta: “ser do ente”? Ser e ente. Confessemos tranquilamente: ela é obscura e não é tão simplesmente passível de ser levada a termo quanto a diferença entre branco e preto, casa e jardim. Por que, nesses casos, a diferença é tão facilmente passível de ser levada a cabo? Porque ela é uma diferença entre ente e ente.

Mas: ser e ente. Aqui a dificuldade não reside na determinação do gênero. Aqui insegurança e aporia já começam muito mais atuantes assim que buscamos conquistar o campo, a dimensão (Dimension) para a diferenciação. Pois esta dimensão não reside no ente. Ser não é efetivamente um ente entre outros. Ao contrário, tudo isto em que se produziram anteriormente diferenciações, tudo isto e os âmbitos concernentes, cai agora sob o lado do ente. E o ser? Não sabemos colocar o ser em parte alguma. E mais ainda: se os dois são fundamentalmente diversos, então eles continuam fundamentalmente ligados um ao outro em meio à diferença: a ponte entre os dois é o “e”. Além disso, essa diferença é uma diferença totalmente obscura em sua essência. Somente se suportarmos essa obscuridade nos tornaremos sensíveis ao que há aí de problemático e estaremos em condições de desenvolver o problema central que essa diferença abriga em si. Através daí compreenderemos o problema do mundo (GrM, p. 518).

Heidegger faz uma longa exposição dessa diferença, mas, em GrM, ainda a considera basicamente a partir do ser-aí. O problema é o que o ser-aí, enquanto ser-no-mundo, ainda está muito próximo dos entes. Ou seja, um ser dos entes ainda é demasiadamente entificado. E mesmo o conceito de mundo deve ser ainda mais questionado em seu fundamento temporal. Essa outra dimensão, embora não o dispense de todo, remete para além do ser-aí. É preciso, portanto, liberar ainda mais radicalmente a Filosofia do setor dos objetos e das concepções do mundo, o que exigirá de Heidegger uma reviravolta do pensar e o situar-se num outro começo.

Alerta-se aqui que contrariamente ao pragmatismo e às Filosofias da ação, filosofar é, para Heidegger, questionar, ou seja, é prin-

4 Ver Luiz Hebeche *Passagem para o prosaico – da ontologia existencial à gramática da faticidade*, UFSC, mimeo, 2008.

cipalmente um manter-se apoiado no questionamento; ou ainda, é a tentativa de se situar na negatividade existencial. Desse modo, próximo à polifonia bakhtiniana, toda a resposta é suspeita, pois a resposta torna-se aqui ilegítima à medida que porta uma ilusão de acabamento, uma vez que “a resposta é uma sentença firme, um dogma, uma convicção” (GrM, p. 241). Ora, isso também serve para um debate com Kant, mas posto agora, aliás, de outro modo. Daí porque Heidegger esclarece: “Não me interessa fornecer uma melhor interpretação de Kant. O que os neokantianos e os kantianos tradicionais quiserem pensar sobre Kant me é totalmente indiferente” (GrM, p. 306). Ou seja, o que lhe interessa é entender que a obra de Kant faz parte de certa era da metafísica e, desse modo, antes das teorias do conhecimento, éticas e estéticas, ela suscita uma pergunta ainda mais radical, isto é, uma pergunta no interior da qual toda a metafísica torna-se possível. Ora, isso é uma antecipação da reviravolta do pensar, em outras palavras, da provocação para pensar-se historialmente a metafísica a partir de um novo começo da Filosofia. Esse programa foi exposto pela primeira vez de modo abrangente em “Contribuições à Filosofia - acerca do acontecimento” (*Beiträge zur Philosophie – vom Ereignis*). A exigência de recomeço da Filosofia se encontra resumida na sentença nietzschiana da morte de Deus e, portanto, do esgotamento da metafísica. Ora, como veremos, esse cenário não é só fúnebre, pois indica também o novo. Ele, heideggerianamente falando, é indicativo de duas alternativas, ou o mergulho interminável no niilismo da indigência do pensar, ou o recomeço da Filosofia precisamente posto e exigido por essa indigência. Para recomeçar a Filosofia, como se verá, é preciso revisar as palavras de origem, mas sem repeti-las, pois seu modelo metafísico se esgotou. Ou seja, a retomada das palavras originárias já é feita desde a transição para um novo pensar. Sobre isso, aliás, Heidegger é bem claro: “Quem concebeu a pergunta pelo ser e tentou alguma vez percorrer seu caminho já não pode esperar nada mais dos ‘antigos’ (*Antike*) e de seu séquito, a não ser a terrível exortação de deslocar novamente a respeito do mesmo fundamento de necessidade (*Grund der Notwendigkeit*), se bem que não daquela primeira, definitivamente acontecida e só assim essencial. Antes de mais, *repetição* (*Wiederholung*) aqui significa *converter novamente em indigência e, com*

isso, desde a sua mais originária verdade, ao mesmo, à singularidade do seer. Portanto, 'de novo' significa aqui justamente: o totalmente diferente (ganz anders). Mas para aquela terrível advertência falta ainda a escuta e a vontade de sacrifício (Opfer) de permanecer o mais próximo possível ao caminho recém aberto" (BP, p. 73).

Nesse caminho, a metafísica teria de ser superada enquanto Terra do Nunca, pois teria uma orientação totalmente outra. Na consolidação desse novo projeto sequer haveria saudade ou recordações daquilo que constitui a essência dessa Terra do Nunca: o Deus cristão. Se, porém, para Agamben o abandono é posto nos termos biopolíticos, em Heidegger tudo o que pode ou não ser abandonado, inclusive Deus, é algo que se dá a partir do abandono do seer.

Sendo assim, quem abandona o quê? Ou melhor, o que fundamentalmente se abandona senão o ente? É preciso, portanto, ter cuidado aqui, pois desde os entes não se pode abandonar o seer, pois é este que abandona os entes e é nesse abandono que os entes encobrem a verdade do seer desde onde provieram. Pode-se, desse modo, abandonar uma religião, um partido político, uma pátria, etc., mas isso porque o efetivo abandono é aquele que provém do seer. E quem fez isso maximamente, quem levou o primeiro começo ao seu estertor senão o cristianismo na época da maquinação e da vivência? Entender esse acontecimento em que se decide o fim da metafísica como ontoteologia diz respeito ao acontecimento-apropriador. E Heidegger, em 1933, entende por fim da metafísica a irrupção do povo alemão na História ocidental, episódio que, aliás, coincide com o fim do cristianismo. Em que sentido, porém, Heidegger entende essa posição originalmente nietzschiana? Recorrendo à sua terminologia filosófica pode-se dizer que a pergunta fundamental da Filosofia é reposta à medida que se passa do cenário do ser-aí para o cenário do ser-aí de um povo singular: o povo alemão.

1.2 A QUESTÃO FUNDAMENTAL DA FILOSOFIA

Na preleção do semestre de verão de 1933 tem-se a famosa comparação heideggeriana do vínculo da Filosofia com os dois povos metafísicos por excelência: o povo grego e o povo alemão. Por-se

em questão o que há de filosoficamente fundamental já não é uma façanha apenas do ser-aí, mas do povo ao qual ele pertence. Ora, a questão fundamental da Filosofia não diz respeito a uma mera formação, educação ou cultura, mas sim a um combate em que se exprime o anseio de um povo em tornar-se nação. A pergunta fundamental da Filosofia continua sendo grega: O que é o ser do sendo? Ela, porém, já não pode mais ser colocada abstratamente como nas escolas. Nesse ano de reitorado na Universidade de Marburgo Heidegger, dirigindo-se aos estudantes alemães, entende que “a Filosofia não é uma abstração, mas uma demanda real e uma suprema necessidade diante da dureza e obscuridade de nosso destino e de nossa convocação” (SV, p. 23).⁵ Pode-se, contudo, falar aqui de “destino” e “convocação” porque o povo alemão é o herdeiro direto do destino do povo grego que foi moldado por seus grandes poetas e pensadores. Como aconteceu com os gregos também os alemães estão numa encruzilhada em que tem de decidir por “uma missão única e extraordinária entre os povos” e em “criar um mundo espiritual vinculado a acontecimentos que estão por vir”. É sob essa missão grandiosa em que se mostra o destino de um povo que é agora formulada a questão fundamental da Filosofia. E, sendo assim, a Filosofia é matizada por essa agonia de onde irrompe o novo. Observa Heidegger: “O desfecho deste combate criou para o homem um novo ser-aí, produziu-lhe uma transformação completa, cujo eco nós ainda estamos envolvidos. É um combate que pôs o homem livre em seu mundo diante das possibilidades de sua grandeza e dos poderes de sua vinculação” (SV, p. 26). A Filosofia pergunta fundamentalmente pelo ser do sendo. E o que está sendo nos termos do discurso filosófico já não se centra no ser-aí, mas no destino de um povo. A Filosofia pode ser então suscintamente definida nos seguintes termos:

1. *Filosofia é o combate que continuamente questiona a essência e o ser do sendo, do que é e está sendo;*
2. *este questionamento já é em si histórico, o que significa: é a exigência, o debate e a reverência de um povo em prol da dureza e claridade de seu destino;*

⁵ Heidegger, M. *Ser e verdade*, Petrópolis: Editora Vozes, 2007. Para referir a essa obra, usar-se-á a abreviatura SV seguida da página correspondente.

3. *Filosofia não é ciência, visão do mundo, fundamentação do saber, saber absoluto, preocupação pela existência do indivíduo* (SV, p. 29).

Dessa forma, ao deixar de lado o indivíduo, a pergunta fundamental da Filosofia tem a ver com o povo e a História e, neste sentido, o filósofo invocado ao debate deixa de ser Kant e passa a ser Hegel, e principalmente porque este não só representa a virada do pensamento que se completa, mas também o anseio por novos horizontes, pois “Hegel, para trás, significa completude e, para frente, saída para Kierkegaard e Nietzsche” (SV, p. 32). E, para Heidegger, o que em Hegel significa completude senão o sistema filosófico concebido e realizado desde a metafísica cristã? Ou seja, em Hegel a metafísica do cristianismo chega ao máximo desenvolvimento à medida que, nela, completa-se também o projeto cartesiano da matematização de todos os setores da vida do espírito. O que está em andamento é, porém, a metafísica cristã, isto é, o modo como o cristianismo consolidou essa palavra que, desde Andrônico de Rodes, e, portanto, desde o fim do auge interrogativo e questionador dos gregos, passou a significar “o que está além da física” - *μετά τα φυσικά*. Com a consolidação do cristianismo, provavelmente com Boécio, *methaphysica* passou a ser completada com a palavra scientia do conhecimento suprassensível (*trans-physicam*). A metafísica trata, portanto, do que não é natureza, pois esta é constituída dos seres criados por Deus. Posto nestes termos, o ser mais importante e que está além do natural é Deus. A metafísica trata do divino. Nessa concepção cristianizada do termo grego estabelece que “A natureza é acessível aos sentidos em contraste com o suprassensível. A metafísica, ao contrário, é o conhecimento das coisas divinas, do suprassensível. O título de uma perplexidade torna-se, então, o nome para a espécie mais elevada possível do conhecimento humano” (SV, p. 37). A interrogação grega, segundo Heidegger, cede lugar então a esta concepção pronta e acabada que atravessará séculos, passando incólume, inclusive, pela revolução kantiana.

Sustentada nesse Deus perfeito cristão, porém, a modernidade desenvolveu ou anexou à metafísica a Matemática, ou melhor, a matematização como conhecimento certo e rigoroso. Quem formulou esse novo modo de manter a metafísica cristã foi, como sabemos,

René Descartes. Não nos ocuparemos aqui do método já bastante conhecido desse filósofo, mas do alerta de Heidegger de que o matemático, porém, não é apenas um método para se chegar ao principal, mas um procedimento que tudo perpassa.

Wolf, Leibniz e Baumgarten, para os quais a metafísica deveria partir de princípios lógicos e matemáticos evidentes – como o princípio da contradição – para a partir deles deduzir todos os outros conhecimentos, seguem o método cartesiano, embora o que norteie seu procedimento seja a ideia suprassensível de um *ens perfectissimum* e, nesse sentido, estaria assegurado o modelo da metafísica cristã. Daí que:

A não-existência de Deus é, em si, impossível. Se Deus não existisse, então subsistiria algo em si mesmo impossível, isto é, haveria uma máxima perfeição a que faltaria alguma coisa. Se existisse, porém, algo em si impossível, então não haveria o *primum principium absolutum*; para que este seja e permaneça verdadeiro, Deus deve existir. A não existência de Deus seria uma contradição lógica. Deus é o fundamento essencial do princípio fundamental e o princípio fundamental é o fundamento epistemológico do e para o conhecimento de Deus. (SV, p. 81).

A nosso ver esta concepção de Deus é ainda grega; em Platão a ideia celestial se contrapõe à opinião da caverna; em Aristóteles, o primeiro motor supralunar se contrapõe ao cosmos sublunar. Heidegger, porém, astutamente, não aborda esse assunto em termos teológicos. Seja como for, a evidência de Deus perfeito instaurou-se na tradição moderna de tal modo que sua autoevidência até Nietzsche e Kierkegaard sequer foi discutida. Em Hegel ela atinge o clímax que pode ser encontrado na *Fenomenologia do espírito* no processo que vai do mais simples e abstrato ao concreto e absoluto, como no esquema: consciência * autoconsciência * razão * moralidade * arte * religião * saber absoluto. O que, porém, é o saber absoluto senão a realização final do cristianismo enquanto reconciliação de tudo com tudo? (Poder-se-ia, no entanto, dizer que se trata do Deus do gnosticismo, pois já não há lugar para mediadores). Por ora, no entanto, trata-se de entender que, para Heidegger, com o “teólogo” Hegel se completa e termina a fusão metafísica entre o cristianismo e a matemática. Isso, em SV, p. 91, é ilustrado assim:

A Filosofia ocidental	
no princípio	no fim
<i>a exigência mais profunda de questionamento</i> em luta com os poderes não domados da verdade e da errância. A Filosofia, o poder supremo que estimula o povo e esclarece seu ser-aí. Riqueza da decisão. Instante da decisão.	<i>suprema beatitude na suspensão de todas as contradições.</i> Impotência de simples contradições de conceitos. Fracasso e morte de todo questionamento. Eternidade vazia da indecisão.

As considerações heideggerianas sobre a Matemática, em SV, não entram no mérito de como Kant e Hegel trataram esse tema em suas obras. Heidegger, por esse tempo, é um filósofo atropelado pela urgência dos acontecimentos políticos cujo empenho exige não apenas uma nova compreensão da universidade, mas do destino do povo alemão. Por essa época sua compreensão da Filosofia como uma missão extra-acadêmica retoma, embora não mais como hermenêutica da vida fática, e sim como empenho junto ao “povo metafísico”. E assim, na era final do cristianismo expresso na sentença nietzschiana “Deus morreu” encontra-se também uma saída em que se vinculam novamente a Filosofia e o povo.

Nessa outra metafísica o povo estaria finalmente livre da visão de mundo cristã paralisante e da sua expressão moderna no modelo matemático esvaziado de faticidade. Ora, o matemático é a coluna vertebral da ciência natural, especialmente a Física. Essa outra metafísica heideggeriana era tão radical que se afastava até mesmo de muitos líderes nacional-socialistas que insistiam em acreditar no progresso da ciência. Agora, para Heidegger, exige-se um empenho em que o próprio ideal de progresso científico e cultural tem de ser sacrificado em nome de outro destino metafísico. E isso quer dizer que ao povo alemão estava reservado um destino pós-cristão e por isso mesmo pós-científico. Essa tarefa, porém, não é fácil. O cristianismo ainda é uma concepção do mundo abrangente que alimenta o povo com ilusões. A aparente segurança e estabilidade da sua metafísica continua seduzindo à medida que dá a ilusão de certeza

e progresso. E é nessa ilusão do cristianismo que opera a ciência. Heidegger, exigindo empenho na revolução alemã, que por ter como projeto a superação da metafísica, é a mais grandiosa de todas. O filósofo, porém, adverte aos seus correligionários e ouvintes de que se titubeam e claudicarem em seu propósito, “O povo vai querer de novo ciência” (SV, p. 93).

Contra a grande maioria dos nacional-socialistas que apostavam na ciência e na técnica (vide a maquinaria de guerra), Heidegger é ainda um romântico que defende uma nova metafísica como a única forma de superar o niilismo cristão e junto com ele a própria ciência. É aí, sob influências nietzschianas, que se formula novamente a questão fundamental da Filosofia sobre o ser do sendo. É então que Heidegger elabora sua nova metafísica ciente de que o fim da era cristã impõe um outro começo para a Filosofia e conseqüentemente para o seu destinatário singular: o povo alemão.

Ou seja, é esse fim que exige outro começo o que torna possível pensar o seer (*Seyn*) como acontecimento-apropriador (*Er-eignis*), mas isto é circular, porque é também desde o acontecimento que ele se mostra como encerramento. Parte deste recomeço já estava na limpeza de terreno da metafísica da presença feita em SZ; agora, porém, o ser-aí situa-se no limite entre o antigo e o novo; ele ainda vive a experiência do fim e do recomeço, do abismo do fim de uma trilha e o limiar de um outro caminho, um caminho no qual, aliás, tentar-se-á pensar de modo pós-metafísico e, no entendimento de Heidegger, pós-cristão. Ele já não se dá a partir de si mesmo, mas desde a história que finaliza com ele, mas que, ainda com ele, abre-se para o novo. A transcendência temporalizada do ser-aí que havia sido o cenário da pergunta condutora pelo sentido do ser passa agora a fazer parte de outro cenário historial em que se dá a pergunta fundamental pela verdade do seer (*Seyn*). Essa pergunta, aliás, só é mantida em sua força originária com a experiência limite do ser-aí em esclarecer e superar a indigência do pensar. E, como veremos, para Heidegger essa passagem sem margens definidas para o novo e que envolve o acontecimento ainda mais radical é relevante à medida que vincula o ser-aí ao seer e, assim, “nunca poderá ser transportada para o deserto sem fundo de uma ‘ontologia’ ou ‘teoria das categorias’ atualmente vigentes” (BP, p. 74).

Em SZ Heidegger buscou um novo modo de expressão capaz de dar conta do que a tradição já não conseguia. Essa tarefa, porém, resultara todavia insuficiente. E ele continuou precisando de uma “nova linguagem”. Numa carta a Elfride Petry de 1943, ele retoma o que tentara nos anos 30: “Sinto cada vez com maior clareza a necessidade de um dizer simples; mas isso é difícil, uma vez que nossa linguagem só vale para o que foi dito até agora”.⁶ A busca por uma nova gramática filosófica, no BP, é o que veremos a seguir. Ela, todavia, ainda está longe de um dizer simples.

6 Heidegger, M. *Alma mia!* Buenos Aires: Ed. Manantial, 2008b., p. 237.

CAPÍTULO 2

CONTRIBUIÇÕES À FILOSOFIA

**O ACONTECIMENTO-
APROPRIADOR (*VON EREIGNIS*)**

Sem ente não há ser. Todo o conceito para ser pensado, inclusive o de ser, necessita basear-se em algo.

T. W. Adorno.

Por que o ser deve estar sempre a serviço do ente?

(BP, p. 229)

M. Heidegger

2.1 ESTILO E DELINEAMENTO DA OBRA

O título *Contribuições à Filosofia*⁷ indica que, para o Heidegger da reviravolta do pensar (*Kehre*), 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 do começo de outro modo de filosofar. A Filosofia, portanto, é um modo de pensar que expressa a transição de uma metafísica que chegou ao esgotamento e uma nova que recém começa. Ora, a Filosofia é assunto da Filosofia. Por isso, mais uma vez essa é a tarefa genuinamente filosófica e lembremos que só a Filosofia pode decidir se deve viver ou morrer. E se a sua opção é pela vida então ela deve superar a morte da repetição e partir para outros caminhos. Nesse sentido, “contribuições” aqui são anotações que visam à elucidação filosófica da Filosofia, mas de tal modo que driblem a noção de avanços de cunhos científicos ou progresso técnico ou melhoramentos culturais, pois essas noções estão comprometidas com a metafísica que se esvaziou; as “contribuições” são também indicações, porque já não é mais possível um pensar sistemático, simplesmente porque a época dos sistemas já passou. O fim do pensamento sistemático mostra seu fundo nadificador. A Filosofia atual situa-se, portanto, no fim da era do niilismo. Em

⁷ Heidegger, M. *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989. Abreviaremos assim: BP. Recorreremos à tradução para o espanhol, mas com modificações. *Aportes a la Filosofía – acerca del acontecimiento*, Buenos Aires: Editorial Biblos, trad. Dina Pilotti, 2006.

que, porém, consiste basicamente essa época? Ora, a época niilista não só desaprendeu o uso originário das palavras fundamentais, como destruiu as autênticas remissões dessas palavras. E como isso é posto? O que está envolvido nessas “contribuições” senão a “coisa” que diz respeito e surge numa época em que o pensamento está em transição, ou seja, acontecimentos radicais na história da metafísica concebidos a partir da história do seer (*Sein*)? Ora, a compreensão de um pensamento em transição não pode ser entendida a partir de mais uma obra concebida nos estilos vigentes, ao contrário, deve-se ficar o mais possível distante dela. As *Contribuições à Filosofia* não são meras anotações ocasionais, pelo contrário, elas comportam uma ousadia inaudita de romper com os estilos que modelaram e conformaram a Filosofia. O caráter insólito dessa ousadia não tem aqui caracteres éticos, estéticos ou metafísicos. A partir de onde, porém, ela é posta? Afirma Heidegger: “Ousado só pode ser a intenção de pensar a partir da posição fundamental mais originária na pergunta pela verdade do seer” (BP, p. 3). A Filosofia não se restringe a obras e transcende a todos os estilos, sejam eles românticos, clássicos, greco-romanos, realistas, idealistas, pessimistas ou otimistas, modernos, pós-modernos, etc., pois, e antes de tudo, ela é indicadora dos caminhos, das pegadas em que se mostra a verdade do seer. Não se trata, porém, de eliminar o fenômeno do estilo, pois, a rigor, embora seu locus seja a obra de arte, esta depende da verdade do seer. Assim sendo, se a própria noção tradicional de obra é aqui questionada, também o é a limitação do estilo. Se em Bakhtin o estilo é questionado pela abertura da polifonia, em Heidegger ele o é pelo pensamento que tem a verdade do seer como abertura. Sobre isso adverte Heidegger: “O estilo é, enquanto consolidação de uma certeza, a lei da realização da verdade no sentido de abrigo no ente, pois a arte, por exemplo, é o pôr-se na obra da verdade, e nessa obra o abrigo em si mesmo vem a estar em si mesmo; por isso que o ‘estilo’, ainda que apenas concebido, é visível especialmente no campo da arte. Entretanto, o pensamento do estilo não se transfere de modo ampliado da arte ao ser-aí enquanto tal” (BP, p. 69). Diferentemente da concepção prosaica de SZ, na reviravolta do pensar se sobressai a poesia, especialmente a de Hölderlin. Há, portanto, uma proximidade entre a arte e a Filosofia, mas não uma identidade. Na obra de arte, o estilo é um domínio do ente, mas o estilo do pensar que ora

se inicia transcende todos os outros; não apenas porque é um modo de ser do ser-aí, mas porque, nesse momento de transição, nele se mostra, ou é retido, algo em que ressoa a verdade do seer. Como, porém, se dá (es gibt) essa verdade senão e de algum modo numa obra como esta de que estamos tratando e que leva o título *Contribuições à Filosofia*? Heidegger lembra que o subtítulo poderia mesmo ser o título mais adequado para esta “obra”, mas isto porque a “obra” é um estar a caminho para o novo indo na direção daquilo da onde tudo surgiu, ou seja, “é a construção que se desenvolve no retrodirigir-se (*Sichzurückwenden*) ao fundamento que se eleva” (BP, p. 77). Essa “obra”, porém, situa-se numa certa época, ou melhor, é na nossa era que tal empreendimento decisivo pode ser levado a cabo à medida que nele se opera a transição do fim de uma era e o começo de outra. Poder-se-ia alegar que esse é o acontecimento-apropriador em que estamos inseridos.

Ora, numa época assim tão crucial o pensamento não poderia ser explicado apenas pelos estilos filosóficos e artísticos em voga e tampouco pelas categorias tradicionais de causa e efeito, ato e potência, sensível e suprassensível, vontade de poder ou consciência, etc. Nada disso. A palavra que melhor expressa a Filosofia nessa situação radical é “acontecimento” - *Ereignis* - ou “acontecimento-apropriador”. A verdade do seer se dá como acontecimento à medida que ela não causa nada nem é causada por nada. O acontecimento se dá. É por meio dele que as coisas acontecem. Por isso, ele origina tudo, mas não pode ser explicado. Já em SZ, o mundo se dá, isto é, o mundo não é causado por algo que lhe seja externo. É nesse dar-se que o mundo é apanhado ou apropriado enquanto tal. O ser apanhado à medida que se dá é o “acontecimento” (*Ereignis*). Ora, aqui também, pois “já não se trata de referir-se ou de discorrer ‘sobre’ algo e de apresentar algo objetivo senão de ser transferido para o acontecimento-apropriador (*Er-eignis*), o que equivale a uma mudança essencial do homem, enquanto animal racional (*animale rationale*) ao ser-aí” (BP, p. 3). Daí porque *Contribuições à Filosofia* tem de tematizar a natureza do acontecimento, mas que, através do ser-aí, o transpassa, pois tematiza-se “o que é acontecido-apropriativamente pelo acontecimento, um pertencer pensante-dizente ao seer e na palavra ‘do’ seer” (*Vom Ereignis er-eignet ein denkenrisch-sagendes Zu-*

gehören zum Seyn und das Wort “dês” Seyn) (BP, p. 3). A preposição “do” é destacada porque indica o pertencimento ao seer, embora as palavras que o expressam ou lhe pertencem teriam de indicar seus usos originários antes de serem colonizadas pelas palavras objetivadoras. Todo pensamento tem um objeto sobre o qual se pensa, mas agora pensar o seer é pensar o impensável, é tentar dizer o indizível. A rigor, não se pode falar “sobre” o seer. E é também por isso que seu sentido sempre se dá como acontecimento-apropriador, isto é, o acontecimento é o essencializar-se do seer. Ao longo da História houve várias essencializações; a diferença é que na época da indigência do pensar surge a possibilidade, não da repetição do passado, mas de outro começo.

Assim, *Contribuições à Filosofia*, portanto, indica a passagem em que se mostra mais claramente o fenômeno do acontecimento, mas, então, para onde se transita? Ou melhor, para onde a Filosofia transita no fim da era do pensamento representacional da metafísica platônico-cristã? Ora, chegado ao fim pode-se simplesmente mergulhar no abismo do niilismo, repetir tudo ou então encontrar outro começo. “As contribuições” perguntam pela abertura que permite transitar para outro começo em que agora ingressa o pensar ocidental. Este trânsito, contudo, não é apenas uma miragem, pois já está decidido. Já não se pode recuar da exigência de se situar nesse outro começo. Essa imposição surge da indigência do pensar que resultou do fim da era da metafísica, isto é, da pobreza, da abstração, da falta de consistência, do déficit de atenção para o principal e da carência de problematização da era do esquecimento do seer. E o que é indigência senão penúria, ou seja, o manter-se desatento à questão fundamental? Do mergulho radical nessa experiência da indigência do pensar surge a energia para a passagem que levará a uma nova era em que o modelo de pensar indigente será definitivamente superado.

Ora, o modo com que se chegou ao fim de uma era e ao começo da outra que apenas desponta é pensado desde o niilismo, pois nesse transitar, nesse “entre” duas eras distintas “ficamos sem precursores e sem apoio”. Esta obra, porém, trata do acontecimento em que a Filosofia move-se para outro começo. A Filosofia, entretanto, tematiza

a essência historial do seer enquanto “acontecimento-apropriador”, isto é, enquanto manifestação da verdade do seer. Ora, enquanto “acontecimento-apropriador” ele não é o seer mesmo, mas a sua manifestação. E quando isso acontece, isto é, quando no “acontecimento apropriador” se apanhar algo da verdade do seer isso terá um caráter de “estremecimento”. Assim as “contribuições” estão perpassadas pelo estremecimento que indica o desprendimento do antigo e delinear-se do outro começo. Embora ao longo do texto Heidegger remeta constantemente à suavidade e ao silêncio, a Filosofia enquanto expressão e exposição do “acontecimento-apropriador” da essência do seer mostra-se como algo perturbador, terrível e insólito. A Filosofia, nesse novo começo, avança tateando, pois como o novo começo ainda não se consolidou, “ele não se descreve nem se explica, não se anuncia nem se ensina; aqui o dizer não está diante daquilo que é dito, pois o próprio dizer só é possível enquanto essencializar-se do seer”. Isto é, o dizer aqui não trata de algo, mas daquilo que permite que algo se mostre como algo. Ou seja, a Filosofia não é concepção do mundo. A Filosofia, portanto, não trata de algo, mas daquilo que se mostra a partir da verdade do seer. A Filosofia não é uma mera contemplação, pois mesmo enquanto obra pensante, retendo o estremecimento em seu transitar para outro começo “tem de produzir algo essencial: o projeto, isto é, a inauguração fundante do espaço-de-jogo-temporal da verdade do seer” (*die gründende Eröffnung des Zeit-Spiel-Raumes der Wahrheit des Seyns*) (BP, p. 5). Posto nestes termos, mesmo as concepções astronômicas e microfísicas mais elaboradas (mecânica quântica, teoria da relatividade, buracos negros, quasars, etc.) ainda são concepções do mundo, isto é, fazem parte da era da metafísica que se esgotou e que exige uma outra inauguração. Ora, essa inauguração retira a Filosofia do âmbito das teorias e lhe dá uma dignidade e nobreza que as supera porque antecipando-se a todas as concepções do mundo pode realizar uma mudança que está além desses modelos explicativos. Numa primeira abordagem sobre a noção de Filosofia numa era de transição, afirma Heidegger: “Na dignificação do que é genuinamente questionável tem a Filosofia sua indefectível e incalculável dignidade. Desde a salvaguarda desta dignidade e como salvaguardas desta dignidade se produzem todas as decisões sobre seu proceder. Mas no reino do mais questionável, o proceder só pode ser um único perguntar. É então no trânsito para

o outro começo que a Filosofia deve ter-se decidido desde a clareza do seu saber da sua essência” (BP, p. 5). Isto é, sobre a Filosofia decide a Filosofia. A que, porém, agora, remete principalmente a Filosofia? Ela remete a outro começo. Ela já não é mais nostalgia de terra natal passada, de uma metafísica que, ilusoriamente ou não, converteu-se numa Terra do Nunca; a Filosofia, entretanto, não é só anseio perturbado, mas o estar em execução de outro mundo, isto é, de outro jogo espaço-temporal. Um pensar, aliás, que já se delineou em SZ, com o conceito de “ser-no-mundo”, mas que agora, depois da reviravolta (*Kehre*) do pensar ainda precisa ser alterado, pois o ser-aí passa também a ser entendido a partir da história do seer. Ora, nesse momento dessa história, no qual as noções de vontade, querer, sujeito, consciência, etc., começaram a se eclipsar, entende-se que elas fazem parte dos modos de essencializações do seer e que essas essencializações se dão como acontecimentos-apropriadores. Poder-se-ia falar aqui de destino do seer, mas com a ressalva dos compromissos metafísicos dessa palavra que geralmente opõe-se à liberdade e ao livre-arbítrio. Ora, a liberdade aqui diz respeito à verdade do ser como abertura. Isto é, a Filosofia, sendo guardiã da abertura da verdade do seer, é a atividade mais livre e tem uma dignidade que ultrapassa as concepções do mundo. Aparentemente, isso faria da Filosofia algo abstruso e inacessível, mas os primeiros pensadores do outro começo andam muito próximos da simplicidade e do silêncio. E a Filosofia mesma tem de “encontrar e pôr às claras os aspectos simples e as figuras familiares, no que o essencializar-se do seer se abriga e eleva aos corações” (BP, p. 70). A transição para o outro pensar, todavia, guarda aspectos do orgulho platônico e da humildade cristã. A Filosofia é o que há de mais inútil, pois não pode ser usada para nada que não seja sua própria efetivação, mas uma efetivação livre e autônoma e que, por isso mesmo, nunca se confunde com os entes. A Filosofia é, portanto, a nobreza mais humilde e a humildade mais nobre. E, nesse sentido, ela está inscrita na história do seer, que na era da indignância do pensar vislumbra o sentido do seer como acontecimento-apropriador, que, agora, indica um outro começo. Este, porém, não é um andar na direção de um futuro desconhecido e obscuro, pois um outro começo só é concebível em relação ao começo que se lhe antecipou. Por isso, “o outro começo do pensar é chamado assim, não apenas por ser outra forma de filosofar diferente de todas as

Filosofias vigentes, mas também por ser o único outro a partir da referência ao único e primeiro começo”. Isso quer dizer que o outro começo não pode deixar de ser uma história, mas não uma história da Filosofia ou coisa afim, mas um pensar em transição que envolve uma meditação histórica como rememoração da verdade do seer. Nas palavras de Heidegger: “O pensar em trânsito coloca em diálogo o primeiro sido do seer da verdade e o extremo futuro da verdade do seer e leva nele a palavra para a até agora não-questionada essência do seer” (*Das Denken im Übergang stellt das erste Gewesene des Seyns der Wahrheit und das äusserte Zukünftige der Wahrheit des Seyns in die Zwiesprache und bringt in ihr das bisher unerfragte Wesen des Seyns zum Wort*) (BP, p. 6).

Desse modo, a pergunta pelo sentido do ser, como exposta em SZ, depende agora de um questionamento ainda mais fundamental, isto é, posto de modo historial, torna-se a pergunta pela verdade do seer. Ou seja, enquanto a Filosofia tradicional se pergunta pelo ente, agora, porém, a pergunta condutora deixa de se orientar por ele e passa a se orientar pela verdade do seer. Ora, tal orientação é possível desde que já não se pense segundo “objetivos” e “valores”, isto é, desde o modelo platônico que interpreta o ente como ideia. Nesse modelo a pergunta pelo seer não pode ser colocada. E se essa é a pergunta fundamental, então o que está fora dela é puro contrasenso. As questões sobre o que possa ser a Filosofia, a transcendência, a superação do cristianismo, etc., são carentes de fundamento e vazias. Também o são, contudo, aquelas propostas que se limitam à exortação dos antigos. Diz Heidegger: “Justamente quem concebeu a pergunta pelo ser (*Seinsfrage*) e tentou alguma vez recorrer ao seu caminho, não pode esperar nada mais dos ‘antigos’ e seu séquito, a não ser a terrível exortação de posicionar novamente o perguntar ao mesmo fundamento da necessidade, mas não daquela primeira, definitivamente acontecida e só assim essenciante. Por isso, *repetição* (*Wiederholung*) significa aqui *fazer converter em indigência novamente e isso desde uma mais originária verdade*, ao mesmo, isto é, à singularidade do seer. ‘De novo’ (*Wieder*) significa aqui: totalmente diferente. Mas para aquela terrível advertência ainda falta a escuta e a vontade de sacrifício, de permanecer nas proximidades do trajeto apenas inaugurado do caminho” (BP, p. 73).

Onde, todavia, pode ser exposta essa pergunta senão numa obra? Uma obra marcada pela escuta e o sacrifício. Uma obra que mesmo concebida pelas ambiguidades e percalços de um estilo que transcende os outros estilos não deixa de ser o esboço de um plano que, de algum modo, incorpora a historicidade do estar-em-transição para o outro começo. Sob esse aspecto a Filosofia é transcendental. Não, como em Kant, tentando apanhar os objetos, mas, mais radicalmente, tentando situar-se num outro começo. A noção de transcendental aqui é ainda um ultrapassar-se, mas no sentido de transitar de um modelo de pensar para outro. Essa obra, portanto, tem uma arquitetônica esboçada a partir dos seguintes itens:

- a ressonância (*der Anklang*)
- a passagem (*das Zuspiel*)
- o salto (*der Sprung*)
- a fundação (*die Gründung*)
- os vindouros (*die Zukünftigen*)
- o último deus (*der letzte Gott*)
- o seer (*Das Seyn*).

Esses momentos envolvidos na transição para o novo começo estão postos numa ordem, mas essa ordem não é totalmente linear, pois eles pressupõem-se uns aos outros, embora, como se verá, o último deus tem uma proeminência orientadora. Em cada um desses momentos, porém, destaca-se o perguntar, pois toda resposta é um fechamento. E mesmo que Heidegger constantemente destaque o silêncio, a quietude e a serenidade, as noções de salto e fundação já são indícios de um andar à beira do abismo que surge do que já foi, isto é, das essencializações irrepetíveis que fazem parte do passado e que se tornaram os definitivamente já sidos. Se a verdade do seer invoca uma sigética, o sentido do silêncio não pode dispensar a perturbação e o estremeamento que levam até ele. Esse é, aliás, um tema recorrente em Heidegger, pois para se ver livre das imagens do mundo ele recorre ao discurso, mas este, por sua vez, funda-se no silêncio, que longe até mesmo das vozes dos outros seres-aí aproxima-se da estranheza da existência e assim projeta-se no nada. Não se trata, portan-

to, de uma atitude que possa ser confundida com a lassidão, mas de um silêncio que resulta do lidar com o abismoso. Desse modo, o que já fora considerado pelo jovem Heidegger é agora reinterpretado a partir da verdade do seer; isto é, lembram novamente os caminhos místicos (São Boaventura, mestre Eckhart, Johannes Tauler) e dramáticos (Paulo, Agostinho, Pascal, Kierkegaard), mas a Filosofia como estremeamento revela-se a partir do silêncio meditativo não a respeito de Deus, mas do seer. E tampouco trata-se de um silêncio conclusivo, mas da meditação cujo silenciar garante a abertura da verdade do seer. Sobre esse fundo do estar-em-aberto do silêncio agita-se o filosofar. O que perturba a Filosofia é a nostalgia desse silêncio originário.

Assim, o perturbador aqui é que o passado platônico-cristão já definiu, mas o novo ainda não despontou por completo. Esse “definhar”, “fechamento” ou “clausura” não é completo, pois os sinais niilistas do que findou ressoam na recepção do que ainda não se iniciou. Se todas as essencializações terminavam numa crise (greco-romana, cristã-medieval, moderna, contemporânea), agora é o modelo dessas essencializações que entrou em crise. É a crise, inclusive, do modelo que pensa a História linearmente. É, enfim, a crise de todas as crises. A crise que desembocando na indigência do pensar não tem mais solução a não ser que se mergulhe fundo nela e, desde a raiz do seu modelo que não mais fornece respostas, se possa trilhar outro caminho. Com que disposição, porém, pode-se da nadificação do que findou transitar para o novo? O que poderia motivar tal façanha? Isso não se pode explicar, pois faz parte do enigma do acontecimento-apropriador. O acontecimento põe, o homem dispõe.

O que desponta no acontecimento-apropriador, porém, não é algo totalmente desconhecido. Ou seja, não se anda completamente às cegas aqui, pois ao longo da história do pensamento as soluções para as crises permitiram aos grandes metafísicos, os que se aproximaram do incondicionado, isto é, os que se depararam com o sem-fundo do fundamento, ter uma visão do vazio e, por conseguinte, encontrar aí uma mensagem do seer. Nesse sentido, quem pode ainda dar lições sobre como mover-se nesse terreno íngreme

e situado à beira do vazio são aqueles que tiveram a experiência do fim e do nada. Aquilo que é atualmente um acontecimento total foi, ocasionalmente, enfrentado pelos grandes filósofos. São os poucos que, levando as suas reflexões ao limite, tiveram também a radical experiência da indigência do pensar. Eles são “os fundadores de abismos” (*Gründer des Abgrundes*).

Heidegger insiste que o outro começo só é possível como transição que remete para além do modelo platônico cristão. Este modelo, porém, também teve o seu começo singular. O que, portanto, chega ao fim é aquilo que de algum modo singular começou. Dessa forma, o que os fundadores de abismo sempre se depararam como limite foi o começo, pois o principal é o principial, isto é, aquilo que determina um modo de pensar. Um modelo que desde a verdade do seer essencializou-se como história da metafísica ocidental. Os fundadores de abismo são os que enfrentam a significância mais radical do abismoso (*Abgründigen*), isto é, eles avançam para a zona da verdade do seer na qual até “os deuses se subordinam”. Ou seja, isso mostra que o novo começo é pensado como distinto, mas também como uma passagem que não pode dispensar o sagrado e o sacrifício. Por isso os “fundadores de abismo têm de ser consumidos no fogo do que guarda ou protege (*Verwahrten*) para que ao homem torne-se possível o ser-aí e assim seja salva a estabilidade em meio ao ente, a fim de que o ente mesmo experiencie, devolvido ao aberto, a confrontação entre terra e mundo (*Erde und Welt*)” (BP, p. 7). Ou seja, diferentemente do mundo centrado do ser-aí, embora ainda considerando-o como instância de passagem, os fundadores de abismo agora são guardiões de um novo panorama em que se mostra o ente em sua totalidade atravessados pelo confronto originário entre terra e mundo. Os guardiões dessa verdade do seer, no entanto, são também os primeiros a serem consumidos por ela. Não há como invocar o sagrado sem sujeitar-se também ao sacrifício. A passagem de um modelo para o outro, e a superação do niilismo da transição, já não exige, daqueles que a trilham, o sacrifício?

A passagem para outro começo, desde uma confrontação com aquele começo que esgotou suas possibilidades, porém, é o “acontecimento” da nossa época. É o último modo do seer essencializar-se. Por isso, a obra que trata dele tem o subtítulo “Acerca do acontecimento”

(*Vom Ereignis*). A sua dificuldade é a de como tratar do acontecimento sendo forjada por ele. Acontecimentos, como o destino, simplesmente acontecem. Não podem ser explicados causalmente ou a partir de uma vontade livre. Este acontecimento, por conseguinte, se deu. Seus passos, como apontados anteriormente, não contêm uma doutrina e sequer podem ser ensinados, pois, o falar-se sobre ele ou dele, é possível apenas como indicação ou vaticínio (*Weisung*). Diz Heidegger: “Tal pensar nunca pode converter-se em doutrina, ele se subtrai completamente à causalidade do opinar, mas essas indicações são dadas a poucos, isto é, quando se trata de recuperar ao homem da confusão que tende a envolver o não-entitativo (*Unseien-den*) para situá-lo na docilidade do conteúdo que se manifesta ao criar-se a instância em que se dará a passagem do último deus” (BP, p. 8). A passagem, porém, não é como atravessar uma ponte, mas um mergulho no abismo do instante. A essa passagem que, para além do cristianismo, situa-se no não entitativo só poucos têm acesso, e eles são os insólitos. Ou melhor, “só poucos estão na claridade deste relâmpago” (*Nur Wenige stehen immer in der Helle dieses Blitzes*) (BP, p. 28).

Essa passagem, porém, que não é uma doutrina e, portanto, enquanto carente de respostas, é marcada pelo perguntar (*Auf das Fragen*). Não um perguntar qualquer, mas o que diz respeito ao mais relevante: a verdade do seer. Ora, a força da Filosofia, desde o primeiro começo, sempre esteve na “maravilha do perguntar”. Esse maravilhar é o que mantém desperta e fortalecida a força interrogante. O perguntar, portanto, enquanto experiência central da Filosofia, está vetado aos insensíveis, aos carentes das tonalidades afetivas, aos cegos para as sutilezas e aos que são incapazes de suportar o vazio da falta de respostas imediatas e de conclusão. Pois, “o perguntar suscita imediatamente a suspeita de um vazio aferrar-se no inseguro, indeciso e indecível. O perguntar é o excluir-se do saber para a quietude da meditação. Tem, portanto, a aparência do que estreita, refreia, e até mesmo do negador. Mas no perguntar está também o que impele o salto para o insuperado, a ampliação do que se está ainda por superar e para o ainda não sopesado. Aqui reina o sair de si para o que nos desafia. Perguntar é a liberação para o forçoso oculto” (BP, p.10). E, pelo que estamos percebendo, a pergunta pelo seer é a pergunta

mais urgente e inadiável, a pergunta de todas as perguntas. E qual é a missão dos filósofos atuais senão a de adubar o terreno para que floresça essa pergunta?

Esses antecipadores que fundam o novo modo de questionar são os insólitos, pois desde o modo de pensar tradicional eles são os mais estranhos, os que são vistos com mais suspeita. Ou seja, se desde Sócrates os filósofos são vistos como estranhos, estes são estranhos entre os estranhos. Os insólitos, como os fundadores de abismo, são os que têm a experiência da maior solidão, que é o preço que pagam para poder pensar a nobreza e singularidade do seer. E o que é a solidão senão que aqueles que perguntam já não mais têm o remédio de algum tipo de encantamento, pois têm apenas como centro o essencializar-se do seer? E mais, na nossa época, eles têm de captar e expressar a verdade do seer como acontecimento, isto é, do essencializar-se de algo que, a rigor, não pode presenciar-se pois é condição de tudo o que se apresenta. Ora, o que permanece desconhecido por trás do que é conhecido é o assunto mais relevante da Filosofia, mas como ele se dá? Isto é, como captar e expressar o desconhecido? Essa é a missão dos insólitos, pois só eles “experimentam radicalmente o essencializar-se desse desconhecido em seu essencializar-se”. Para poder expressar isso numa obra é preciso reter essa experiência do pensar. Essa “retenção”, segundo Heidegger, envolve a capacidade do ser-aí em reter o que tende a ficar oculto, mas a estabilidade do seer é ainda mais abrangente e depende da proximidade do último deus. Ou melhor, se é na resistência à solidão que o ser-aí tem a máxima retenção do que se oculta, isto não depende apenas do ser-aí, mas daquilo que, no silêncio, indica a proximidade do último deus. “E isto tem que ser posto em obra e palavra no estilo da retenção”. Ou seja, a instável estabilidade da retenção indica que a verdade do seer requer ainda uma medida. Uma medida, porém, que envolve o ser-aí ainda demasiado humano e o último deus já demasiado pós-humano.

Onde se dá, porém, a retenção que determina o estilo da obra e das palavras senão na disposição? Tal disposição já não é mais pensada apenas a partir do ser-aí, como em SZ, pois ela agora também diz respeito ao estar na proximidade do último deus, isto é, nas cercanias da mais longínqua distância da indecidibilidade sobre a fuga e o advento dos deuses. Poder-se-ia dizer “instável estabilidade”, pois,

enquanto medida do seer, a passagem para outro começo envolve tanto a finitude dramática do ser-aí quanto a proximidade do último deus. Por estabilidade, todavia, deve-se entender também as marcas ou os indícios formais da passagem do fim do primeiro começo para o outro começo. Essas marcas são as tonalidades afetivas. Afirmar Heidegger: “Mas para quem entre nós atuais é dada esta estabilidade? Apenas se logramos a disposição (*Bereitschaft*) para sua necessidade ou também só a remissão (*Hinweis*) a esta disposição como início de outra via da história” (BP, p. 12). Essa disposição, porém, embora não seja racional tampouco é um desvario, mas retenção. A disposição, como retenção, comporta os modos da execução da passagem.

Ora, já em SZ a abertura da verdade é matizada pela tonalidade afetiva fundamental da angústia, o que já mostra que a Filosofia é estranhamento. O mundo, portando a nadificação da angústia em seu cerne, é um lugar carente de familiaridade. O pensar a partir de outro começo também é um andar no desconhecido. Embora existam diferenças, a Filosofia permanece estranha. E se SZ é concebido desde a diferença ontológica “entre” ser e ente, agora ela deve ser ainda mais radicalizada. Deve-se mergulhar mais profundamente no enigma do “entre”. Já não se trata do ser-aí, mas da verdade do seer, em cuja diferença com os entes faz despontar o ser-aí. Como apagar esse “entre”, porém, senão de algum modo saltando para dentro dele? E esse salto é marcado pela temeridade.

2.2 A FILOSOFIA COMO TEMOR: A RETENÇÃO

A passagem para o outro começo não é feita pela razão, pois, e antes de tudo, está envolta por tonalidades afetivas e emotivas. Há, porém, diferenças entre o primeiro e outro começo que Heidegger resume assim:

No primeiro começo: o admirar (*das Er-staunen*)

No outro começo: o pressentir (*das Er-ahnen*) (BP, p. 35).

Em ambos, como se vê, o filosofar surge em meio às tonalidades afetivas fundamentais (*Grundstimmungen*). Ora, a passagem

para outro começo não pode deixar de considerar o primeiro que se esgotou; com isso, essas tonalidades afetivas iniciais guardam semelhanças de família entre si. No primeiro começo, a Filosofia era o amálgama entre admiração e espanto; no outro, marcado pela dramaturgia do ser, entende-se a Filosofia como pressentimento e, portanto, como temor (*Scheu*). É um temor, porém, que remete ao suscetível e ao cuidadoso. Ou seja, como as tonalidades afetivas guardam semelhanças entre si, elas não são denominadas apenas por um único conceito, mas por vários. Heidegger, aliás, reconhece que falta a palavra que daria unidade a esse conjunto de emoções. Aqui a angústia, aquela tonalidade afetiva não direcionada, embora excessivamente cristã, dá lugar àquelas marcadas pela expectativa como temor e pressentimento. No outro começo, a Filosofia é orientada pelo temor daquilo que como futuridade permanece encoberto, embora já comece a despontar nas totalidades afetivas pós-cristãs marcadas pelo último deus.

Nas semelhanças de família das tonalidades afetivas fundamentais, destaca-se o sentimento de espanto, mas não porque o mundo exista, ou porque antes exista o ser e não o nada, ou ao contrário, de que só há ser porque antes há nada. Nada disso. O que espanta é o abandono do seer. Em outras palavras, o espantoso é a indigência do pensar que dispensou ou esqueceu a pergunta derradeira pela verdade do seer. Dessa forma, aquilo que se chamava de espanto filosófico originário é agora reinterpretado. Ora, “o espantar-se é o retroceder desde o costumeiro e familiar para a abertura, para o mostrar-se do que se oculta, em cuja abertura o até agora costumeiro se mostra como estranho e também como cativo. Mas o mais costumeiro e por isso o mais desconhecido é o abandono do seer. O espantar-se faz o homem retroceder diante disto que faz com que o ente seja... que o ente é e que isto – o seer – foi abandonado, isto é o que foi subtraído a todo o ‘ente’ e ao que assim aparecia”. E continua Heidegger: “Entretanto este espantar-se não é um mero retirar-se nem uma perplexa renúncia da ‘vontade’ (*Wille*), senão, porque nele justamente se abre o ocultar-se do seer e o ente mesmo e a remissão a ele quer manter-se conservada, une-se, portanto, a esse espantar-se desde ele mesmo sua mais própria ‘vontade’, e isto é o que aqui se denomina de *retenção* (*Verhaltenheit*)” (BP, p. 31). Como se vê, a retenção é a

experiência da passagem que se vincula ao ser-aí impedindo que este simplesmente afunde num nada puramente negativo ou tenha a ilusão de um mundo de ideias inefáveis. A retenção é uma experiência da liberdade do ser-aí não restrito a si mesmo, mas no trânsito para o outro começo.

Onde, porém, isso se dá se o ser-aí, como experiência da passagem, está também sendo superado? A esse novo cenário em que a Filosofia se mostra vinculada ao fenômeno do temor cuidadoso Heidegger chama de *retenção* (*Verhaltenheit*). E *sich verhalten*, em alemão, que dizer modo de estar, de demorar-se, comportar-se, tomar atitude, proceder, enfim, modo de ser. Com isso, ao invés de situar o fenômeno do temor suscetível no cuidado (*Sorge*), Heidegger, sem deixar de lado o ser-aí, agora opta pela experiência cuja função é de reter esta complexa gama de tonalidades afetivas. Enquanto sustenta o complexo feixe de tonalidades afetivas, a retenção impede que tudo degenere num turbilhão informe e é tão importante que determina o estilo do pensar inicial no outro começo. Sobre esse construto Heidegger afirma: “A retenção é a pré-disposição (*Vor-stimmung*) de estar disposto à recusa como doação (*Verweigerung als Schenkung*). Na retenção domina sem apartar aquele retroceder, o voltar-se ao vacilante negar-se como o essencializar-se do seer. A retenção é o âmbito (*Mitte*) em que se sustentam o espanto e o temor. Mas estes caracterizam apenas mais expressamente o que mais originariamente pertence a ela” (BP, p. 15). Na retenção, portanto, os fenômenos do temor e do espanto não surgem do estranhamento do ser-aí em seu mundo, mas de algo ainda mais abrangente e histórico, isto é, do abandono do seer. O que se teme, então, é o caráter de abandono do seer em meio aos entes. Temer é posicionar-se em relação ao que ameaça. O temor rompe a indiferença dos entes, mas aqui é mais do que isso, pois se trata de avançar para um pensamento não mais entitativo. Agora o pensamento é marcado pelo temor de nada temer de objetivo e real. Nessa pós-realidade, temer é entrar na zona de perigo de um caminho desconhecido e do qual só se tem indícios e sinais. Ou seja, para situar-se no outro começo é preciso enfrentar esse estado de indigência do pensar marcado pelo temor.

A complexa trama das tonalidades afetivas centrada no temor (*Scheu*), portanto, não se confunde com a timidez e o medo. Trata-se

de um aproximar-se da verdade do seer e, heideggeriamente falando, embora isso leve ao silêncio existencial, não pode ser feito de modo indiferente e objetivo. O temor é o modo de aproximação a essa verdade. Esse é o âmbito da retenção como estilo, isto é, assim como fulano ou beltrano, artista ou esportista, tem certo estilo, também aqui há um estilo do ser-aí que é determinado pelo modo atemorizado de se acercar da verdade do seer. O que é, porém, aproximar-se dessa verdade senão temerosamente manter-se na proximidade do mais distante, isto é, sintonizar-se na escuta dos sinais do último deus?

Se, em SZ, a cura era o ser do ser-aí, à medida que sua verdade era a abertura em meio às tonalidades afetivas da disposição, agora a cura está dirigida à verdade do seer. O que se sintoniza, portanto, está afinado ao seer e não mais apenas ao aí (*Da*) do ser-aí (*Dasein*), pois já não se trata do ser do homem senão do seer do ente na totalidade. É isso que dá ao homem histórico um objetivo, isto é, o que torna o homem pastor do seer, enfim, o que o “converte em fundador e cuidador da verdade do seer” (*Die Gründer und Wahrer der Wahrheit des Seys zu werden*) (BP, p. 16). Esse objetivo, entretanto, não é um objetivo qualquer, mas o mais relevante dos objetivos que, não está no fechamento de alguma resposta, mas na própria busca, na procura pela verdade do seer.

A retenção se dá, portanto, na transição para a outra verdade, é o âmbito em execução da cura na era do abandono do seer. De algum modo, o ser-aí é quem cuida desse abandono. O que se retém na retenção não é apenas a estranheza do mundo, mas, antes de qualquer concepção do mundo ou antropologia filosófica, ela diz respeito à experiência da situação de indigência e abandono do seer. Nesse sentido, a retenção é o estilo do pensar inicial, mas isto porque ela, no ser-aí, suporta essa fundação que se inicia. Ou melhor, “a retenção – como estilo – é a autocerteza da competência fundante e da consistência e da compenetração do ser-aí. E determina o estilo porque é a disposição fundamental” (BP, p. 33). Como diria Roland Barthes, o estilo é carne. Ora, “carne” é o que resiste, o que não podendo ser explicado se impõe e cuja consistência se espalha pela obra. Mesmo aqui, todavia, a Filosofia tem a última palavra, pois os estilos balzaquiano, proustiano, gideano, faulkneriano, kafkiano, etc., surgem do estilo elementar do ser-aí, isto é, são modos de ser do ser-aí. E o

estilo do ser-aí são os seus êxtases temporais que, subsidiariamente, tornam-se assuntos das artes e das ciências. O estilo, porém, é retenção. E como Heidegger, já no início de BP, insiste nesse tema, também é necessário aqui retermo-nos nele. Isso, aliás, serve para mostrar como o filósofo avança criando, recriando ou retrabalhando os seus conceitos.

Em GrM, Heidegger já destacava o fenômeno da retenção (*Hingehaltenheit*). A retenção é modo de ser do ser-aí; ou seja, é antes de qualquer objetivação como um demorar-se na experiência mais originária. A descrição fenomenológica do tédio permitiu então avançar para os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, singularização, isso porque essas conexões davam-se a partir dos êxtases temporais. Isto é, à medida que o ser é retido na hesitação do tempo. Na exposição da experiência do estar entediado, Heidegger mostrou como o passatempo é um modo de distração que visa a driblar a hesitação do tempo que nos aflige. Um exemplo disso é quando esperamos um trem na estação. Procuramos nos distrair inventando os mais diversos passatempos, lendo letrados, caminhando de um lado para o outro, chutando tampinhas de garrafa, olhando as vitrines das lojas de bijuterias, etc. Nesses passatempos revela-se nossa aflição. Nesse caso, somos retidos no modo de ser entediado. Tal retenção, porém, não é uma paralisação objetivante, mas um modo existencial de lidar com o tempo. Alega Heidegger: “Descobrimos esta aflição junto ao próprio entediante, junto ao que nos entedia: junto *ao que retém (das Hingehaltende)*. Mas como é que o que nos retém nos aflige? Se somos retidos, então recebemos através daí ao menos um espaço para nos movimentarmos, como que para respirar; algo se abre para nós; nada se apresenta aí que pudesse afligir. Mas justamente este é o caso: somos retidos em meio ao ser entediado – e isto, em verdade, pelo tempo hesitante. Em que somos, afinal, retidos? Com que o tempo nos retém e junto ao que somos detidos? Nós conquistaremos a resposta a esta pergunta se atentarmos para onde queremos chegar com o passatempo. Pois o passatempo nos revela do que queremos nos ver livres; e é exatamente nisto que nos retém o tempo lento”. Ora, o passatempo é um jeito de fazer o tempo andar mais rápido, mas isso acontece porque esquecemos da hesitação do tempo. O exemplo, porém, mostra que

a hesitação temporal ocorreu numa estação ferroviária, isto é, numa certa situação existencial do ser-aí. Nesse sentido, entende-se que a retenção se dá sempre em uma situação. A retenção não lida com um tempo genérico e objetivo, mas em ocasiões existenciais concretas. Por isso, “a determinação essencial do ser retido não acontece através de um curso temporal qualquer, mas sim através deste interregno determinado e hesitante entre a nossa chegada e a partida do trem. Ele nos retém e nos mantém aí. Mas *em que* ele nos retém e *junto ao que ele* nos detém de qualquer maneira? Ele não nos aprisiona em si. Somos retidos pelo tempo fático e não estamos, porém, ligados a ele. Não poderíamos ficar felizes por ele nos ‘deter’? Nós procuramos, contudo, justamente algo com o que pudéssemos nos ocupar... Ser entediado é, portanto, um ser retido pelo curso temporal hesitante de um interregno” (GrM, p. 150 - 151). A retenção no tédio, portanto, é uma situação existencial, indispensável para atingir o que há de mais originário. Na retenção revela-se a essência temporal do tédio. Ela conecta estruturalmente o tédio e a temporalidade. Nesse sentido, é uma passagem indispensável para os conceitos fundamentais da metafísica. Ora, conceitos atingidos pelo tédio cada vez mais profundo beiram o nada; por isso a retenção tem um caráter abismático. Em GrM Heidegger, para elucidar esses conceitos, conectou a retenção ao fio condutor do tédio como a tonalidade afetiva fundamental da nossa época, mas em BP ele volta a associá-la às tonalidades afetivas do temor e do espanto. E isso pelo simples motivo de que nelas há ressonâncias do primeiro começo, pois tudo indica que os gregos não eram muito afeitos ao fenômeno niilista do tédio. Poder-se-ia todavia indagar aqui se o “temor”, o “cuidado”, a “cura”, a “solidão”, não são tonalidades afetivas cristãs superpostas ou mesmo antepostas ao espanto ou à contemplação dos filósofos gregos. Seja como for, o tédio e a solidão do ser-aí começam a ser deflacionados pelo surgimento do último deus. “Começam”, porém, indica que ainda não foram realizados por completo. Por isso, a retenção está vinculada à cura (*Sorge*). E embora Heidegger privilegie o silêncio, este só adquire importância a partir da atribulação da cura, isto é, assim como a mística cristã é uma conquista sobre os apelos do mundo, também o silêncio é uma conquista sobre a dramaturgia da existência do ser-aí. Retenção é, assim, uma resistência que, mesmo remetendo à grande calma, antecede até mesmo as palavras, pois a linguagem só é pos-

sível a partir da abertura silenciosa que a possibilita. Aqui o ser-aí, enquanto retenção, não se agarra a nada a não ser ao seu próprio projetar-se. Por isso: “A retenção: o resistir criador no abismo” (*Die Verhaltnheit: das schaffende Aushalten im Ab-grund*) (PB, p. 36).

Esse resistir criador à beira do abismo faz parte do estilo do ser-aí. Esse estar à beira do abismo, entretanto, guarda todavia as conotações cristãs da cura, pois se a retenção é o fundamento da cura é porque ela suporta o ser-aí em seu ser, mas o ser do ser-aí são êxtases temporais e a dramaturgia feita de melancolia, tristeza e aflição. A cura agora, diferentemente de SZ, não se dirige para o ser do ser-aí, pois enquanto retenção nada tem a ver com um ato de vontade, nem com a intenção de colocar ordem no mundo, o que diria respeito ao âmbito dos entes. Nada disso. O fundamento da cura é a retenção no sentido que, enquanto subsistência do ser-aí, é uma decisão que antecipa a verdade do seer. O conteúdo da retenção encontra-se, pois, na virada do acontecimento. Ou seja, o que é retido na retenção da cura diz respeito à verdade do seer. A dramaturgia da cura entende-se agora como retenção que culmina na calma que coloca o ser-aí à disposição dos deuses. Desse modo, a retenção antecipa-se à própria linguagem, pois é feita da abertura em que predominam a calma e o silêncio meditativo. É nas vizinhanças dessa calmaria que se abriga a verdade do seer. Nas palavras de Heidegger: “A retenção como abertura para a proximidade serena do essencializar-se do seer em que se sintoniza o mais distante estremecimento a partir dos sinais que remetem para o distanciamento do indecível (*der Ferne des Unentscheidbaren*)” (BP, p. 35).

Ora, colocando a retenção como fundamento do cuidado, Heidegger pretende desvinculá-lo das suas conotações antropológicas cristãs que todavia persistiam em SZ. Nessa mudança, a tonalidade afetiva do filosofar deixa de ser o assombro para se tornar pressentimento. Por isso, como já se salientou, a angústia como tonalidade afetiva não direcionada cede lugar ao temor. Então, se antes o ser-aí se angustiava não por isto ou aquilo, mas pelo mundo em sua totalidade, agora, no limiar das portas fechadas do passado, ele se atemoriza diante do caminho desconhecido do outro começo. Heidegger, porém, segue suas conquistas de SZ contra a Psicologia e mesmo a noção de vivência, mas também revela que não é um filó-

sofo da linguagem, ao modo de Wittgenstein, pois as palavras como temor ou espanto orientam-se pela “tonalidade afetiva fundamental” (*Grundstimmung*). Ou seja, sem a tonalidade afetiva fundamental da retenção as palavras careceriam da orientação da experiência existencial. Desse modo, “o pensar essencial exige que seus pensamentos e enunciados sejam como minerais das jazidas extraídos constantemente da tonalidade afetiva fundamental. Na falta da tonalidade afetiva fundamental, tudo é um forçado sacudir de conceitos e moldes de palavras” (BP, p. 21). Como lhe é peculiar, Heidegger não entende que a Filosofia seja basicamente racional, pois ela se origina em meio às tonalidades afetivas. Sem elas a Filosofia seria feita de modelos ou conceitos vazios e desorientados. No caso, é o temor no qual tudo se origina e que se espalha por todo o âmbito conceitual. Está-se agora, no entanto, para além de SZ e por isso essa tonalidade afetiva fundamental sintoniza o ser-aí como projeto em que se vinculam as palavras e os conceitos com a verdade do seer. A tonalidade afetiva, no acontecimento, vincula o ser-aí à verdade do seer. A metáfora heideggeriana da verdade como abertura e como clareira é retomada aqui, pois “A tonalidade afetiva é o brilho do estremecimento do seer como acontecimento no ser-aí. Brilho (*Versprechung*): não como mero desaparecer e apagamento, mas ao contrário: como conservação da luz na clareira do aí (*Lichtung des Da*), conforme o pleno quebramento do seer” (BP, p. 21). Como já se referiu, porém, a tonalidade afetiva que se destaca na transição para o outro começo é o temor que envolve o pressentimento do novo e da intervenção dos vindouros. Se o ser-aí é feito de êxtases temporais, estes estão agora marcados pelo temor. Ora, temer é estremecer. É o ser-aí sendo sacudido em seu ser, mas esse estremecimento não está mais monocentrado no ser-aí, pois o que estremece o ser-aí é o pressentimento que se situa na verdade do seer.

Considerando, portanto, desde a reviravolta do pensar (*Kehre*), é a disposição afetiva fundamental do temor espantado, sustentada na retenção, o que estiliza tudo aquilo que transita para outro começo; mas o que se estiliza aí senão a singularidade do acontecimento? Isto é, a retenção é o que guarda no ser-aí os sinais do acontecimento. O modo de ser do ser-aí, seu estilo, exposto na tonalidade afetiva fundamental do temor espantado ou do espanto atemorizado são

as marcas do acontecimento. A retenção é disposição fundamental porque nela estão em jogo o acontecimento e os fundamentos do ser-aí. A fortaleza da disposição, porém, está na delicadeza com que recepciona no ser-aí o acontecimento-apropriador. Essa recepção, porém não é uma mera passividade, pois o ser-aí e a retenção são basicamente projetar-se ou arremeter-se. Esse arremeter-se atribulado busca a calma. Como em SZ, também aqui Heidegger, com fortes indícios místicos, destaca que a fala e a linguagem pressupõem o silêncio, ou seja, que o silêncio é a experiência mais originária do ser-aí. Ora, isso também é o que acontece ao ser-aí na virada do acontecimento, mas só à medida que a retenção remete à grande calma que permite surgir no horizonte o domínio do último deus. Como veremos mais adiante, porém, enquanto o domínio do último deus ainda não completou o périplo total da sua divindade, tampouco do homem ainda não desapareceu por completo sua humanidade. A retenção, portanto, na virada do acontecimento, envolve o que resta do homem no despontar do último deus. Nesse despontar em que se projeta o ser-aí indica-se o futuro, ou melhor, reside o destino do homem vindouro. Um homem por certo muito distinto daquele que conhecemos. Daí porque o que é retido na retenção não é mais a finitude, o mundo e a singularização, mas a consistência do último deus (*die Beständnis des letzten Gottes*). E, segundo Heidegger, “a retenção dispõe ao respectivo instante fundador de um abrigo da verdade no ser-aí futuro do homem. Esta história fundada no ser-aí é a oculta história da grande calma (*die grosse Stille*). Só nela um povo pode ainda ser... E se ainda há de nos ser doada uma história no futuro, isto é, um estilo do ser-aí, então só pode ser *a oculta história da grande calma*, na qual e com a qual o domínio do último deus inaugura e configura o ente. Por conseguinte, é preciso chegar a grande calma sobre o mundo e a terra. Esta calma surge só do silêncio. E este calar brota apenas da retenção. Ela predispõe enquanto tonalidade afetiva fundamental a intimidade da contenda entre mundo e terra e, com isso, pode levar à impugnação (*Bestreitung*) do acesso ao acontecimento. O ser-aí como negação deste conflito tem sua essência no abrigo da verdade do seer, isto é, do último deus no ente” (BP, p. 34). Toda a história do pensamento é, no fundo, a história dessa calma onde se dá o aparecimento do último deus. E nela está em jogo algo maior, mas que ainda depende do ser-aí, isto é, da

sua abertura silenciosa e, por isso mesmo, despretensiosa e despida da parafernália da técnica e da maquinação. Por meio do silêncio do novo começo em que desponta o último deus começa também a aparecer a possibilidade de um futuro em que o mundo poderá reencontrar a Terra, mas tudo isso pressupõe a experiência do abandono, pois é essa experiência que leva à meditação de onde surge a pergunta pelo seer. Daí porque, e mais uma vez: “A retenção, como meio em que se predispõem o espanto e o temor, é a característica central da disposição fundamental, e é nela que o ser-aí se predispõe à calma (*Stille*) passagem do último deus. Surgido nessa disposição fundamental do ser-aí, o homem torna-se o guardião dessa calma” (BP, p. 17).

Pelo exposto, pode-se agora entender melhor a reviravolta do pensar de Heidegger que o levou a passar de *Ser e tempo* às *Contribuições à Filosofia*, isto é, de uma posição mais centrada no ser-aí para outra que situa o ser-aí na história do seer. É evidente que, como se viu, essa passagem se efetua tendo ainda o ser-aí como limiar do fim da metafísica e também já envolto pelas tonalidades afetivas em que se pressentem as indicações do outro começo. Ou seja, a essência humana colocada a partir do ser-aí precisa ser agora repensada a partir da história do seer, mas com uma advertência decisiva: ela não pode mais ser concebida ontologicamente. A ontologia é a disciplina que trata de responder à pergunta sobre o que é o ente, mas esse modelo de perguntar e responder se esgotou. Isto é, já não se recorre aqui não só ao deserto das ontologias em voga como também a própria ontologia da existência está em vias de desaparecimento. Um indicativo disto que é que “história” aqui nada tem a ver com os entes, como civilizações, países, cultura, religião, arte e até mesmo da Filosofia como até agora foi entendida, pois se trata da história do seer. Já em SZ a História só tinha sentido a partir da historicidade existencial do ser-aí e se distinguia dos entes simplesmente dados (*Vorhandenheit*). Agora, no entanto, desde a reviravolta do pensar, a História deixa de se descortinar desde a verdade do ser-aí para situar-se nos modos de essencialização do seer. Ora, o modo de apanhar essas essencializações já nada tem a ver com teorias ou Filosofias da história, pois o que está em jogo aqui é abismo espaço-temporal. A história do seer diz respeito, portanto, à verdade do seer. E onde se

encontra essa verdade senão no abismo do fundamento? A historicidade do seer remete então àquilo que surge, no acontecimento, cujo fundo espaço-temporal emerge do fundamento sem fundo. Ver-se-á adiante com mais detalhes esse tema, especialmente quando se tratar do item “a fundação” (*Die Gründung*). Por ora, tem-se ainda de clarear o caminho que leva de SZ para o “acontecimento”.

2.3 DE SER E TEMPO AO ACONTECIMENTO-APROPIADOR

Nesse caminho transitório pode-se, segundo Heidegger, encontrar algumas dificuldades. Uma delas é a de tomar tal “caminho” por uma evolução gradual como se se tratasse de um método seguro dirigido a um claro e determinado objetivo. Ora, esse caminho, como se viu, situa-se prioritariamente no questionar ou no perguntar. Que segurança pode-se encontrar num perguntar que visa, antes de tudo, a manter-se atuante em seu questionamento? O relevante, portanto, não é a resposta conclusiva, mas a abertura do perguntar. A verdade é a abertura em que se mostra o seer essencializando-se, mas isso porque antes do fechamento da resposta encontra-se o estar-em-aberto do perguntar. A proeza do perguntar filosófico é que ele apenas pode apoiar-se em si mesmo. Ora, a Filosofia pergunta sempre pelo principal. Então, o que nesse caminho decisivo se pergunta senão pelo sentido do seer?

Ora, se em SZ a pergunta era pelo sentido do ser, agora pressupõe-se um perguntar ainda mais radical: o sentido do seer. A passagem de um para o outro modo de pensar, porém, não é gradual e tampouco a relação entre o anterior e o posterior deve ser entendida no modo em que aquele se encontra neste. Não se trata, portanto, de uma superação no sentido hegeliano, pois isso faria a reviravolta do pensar depender da metafísica moderna do progresso. Aqui a passagem para outro começo não é um progresso. Essa noção, aliás, passa a ideia de que o anterior é falso ou incompleto em relação ao posterior. Ora, conforme Heidegger, é preciso afastar esse modo historiográfico de pensar, pois aqui se trata de “modificações” (*Die Änderungen*) tão essenciais que, a rigor, “só podem ser determinadas

em sua devida proporção quando cada vez *uma* questão é interrogada a partir de seu lugar de interrogação” (BP, p. 85). Isso lembra T. Kuhn, pois cada modelo científico estabelece as normas do seu próprio questionamento. Assim, o universo de Galileu e o de Copérnico só poderiam dar conta das questões que lhes eram internas, mas que já não podiam ser respondidas pelas regras que regem o universo de Ptolomeu, etc. Ou seja, a dificuldade aqui está em que o transitar para a outra verdade já não é um transcender, mas já um pensar num outro modelo a partir da sua alteridade. Esse modo de interrogar, todavia, depara-se com o primeiro começo, mas não mais como um comparação e sim como exclusão, isto é, desde o modelo do primeiro pensar já não é mais possível interrogar o outro começo. Sobre isso afirma Heidegger:

As “modificações”, em todo o caso, não são condicionadas desde fora por objeções. Pois até agora nenhuma objeção se fez possível porque a pergunta não foi ainda plenamente conceitualizada (*weil die Frage noch gar nicht begriffen ist*). As “modificações” surgem da crescente abismosidade da pergunta pelo seer mesmo através do qual lhe é tirado todo apoio historiográfico. Por isso, em todo o caso o caminho (*Weg*) mesmo torna-se sempre mais essencial, não como “evolução pessoal” senão como esforço do homem posto de maneira plenamente não biográfica de levar o seer mesmo a sua verdade no ente (PB, p. 85).

Como se percebe, trata-se de outro pensar, isto é, de um pensar a partir da alteridade radical, mas Heidegger mesmo reconhece a “crescente abismosidade da pergunta pelo seer” e de um perguntar que ainda não se tornou ou atingiu um status plenamente conceitual. Isto é, no transitar para o outro começo, já se pensa desde as “modificações”, mas estas ainda não foram aprendidas por completo de modo conceitual. Há, no entanto, um marco nietzschiano aqui, pois desde o fim da era da metafísica do primeiro começo, o outro começo já não pode mais ser posto nos termos teóricos, sistemáticos e historiográficos. Trata-se, porém, da história do seer e ela consiste das tentativas de expor o fundo oculto das historiografias. Se Nietzsche, porém, expôs a desertificação da fase final metafísica, seu pensamento ainda se dá nos moldes dela. Por isso, segundo Heidegger, para além da vontade de poder e do eterno retorno do mesmo, SZ introduz a pergunta mais originária pelo sentido do ser. Uma pergunta genuinamente singular. Com isso, o domínio histórico da

metafísica ocidental torna-se ainda mais essencial, do mesmo modo que, demasiado abstrata e infrutífera, a erudição filosófica de cunho histórico e sistemático torna-se impossível. A viravolta de SZ precisa ser, todavia, entendida desde a reviravolta do pensar, pois “não se trata de levar ao conhecimento novas representações do ente senão de fundar o ser humano na verdade do seer e de preparar esta fundação no pensar (*Erdenken*) do seer e do ser-aí” (BP, p. 86). Ou seja, o pensar do outro começo é posto no jogo entre a viravolta de SZ ao colocar o problema do sentido do ser com a reviravolta do acontecimento que expressa a verdade do seer. Essa relação é, porém, assimétrica, pois o “entre” aqui só pode ser entendido desde a abertura da verdade do seer. O ser-aí, portanto, está aberto para uma abertura ainda mais originária, mas só porque é originariamente aberto é que o ser-aí pode apanhar a abertura de onde ele próprio advém. Posto, no entanto, sob a “vigilância e indigência do seer” no caminho em que se situa entre o ser-aí e o outro pensar, dá-se o acontecimento-apropriador que põe o ser-aí no horizonte sinalizado pelo último deus.

Sobre o mover-se transitoriamente rumo à outra verdade em que estão em jogo o ser-aí e o acontecimento, Heidegger é bem explícito. Quando trata do acontecimento ele afirma:

O seer se essencia como acontecimento.

O essenciar-se tem centro e amplitude na viragem. A resolução de contenda e réplica.

O essenciar-se é garantido e abrigado na verdade.

A verdade se dá como clareadora da ocultação.

A estrutura fundamental desse acontecer é o espaço-tempo que dele surge.

O espaço-tempo se sobressai para as apreciações do quebramento do seer (*Zerklüftung des Seyns*).

O espaço tempo é, como a conjunção da verdade, originariamente a instância instantânea do acontecimento.

A instância-instantânea se essencia a partir deste como a contenda entre terra e mundo.

A impugnação da contenda é o ser-aí.

O ser-aí ocorre nos modos de abrigo da verdade desde a garantia do acontecimento oculto-desoculto.

O ente é tão só deste modo no seer.

O ente é. O seer se essencia.

...

O ser-aí, enquanto fundação da impugnação da contenda entre terra e mundo por ele inaugurado é humanamente esperado e levado à instância pertencente ao acontecimento e que suporta o aí.

O pensar o seer como acontecimento é o pensar inicial que como confrontação com o primeiro começo prepara o outro.

O primeiro começo pensa o seer como presença desde o presentificar-se em que se expõe o primeiro resplendor de um essenciar-se do seer.

Ora, essa passagem mostra que há uma relação intrínseca entre o acontecimento e o ser-aí e, portanto, que o outro começo passa por ele. Como se sabe, porém, na proximidade do ser-aí está o homem com o qual também chega ao fim o primeiro começo. Por isso, Heidegger assim resume a conexão entre o acontecimento, o ser-aí e o homem:

1. Acontecimento: a segura luz do essenciar-se do seer no extremo horizonte da mais íntima exigência do homem histórico.
2. O ser-aí: o entre em meio ao aberto e deste modo ocultante entre o advento e a fuga dos deuses e o homem enraizado nele.
3. O ser-aí tem origem no acontecimento e em sua reviravolta.
4. Por isso está só por fundar com a e na verdade do seer.
5. A fundação – não a criação – é um deixar-de-ser-fundamento por parte do homem quem apenas com isso volta a si e recupera a si mesmo.
6. O fundamento fundado é também o abismo para o quebraimento do seer e o infundamento para o abandono do seer do ente.
7. A tonalidade afetiva-fundamental é a retenção.
8. A retenção é a destacada e instantânea remissão ao acontecimento no ser chamado pelo seu clamor.
9. O ser-aí é o acontecimento fundamental da História vindoura. Este acontecimento surge do acontecimento e devém possível instância

instantânea para a decisão sobre o homem – sua história ou a-história, com seu trânsito para o ocaso.

10. O acontecimento e o ser-aí permanecem em sua essência, isto é, em seu pertencimento como fundamento da história plenamente ocultos e têm sido por muito tempo estranhos. Faltam as pontes; as fundações não foram, todavia, lançadas. Ainda está ausente a profundidade da experiência da verdade e as satisfatórias meditações para isso: a força da decisão mais elevada. Pelo contrário há no caminho apenas numerosas oportunidades e meios para mal-entendidos porque falta também o saber do acontecido no primeiro começo (BP, p. 30-31).

Quem transita por esse caminho, contudo, senão a Filosofia? Quem mostra a conexão entre o ser-aí e o acontecimento na retenção senão a Filosofia embebida agora com a tonalidade afetiva atemorizada do trânsito para o outro começo? Retenção não é uma recepção passiva, mas decisão ou abertura do estar à disposição dos deuses. Ora, isso só ocorre porque a Filosofia porta em si a experiência da verdade mais originária do seer e, portanto, não podendo sequer ser ensinada, tampouco pode ser confundida com as imagens do mundo. Por isso, como se verá, a autonomia da Filosofia está em seu manter-se afastada das concepções do mundo. Essa liberdade, porém, principalmente cobra um alto preço à Filosofia, pois já não se tem a inocência otimista do primeiro início, mas mantém os fortes indícios do seu fim, e isso exige do filósofo atual muito mais acuidade do que se exigiu dos gregos. Já em SZ Heidegger escrevera: “Quando as forças são essencialmente menores e o setor do ser que se deve abrir é ontologicamente muito mais difícil do que foi dado aos gregos, crescerá a dificuldade de formação de conceitos e a dureza das expressões” (p. 39). Os gregos, no entanto, ainda possuíam os deuses como parte e garantia do seu horizonte filosófico. Em SZ, os conceitos filosóficos são forjados numa hermenêutica em que o ser-aí foge de si mesmo, mas nos BP são os deuses que fogem do ser-aí. O ser-aí é apenas o cenário final dessa fuga. Essa experiência é crucial ao filosofar que propõe outro começo. E ela não pode ser confundida com uma concepção do mundo.

2.4 A FILOSOFIA VERSUS AS CONCEPÇÕES DO MUNDO

Fazer-se compreensível é o suicídio da Filosofia (BP, p. 435).

A Filosofia é uma ocupação incomparável porque enquanto resistência à entificação é o que há de mais livre e autônomo, ou seja, ela não é sequer uma disciplina, e nesse sentido não há, a rigor, um objeto específico para ela como há para as outras Ciências Naturais ou Sociais. A morte da Filosofia estaria em deixá-la entregue ao ente, mas foi precisamente este modo de pensar que chegou ao esgotamento. A Filosofia sequer é uma ontologia, isto é, um estudo sobre o ente, pois isso a manteria dentro do modelo da entificação. Não sendo uma disciplina e não tendo um objeto específico, a Filosofia não pode ser entendida como uma reflexão sobre isto ou aquilo. Daí que, segundo Heidegger, “fazer-se compreensível é o suicídio da Filosofia” (BP, p. 435). Tampouco trata-se de afirmar o caráter incompreensível e irracional da Filosofia, pois isto só poderia levado a efeito a partir da sua compreensibilidade e racionalidade e, então, andar-se-ia em círculos. Ora, tornar-se compreensível é entificar, ou seja, tornar-se objeto de um estudo, o que equivale à aniquilação da Filosofia. E o que é entificar-se senão tornar-se uma concepção de mundo? Ao tornar-se uma concepção do mundo, porém, a Filosofia se autoelimina, pois deixa de ser uma interrogação sobre o principal para se reificar numa resposta. Deixa de ser abertura para se tornar encobrimento. Por isso, a Filosofia não é uma concepção do mundo; essa negação que se encontra no cerne do interrogar é o que, aliás, a mantém como ocupação incomparável, ou seja, como a atividade mais livre e autônoma.

A Filosofia é, então, simultaneamente uma meditação inútil e senhorial. Inútil porque não pode ser usada para isto ou aquilo, pois é uma antecipação. Seu senhorio, porém, é expressão de que “a Filosofia é o terrível, mas insólito perguntar pelo seer”. Heidegger elabora outras definições em que destaca que a Filosofia é senhorial porque inútil e inútil porque senhorial. Essa combinação, no entanto, é o que lhe dá o aspecto “terrível”, pois ela lida precisamente com o caráter abismático da verdade do seer. Por isso, a Filosofia é a busca pelo seu próprio começo e, com isso, só pode superar-se, superando-o. “A Fi-

losofia é a fundação da verdade sob a simultânea privação do verdadeiro”. A Filosofia, todavia, por ser inútil é constantemente tomada como um enfeite ou adorno cultural; às vezes é considerada como uma peça da herança de um passado cujo fundamento se perdeu. Não é por acaso que a maioria (“os muitos”) considera a Filosofia precisamente onde e quando ela, para “os poucos”, é uma indigência. A maioria a toma, portanto, como uma concepção do mundo, mas lhes escapa que é isso que a torna indigente. A maioria então não pode entender porque a Filosofia na época das concepções do mundo se tornou indigente, pois uma concepção do mundo orienta a experiência sempre num sentido, isto é, estreita, e ata uma experiência a um determinado circuito. Esta é a sua força, mas precisamente também o que a torna incapaz de se questionar a si mesma. Uma concepção do mundo é, portanto, um domínio do já sabido que se basta a si mesmo. Para poder continuar sendo idêntica a si mesma e manter sua força interna a concepção do mundo zela por negar novas possibilidades. Totalmente diferente é a Filosofia.

A Filosofia inaugura a experiência, mas por isso mesmo não pode fundar a história de imediato.

A Filosofia é sempre um começo e exige a superação de si mesma.

A Filosofia pode, por longo tempo, interromper-se e aparentemente desaparecer.

Todas as figurações filosóficas nas mais diferentes épocas da História, porém, são estilos do ser-aí que agora se mostram desde o acontecimento-apropriador da verdade do seer. Ou seja, já em SZ a Filosofia existencial se contrapunha às concepções do mundo. Heidegger, porém, mais receptivo agora ao caráter historial dos acontecimentos, reconhece que aparentemente essa contraposição não seria tão original, pois já no século 19, o idealismo alemão, com Fichte e Hegel, opunha a “Filosofia científica” (*wissenschaftlicher Philosophie*) e a “Filosofia de concepção do mundo” (*Weltanschauungsphilosophie*), mas desde onde isso é feito? Na unidade da “ciência” (*Wissenschaft*) – eu = eu, saber absoluto – encontrar-se-ia a chave para a interpretação das concepções do mundo. E como é constituída essa unidade da razão? Não teria a Filosofia científica iluminista o mesmo solo cultural e técnico das concepções do mundo das quais pretende se diferenciar? Não teriam a Filosofia científica e as

concepções do mundo sido concebidas a partir de um mesmo modelo? Ora, o que há de mais autêntico na Filosofia científica está em que “sobre o fundamento e a consequência da ideia do saber como certeza (autocerteza) fundamentar e construir unitária e sistematicamente (matematicamente) o cognoscível. Ainda vive nessa intenção a Filosofia ‘científica’ como um impulso da Filosofia mesma em salvar seu assunto mais profundo diante do opinar que se ajusta à concepção do mundo, ou seja, que se ajusta ao modo necessariamente restritivo e imperioso de uma concepção do mundo geral. Pois ainda na concepção do mundo ‘liberal’ se encontra a teimosia (*Rechthaberisch*) no sentido de que exige deixar a cada um sua opinião. Mas o que se ajusta aqui senão a escravidão do ‘casual?’” (BP, p. 38). Assim sendo, ajustado e escravizado ao mesmo modelo no qual a Filosofia científica é fundada: a autocerteza de cada um.

De certo modo, tampouco aqui a Filosofia científica consegue tematizar-se desde seus fundamentos e, com isso, aquilo que é mais próprio da Filosofia permanece esquecido, pois tornou-se uma “ontologia” concebida a partir de uma “teoria do conhecimento”. Nesse sentido, a Filosofia, como nos currículos escolares, colocou-se como uma disciplina entre tantas outras. Desse modo, se a pergunta da antiga ontologia – O que é o ente? – se salvou de algum modo na era moderna, essa salvação ficou definitivamente comprometida quando o filosofar foi se tornando algo que pode ser “cultivado” e, assim, converteu-se num “bem cultural”. Ora, o que se cultiva é uma concepção do mundo. E, para Heidegger, a concepção do mundo é um produto genuíno da cultura moderna.

“Concepção do mundo” é tanto quanto as “imagens do mundo” uma excrescência da modernidade, uma consequência da metafísica moderna. Nisso encontra-se também a intenção da “concepção do mundo” de se colocar acima da Filosofia. pois com a ascensão das “concepções do mundo” desaparece a possibilidade de uma vontade para a Filosofia até o grau em que a concepção do mundo deve defender-se da Filosofia. E isso é levado a tal ponto que a Filosofia teve de decair e só pode existir ainda como erudição. Este curioso fenômeno do domínio das “concepções do mundo” tentou – e, diga-se, não casualmente – fazer-se tributário também da última grande Filosofia: a Filosofia de Nietzsche. Isso se logrou tanto mais facilmente quando o próprio Nietzsche negou a Filosofia como “erudição” e com isso colocou-se aparentemente do lado da “con-

cepção do mundo” (como “filósofo poeta”).

“Concepção do mundo” é sempre “maquinação” (*Machenschaft*) diante do tradicional para sua superação e sujeição com seus próprios meios, por ele preparado ainda que não resolvidos – tudo levado à vivência (*Erlebnis*).

Como se verá mais adiante, a metafísica que chega ao fim é o cristianismo transformado em maquinação, hipercriação entificadora, e também em vivência, isto é, autoiluminação da consciência. A transição para o outro começo parte do fim do primeiro transformado em criação tão abrangente que se torna algo “gigantesco”. A era cristã terminal coincide precisamente com a parte final da autoiluminação da consciência moderna enquanto concepção do mundo que se expressa principalmente na vivência da consciência transcendental husserliana. A Filosofia, porém, é livre e autônoma em relação às concepções do mundo. Isto é, ela antecipa-se às concepções do mundo porque está à escuta da verdade do seer. A Filosofia não é livre para nada, mas apenas enquanto for testemunho da verdade na qual se abre a sua liberdade. Por isso:

A Filosofia tem como fundação da verdade do seer a origem em si mesma; tem que se retomar a si mesma a partir do que funda e construir só a partir daí.

Filosofia e concepção do mundo são tão incomparáveis que para esta distinção não há imagem possível para torná-la sensível (BP, p. 38).

A Filosofia, embora já esteja se despedindo da ideia platônica como a primeira maquinação, guarda algo da sua pureza, isso é, afasta-se do reino das imagens sensíveis e das opiniões audíveis. Não por acaso Heidegger, continuando SZ, insistirá em que o derradeiro apelo pelo sentido do ser culmina no silêncio. Isto é, culmina numa sigética de cunho místico totalmente longe de uma imagética. Aqui o termo “místico”, porém, demanda cuidado, pois a mística, especialmente a cristã, é uma concepção do mundo que chega ao fim com a morte do Deus em que ela foi concebida.

O que importa aqui, segundo Heidegger, é preservar a autonomia da Filosofia em relação às concepções do mundo, isto é, da Filosofia que, enquanto retenção da experiência da tonalidade afetiva fundamental do temor orientado para o outro começo não pode ser confundida com algum objeto de estudo, disciplina, formação

e tampouco com a urbanidade marxista, nacional-socialista ou liberal. Poder-se-ia afirmar que essas urbanidades no fechamento da metafísica da subjetividade do gigantesco se convertaram em barbáries, mas este juízo ainda é feito nessa mesma metafísica cristã. É, portanto, apenas a partir do outro começo que se poderia, aí sim, superar as duas faces da mesma moeda, a civilização e a barbárie. Não seria o projeto heideggeriano enquanto criatividade conceitual a maior expressão da maquinação que pretende superar?

Seja como for, para Heidegger o trânsito para o outro começo, porém, é difícil, mas necessário, pois a maquinação do gigantesco é tão predominante quanto precária. Tudo atinge e tudo aniquila. Constrói destruindo. O gigantesco é o niilismo devorando-se a si mesmo. Esse estágio cultural niilista atinge a Filosofia, ou melhor, tende a convertê-la em erudição ou transmissora de ideias eclesiais (mesmo que estas estejam em declínio). Ora, isso mantém a Filosofia próxima da opinião pública e longe da sua própria essência. A Filosofia, muitas vezes, sequer é lembrada e quando isso ocorre é para ser saudada de modo apologético e, portanto, afastada e muito abaixo da sua autêntica dignidade. E isso ocorre porque faz parte da era das concepções do mundo operar por compensações. Daí porque quando se tem excesso de Ciências Naturais num currículo ou na vida social, procura-se equilibrar com as Ciências do Espírito. Criam-se secretarias de cultura e das artes e aí também se reivindica a presença da Filosofia. Há, porém, algo perturbador na Filosofia que, mesmo nessa situação, insiste em perdurar excentricamente, ou seja, há algo que vincula a Filosofia e um povo com seu mesmo fundamento oculto. E assim: “Cada vez a suspeita e a desconfiança com respeito à Filosofia é igualmente grande e diferente”. Mesmo que a inclinação da época moderna seja a de transformar a Filosofia em uma concepção do mundo nela ainda sobrevive “a abissosidade do criador”. Ora, como se viu, uma concepção do mundo é coerente à medida que já não mais se pergunta pela sua inauguração, o que a levaria à perturbação e ao enfraquecimento. A Filosofia, ao contrário, põe-se constantemente em questão. Ao colocar-se em questão ela mantém aberta a possibilidade de perguntar pelo ente em sua totalidade. E na época da vitalidade criativa que atinge a totalidade do ente ela pode então perguntar pelo abismo de onde surge a maquinação.

Tudo isso, portanto, mostra que a Filosofia não é teoria, pois, como já referido, ao afastar-se das concepções do mundo, a orientação moderna da pergunta filosófica no modo teorético científico tem de ser abandonada. Se ela não é teoria, então é o quê? Para Heidegger ela é um procedimento de meditação anamnésica, ou melhor, a meditação é o perguntar pelo sentido ou pela verdade do seer. A meditação é o salto em direção à essência dessa verdade. E quem medita e quem salta senão o ser-aí? Ora, como não há exterioridade entre o ser-aí e a verdade do seer, a meditação é automeditação. É isso o que, aliás, dá à Filosofia seu caráter senhorial. Seu senhorio está em que ela “não se constrói imediatamente junto ao ente, mas prepara a verdade do seer e estabelece as perspectivas e horizontes que aqui se abrem”. Posto nestes termos, com esquisitice ou não, mostra-se para os poucos a necessidade da Filosofia.

Necessidade, porém, é entendida como carecimento radical. Necessário, é o indispensável e o inevitável. A necessidade da Filosofia, enquanto meditação, não é o que obriga e constrange, mas o que surge da pobreza, da míngua e da indigência. É a indigência que reside no mais radical dos abandonos. Assim sendo, se a Filosofia é necessária ela não é mais admiração ou contemplação, pois, como esclarece Heidegger, “toda a necessidade se enraíza numa indigência. A Filosofia, como a primeira e extrema meditação sobre a verdade do seer e o seer da verdade, tem sua necessidade na primeira e extrema indigência. Esta indigência é aquilo que impele o homem no ente e o coloca em primeiro lugar diante do ente em sua totalidade e deste modo, em meio ao ente, ele começa a fundir-se historicamente”.

O primeiro começo, aliás, ocorreu quando o homem se pôs diante do ente. Poder-se-ia dizer que se tratou da primeira indigência. Ora, essa consideração é histórica e, como tal, mostra que a necessidade da Filosofia, como meditação, consiste em “suportar e fundamentar essa indigência, convertendo-a em fundamento da história do homem” (BP, p. 46). E lá no primeiro começo a tonalidade afetiva fundamental foi o espanto ou a admiração de que o ente é. Se isso, todavia, é parte da história filosófica do homem é porque, antes de tudo, trata-se da história da verdade do seer. E, assim, a partir dessa verdade na época da maquinação e da vivência se entende que a admiração já era a primeira manifestação da indigência, mas esta

se mostra como maquinação à luz da verdade do seer. A verdade do seer é expressa nas essencializações das várias formas de indigência.

Como escapar da indigência do pensar em meio à gigantesca maquinação do ente senão pela meditação? Ora, a meditação dos poucos e insólitos só poderia ocorrer num retiro, isto é, num distanciar-se da sedução dos entes. Nesse sentido, a meditação seria feita na solidão. Lembrando de Hegel, no entanto, uma vida na solidão não seria uma solidão sem vida? A resposta heideggeriana seria afirmativa, pois no outro começo a Filosofia não é uma atividade solitária, mas temor pelo inaudito. E mais: a Filosofia, embora não seja popular, não é indiferente ao povo. Isso se mostra já em sua origem, quando se fala em a “Filosofia dos gregos” ou “Filosofia e cristianismo”, etc. Posto nesses termos tem-se de perguntar sobre quem somos “nós” os que hoje em dia filosofamos, pois se a Filosofia é história de si mesma e se esta enquanto primeiro começo chega ao fim, então temos de indagar sobre quem nesse momento crucial somos nós mesmos. E como a partir de nós mesmos poderemos ter acesso ao que somos? Temos, enfim, uma identidade que nos garanta ser o que somos?

2.5 ACERCA DA PERGUNTA: “QUEM SOMOS?”

Filosofamos, isso é certo, mas quem somos nós que levamos a cabo essa esquisitice? Os homens em geral? Não está, por acaso, o homem no ocaso? Quem somos “nós” os que filosofam, então? Não é a Filosofia na época da transição para outro começo entendida como missão dos poucos e dos insólitos? Sim. Os insólitos são os que incitam a que pensemos contra nós mesmos e que, portanto, rompamos com o narcisismo de nosso autoencantamento. E isso pode ser feito desde que reconheçamos a nossa esquisitice e estranheza, tarefa só familiar aos excêntricos, aos genuínos e aos autênticos. Esses insólitos, porém, não surgem em qualquer lugar, mas neste ou naquele povo histórico. Afinal de contas, só se é insólito por contraposição à generalidade vazia, no entanto, mesmo o povo em que se originam os pensadores inusitados e extraordinários, está atrelado à verdade do seer. Ou seja, a comunidade que geralmente

é associada a esse “nós” é uma ilusão se não for considerada a partir do abismo do seer. Pode-se considerar que Heidegger ensaia aqui uma saída ao solipsismo existencial de SZ, pois nessa obra o “nós” é posto nos termos da verdade originária do ser-aí. Nas suas palavras: “A verdade pressuposta, o ‘se dá’, pelo qual se deve determinar o seu ser, possui o modo e o sentido de ser do próprio ser-aí. Devemos ‘fazer’ a pressuposição de verdade porque ela já se ‘fez’ com o ser do ‘nós’”. O ser do “nós”, portanto, reside no ser-aí como pressuposição da verdade originária: “A abertura da verdade é sempre minha” (SZ, p. 216 et seq.).

Em BP, mais uma vez, a pergunta pelo “quem somos” trata de algo mais primevo que as comunidades comunicativas habermasianas, apelianas ou rortyanas, pois a ética é todavia antropologia maquinativa e, portanto, está também no ocaso. Ora, o que se apaga no ocaso é precisamente a noção de identidade, pois o que tem de ser agora interrogado é a essência do si mesmo, isto é, a essência da mesmidade.

Bem antes da famosa *Carta sobre o humanismo* (1946) Heidegger já questionava sobre o modo com que tradicionalmente se pergunta pelo ser do homem. A pergunta sobre quem somos é geralmente a mesma sobre o que é o homem. Em SZ, ele já havia explicitado que, neste caso, não se trata de “que”, mas de “quem” é o homem; agora, porém, radicaliza ainda mais ao indagar pelo sentido da si-mesmidade (*Selbstheit*) do homem. Ele pergunta: “O que ocorre com o *si mesmo* no exigir-se ser si mesmo (*Selbst*)?” Ora, essa pergunta dirige-se, portanto, a como e a partir de onde permanecemos como nós mesmos, ou ainda, como estamos-em-nós? Por meio do que o homem permanece em si? Temos conhecimento sobre o que somos? Como podemos ser nós mesmos sem saber o que somos? Ora, isso mostra que para esclarecer o que somos tem-se de perguntar pelo que torna possível ser si-mesmo, isto é pela essência da mesmidade. Daí que “na pergunta ‘quem somos’ (*Wer wir sind*) já se encontra a pergunta se (*ob*) somos. Ambas as perguntas são inseparáveis e esta inseparabilidade é novamente o anúncio da essência oculta do ser humano e também do seu pertencimento ao histórico” (BP, p. 51).

Não se trataria aqui, no entanto, – enquanto “nós” – de um povo específico? Como é peculiar, ataca-se aqui, mais uma vez, a identidade vazia da universalidade para confirmar a singularidade do ser-aí

e do seu povo. O “nós” a que se refere Heidegger não seria então o povo alemão? Em 1933 ele afirmara: “O povo alemão não pertence aos povos que já perderam sua metafísica. O povo alemão ainda não perdeu sua metafísica, porque não a pode perder. E não a pode perder porque ainda não a possui. Somos um povo que ainda deve ganhar sua metafísica e que ainda vai ganhá-la, isto é, somos um povo que ainda tem um destino. Cuidemos para não nos contrapormos a este destino, mas para nele e com ele atravessarmos as paragens do nosso caminho” (SV, p. 94). E assim como o homem rondava a verdade do ser-aí, agora o povo alemão ronda a verdade do seer. Em que sentido, entretanto, isso deve ser entendido, uma vez que com a reviravolta do pensar a pergunta não quer calar: Quem somos nós? Ora, na época da reviravolta do pensar o “povo metafísico” já não depende de uma subjetividade histórica nacional-socialista ou alguma outra, pois se um povo é ou não metafísico isso é decidido pelo seer. A opção pelo nacional-socialismo não depende da vontade de um líder ou de um partido, posto que a subjetividade ainda é atrelamento ao que está dando adeus. Um adeus que já é patrocinado pelo advento do último deus. Esse patrocínio reside no senhorio da Filosofia como meditação e não como razão. Por isso, a pergunta sobre quem somos envolve o ser-aí e a sua terra natal, o que significa que esta relação é posta para além do homem. Isso posto, apenas a partir da transformação da metafísica em Terra do Nunca é que, à luz da verdade seer, pode-se falar em “povo metafísico”. A relação entre o ser-aí e a sua terra natal, porém, não é feita de saudosismo, mas de comportamento abismático, pois a meditação que envolve o ser-aí e sua terra natal ocorre quando da fuga dos deuses e do presentimento de que a verdade se prepara para outro futuro. Ora, esse trânsito é antenado pela Filosofia enquanto meditação criativa sobre o passado que só se mostra a partir das decisões mais radicais, ou seja, de que a Filosofia só é possível como automeditação em que o passado é abandonado desde as exigências de outro começo. Neste o que se abandona é precisamente a metafísica da subjetividade como frequentemente é entendida a identidade dos homens e dos povos.

Uma das manifestações dessa metafísica está no culto da personalidade, o que, aliás, vale para o nacional-socialismo, fascismo e stalinismo. Aqui poder-se-ia encontrar uma crítica ao Führer. Teria

Heidegger, depois da derrota alemã, alterado e revisado este texto? Não se sabe, mas é interessante destacar a passagem em que afirma: “Esta automeditação tem atrás de si todo o ‘subjativismo’ também o que se esconde do modo mais perigoso no culto da ‘personalidade’. Esta é, aliás, colocada precisamente na arte do ‘gênio’ onde, apesar das objeções, tudo se move enquanto via do pensar moderno do ‘eu’ e da consciência. Que se entenda a personalidade como ‘espírito-alma-corpo’ ou se inverta esta combinação de modo que se ponha primeiro o corpo, não se muda nada do pensamento aqui reinante e que oculta toda pergunta. O ‘espírito’ é tomado nisso sempre como ‘razão’, isto é, como faculdade do poder-dizer-eu. Aqui, até Kant estava mais além deste liberalismo biológico. Kant viu: a pessoa é mais do que ‘eu’; pois se funda na autolegislação. Evidentemente também isto permaneceu sendo platonismo” (BP, p. 53).

Ou seja, mesmo que Kant esteja além do liberalismo biológico que afirma o somático contra o espiritual, o que reina aqui é a metafísica da subjetividade que com a sua noção de gênio desemboca no perigoso culto da personalidade. Ora, esta concepção do mundo moderno se converte em “personalidade”, “cultura”, “partido político” e “valores”, mas seu fundo permanece cristão. A metafísica subjetiva cristã que o bolchevismo pretende eliminar é, porém, a sua verdadeira raiz, pois não assenta este sobre a noção tipicamente cristã de progresso? Posto nestes termos, o povo alemão teria de enfrentar o maior perigo e, liberto da subjetividade enquanto ordem e progresso, personalidade e cultura, transitar para uma nova era genuinamente pós-cristã. Ou, nas palavras de Heidegger: “Mas a periculosidade da pergunta, quem somos?, surge na vez em que o perigo forçado ao máximo torna-se o único caminho para chegarmos a nós mesmos e com isso iniciar a salvação originária, isto é, a justificação do Ocidente a partir da sua história” (BP, p. 54).

Ora, na era de outro começo do filosofar surge junto a um povo receptivo essa outra verdade. Um povo que já está, portanto, prestes a vencer o niilismo introduzido pela morte do Deus cristão e a sua transformação em maquinação e cultura. Não é um povo e seus líderes que decidem por este ou aquele caminho, pois toda a decisão se dá no horizonte do seer. Para o Heidegger dos anos 30, herdeiro do idealismo alemão, de Nietzsche e de circunstâncias históricas abis-

máticas, há fortes indícios de que o povo da vez é o alemão, mas isso não porque ele assim o deseje ou queira, pois é na verdade do seer que se decide o destino de um povo. Depois de 1945, a verdade do seer mudou de endereço. E isso quer dizer que nos acontecimentos vindouros, outros povos poderão, enfrentando perigos imprevisíveis, transitar pelo abismo do seer. Esse transitar, porém, será sempre um situar-se na verdade e na decisão.

2.6 VERDADE E DECISÃO

Ora, a dupla abertura da verdade do ser-aí e da verdade do seer dá à Filosofia o caráter abismático. A abertura, porém, é decisão (*Entscheidung*). Até que ponto, porém, a decisão não é vontade (*Wille*), ou seja, metafísica da subjetividade? Como sabido, já em SZ o ser-aí é decisão. São conhecidos os esforços de Heidegger para já em suas primeiras obras afastar a decisão da metafísica da subjetividade, pois não se coloca o sentido do ser por um ato da vontade, ao contrário, esta pressupõe aquele. Rudolf Bultmann, cuja teologia existencial deve muito a SZ, acaba por considerar o crente como aquele que tem a vontade de aceitar e cumprir a palavra de Deus. Isso é uma amostra de que as ilusões da metafísica da subjetividade não podiam ser facilmente desfeitas. Em Heidegger, porém, a vontade é um dos modos de entificação do ser. Ora, o perigo que ronda aqui é interpretar SZ num sentido antropológico-existencial e moral e não como projeto que surge da verdade como abertura. Esse perigo, porém, não foi totalmente eliminado em SZ pelas fortes conotações de uma antropologia filosófica de cunho cristão que lhe é subjacente. Não é a angústia um conceito genuinamente antropológico cristão? Heidegger, entretanto, reconhece que na modernidade, desde Descartes, aumenta ainda mais a tendência de transformar o mundo em representações feitas a partir do homem e, portanto, de entender que tudo é “antropológico”. Assim, é com Nietzsche que se entende que até mesmo os sistemas filosóficos são oriundos da vontade de poder, mas que, ao não reconhecerem isso, escondem sua origem moral. Por isso, escreve em *O crepúsculo dos ídolos* que “A vontade de sistema é uma carência de honra”. Nietzsche, porém, não esclarece suficientemente como a vontade se converte em sistema. E ao

contrapor sistema e honra ainda não consegue pensar a essência da modernidade. E mesmo indo para além do bem e do mal ainda permanece vinculado à metafísica da subjetividade ao explicitar a genealogia da moral nos termos da vontade de poder. Ora, para Heidegger, é possível romper com a subjetividade a partir da verdade do seer. A obra nietzschiana, todavia, mesmo ainda sendo a última expressão da metafísica, sacudiu o modelo antropológico e auxiliou a que Heidegger mesmo mostrasse a origem da suspeita que ronda essa tendência geral à antropologização, pois, “ela tem por base o não *querer* (*will*) nunca colocar o homem, isso é, a si mesmo, em questão, talvez porque secretamente não se esteja tão plenamente seguro do senhorio antropológico do homem” (BP, p. 90).

Em SZ, contudo, já se dava um passo para além da antropologização moderna à medida que o fio condutor dessa obra era a pergunta pelo sentido do ser. Com a reviravolta do pensar a verdade do seer pôde-se mais claramente afastar a noção de decisão dos seus aspectos antropológicos e morais; mas isso porque já em SZ se havia conquistado um terreno ao entender a decisão como abertura existencial. SZ prepara o terreno para BP, e, então, o fundamento do ser-aí passa a ser entendido desde o interrogar-se o seer. É, portanto, a partir da verdade do seer que se inaugura também “no espaço-de-jogo-temporal do seu essencializar-se: a fundação do ser-aí (*Zeit-Spiel-Raumes seiner Wesung: die Gründung des Da-seins*) (BP, p. 87). Ora, esse jogo já dá uma indicação sobre a quantas anda a noção de decisão na reviravolta do pensar, pois tal jogo não é uma abertura em que o ser-aí angustiado se projeta em si mesmo e a partir de si mesmo, pois agora a decisão é caracterizada pelo aspecto abismoso de um salto, isto é, o caminho para o outro começo. Diferente do modo de pensar moderno, acostumado às representações do mundo, só pode ser vencido à medida que “saltar-se agora ao ‘espaço’ do seer; e alcançar-se a de-cisão por um salto”. Ou seja, para Heidegger, decisão é mesmo de-cisão, isto é, cisão ou abertura originária; e se em SZ a de-cisão circunscrevia-se ao ser-aí em seu ser, agora a de-cisão, enquanto salto, direciona-se para o outro começo. Manter-se-á aqui, porém, a grafia normal “decisão”, mas desde que se a entenda como “de-cisão”. A decisão, no entanto, não é um estar-aberto para o disparatado ou para um enxame de atividades diversas e incon-

gruentes, pois situa-se agora na retenção do que se direciona para o outro começo e que, por isso mesmo, está marcado pelas emoções próprias de quem anda por um caminho desconhecido que é tanto ameaçador quanto libertador. E, assim, mais uma vez pode-se entender porque a tonalidade afetiva fundamental do filosofar não é mais a admiração ou o espanto, mas o temor.

E como o filosofar do outro começo já não está mais centrado apenas no ser-aí e nem é um processo progressivo e metódico, esse novo caminho é feito de sobressaltos e decisões que se manifestam a partir da decisão que abre a história do seer. É nessa história dos fundamentos ocultos que se entende o que é nomeado por decisão. A decisão originária pode ser resumida na afirmação “A verdade do seer é o seer da verdade” (*Die Wahrheit des Seyns ist das Seyn der Wahrheit*) (BP, p. 95). E aqui entende-se por decisão a que reúne em si todas as outras decisões como aquela em que ao definir o homem como animal racional tomou o animal como “substância” e o racional como “cultura”, mas também aquela que, na indigência do pensar, opta pela verdade do seer como o seu âmbito efetivo; ou seja, trata-se de radicalizar entre a decisão que opta pela verdade como correção do representar e a segurança do calcular e vivenciar ou a que opta pela verdade do seer como *alétheia*; ou, em outras palavras, a que toma a arte como um vivenciar ou que a toma por um colocar-em-obra a verdade do seer; a que degrada a natureza na exploração do calcular e organizar ou a que abre a possibilidade do retorno à terra; a que desde a desdivinização do ente festeja seus triunfos na cristianização da cultura ou a que opta pela indigência da indecisão sobre a proximidade ou distância dos deuses; e mais resumidamente ainda: aquela em que o homem se atreve ao seer e com isso ao ocaso ou a que se contenta com o ente; e, enfim, numa época marcada por um gigantesco produzir o homem se joga na decisão ou se abandona na indecisão sobre o principal.

Em SZ, na exposição do caráter existencial da consciência culpada do ser-aí, Heidegger havia entendido a de-cisão (ou a resolução) (*Entschlossenheit*) como um dos conceitos mais elaborados e totalizantes da ontologia fundamental, isto é, como aquele que reúne e completa os momentos anteriores. Ele expõe o assunto nestes termos:

A abertura do ser-aí subsistente no querer-ter-consciência é constituída, portanto, pela disposição da angústia, pela compreensão enquanto projetar-se para o ser e o estar em débito mais autêntico e pelo discurso enquanto silenciosidade. Chamamos de de-cisão essa abertura privilegiada e autêntica, testemunhada pela consciência no próprio ser-aí, ou seja, o projetar-se silencioso e prestes a angustiar-se para o ser e o estar em débito mais autêntico...

A de-cisão é um modo privilegiado de abertura do ser-aí. A abertura já foi interpretada, existencialmente, como verdade originária...

Com a de-cisão conquistamos agora uma verdade mais originária do ser-aí porque é mais autêntica.

A de-cisão não desprende o ser-aí, enquanto ser-si-mesmo mais autêntico, de seu mundo, ela não o isola num eu solto no ar. E como poderia se o ser-aí, no sentido de abertura autêntica, nada mais é do que ser-no-mundo? A decisão traz o si mesmo justamente para o ser que sempre se ocupa do que está à mão e o empurra para o ser-com da preocupação com os outros (SZ, p. 296-297).

Ora, se a de-cisão não tem a ver com um eu solto no ar, mas com o ser-no-mundo e também com a preocupação, então todos esses fenômenos existenciais expressam a situação (*Situation*). Ou seja, o ser-aí é e está em situação.

Na ressonância, a positividade existencial da situação não repercute somente a voz da consciência, que apenas diz respeito ao ser-aí, pois o que ressoa na ressonância são as vozes imemoriais do seer. A situação é agora a transição para outras paragens.

Heidegger, porém, destaca aqui a noção de de-cisão ou resolução (*Entscheidung*). E assim, em todas as decisões entificadas e parciais lhe escapa que o que está agora em jogo é o abandono do seer e, assim, todas elas estão reunidas numa só, isto é, naquela cuja recusa ou subtração se converte na “primeira verdade e no outro começo da história” (BP, p. 91). Isto é, a decisão que reúne todas as decisões e as remete para o outro começo é a que opta pela verdade do seer. Como se viu, porém, a verdade e seer são o mesmo. Ora, essa afirmação corre sempre o perigo de entender a verdade como representação do ente. E melhor do que ninguém foi o que fez Kant, que converteu o sujeito numa espécie de reino das representações. Daí porque seria um desvio grosseiro entender a verdade do seer a partir

de uma lógica filosófica que, invariavelmente, de modo consciente ou não, remete a uma teoria do conhecimento, o que se torna, aliás, a maior perplexidade da Filosofia moderna em relação a si mesma. Essa perplexidade leva à erudição filosófica e, por conseguinte, ao entendimento de que a falta de Filosofia pode ser completada pelo seu ensino. Como se verá ao longo deste ensaio, no entanto, a Filosofia não é cultura e muito menos erudição, pois só se ensina o que pode ser representado, enquanto que a verdade do seer pode apenas ser tateada na história daquilo que está oculto. Heidegger, portanto, insiste para que não se compreenda a “verdade” como correção do representar, mas como seer. E isso quer dizer que não se trata mais de representações, mas de decisões, que remetem a uma decisão que reúne em si todas as outras, isto é, a decisão sobre o assumir-se ou não a verdade do seer. E o que é essa decisão senão o concentrar-se ou reter-se na essência do seer ou da verdade? Nas palavras de Heidegger, que em parte ainda lembram SZ:

Esta verdade do seer não é em nada diferente do seer, mas a sua própria essência e por isso está na história do seer que se doa ou recusa a si mesmo essa verdade e desse modo traz o propriamente abismoso à sua história. A referência aos conceitos correntes de “verdade” e o corrente não distinguir o “ser” do “ente” conduzem a uma interpretação equivocada da verdade do seer, pois sobretudo já sempre a pressupõem, mas mesmo isto pode levar a confusões desde que se admita a conclusão de que se trata basicamente de expressar os “pressupostos” não expressos, como se tais pressupostos fossem captáveis sem que o que é posto como tal já fosse concebido. O retrocesso a “pressupostos” e “condições” ainda permanece no interior do ente e tem sua entidade na interpretação do ente e isso no sentido da representatividade (e, portanto da ideia), um sentido e direito e que por isso se converteu com diversas variações na forma fundamental do pensar “metafísico”, tanto que ainda a superação da “metafísica” para um acordo inicial não pode passar sem este modo de pensar... e não é por acaso que se invoca aqui a tentativa de salto ao seer (*Versuch des Sprunges in das Seyn*) (BP, p. 93).

A busca pela essência do seer, portanto, coincide com a interrogação, mas não se trata aqui apenas de um interrogar limitado ao ente como também um interrogar que inaugura o outro começo. O caráter abissal da essência do seer impõe uma exigência que tende a constantemente ser perdida em meio ao ente, mas desse modo o

interrogar torna-se insuficiente e situa-se apenas na proximidade do principal. Aqui o caráter fundador do ser-aí é importante, pois a partir do acontecimento-apropriador vê despertar em si mesmo o estilo marcado pelas tonalidades afetivas fundamentais. E, mais uma vez, esses que estão atentos a esse acontecimento são os insólitos. Eles têm em si a experiência da decisão em que, desde a sua essência historial, eclode a verdade do seer. A decisão de assumir ou não a verdade do seer, porém, não diz respeito a nós, pois o homem é o questionado e, portanto, o que tem de ser superado; ela não é, dessa forma, subjetiva, mas acontecimento-apropriador. O destino do homem não lhe pertence. Quem decide é, no fundo, o acontecimento-apropriador e este é o acontecimento para o qual as representações dos entes chegam tarde demais. Por isso, a decisão está mergulhada na mais extrema e íntima indigência do abandono do seer e aí permanece como um poder consistente. Ela, portanto, guarda, ainda que longínquas, as características da decisão ôntica, do homem decidido, do tomada de decisão irrevogável, etc., mas a decisão que diz respeito à essência do seer não é onticamente visível, uma vez que ela confunde-se com a “grande calma do seer” e que já há muito tempo “iniciou no oculto e dissimulado, pois diz respeito à história ou à perda da história. Mas trata-se da *história* concebida como a impugnação do conflito entre terra e mundo assumida desde o seu pertencimento ao clamor do acontecimento e enquanto essenciar-se na verdade do seer na figura do último deus (*in der Gestalt letzten Gottes*)” (BP, p. 96). Ou seja, nessa calmaria do surgimento da figura do último deus, contraposta à gigantesca criação e reprodução dos entes, dá-se então a decisão. Quem, no entanto, são os portadores e anunciadores de tal decisão senão aqueles que chegaram demasiado tarde para o que findou e demasiado cedo para o que apenas começou? Ora, como o alvorecer do último deus coincide com o crepúsculo do homem a decisão já não pertence a este. Ela diz respeito aos que na era do fim da metafísica aparecem como os insólitos, os fundadores de abismos e os criadores de estilos; ou melhor, ela remete aos que estão constantemente anunciando o novo, ou seja, aos “futuristas” (*Die Zukünftigen*). Os vindouros, porém, são os seres-aí especiais vinculados a um povo singular tais como surgem nos acontecimentos históricos em que se expressa a verdade do seer. E, segundo Heidegger, pertencem a esse grupo:

1. Os poucos singulares (*Jene wenigen Einzelnen*), que nas alternativas essenciais do ser-aí fundante (poesia-pensar-ato-sacrifício) fundam por antecipação as instâncias e instantes para os âmbitos dos entes. Deste modo eles criam a possibilidade essencial para os diferentes abrigos da verdade nas quais o ser-aí se torna histórico.

2. Os numerosos aliancistas (*Jene zahlreicheren Bündischen*), aos que lhes é dado, desde o conceber da vontade sábia e das fundações dos singulares, vislumbrar em seu conflito as leis da transformação do ente; da salvaguarda da terra e do projeto do mundo, e torná-las visíveis em sua realização.

3. Os muitos reciprocamente remetidos (*Jene vielen Zueinanderverwiesenen*), segundo sua comum procedência histórica (terrena-mundana) através de e para os quais ganha estabilidade a transformação do ente e com isso a fundação da verdade do acontecimento.

4. Os singulares, os poucos, os muitos (*Die Einzelnen, die Wenigen, die Vielen*) (não tomados como número senão com respeito a sua remissão originária) encontram-se todavia em parte nas antigas ordens, ordinárias e planejadas. Estes ou não são mais do que uma insípida proteção da sua estabilidade ameaçada ou então são as forças condutoras do seu querer.

O acordo destes singulares, poucos e muitos, está oculto, ainda não em ato, crescendo repentinamente e por si.

Está dominado pelo reinar cada vez diferente do acontecimento no qual se prepara uma concentração originária em e com a qual se torna histórico o que pode ser chamado de um povo.

5. Este povo (*Volk*) é em sua origem e sua determinação, único, conforme a singularidade do seer mesmo cuja verdade há de fundar unicamente junto a um único âmbito e só no instante (BP, p. 97).

Como já se mostrou, entretanto, a decisão em que desponta o último deus não é da mesma dimensão da maquinação e da falação, mas calma e silêncio. Ela também ocorre na indigência do pensar que pode, porém, levar à indecisão devido à constante e irresistível tendência ao desenraizamento. Para atingir essa grande calma, porém, é preciso romper a barreira do vozerio e do gigantesco. Mesmo os grandes acontecimentos histórico-mundiais são resultados do gigantismo cada vez maior da maquinação. Ora, o resistir à parafernália vertiginosa dos entes é a decisão em que se dá a calma chegada do último deus. Isso quer dizer que a decisão desde a qual despon-

tam as outras decisões coincide com a fundação de outro espaço-tempo. Este não recorre a nenhuma teoria, mas, diferentemente de SZ, envolve tanto o ser-aí quanto o que é o fundamento de um povo. É neles, portanto, que ocorre a preparação para o pensar inicial. Tal modo de pensar, porém, é ele próprio singular, pois “permanece de cada vez só um caminho do simultâneo reconhecimento nas muitas vias da indigência”. E o que mais propriamente se decide na decisão mais originária? O que está efetivamente em luta na decisão na qual as concepções do mundo ou a cultura já não são mais do que modos de apoio? Numa decisão estão fundamentalmente em jogo ou isto ou aquilo. Nesse sentido, o que na era da indigência se decide senão o transitar para a verdade do seer ou “*o trânsito para o animal tecnificado*, que começa a substituir os instintos, que já se tornam mais débeis e grosseiros através do gigantesco da técnica”? (BP, p. 98). Ora, as muitas vias da indigência – a cultura e as concepções do mundo – também acabam sob a égide de um modo singular de essencialização em que culmina a metafísica da maquinação cristã: o gigantesco da técnica. Aqui pode-se entender a distinção entre decisão e vontade, pois a técnica pertence à era do maior domínio da metafísica da vontade, enquanto que a decisão diz sempre respeito à verdade do seer.

Nesse sentido, a cultura e as concepções do mundo são apenas apoio e expressão da técnica e, portanto, carecem de meta e objetivo. Poder-se-ia afirmar que carecem de transcendência, mas, para Heidegger, elas simplesmente não vislumbram a decisão mais radical, isto é, a possibilidade de situar-se na abertura e liberdade da verdade do seer ou simplesmente manterem-se numa queda completa. Essa possibilidade acontece porque a cultura e as concepções do mundo e os valores estão tão intrinsecamente vinculados à técnica que, desde si mesmas, já não conseguem desviar-se da metafísica da vontade que culminou na maquinação. O filosofar, porém, não coincide com a técnica porque é exercido desde a abertura da decisão originária. E mais: na era da técnica vive-se um vazio e um abandono tão omniabrangente que chega a ser provocador e perturbador e, desse modo, enquanto retenção essa experiência sintoniza a Filosofia com as tonalidades afetivas do temor e do pressentimento, isto é, do pressentir a iminência do outro começo. Assim, acima da hiper-realidade

planetária da técnica está a possibilidade mais radical de inaugurar a nova era do pensar. Ou seja, é da máxima indigência do vazio da técnica que, num primeiro instante como preocupação e perturbação que desponta o outro começo e, portanto, que já se vislumbra a calma passagem da figura do último deus. Onde, no entanto, se dá tudo isso que mantém a exaltação da Filosofia como espanto atemorizado senão a sua participação na verdade do seer? E o que em sua radicalidade mais atemoriza aqui senão o abandono do seer? Ora, só há abandono quando há pertencimento; abandona-se aquilo a que se pertence. Assim toda a história da Filosofia pode ser entendida como história do abandono do seer, inclusive e principalmente a maquinação e a técnica. Mas não se trará de fazer uma Filosofia da técnica, da ciência, da sociedade, da história ou da cultura, pois o que abandona só pode ser entendido a partir de onde foi radicalmente abandonado: a verdade do seer. O mal-estar da civilização ou o abandono da vida nua ao poder soberano (Agamben) são apenas figuras de um abandono mais originário: o seer. E, desse modo, entende-se que não é o homem que abandona o seer, pois foi este que o abandonou. O humanismo insiste em permanecer na contramão do futuro. Por isso, o homem tornou-se um estorvo. Na era da indigência e do abandono do principal, filosofa-se apesar do homem. mas quanto maior o abandono, maior também é a exaltação do que foi abandonado. A saudade da terra natal tem outro endereço: a verdade do seer. E é porque a Filosofia pertence à verdade do seer que pode expressar a efetiva experiência do seu abandono. Desse modo, “esta indigência, como fundamento da necessidade da Filosofia é experimentada através do espanto no júbilo do pertencimento ao seer, como um fazer sinais que move o abandono do seer ao aberto” (BP, p. 99).

O que se decide na decisão, porém, não é simplesmente uma escolha que estivesse dirigida a estes ou àqueles entes. O que se decide é, antes de tudo, pela história ou a sua perda, ou melhor, a decisão é sobre o pertencimento ao seer ou o abandono no não-ente. Ou seja, assim como a não verdade se contrapõe a verdade, também à não decisão se contrapõe à decisão. Isso, porém, é ainda abstrato. A questão é sobre o que se decide ou sobre o que motiva tal decisão, pois ela não é apenas uma escolha, posto que com a palavra “decisão” quer-

-se dizer um complexo dinâmico de execução, isto é, fundar e criar, abandonar e perder. Assim, se não mais estivesse aqui em jogo decisão e não-decisão cair-se-ia numa mística desenfreada do seer, e assim perder-se-ia o que sempre é muito caro a Heidegger: a diferença ontológica. A decisão que envolve o aprofundar-se no seer enquanto seer não pode dispensar os entes, pois é nestes que se mostram as essencializações daquele. Por isso Heidegger alerta que basicamente a decisão está em que “*só desde o mais profundo fundamento do seer mesmo pode dar-se uma salvação (Rettung) do ente; salvação como preservação justificadora da lei e da ordem do Ocidente. Mas porque tem que sê-lo? Até que ponto apenas desse modo pode-se agora falar de salvação? Ora, isso ocorre porque o perigo chegou ao extremo, uma vez que por toda parte mostra-se o desenraizamento (Entwurzelung), e o que é mais funesto porque o desenraizamento está em vias de ocultar-se – o início da a-historicidade já está aqui*” (BP, p. 100). O fim da História é a decadência, a destruição e o esmorecimento da força do primeiro começo. A história do Ocidente é feita de figuras esmaecidas desse confronto mais originário. A decadência do Ocidente sobre a qual alertou Spengler é efetivamente o definhamento da sua metafísica. Das grandes destruições, porém, surgem as grandes construções. Ora, tudo isso é uma preparação para a decisão que, como se alertou, desemboca na calmaria do último deus, mas isso porque a calma pressupõe uma luta que diz respeito a toda decisão criadora; por isso a preparação para a decisão é um combate contra o desenraizamento e a destruição rumo à inauguração do autêntico espaço da decisão.

Ora, a indiferença do desenraizamento e da destruição, isto é, da nadificação do ente surge do seer mesmo, ou seja, o contrário da decisão seria não a não-decisão, mas a indiferença, isto é, trata-se da decisão ou da indiferença. Este “ou”, porém, mostra-se desde a verdade do ser, o que quer dizer que o caráter nadificador também pertence a este. Desse modo, o seer determina o nada ou, em outras palavras, o nada da indiferença surge na história do seer. O seer não pode ser aniquilado embora epocalmente mostre-se ou essencie-se como criador e aniquilador.

A indiferença, companheira do tédio, a tonalidade afetiva do niilismo moderno, está então associada ao decidir. Heidegger reconhe-

ce aqui o caráter nietzschiano dos conflitos que antecipam a calma, pois persiste uma indisfarçável proximidade entre a decisão e a luta, a contenda e a reviravolta. Uma vez, todavia, que ela está sempre vinculada antes ao ser do que ao não ser, poder-se-ia entender que ela estaria também ligada à “vida” como querer ser e como instinto de conservação. Isso, porém, nada tem a ver com a decisão. A decisão não é um vitalismo de cunho nietzschiano, mas liberdade. Com Nietzsche ela estaria para além da moral e da Antropologia, mas para além dele ela depende dos novos aportes heideggerianos, especialmente daqueles em que se dá a passagem de *Ser e tempo* para *Contribuições à Filosofia*, isto é, dos que levam à formulação de outro espaço-temporal em que estão em jogo a abertura do ser-aí e a abertura da verdade do ser. A liberdade é, dessa forma, o espaço-tempo em que a verdade do ser-aí começa a ser entendida como uma figura de passagem da verdade do ser. Não é, portanto, a vontade de poder, mas a liberdade do ser-aí em relação às concepções do mundo que, aí sim, permite o acesso à verdade do ser e à decisão em que se situa o outro começo da Filosofia. E não seria a passagem para o outro começo uma “transcendência”? Para o Heidegger de BP, tentando afastar-se dos seus primeiros escritos, a resposta é “não”, pois precisamente o que deve ser eliminado é a noção a qual se está acostumado a pensar deus ou deuses sob o nome plurissignificativo de “transcendência”. Ora, não por acaso nesse novo estilo de pensar está presente o “salto”, isto é, a tentativa de pensar para além da principal matriz ocidental: o cristianismo (Não se pode esquecer, porém, que foi o supercristão Kierkegaard quem desenvolveu a noção de “salto metafísico”). Heidegger, por sua vez, insiste em que as concepções do mundo são concepções cristãs do mundo. É nesse modelo que se forjou a noção de transcendência. Desse modo, é essa concepção de mundo que está agora posta em questão com o surgimento do último deus. E assim:

1. O transcendente (inexatamente denominado também de “a transcendência”) é o Deus do cristianismo.
2. Nega-se esta “transcendência” e agora se coloca o “povo” mesmo – bastante indeterminado em sua essência – como meta e finalidade de toda a História. Esta “concepção do mundo” anticristã é só aparentemente não cristã; pois não obstante no essencial concorda com esse modo de

pensar que “caracteriza” o liberalismo.

3. O transcendente é aqui uma “ideia” ou “valores” ou um “sentido” tal para o qual não se vive ou se morre, mas que deve realizar-se por meio da “cultura”.

4. Cada duas destas transcendências – ideias populares e cristianismo, ou ideias populares e política cultural, ou cristianismo e cultura – ou as três estão misturadas em diferentes graus de determinação. E essa mistura é hoje a concepção do mundo mediana e predominante na qual tudo é também formatado de tal modo que nada mais pode chegar à decisão (BP, p. 24-25).

Ora, a noção de transcendência, porque cristã, é ainda demasiado humana. O que poderia acontecer ao homem com a sua eliminação? Heidegger, é claro, entende o transcendens de modo distinto, embora sem SZ haja uma proximidade com a antropologia cristã que ele agora tenta superar de vez. Nos *Seminários de Zollikon*, anos depois, ele retoma o assunto nestes termos:

Transcendência é o nome do ser do ente. A distinção da transcendência como ser-aí: ente que transcende, sendo como cuidado o ente é.

Transcendens: a altura mais elevada da sua universalidade é a clareira do ser. Presença, desocultação do ente; a diferença como clareira, como acontecimento (*Ereignis*).

O “para fora (por) sobre” de qualquer ente nunca é algo posterior, ou seja, “entes” metafísicos. Ultrapassagem (*Überstieg*) o inteiramente diferente! “Ultrapassagem” não “para fora” de uma imanência, não “para cima” para um ente metafísico, mas sim a relação com o ser como garantia do ente como tal. Ultrapassagem do ser-aí como respectivo ente histórico, visto que a compreensão do ser pertence ao ser-aí e ele somente através dela pode ser “si mesmo”. O ser-aí como ultrapassagem ek-stática de si, clareira em si mesmo.⁸

A passagem para o outro começo, porém, é uma operação que, no acontecimento, diz respeito ao seer e, desse modo, ela não depende de apoio externo, no entanto nela tem-se ainda a experiência do radical abandono do seer. O homem, todavia apegado à transcendência que já não leva a nada permanece endurecido, cego e surdo a ela. Por isso, essa experiência só a podem ter os vindouros ou futuristas, os

⁸ Heidegger, M. *Seminários de Zollikon*, Edit. Por Medard Boss, Petrópolis: Editora Vozes, 2001, p. 210.

insólitos, os fundadores de abismos, os que, em maior grau, sofrem essa indigência, são também os que prenunciam o novo, os profetas do último deus. Por isso, e mais uma vez, na passagem para o outro começo desaparece a figura do homem à medida que emerge a figura do último deus. A figura do homem desaparece quando também desaparece o deus que o conformou. A fuga dos deuses, porém, é algo doloroso que, como tal, deve ser experimentado e suportado. O “entre” o fim do deus cristão e o advento do outro é o acontecimento. Ou melhor: “O acontecimento é o entre com remissão à passagem do deus e a história do homem. Mas não é um âmbito intermediário indiferente, pois a remissão a essa passagem é a inauguração da ruptura empregada pelo deus”.

Na época do mais radical desencantamento do mundo cristão Heidegger, possivelmente marcado pelo primeiro começo, não abre mão de que a figura de passagem do ser-aí ainda se caracteriza pelo estar à disposição dos deuses. Isto quer dizer que já não se trata mais do Deus cristão que, aliás, pôs-se a fugir e a desencantar. Essa fuga, porém, não descamba para um niilismo completo, pois deus morto-deus posto, o que não quer dizer que o último deus seja o definitivo, mas simplesmente aquele que vem depois do cristianismo. Ora, este é um tema caro também a Hegel, pois Deus continua sendo a figura que reúne em si todas as outras figuras. Daí porque a morte de Deus é o maior de todos os acontecimentos desde que, como veremos, tenhamos de enfrentar a problemática da morte. Se isso é certo, então, mais relevante ainda é o nascimento de um deus, mas então o deus que surge do ocaso do Deus cristão é o último deus do primeiro começo e o primeiro deus do outro começo. Ele ainda pode ser comparado ou afigurado não pelo que ele é, mas pelo que, em relação ao cristão, não é. Ou seja, como se verá a seguir, para Heidegger, qualquer divindade poderia ser o último deus, exceto o cristão. Com o emudecimento do Deus cristão na maquinação e na vivência entra-se na era da máxima indigência do pensar. Também nessa radical abstração e pobreza, no entanto, situa-se a experiência do desafio de transitar para o outro começo e, portanto, origina-se também aí a salvação à medida que se pressente que a figura do último deus já se manifesta na ressonância da verdade do ser.

CAPÍTULO 3

A RESSONÂNCIA

Movemo-nos ainda que transitoriamente em outra verdade... (BP, p. 18).

O que repercute na ressonância (*Anklang*) senão a voz que anuncia o abandono do seer? A ressonância é, portanto, e enquanto estilo, a retenção em que ocorre a passagem entre o fim do cristianismo e a irrupção do último deus. Na ressonância deste “entre” estão os ecos abissais em que todavia reverberam os estertores do primeiro começo e o alvorecer do outro. Essa passagem, como se mostrou, não é um procedimento metódico indiferente, mas a experiência dolorosa do abandono do seer. Não há aqui um método, mas um estilo, isto é, uma ordem de exposição que, passando também pelo salto e pelos vindouros, culmina no último deus. E culmina nele porque, a rigor, nele começa, isto é, é ele quem decide, caracteriza e reúne em si todos os momentos desse acontecimento singularíssimo na história do seer. Um acontecimento, aliás, marcado pelo abandono do seer na era em que o modelo do platonismo e do cristianismo se expressa em sua máxima realização e sucesso, mas também por isso mesmo em seu esgotamento como maquinação e vivência. Antes de avançar no esclarecimento destes conceitos, temos de destacar o que constitui efetivamente a ressonância.

Heidegger resume esse momento do acontecimento nas seguintes declarações:

do essenciar-se do seer
 desde o abandono do seer
 através da imperiosa indigência

do esquecimento do seer.⁹

Ora, o modo de essencializar-se do seer marcado pela indigência do seu esquecimento, isto é, a exigência de reconhecer o estado de abandono do seer marca a disposição afetiva da retenção em que se dá a ressonância com o espanto e o temor. O abandono e o radical esquecimento do seer no fim do primeiro começo é marcado pelo temor à medida que a ressonância diz respeito ao suprassumo da indigência que é “a indigência da carência de indigência” (*die Not der Notlosigkeit*) (BP, p. 107). O que se teme e o que espanta na ressonância é que se passe por alto precisamente a relevância desse estado de indigência, que se deixe de pensá-lo e experienciá-lo como tal. Aquilo que começou como admiração pelo ser ou pelo que existe esvaneceu, mas esse desvanecimento não pode ser entendido se a própria verdade do seer foi esquecida, pois ele é um acontecimento que surge dessa verdade. O espanto atemorizado agora está em não reconhecer, na passagem para o outro começo, que na ressonância, perpassada todavia pela maquinação e a vivência, o que repercute é o essencializar-se do seer na era do seu maior abandono. Este abandono, porém, é um abstrair-se ou um distrair-se das questões fundamentais que se tornam incompreensíveis e, portanto, inquestionáveis. Essa abstração ou abandono do seer em que se dá a retenção como espanto e temor está em que o seer mesmo, no suprassumo da sua indigência, se essencializa como maquinação e vivência.

A maquinação e a vivência são os últimos modos de essencialização do seer. A indigência está em perder-se nos modos de se mostrar a verdade do seer e, assim, deixando escapar que é a partir desta que tudo deve ser pensado. A indigência da carência de indigência é o esquecimento do que há de mais relevante; é, portanto, a mais radical situação de abandono do ser. A época indigente caracteriza-se pela carência de questionamento e pelo abandono da busca por novas fundações e metas.

O que ressoa na ressonância, portanto, é a indigência e o abandono do seer dos entes. O ressoar, todavia, como um eco, é um

⁹ *Der Wesung des Seyns // aus der Seinsverlassenheit // durch die nötigende Not // der Seynsvergessenheit* (BP, p. 107).

bater e voltar de uma voz. O que ressoa é, assim, uma voz que se recusa a abandonar o seer no ente. Uma ambiguidade então ressoa na ressonância, pois, como já se viu, aí ainda atuam o fim do primeiro começo e os indícios do outro começo da Filosofia. E isso envolve o pensar-se uma história marcada por dois instantes. Nesse sentido é que o abandono do seer é uma ilusão historial. Uma ilusão que surge da aparente segurança da representação dos entes. Ora, como se viu, Nietzsche mostrou que o Deus que sustentava essas representações morreu. Ao colocá-lo, porém, como ilusão historial a respeito da verdade do seer, Heidegger pretende ir além de Nietzsche, que ainda permanecia preso à metafísica dos valores do século 19, isto é, ainda continuava tentando ir além do bem e do mal, mas pensando nos termos de uma genealogia da moral. E mesmo a doutrina nietzschiana do eterno retorno do mesmo que eclode no instante, com toda a sua radicalidade contra o platonismo e o cristianismo, ainda seria uma ilusão historial por manter o seer numa situação de abandono.¹⁰ Sobre o caráter historial da verdade do seer, Heidegger afirma: “Diferente é no outro começo da Filosofia o peso do pensar (*die Last des Denkens*): o pensar (*Er-denken*) do que ocorre enquanto acontecimento mesmo, levar o seer à verdade do seu essenciar-se. Mas porque no outro começo o seer advém acontecimento, também a ressonância do seer tem que ser história; mas para isso a história passa por uma comoção essencial e ao mesmo tempo tem-se de saber e dizer o instante dessa história (*Augenblick dieser Geschichte*). (Não é exigida aqui, porém, nenhuma caracterização e descrição histórico-filosófica e sim um saber da história desde o instante e como o instante da primeira ressonância da verdade do seer mesmo)” (BP, p. 108). Não se trata de mais uma história da Filosofia, mas de um pensar historial que apanha o instante em que irrompe ou se decide pelo modo de se fazer Filosofia e, portanto, de se pensar a própria História. Daí porque se trata de acontecimentos historiais e não de acontecimentos históricos.

Há, no entanto, no acontecimento em cuja ressonância se dá a passagem para o outro começo, um fato marcante, ou seja, algo no domínio dos entes que torna esta época marcada pela totalmente carente de questionabilidade: a maquinação. E isso significa a impossi-

10 Já em SZ há uma distinta interpretação do instante. (Ver SZ, p. 338).

bilidade de questionar não apenas o presente, mas também o passado e o futuro. Nessa época – século 20 – já nada de essencial podia ser alcançado. A pergunta pelo fundamento do que caracteriza esta forma de vida tornou-se impossível e inalcançável. Poder-se-ia alegar que falta vontade para tal questionamento, mas é precisamente isso que marca a indignância dessa época na qual a vontade é uma das formas de manifestação, pois “Tudo é ‘fato’ e ‘acontecimento’ quando nisso se coloca a ‘vontade’ (*Willen*). Mas que esta ‘vontade’ seja o que por antecipação já fixou e rebaixou o que é possível e antes de tudo necessário é precisamente por isso desconhecido e deixado de fora de toda a pergunta. Pois esta vontade, que faz tudo, entregou-se antecipadamente à maquinação daquela interpretação do ente como re-presentável (*Vor-stellenbaren*) e re-presentado (*Vor-gestellten*). Re-presentável significa de um lado: acessível ao opinar e calcular; e de outro: formulável na produção e execução. Mas tudo isso deve ser pensado desde o fundamento: o ente como tal é o re-presentado e só o representado está sendo. O que aparentemente põe uma resistência e um limite à maquinação é para ela só o material para um trabalho posterior e o impulso para o progresso, e, portanto, mais uma ocasião de extensão e engrandecimento. No interior da maquinação não há nada digno de ser questionado, de tal modo que através do perguntar pudesse ser dignificado e só enquanto dignificado pudesse ser revelado e elevado à verdade” (BP, p. 108-109). Ou seja, não se pode apelar para a vontade – como no voluntarismo artístico, teológico ou político – para se rebelar contra a maquinação, pois nada pode ser feito sem pressupô-la. A vontade já é o próprio exercício da maquinação. Por isso, tudo o que se faz com a vontade é mais e mais maquinação. Desse modo, a vontade está dirigida e condicionada pela representação do ente, e isto significa que ela se mantém no interior da maquinação.

O sucesso da maquinação, porém, não é isento de problemas e dificuldades internas. A solução desses problemas, contudo, só pode ser encontrada dentro da maquinação. O modo de produção erguido sobre a re-presentação do ente mantém à sombra questões que

não consegue enfrentar e resolver, mas, mesmo assim, a maquinação determina a entidade do ente. Nesse estado de coisas característico do mundo moderno alcança-se a mais radical inquestionabilidade. Numa época marcada pela criatividade desenfreada da maquinação até mesmo a figura do pensador solitário desaparece, pois a imagem do solitário passa a ser aquele cuja solidão é condição de resolução de problemas e, portanto, de ampliação da maquinação.

Há outro fenômeno, no entanto, que completa e realiza o sucesso da maquinação como plena carência de questionabilidade: a vivência. A vivência é a face encantatória da maquinação. Poder-se-ia acrescentar que a manipulação tem na vivência a maior expressão do seu complemento espiritual. A vivência pinta a maquinação com um verniz inofensivo. Sobre isso argumenta Heidegger: “Mas porque através da maquinação a questionabilidade é desalojada, extirpada e estigmatizada como a autêntica ação diabólica e talvez porque no fundo esta destruição da questionabilidade não é plenamente possível até mesmo na época da plena carência da questionabilidade, daí porque isto mesmo requer que a pergunta deve maquinadoramente – e desse modo à sua maneira – reger o questionável e, assim, torná-lo inofensivo. E isto é a *vivência*: que tudo se torne ‘vivência’ e uma sempre maior e mais inaudita e ruidosa ‘vivência.’ A ‘vivência’ é aqui posta como o modo fundamental do caráter representador do maquinador e do manter-se nele; é o tornar público e acessível a todos o misterioso, o excitante, o provocativo, o ensurdecador e encantador, o que, enfim, torna necessário o maquinador” (BP, p. 109). O caráter encantatório da vivência afeta até mesmo aqueles que deveriam retirar-se em solidão, pois na era da maquinação até a solidão é produtiva. Poder-se-ia dizer que o projeto heideggeriano de 1930, pela descrição fenomenológica do tédio e da solidão, para atingir os conceitos fundamentais da metafísica – mundo, finitude e singularização – poderia então ser reinterpretado. Aí ainda mantém-se Heidegger com um pé na maquinação, embora o outro já esteja de passagem para o novo começo. Ou seja, se na busca pela metafísica existencial o tédio anuncia o caráter desértico e terrível da nossa época, anuncia também a importância da solidão no alvorecer em que desponta o caminho do seer e, portanto, a retenção da sua experiência ensaia o abandono do ente como maquinação e vivência. A

retenção, desse modo, não é feita só de temor, mas também de solidão. Uma era impregnada pelas vivências só poderia ser vencida por outra época de simples solidão (*Zeitalter der einfachen Einsamkeit*) com a qual se poderia aproximar da verdade do seer. Logo adiante voltaremos mais detalhadamente à maquinação, que, pelo visto até aqui, é um conceito central para se entender o fim da metafísica na época da indigência do pensar. E o que constitui a época da maquinação e da vivência senão o abandono do seer? Como, porém, se dá esse abandono senão pelo esquecimento? No fim do primeiro começo, eis que ressurgue o tema do esquecimento tão caro a Platão.

Esquecimento e abandono andam juntos. Nesse sentido, filosofar é rememorar. A exercitação anamnésica, porém, não visa a uma mera repetição do passado, mas é feita das recordações que efetivamente ressoam na ressonância. Não se trata, porém, de um mero esquecimento, mas da ação da maquinação que distrai a memória do principal. Deve-se alertar, todavia, que o esquecimento do seer não é um acontecimento apenas da nossa época, pois ele confunde-se com a história da metafísica, ou, melhor ainda, com a história do seer, haja vista que a história da metafísica é desde o começo a história do esquecimento do seer, ou seja, é a história daquilo que o seer abandona e que por ser abandonado esquece sua origem. Só se fez metafísica à custa desse abandono e quando se compreende isso na nossa época do abandono mais radical é porque a metafísica já não mais consegue ir além da maquinação e recorrer a alguma outra figura. A história da Filosofia ou da metafísica, então, é a história do seer, pois é só partir deste que se pode pensar o abandono. A maquinação é a última e mais crucial figura desse abandono. E, sendo assim, a pergunta inevitável é: Afinal, quem abandona quem? E a resposta só pode ser esta: é o seer que abandona o ente. Não fosse assim, apagar-se-ia a diferença ontológica e a abertura da verdade estaria fechada para sempre numa noite absoluta. A Filosofia, porém, como expressão e guardiã dessa verdade pode, deve e tem como missão manter-se na clareira da verdade do seer ainda que, às voltas todavia com a metafísica, seja constantemente atraída por aquilo que o seer abandona: o ente. A Filosofia é amor à verdade, mas, mesmo

assim, deixa-se atrair pelo ente. Essa queda, porém, é um teste para o amor filosófico escapar do imperialismo do ente e manter-se na proximidade da verdade, onde, aliás, ela própria se origina. A Filosofia é o principal testemunho da verdade do seer que, aparentemente de modo paradoxal, surge do abandono do seer.

E, como se está insistentemente mostrando, o que o seer abandona senão o ente? A verdade do seer, no entanto, é a menos óbvia e sua incompreensão está em que é a mais incomum das verdades, uma vez que, no caso, o seer se subtraiu totalmente ao abandonar o ente. Esse abandono coincide com a história do seer em seu primeiro começo quando a *alétheia* se converte em *ideia*, ou melhor, quando no primeiro começo o seer entrou em queda ao despotencializar a *physis* como *ideia*, o que, aliás, atinge seu ponto mais expressivo na era da indigência de indigência. Ou seja, o abandono do ente começa quando este se converte em maquinação, o que, nos dias atuais, alcança uma dimensão planetária. Este, porém, não é um acontecimento ético, mas o que possibilita a maior experiência possível (retenção) da recusa do primeiro começo e revela a passagem para o outro começo. Nessa passagem também se entende e se começa a ultrapassar o niilismo. O niilismo coincide com a história da metafísica, mas somente na era do máximo de indigência e de abandono do seer é que ele pode ser mais bem compreendido. Não por acaso ele ocupa um lugar central no pensamento de Nietzsche à medida que este filósofo anuncia a morte do Deus da metafísica, isto é, daquele ente que articulava o mundo suprassensível em oposição ao sensível. Se Nietzsche, porém, pensa a metafísica nos termos da vontade de poder ou, mais radicalmente ainda, nos termos do eterno retorno do mesmo, Heidegger o tematiza a partir da história do seer. E, embora tenha sido o primeiro a reconhecer o vínculo entre o platonismo e o niilismo, escapou a Nietzsche que o que imperou sempre foi o abandono do ser que se consolidou no cristianismo e em seus desdobramentos secularizados.

Nietzsche entendia por “niilismo” basicamente a ausência de metas e objetivos. O homem atual carece de *telos*. E o que é mais relevante, porém, não é a ausência de metas, mas o não querer confessar isso. Esse não querer confessar leva a inventar escapatórias vazias e metas totalmente artificiosas, como, por exemplo, “o povo”. Do povo,

pelo povo, para o povo. Cultura para o povo. Cinema, teatro, viagens turísticas e de lazer e, enfim, uma maior disposição de bens materiais e culturais para a felicidade geral. Esse preenchimento artificial da falta de metas só faz aumentar o niilismo. Segundo Heidegger, porém, precisamente nessa “ruidosa embriaguez vivencial está o máximo do niilismo. A angústia ante o seer nunca foi tão grande como hoje. Prova: a gigantesca organização que aos gritos silencia esta angústia”. Ora, à medida que o platonismo foi incorporado e catapultado pelo cristianismo, este, convertido em maquinação e vivência, só subsiste como hipocrisia e recorrendo a expedientes que esvaziam a decisão sobre o principal: a passagem para o outro começo. Destituído da sua força apostólica originária, o cristianismo atual tornou-se um simulacro. Uma concepção do mundo destituída do seu núcleo principal: a fé. O cristianismo confunde-se então com o niilismo. A figura do cristianismo niilista é implacavelmente pintada por Heidegger assim: “O niilismo mais funesto consiste em fazer-se passar por protetores do cristianismo e até, em razão dos serviços sociais, reivindicar para si a cristandade mais cristã. Este niilismo tem toda a sua periculosidade em seu ocultar-se por completo e frente ao que se poderia chamar de niilismo grosseiro (como o bolchevismo), do qual se separaria conseqüente e radicalmente. A essência do niilismo, porém, é tão abismosa (ele desce à verdade do seer e à decisão) que precisamente estas formas opostas podem e têm de lhe pertencer. E é também por isso que o niilismo considerado em sua totalidade e fundamentalmente é insuperável. Quando as duas formas opostas ao extremo do niilismo se combatem do modo mais acirrado e, a saber, necessariamente, esta luta conduz de um modo ou de outro à *vitória* do niilismo, isto é, à sua renovada consolidação e provavelmente na figura que a gente mesmo se proíbe de pensar que o niilismo esteja todavia em obra” (BP, p. 140). Ora, o niilismo então se confunde com a cultura e o povo. Quanto mais cultura popular, mais niilismo. O cristianismo, tentando refinar ainda artificialmente o espírito, é tão niilista quanto o grosseiro socialismo russo. Esses extremos são propriamente obra do niilismo, mas como se poderia desde o niilismo escapar dele? Heidegger, diferentemente de Nietzsche, parte da verdade do seer e entende o niilismo

como a última expressão dessa verdade. O niilismo emerge do mais radical abandono do ente pelo seer, mas esse abandono ou esquecimento não é, porém, uma mera ilusão, mas sim o consolidar da maquinação e da vivência, que, estando no bojo das políticas culturais, espalha a falta de sentido pelo mundo. O niilismo não surge da falta de vontade de poder, mas do abandono do seer na fase terminal do Deus cristão. Maquinação é desertificação. Do deserto do niilismo, porém, tem-se na retenção da ressonância a experiência da grande recusa que é concomitante à passagem para o outro começo no qual desponta o último deus. Como já se destacou, todavia, a questão não é pura e simplesmente o abandono do seer, mas o esquecimento desse abandono. E esse esquecimento tem, enquanto *modus operandi*, certa duração.

Nas palavras de Heidegger trata-se do “durar o abandono do seer no modo oculto do esquecimento do seer” (*Das Währen der Seinsverlassenheit in der verborgenen Weise der Seinsvergessenheit*). O que quer dizer isso senão que o seer se subtrai como o mais genérico e, com isso, a compreensão dominante dele o mantém encoberto? Sob esse aspecto o seer de onde surge a diferença ontológica tem semelhança com o ser do ente, pois é regido

1. pela sua universalidade (o mais geral, ideia, *koinon*, gene)
2. por sua cotidianidade (indubitável, de conteúdo mais vazio e nada questionável).

Essas duas características impedem que o seer nunca seja experimentado como tal (*Seyn nie als solches erfahren*), mas que só seja captado no horizonte da pergunta condutora a partir do ente: o ente enquanto ente, e assim de certo modo com direito ao que é comum a tudo (a saber, ao ente como “real” e ser simplesmente dado) (BP, p. 116).

Ora, a interpretação que se move apenas no âmbito dos entes é a queda do seer no esquecimento. E esse esquecimento é obra do niilismo. O abandono não é, porém, um mero deixar de lado, mas o operar mesmo do ente. Esse operar mostra-se de vários modos, tais como: o deixar-se dominar pela plurissignificância, o que provoca a falta de força e de vontade para a decisão real (por exemplo, por “povo” passa-se a entender o comunitário, o racial, o baixo e inferior,

o nacional, o permanente, e até mesmo o “divino”; o já não saber mais o que é condição, condicionado e incondicional; a idolatria das condições do seer histórico; a busca por “valores” e “ideias” (platonismo e idealismo); os empreendimentos culturais; medo à angústia do perguntar; a fuga para os acontecimentos e maquinações; a segurança do já não deixar-se chamar, o endurecimento com respeito a todo sinal, a impotência do esperar; enfim, o abandono do seer como desintegração do Ocidente, com a fuga dos deuses e a morte do Deus moral cristão; a modernidade, o progresso, descobertas, invenções e industrialização: a máquina; a impotência da opinião e a violência da organização. Enfim, tudo isso leva a tematizar-se: “O abandono do seer, aproximado através de uma meditação sobre o obscurecimento do mundo e a destruição da Terra no sentido da velocidade, do cálculo e da exigência do massivo” (BP, p. 119).

Assim sendo, o que é o mais geral, comum e cotidiano nesta época de indigência basicamente são os três modos de encobrimento do seer:

1. O cálculo (*Die Berechnung*) – que foi posto no poder por meio da maquinação e da técnica fundada no saber matemático. Isso diz respeito também à primazia da organização. Esse predomínio do calcular é tal que o incalculável é o que todavia não foi alcançado pelo calculável. Não resta âmbito “fora de conta”. Existem certamente os chamados “instantes sentimentais” (vivências) que não são escassos, mas que, a rigor, são configurados a partir do cálculo, pois “o cálculo é entendido aqui como *lei fundamental do comportamento* (*Grundgesetz des Verhaltens*), não como mera reflexão ou até astúcia de um saber isolado, mas como pertencente a todo proceder humano” (BP, p. 121).

2. A rapidez (*Die Schnelligkeit*) – de todo o tipo. O aumento mecânico das velocidades (trens, automóveis, aviões, produção industrial, a mídia, a informática, etc.), o que significa o não mais resistir à tranquilidade do oculto desabrochar e da espera, a mania e curiosidade pelo surpreendente, a fugacidade como lei fundamental da “estabilidade”. Torna-se necessário o esquecimento veloz e o perder-se no próximo. As distâncias diminuem e esse encolhimento é uma perda do tempo e espaço (o que, como se verá, leva uma crise no fundamento e, portanto, à refundação); o aumento do puramente

quantitativo e, com isso, chega-se “à cegueira com respeito ao verdadeiramente instantâneo, não fugaz mas inaugurador da eternidade. Mas para a rapidez, o eterno é o mero continuar do mesmo, o vazio e o assim-sucessivamente; oculta permanece a autêntica inquietude da luta, que é perseguida em si mesma pela angústia frente ao tédio, pois em seu lugar assumiu a inquietude do empreendimento sempre engenhoso” (BP, p. 121). O fenômeno da retenção da angústia frente ao tédio, porém, o projeto de *Os conceitos fundamentais da metafísica* (1929), ainda é insuficiente para dar conta da era da velocidade. Por isso, é preciso outro começo.

3. O surgimento do massivo (*Der Aufbruch des Massenhaften*) – é irrupção das massas no cenário público que, vinculadas ao cálculo e à rapidez, perdem a dimensão do singular e insólito. Nessa dimensão de queda do seer na publicidade e exterioridade, o ser-aí é solicitado a esvaziar a autenticidade do seu questionamento e da sua experiência da passagem para o outro começo.

A queda na exterioridade do calcular na rapidez e no massivo, mergulham o ser-aí na in-essência do ente ou na não-verdade do seer. Distraem-no de tudo o que é ente, inclusive ele próprio carece de fundamento ou funda-se no nada. Tirar o ser-aí da falta de fundação é função do acontecimento-apropriador. Trata-se, portanto, de tematizar que, como mostra a história da metafísica, também a era da indigência que coincide com o gigantesco da maquinação ergue-se sobre uma falta de fundo. Uma falta atualmente encoberta pela “difusão dos ocultamentos do abandono do seer precisamente de si mesmo, esse é o mais forte obstáculo porque de nenhum modo pode ser advertido para que se tenha uma correta apreciação e fundação da disposição fundamental da retenção, pois apenas nesta é que pode resplandecer a essência da verdade, uma vez que a sua alienação acontece no ser-aí” (BP, p. 122).

A alienação do ser-aí na publicidade do cálculo, da rapidez e do massivo tem o caráter de desintegração e de inautenticidade e, portanto, da perda de sentido e da despotencialização da palavra. Na era do abandono do seer, o discurso e a linguagem estão de tal modo vinculados à maquinação que desaparece o efetivo questionamento sobre a sua origem. Nesse modo de apresentação, as perguntas têm respostas na própria maquinação, pois “nada é insolúvel e a

solução só é coisa da quantidade de tempo, espaço e força”. E “posto que o ente é abandonado pelo seer surge a oportunidade para o mais aborrecido ‘sentimentalismo’. Apenas agora tudo é ‘vivenciado’ (*erlebt*) e de todo empreendimento e organização jorram ‘vivências’ (*Erlebnissen*). E este ‘vivenciar’ (*Erleben*) testemunha então que também o homem mesmo perdeu-se do seer e se converteu em presa da sua caça por vivências (*Erlebnissen*)” (BP, p. 124). A maquinação e a vivência parecem coisas totalmente distintas, mas são como as duas faces opostas de uma mesma moeda. E, ao contrário do que pensam Weber e Habermas, entre outros, a era da maquinação por meio das vivências produziu novos modos de encantamento. Só que de teofânicos eles passaram a egofânicos, o que para Heidegger não significa ruptura, mas continuidade e a mais plena realização da metafísica. O encantamento é o deixar-se seduzir por algo ou alguém, deixar-se levar pelo seu fetiche. Deixar-se cativar de tal modo pelo que encanta que não sobra espaço para o questionamento. O que encanta arrebatava, satisfaz como na feitiçaria e na magia. Marx chamou a era do capitalismo como a que se expressa no fetichismo da mercadoria, isto é, nas relações de troca a mercadoria aparece como algo mágico, como se tivesse se produzido por si mesma, como se não houvesse o trabalhador. Bastaria então que este tomasse consciência da sua situação e se rebelasse para tornar-se efetivamente livre, isto é, dono dos produtos do seu trabalho. Para Heidegger, porém, tanto o trabalhador quanto o que ele produz estão sob a égide da maquinação. Se as mãos do trabalhador estão presas às máquinas, sua consciência fetichizada está envolta pela vivência. Desse modo, a alienação do trabalhador e a sua consciência de classe estão sob o jugo do mesmo modelo metafísico. Ambas, portanto, fazem parte de uma armação que lhes subjaz: o feitiço da técnica e seu ideal de progresso. As relações de produção estão atreladas ao desenvolvimento das forças produtivas, ou seja, ao desenvolvimento da técnica. A figura do trabalhador dissolve-se na mobilização total do massivo. Este é, ao contrário dos que afirmavam o desencantamento do mundo moderno, um novo tipo de encantamento. A diferença entre o encantamento teofânico e o egofânico, porém, está em que o primeiro pressupunha a sacralização do mundo e este, como resultado daquele, surge do “desenfreado domínio da maquinação”. E o testemunho desse encantamento é a vivência. Posto nestes termos

a arte moderna está totalmente comprometida com a vivência da maquinação. Daí a tentativa heideggeriana de saída pela poética de Hölderlin. Para compreender-se essa saída do modernismo tem-se, antes, de entender melhor a relevância dos conceitos de maquinação e vivência.

3.1 AINDA A MAQUINAÇÃO E A VIVÊNCIA

Apanhar e mostrar o vínculo do ente com a verdade do seer é a função do acontecimento. A maquinação e seu complemento, a vivência, como modo típico de encantamento da era moderna e atual, caracterizam o predomínio do que sinaliza o fim da história do primeiro começo, e, como sempre, desde o ente só se tem o encobrimento desse abandono originário. O fim da história do primeiro começo, não por acaso, aliás, culmina no gigantesco, isto é, numa forma de vida totalmente determinada pela maquinação, que tudo domina devorando a Terra. Heidegger dedica longos comentários para uma noção que possivelmente tenha retirado de Ernst Jünger em *O trabalhador*, ou até mesmo do filme *Metrópolis*, de Fritz Lang, em que se apagam as diferenças entre o homem e a máquina até porque o homem também é, originariamente, produto da maquinação. Em sua interpretação filosófica, porém, Heidegger chama a atenção para que não apenas o Deus criador judaico-cristão é o responsável pela maquinação, pois haveria fortes vestígios dela já entre os gregos. A subjetividade e o raciocínio representador foram também fixados por eles e, como tais, são acontecimentos que pertencem à primeira história do seer. Uma história, aliás, que surge da verdade do seer que se abre para várias possibilidades e, portanto, para outros começos. No fim do primeiro começo, porém, e especialmente com a morte de Deus anunciada por Nietzsche, atinge-se o máximo da indigência do pensar, que por sua vez coincide com o gigantesco, isto é, com a maquinação que, vampirizando a Terra, em seu máximo domínio se retrocria e retroalimenta a si mesma. A maquinação atinge seu ponto máximo em nossa era, mas ela vem de longe e pode-se mesmo afirmar que se instaura no primeiro começo da metafísica e, enquanto o essencializar-se decisivo da verdade do seer, domina também toda a história da Filosofia ocidental de Platão a Nietzsche.

À primeira vista, “maquinação” tem uma conotação de mal, algo de cunho maquiavélico, que se parece a uma armadilha ou enganação, mas isso é errôneo, pois seria uma leitura da maquinação a partir de valores, o que seria ainda interpretá-la a partir dela mesma. Foi para enfrentar essa dificuldade que, na reviravolta do pensar, Heidegger recorre à verdade do *seer* e às manifestações históricas dessa abertura originária. Ora, a maquinação não é um “mal” se com isso se quiser envolver algum tipo de comportamento humano. Ela é simplesmente um de-cisivo modo de essencializar-se do *seer*. No § 61 de BP tem-se uma mais detalhada explicitação desse conceito nestes termos:

Com o nome (maquinação) indica-se um fazer (*Machen*) (*poiesis, techné*) que conhecemos geralmente como um comportamento humano. Não obstante, este só é possível sobre a base de uma interpretação do ente, de tal modo que a entidade justamente se determina na estabilidade e presença (*Beständigkeit und Anwesenheit*). Que algo-se-faça-por-si-mesmo (*Sich-von-selbst-machen*) e com isso é produzido para um proceder correspondente, o fazer-se-por-si-mesmo é a interpretação da *physis* levada a cabo a partir da *techné* e seu círculo de referência de modo que agora ainda rege a preponderância do produzido e do que se faz (conf. a relação de *ideia* e *techné*), o que resumidamente pode ser chamado de maquinação. Só que na época do primeiro começo, quando advém a despotencialização da *physis*, não se revela ainda a maquinação na plenitude da sua essência. Permanece velada na constante presença cuja determinação alcança sua máxima crise na *entelechia* (ordem) em meio ao pensar grego inicial. O conceito medieval de *actus* encobre já a interpretação grega inicial da interpretação da entidade. Com isso, o maquinador abre caminho mais claramente através da entrada do Deus judaico-cristão da criação e a correspondente representação de Deus, o que faz com que o *ens* se torne em *ens creatum*. Ainda que se recuse uma interpretação grosseira da ideia de criação, permanece todavia essencial o ser causado do ente. A relação de causa-efeito se torna omnidominante (Deus como causa sui). Este é um distanciamento essencial da *physis* e ao mesmo tempo o trânsito para o surgir da maquinação como essência da entidade no pensamento moderno. Os modos mecanicista e biológico de pensar são apenas consequências da oculta interpretação maquinadora do ente (BP, p. 126).

A oculta interpretação maquinadora do ente encobre a sua própria origem enquanto maquinação. Dessa ocultação faz parte o fe-

nômeno que teria de ser exatamente o seu contrário: a vivência. Ora, ao se colocar a vivência como o oposto da maquinação encobre-se que ambas fazem parte da mesma essência: a interpretação maquinadora do ente. Sua essencialização significa que o seer mesmo tem de retrair-se, ocultar-se. A vivência aparentemente é um contraponto à maquinação, mas efetivamente funciona como encobrimento, uma vez que ao instituir-se como oposta ela esconde que faz parte do mesmo essencializar-se do seer como maquinação. Daí que “quanto mais incondicional torna-se a vivência como pauta de correção e verdade (e com isso ‘realidade’ e estabilidade) tanto mais inútil devem ser as condições para que então se efetue um reconhecimento da maquinação como tal” (BP, p. 127). E assim Heidegger atinge não só a moderna Filosofia da consciência de Descartes até Husserl, mas também o platonismo de Frege, o atomismo lógico de Russell com seus particulares egocêntricos e mesmo a neurociência atual, pois seriam apenas aspectos do encantamento vivencial na plenitude da maquinação. Essa plenitude é alcançada porque a maquinação e a vivência têm uma raiz comum na interpretação do ente como presença que na época niilista faz parte da experiência do abandono do seer e que na ressonância aponta para sua superação.

A vivência enquanto par indissociável da maquinação consolida-se com o cristianismo, especialmente quando do seu fim. Isso, porém, não significa que ela seja apenas cristã. Já Platão e Aristóteles, como se viu, deram início à maquinação e à vivência. Em SZ, Heidegger traduz a conhecida sentença aristotélica *παθήματα τῆς ψυχῆς τῶν πραγμάτων ὁμοιώματα* como as “vivências (*Erlebnisse*) da alma são adequações (representações) (*Vorstellungen*) das coisas” (SZ, p. 214). A palavra “vivenciar” obviamente tem a ver com a vida, mas desde que se refira ao ente, isto é, que se o tome como objeto de re-presentação. E é desse modo que ele é inserido na “vida”. A vida é, portanto, paralisada na re-flexão do re-presentar e é a partir daí que o homem passa a se entender como, por exemplo, animal racional, o que mostra a conexão da vida com a representação (razão, logos). E assim, “só o viven-ciado e o viven-ciável e, portanto, como uma primeira instância do âmbito do viven-ciar, é que o homem é capaz de trazer-se e colocar-se diante de si e, portanto, viger como ‘ente’” (*Nur das Erlebte und Erlebare, in dem Umkreis des Erlebens Vor-dringli-*

che, was der Mensch sich zu bringen und vor sich zu bringen vermag, kann als "seienden" gelten) (BP, p. 129). A "Universidade da vida" foi aprisionada na concepção que toma o ente como re-presentação, destituindo-o, portanto, da dramaturgia da faticidade. Exemplos do aprisionamento metafísico da vida podem ser encontrados no tomismo do teólogo Garrigou-Lagrange quando afirma em *Dieu, son existence et sa nature*: "É necessário que haja primeiro um Ser que seja por seu turno vida, inteligência e verdade supremas, justiça e santidade perfeitas, bem soberano. Essa conclusão deriva do princípio 'o mais não pode ser produzido pelo menos'. E esse princípio não passa de uma fórmula do princípio de causalidade". E em *La synthèse thomiste* continua: "Com efeito, o poder de assimilação de uma doutrina demonstra o valor, a elevação e a universalidade de seus princípios, capaz de iluminar os mais diversos aspectos do real, da matéria inanimada à vida superior do espírito e até a Deus considerado em sua vida íntima"¹¹.

A noção de vida, desde Aristóteles (vida contemplativa, vida ativa, vida nua (*zoe*), tornou-se um dos modos de responder à pergunta "O que é o ente?" Ela também fez parte do idealismo alemão, especialmente no jovem Hegel. Há algo de biologismo ao se destacar a vida como a realidade fundamental, a "vida" como a vida-toda, como a totalidade que dá existência ao ente. Ora, implica-se aí também a vida humana e a vida do espírito e, portanto, a noção de vida passa também a ser entendida como o ápice do idealismo. Sobre a inserção metafísica da vida no idealismo, argumenta Heidegger:

Vida como obrar e fazer é um ir-mais-além e ir-contínuo e deste modo por cima de si mesmo transformar-se em "sentido" e "valor" e, portanto, em "idealismo"; mas então, pode-se logo replicar de que não se trata da forma vital do representar e da "consciência", mas do viver (*Er-lebens*) e do efetivar (*Wirken*), viver (*Leben*) e vivenciar (*Erleben*); ora, isto soa totalmente "realista" e pode certamente sempre permitir-se, se for necessário, reger também e precisamente como o mais elevado idealismo (BP, p. 221-222).

A citação aristotélica feita anteriormente que determina os empregos posteriores da expressão "vida" na metafísica, mostra também a presença de processos subjetivos e objetivos no pensamento

11 Ver Battista Mondin, *Os grandes teólogos do século vinte*, São Paulo: Paulus, 2003, p. 328, 321.

do estagirita, o que igualmente indica a longevidade grega da conexão entre maquinação e vivência, embora entre elas exista também uma crescente assimetria temporal que se acentuou na era moderna. Sobre isso, Heidegger afirma:

Se maquinação e vivência são nomeadas conjuntamente isso indica um essencial pertencimento recíproco de ambas, mas também encobre uma essencial desigualdade temporal no “tempo” da história do seer. A maquinação é a prematura e todavia a mais largamente oculta inessência da entidade do ente. Mas, então, quando em determinadas figuras, como na modernidade, aparece publicamente a interpretação do ente, ela não é reconhecida ou ainda concebida como tal. Pelo contrário, a difusão e consolidação de sua inessência se realiza no que propriamente se retrai por detrás do que parece ser seu extremo contraste e que, no entanto, permanece em todos os momentos de sua produção. E isto é a vivência.

A correspondência entre ambas só é concebida a partir do retroceder a sua mais ampla desigualdade temporal e da dissolução da aparência da sua extrema oposição. Quando a meditação pensante (como o perguntar pela verdade do seer e só como isto) alcança o saber desta correspondência, então o aspecto fundamental da história do primeiro começo (a história da metafísica ocidental) está por sua vez concebido já a partir do saber do outro começo. O modelo da maquinação e vivência é formalmente uma versão mais originária da fórmula para a pergunta condutora do pensar ocidental: entidade (ser) e pensar (como con-ceitualizar re-presentativo) (*Seiendheit (Sein) und Denken (als vor-stellendes Be-greifen)*) (BP, p. 128).

O modelo da maquinação e vivência instaura, portanto, um gigantesco domínio que carece de limites, pois nada lhe é impossível. Domina o modo de perguntar e responder e, desse modo, mostra-se como o que permanece ou o que dura para sempre, como o que não se podendo escapar, torna-se o eterno. E na era do maior abandono do seer detém o ente sob custódia. Com isso, ele tudo mascara como a “verdadeira realidade”. É, porém, do ponto de vista da verdade do seer apenas uma máscara, pois se trata mesmo de uma determinada verdade do ente que, como se está mostrando, emerge da despontecialização da *physis* e se consolida com a interpretação bíblica cristã do ente como *ens creatum*. Ao contrário do que se pensa usu-

almente, a modernidade não é, para Heidegger, uma ruptura com a cristandade medieval, mas a sua realização e acabamento. E isso significa que, com Descartes, a maquinação como a verdade transformada em saber e certeza – o pensar claro e distinto – alcança o predomínio sobre o ente: o *ens certum*. Predomínio aqui quer dizer: o matemático, o sistema e, basicamente, a técnica. Ou seja, mente e corpo, alma e mundo, espírito e natureza, tudo é parte do esquema em que tudo pode ser calculado, mas domina-se o corpo, a natureza e o mundo porque há uma razão que calcula, uma mente que opera a certeza e a correção: a vivência. Por isso: “A maquinação tem a ‘vivência’ por correspondente há muito tempo encoberta e só ultimamente surgida” (BP, p.132).

O triunfo da vivência egofânica moderna torna a Antropologia uma concepção do mundo sedutora e dominante. Ela é uma nova escolástica em que tudo o que pode ser explicado já está no terreno cartesiano. A questão da maquinação e da vivência que atinge seu ápice na modernidade exige, porém, uma decisão sobre se se deve entender o modelo cartesiano como “eterno” e, portanto, se se permanece eternizando uma decadência que começa com Platão ou se aposta num outro começo e, portanto, na superação definitiva da tradição. Colocada nestes termos, a Antropologia assenta-se sempre no modo cartesiano de conceber o homem. É o predomínio da vivência e, portanto, confirmação incondicional da maquinação.

No entanto, se tudo fosse maquinação e vivência, então mergulhar-se-ia numa noite absoluta. O questionamento andaria às cegas. A imperiosa indigência, porém, esse deserto de questionamento, é uma experiência fundamental do sentido do seer e por isso mesmo não é uma mera abstração ou negação, mas a retenção afetiva que, envolta no espanto e no temor, retém a pergunta filosófica fundamental pela origem da indigência que, enquanto decisão, deve surgir da indigência da indigência.

Esse modo de essencializar-se do seer, enquanto maquinação e vivência, leva ao esgotamento da terra e, portanto, a uma zona de perigo. Não seria esse, porém, o perigo derradeiro? Não indica o fim de todas as coisas? A resposta de Heidegger é que só no perigo pode-se encontrar a salvação. Ou, recorrendo, às palavras de Hölderlin:

*Ora, onde mora o perigo
é lá que também cresce
o que salva.¹²*

O que salva do perigo, porém, é um ir além da maquinação e da vivência, isto é, a superação do abandono do seer na era da técnica. Uma das figuras mais ilustrativas do abandono do seer que deve ser interrogada é a ciência moderna. E como não se pode pensar cientificamente a ciência, Heidegger emprega as expressões “meditação” ou “recordação meditativa”, “tomada de consciência” (*Besinnung*), que são também uma preparação para a ressonância. Ora, a ciência moderna se instaura como certeza e enquanto precisa ser tematizada como abandono do seer. A ciência se enraíza maquinadoramente no ente, mas só pode ser compreendida filosoficamente como abandono do seer na ressonância da passagem para o outro começo. Ou seja, a ciência só pode ser entendida num situar-se fora da metafísica em foi concebida, mas a ciência moderna que se determina pela certeza carece de verdade. Essa ausência deve-se a sua incapacidade de pensar-se a si mesma como maquinação. Desse modo, a meditação sobre a ciência tem de alcançar aquilo que a constitui, isto é, a sua popularização, organização, planejamento, e estabelecimentos, como as universidades e as fábricas. E tudo isso pertence a sua essência maquinadora. A meditação “sobre” a ciência não é, porém, uma mera descrição de um ente simplesmente dado, mas a compreensão de um procedimento que surge do abandono do seer e pressiona a decisão pela sua superação a partir do outro começo. Em SZ Heidegger havia mostrado a origem existencial do comportamento teórico. Por volta de 1933, como se viu, ele afastou-se radicalmente desse comportamento, chegando a se preocupar que o povo pudesse de novo querer ter ciência. Nos BP, porém, assume um tom menos crítico tentando esclarecer o que constitui a ciência moderna, embora como herdeira da metafísica cristã do Deus criador ela tenha de ceder lugar para o último deus.

Para ilustrar isso, no § 76 de BP, Heidegger elaborou “proposições sobre ‘a ciência’” (*Sätze über “die Wissenschaft”*), o que veremos a se-

12 Citado por Heidegger, A questão da técnica, in *Ensaio e conferências*, Petrópolis: Editora Vozes, 2002, p.31.

guir. Aqui nos limitaremos a traduzir os trechos mais importantes.

3.2 PROPOSIÇÕES SOBRE A CIÊNCIA¹³

O objetivo da ciência é a destruição do mundo.

Nietzsche

1ª “Ciência” (*Wissenschaft*) deve ser sempre entendida em sentido moderno. A “doutrina” medieval e o “conhecimento” grego são radicalmente distintos, ainda que determinem conjuntamente de modo mediato e transformado o que hoje conhecemos como ciência.

2ª Desse modo, “a ciência” mesma não é *nenhum saber* no sentido da fundação e conservação de uma verdade essencial. A ciência é uma instalação derivada de um saber, isto é, a abertura de um recorte maquinativo de certezas em meio a um domínio de certeza que para ela permanece oculto e inquestionável (o que vale para a “natureza”, a “História”, o “Direito”, etc.).

3ª O “cientificamente” cognoscível é sempre previamente dado para a ciência por meio de uma verdade sobre um âmbito conhecido do ente, que a ciência mesma nunca é capaz de apanhar. O ente se apresenta para a ciência como um âmbito específico, isto é, como um *positum*. Por isso, cada ciência, em si mesma, é ciência positiva (mesmo a matemática).

4ª “A” ciência, portanto, não se dá nunca em lugar algum, como é o caso da arte e da Filosofia, que sempre são em si essenciais e plenamente o que são, uma vez que são historiais. A “ciência” é apenas um título formal que para ser entendido exige que a divisão em regiões isoladas seja pensada. A ciência é sempre ciência isolada. Ou seja,

13 Recorreremos, com alterações, à tradução de Ernildo Stein, in Notas das aulas de 1995.

assim como é uma ciência positiva ela tem de ser ciência isolada.

5ª A especialização não é uma manifestação de decadência e degeneração das ciências, e tampouco é um mal inevitável como consequência do progresso e da opacidade da divisão do trabalho, mas uma consequência interna de seu caráter de ciência isolada e condição indispensável de sua subsistência e de seu progresso constante.

6ª Toda ciência, também aquela chamada de “ciência descritiva” é explicativa: o desconhecido desse âmbito explicativo é articulado de diversos modos e alcances e assim reconduzido para algo conhecido e compreensível. A preparação destas condições explicativas é a investigação.

7ª Na medida em que isto é conhecido e a pretensão de compreensibilidade predetermina o âmbito da ciência isolada, está montado o contexto da explicação que recebe sua tipificação e, portanto, fica delimitado (por exemplo, a exemplificação de um quadro de um ponto de vista físico-químico; a explicação de sua objetividade de um ponto de vista fisiológico-psicológico; a explicação da “obra” no aspecto “historiográfico”, a explicação no aspecto “artístico”, entre outros).

8ª A instalação de um saber (*Die Einrichtung eines Wissens*) realiza-se como construção e acabamento de um contexto de explicação, o qual, para sua realização, exige um vínculo completo da investigação com cada âmbito objetivo, ou seja, desde a perspectiva em que esse âmbito foi assegurado. A vinculação das ciências como empreendimento num contexto de certezas é o que constitui o rigor que lhes é característico. Dessa maneira, cada ciência, em si mesma, é positiva, isto é, ela se põe desde o seu individuar-se, desde um determinado ponto de vista, numa área e num âmbito determinado do ente.

9ª O desenvolvimento do rigor de uma ciência ocorre nos modos do proceder (a perspectiva do âmbito do objeto) e do procedimen-

to “metódico” (a execução da investigação e da apresentação (*Darstellung*). Este percurso situa cada área objetiva numa determinada direção de explicabilidade que fundamentalmente já assegura a inevitabilidade do resultado (resulta sempre em algo)... E assim a essência maquinadora do ente, mesmo não reconhecida como tal, não somente como exige num crescer sem limites este modo de pensar de resultados seguros em “causalidades” que rigorosamente consideradas são apenas relações do tipo “se – assim” (*wenn – so*) sob a figura do “quando – então” (*Wann – dann*). Pensar-se que se pode captar o “vivente” nessa causalidade aparentemente “livre” mostra a secreta convicção de fundamentalmente colocar-se todo o vivente sob o domínio da explicação.

10ª À medida que a ciência, na exploração de seu domínio, tem uma tarefa que é adequada apenas a ela, a ciência mesma porta em si a tendência para um aumento da sua posição de predomínio sobre o âmbito objetivo. A questão decisiva para a ciência como tal não é que o caráter essencial seja o do ente que subjaz ao seu domínio, mas se com este ou aquele procedimento é possível esperar um “conhecimento”, isto é, um resultado da investigação. Decisiva é, porém, a concentração sobre o empreendimento e a “preparação de resultado”. Os resultados e a sua utilização imediata garantem a correção da investigação, na qual a certeza científica vale como a verdade de um saber. Os “resultados” e até mesmo em seu imediato emprego utilitário “a” ciência tem de procurar a partir de si mesma a confirmação da sua importância (se nisso “a ciência” se justifica como “valor cultural”, ou “serviço ao povo”, ou “ciência política”, isso não faz essencialmente nenhuma diferença, pelo que, então, todas as justificativas e “doações de sentido” desse tipo se entrecruzam e se mostram cada vez mais como correspondentes, apesar da aparente inimizade). Apenas a ciência totalmente moderna (isto é, “liberal”) pode ser “ciência popular”. Somente a ciência moderna permite, em virtude da sua primazia de proceder sobre a coisa e da correção justificadora sobre a verdade do ente, a troca regulada segundo a necessidade de diferentes objetivos (realização do materialismo e do tecnicismo no bolchevismo; inserção no plano quatrienal; utilização para a educação política). “A” ciência é aqui ou alhures *a mesma* e se

torna precisamente mediante essas diferentes determinações de objetivo no fundo cada vez mais uniforme, isto é, “internacional”... Por tudo isso, agora deve ser admitido unanimemente tanto pela parte da “ciência” quanto desde a “concepção do mundo” que o discurso de uma “crise” da ciência é apenas uma conversa vazia. A “organização” “popular” “da” ciência move-se no mesmo caminho “americano”; e assim, a questão é unicamente de que lado são alocados os maiores recursos e forças, com a mais rápida e pronta disposição para perseguir a não modificável essência da ciência moderna rumo ao seu extremo estado final, uma “tarefa” que, aliás, pode exigir séculos e que por isso mesmo exclui toda a possibilidade de uma “crise”, isto é, de uma transformação essencial do saber e da verdade.

11ª Toda ciência é rigorosa, mas nem toda é “ciência exata”. O conceito de “exato” é ambíguo. De modo geral, a palavra significa: medido, preciso, cuidadoso. E assim, cada ciência é, como se exige, exata, isto é, sob o ponto de vista do cuidado do manejo do método como obediência ao rigor que reside na essência da ciência.

Se, porém, exato significa algo assim como determinado numericamente, medido e calculado, a exatidão é o caráter do método enquanto tal (e isto já em sua estrutura prévia), não apenas o modo de sua manipulação.

12ª Se “exatidão” significa o procedimento como tal que mede e calcula, então vale o enunciado seguinte: Uma ciência só pode ser exata porque ela é rigorosa.

13ª Uma ciência, portanto, deve ser exata (para permanecer rigorosa, ou seja, ciência) quando o domínio do seu objeto está previamente estabelecido. Este estabelecimento prévio implica um âmbito acessível apenas por meio da medição e cálculos quantitativos. Somente assim a ciência garante resultados.

14ª As “ciências do espírito”, ao contrário, devem necessariamente permanecer não exatas para serem rigorosas. Esta não é uma de-

ficiência, mas uma vantagem. Com isto, a realização do rigor das ciências do espírito permanece, do ponto de vista do rendimento, sempre muito mais difícil do que a afetivação da exatidão das “ciências exatas”.

15ª Toda ciência, enquanto positiva e isolada, é, em seu rigor, dependente do reconhecimento do âmbito do seu objeto, ou seja, depende da sua exploração, da empiria e do experimento, no sentido mais amplo. Até a Matemática requer experiência para o reconhecimento de seus objetos mais simples e de suas determinações nos axiomas.

16ª Cada ciência é exploração investigadora, mas nem toda a ciência pode ser “experimental” no sentido moderno de experimento.

17ª Pelo contrário, a ciência que mede, “exata”, deve ser experimental. O “experimento” é uma consequência necessária e essencial da exatidão. E, de algum modo, uma ciência. E, portanto, de modo nenhum uma ciência é exata pelo fato de experimentar.

18ª A forma moderna oposta à ciência “experimental” é a “historiografia”¹⁴ que se alimenta das “fontes” e a “pré-historiográfica” pela qual, aliás, talvez se possa explicar, de maneira mais profunda, a essência de toda a historiografia, a saber, o fato de ela nunca tornar-se História. A historiografia nutre-se de comparação... O pressentimento inconsciente da negação da sua própria essência pelo histórico, porém, que a ameaça, é o fundamento mais íntimo pelo qual o comparar historiográfico só apanha as distinções para classificá-las no âmbito enredado de comparabilidade. Todo o comparar, no entanto, é em essência um igualar, o remontar-se a um igual que como tal para nada serve ao saber senão que constitui isso que é evidente e do qual, aliás, todo explicar e referir toma sua clareza. Com o desenvolvimento da história presente, isto é, de que a mudança no aspecto

14 Em escritos posteriores, Heidegger optará pela diferença entre “histórico” (aqui “historiográfico”) e “historial” (aqui “histórico”). O historial será uma experiência anterior à objetivação histórica.

interpretativo possa garantir então por um longo tempo uma multidão de novas descobertas, o que, por sua vez, reforça a historiografia da sua autosssegurança e progresso e, assim, consolida seu próprio apartar-se da História. Essa posição, porém, é ainda dependente da apologética histórica cristã que tomou conta desse âmbito desde *A cidade de Deus* de Agostinho, a cujo serviço estão hoje todos, inclusive os não-cristãos e para os quais tudo se assenta numa mera salvação do vigente, isto é, no impedimento das decisões essenciais.

Por isso, o autêntico pensar histórico será reconhecível apenas por poucos, e destes poucos só os insólitos (*Seltene*), na disposição para a decisão de um gênero futuro, poderão salvar o saber histórico da confusão generalizada do opinar historiográfico.

19ª Com a crescente consolidação da essência “maquinadora da técnica” (*machenschaftlichen-technischen*) de todas as ciências, sempre irá retroceder mais a diferença objetiva e de procedimentos das ciências da natureza e das ciências do espírito. Aquelas tornam-se parte constitutiva das técnicas das máquinas e das empresas, estas ampliam-se e são abarcadas pela ciência jornalística de proporções gigantescas, na qual, aliás, a “vivência” presente é interpretada continuamente de um ponto de vista historiográfico e nesta interpretação é conduzida à publicação de modo mais rápido e introdutório possível para que todos tenham acesso.

20ª As “universidades”, como “lugares de ensino e pesquisa científicos” (do tipo daquelas formações do século 19) se convertem em centros de empresamento “sempre mais próximos da realidade”, nos quais nada mais é decidido.

As universidades ainda conservarão um último resquício de cultura decorativa e isso pelo tempo necessário para servirem de meios de propaganda da “política cultural”. Nenhuma essência de “*universitas*” se poderá jamais desenvolver a partir delas: de um lado, porque a utilização político-popular torna tal coisa supérflua, mas por outro lado, o empresamento científico mesmo consegue manter-se sem o elemento “universitário”, o que quer dizer, sem vontade de meditação, e com isso pode ser mantido em atividade com muito mais

segurança e comodidade.

A Filosofia, aqui, apenas entendida como meditação pensante (*denkende Besinnung*) sobre a verdade, e isso quer dizer sobre a problematicidade do seer (*Seyn*), não como erudição historiográfica e produtora de “sistemas”, não tem nenhum lugar na universidade e definitivamente na instituição empresarial que ela se tornará. Pois ela não tem lugar algum, a não ser aquele mesmo que ela funda, ao qual, aliás, nenhum caminho que parta da instalação (*Einrichtung*) é capaz de conduzir.

21ª A denominação que se acabou de dar à “ciência” não nasce de nenhuma oposição a ela, pois tal procedimento não é possível. A “ciência” não possui, apesar de toda a sua gigantesca extensão de segurança, de comodidade e de sucesso, os pressupostos de *posição essencial* com base nos quais ela algum dia poderia ser deslocada para uma oposição ao saber que pensa. A Filosofia não é nem a favor nem contra a ciência, mas a abandona a sua própria compulsão de buscar o seu proveito próprio, de assegurar sempre de maneira mais cômoda e rápida resultados práticos para assim instalar a necessidade e a carência de maneira sempre mais indissociável dos seus resultados eventuais e de sua superação.

22ª Se se chegar, como se deveria, ao reconhecimento da essência predeterminada da ciência moderna, de seu caráter empresarial e utilizável e das instalações necessárias para isto, então deverá não ser apenas esperado, mas até mesmo calculado no horizonte deste conhecimento, no futuro, como um progresso fantástico da ciência. Estes progressos se converterão em exploração e utilização da terra, em domesticação e planejamento do homem, em dimensões hoje ainda inimagináveis, cujo início não poderá ser impedido nem contido por nenhuma lembrança romântica do que foi antigamente e de algum outro modo. Esses progressos, porém, serão apontados, com cada vez menos frequência, como algo surpreendente e inusitado como, por exemplo, desempenhos culturais, mas surgirão em série, por assim dizer, como segredos de negócios para serem utilizados e terem seus resultados difundidos. Somente quando a ciência tiver

atingido este caráter empresarial discreto do despachar, ela estará lá onde ela mesma impele: ela se dissolve enquanto ela mesma na dissolução de todo o ente. Na perspectiva desse fim, que será um estado terminal tão duradouro que sempre parecerá um começo, a ciência encontra-se hoje em seu melhor início. Somente cegos e loucos falarão hoje no fim da ciência.

23^a A “ciência” exercita, assim, a garantia do estado de uma total ausência de necessidade no saber e permanece, por isso, na época da total falta de problematização, constantemente o “mais moderno”. Todos os fins e utilidades foram assegurados, todos os meios estão à mão, qualquer tipo de uso prático é realizável; trata-se apenas de esperar diferenças de grau de refinamento e conquistar para os resultados a máxima amplitude de aperfeiçoamento e facilitação. O objetivo oculto a cujo encontro se precipita tudo isso sem suspeitar minimamente é o estado de absoluto tédio (GrM, 1929-1930), ou seja, no contexto das conquistas mais autênticas elas mesmas não poderão ocultar o seu caráter tedioso, caso ainda reste uma força de saber para que, nesse estado, possa pelo menos espantar-se e descobrir o abandono do ser do ente que com ele se inaugura.

24^a O espanto (*das grosse Entsetzen*), entretanto, somente provém do saber essencial que já está posto no outro começo e, portanto, nunca da fraqueza e da mera perplexidade. O saber, porém, é a insistência na problematicidade do seer (*Seyn*), o qual guarda sua única dignidade no fato de se doar com bastante raridade na recusa como oculto acontecimento do passar da decisão sobre o advento e a fuga dos deuses no ente. Que futuro funda este instante da passagem para o começo de outra “época”: isto é, de outra história do seer (*Seyn*)?

Heidegger entende a metafísica como maquinação e vivência. Ao longo da reviravolta do pensar irá reunir esses conceitos sob o de técnica. A ciência moderna será entendida antes de tudo como técnica, o que, como estamos vendo, já começa a se delinear em BP, ou seja, a pensar historialmente desde o seer. E nesta época como o gigantesco predomínio do calcular.

3.3 O GIGANTESCO

A ciência é feita de especializações que se assentam na maquinação e na vivência. No ressoar do esquecimento do seer, porém, ela mostra-se com a mais elaborada e total in-essencialização da *physis*. E isto é o “gigantesco” (*Das Riesenhafte*). O gigantesco, porém, mostra-se sempre como algo totalmente outro, mas isso porque ele “não é simplesmente a representação objetiva de um quantitativo ilimitado, mas a quantidade como qualidade. Qualidade tem aqui a significação do caráter fundamental do *quale*, do que, da essência, do seer mesmo” (BP, p. 135).

As noções de quantidade e qualidade podem dar a falsa ideia de que se trata aqui de categorias ontológicas aristotélicas, kantianas ou da interpretação nos termos da dialética hegeliana, entre outras, pois, segundo Heidegger, elas devem ser consideradas a partir da história do seer, posto que é apenas partir desta que se pode entender que o quantitativo (*quantitas*) pode surgir como categoria porque no fundo é a in-essencialização do seer, isto é, quando este é posto ou encontrado apenas na entidade do ente tomada como ser simplesmente dado ou como presente-estável. Em nossa era, a da indigência da indigência, a façanha do gigantesco está em tornar o quantitativo em qualitativo.

Num tempo em que tudo se tornou humanamente realizável, numa época que odeia a palavra “impossível”, pois o homem da maquinação pode viajar a Marte ou a Vênus, pode descobrir a cura para doenças, em que pode-se prolongar a vida e até mesmo se tem a possibilidade de destruir tudo, com armas nucleares e biológicas. Nesta época, o gigantesco não tem limites, pois surge do re-presentar do ente e se instaura agora como o “sistemático”, isto é, como o re-presentar de um procedimento que suga tudo, eliminando as distâncias em relação a si, pois até mesmo o espaço e o tempo fazem parte da maquinação.

Viu-se, porém, que a essência da maquinação é o calcular. O giganteco, porém, não é o incalculável? Ora, é precisamente isso que o torna a maior expressão da ausência de indigência da indigência, e assim, enquanto recusado é o que permite anunciar o seer mesmo. O gigantesco, ao atrair tudo para si, essencializa e unifica a forma de

vida da maquinação, no entanto nem a abundância nem o simples pertencem a ele. Sobre isso afirma Heidegger: “Por que o gigantesco desconhece a abundância? Porque surge da dissimulação de uma carência e coloca tal dissimular sob a aparência de uma publicação de uma posse que não tem obstáculos. Porque o gigantesco nunca conhece a abundância, o inesgotado in-esgotável; por isso que também o simples tem de também permanecer-lhe recusado. Pois a simplicidade essencial surge da plenitude e de seu domínio. A “simplicidade” do gigantesco é só uma aparência que oculta o vazio. Mas na organização de todas as aparências o gigante é de essência própria e singular” (BP, p. 137). Isto é, a singularidade do gigante mostra-se na primeira história do seer como sua derradeira essencialização. A compreensão da abundância e da simplicidade também inscreve-se na verdade do seer. A recusa do gigantesco, porém, tem de ser total e ela se dá na ressonância que desvela ou sinaliza o trânsito para o outro começo: a passagem.

3.4 A RESSONÂNCIA DA PASSAGEM

As noções de esquecimento e indigência não são, portanto, indicadoras de meras negatividades ou de um niilismo negativo, mas, o contrário, elas indicam que há algo como uma grandeza em nossa época, pois tal época, determinada pela publicidade das maquinações e da vivência, é a mesma que permite a mais radical experiência de liberdade. Essa liberdade torna-se, para os insólitos, audível no ecoar da ressonância. E o que se reconhece nessas vozes são as recordações imemoriais do que, ao longo da História, permaneceu inaudível.

Nas palavras de Heidegger:

O abandono do seer: tem que ser experimentado como o acontecimento fundamental (*Grundgeschehnis*) da nossa história e, enquanto configurador e condutor, ser elevado a saber.

E para isso é importante:

1. que o abandono do seer em sua longa e encoberta história, encobridora de si mesma, seja recordado. Não basta aqui a remissão ao atual;

2. que o abandono do seer seja experimentado como a indigência, que em seu trânsito se eleva mais além e ilumina a este como um acesso ao vindouro. Também o trânsito tem de ser experimentado em toda a sua amplitude e variedade (BP, p. 112).

A principal adversária da indigência é precisamente a carência de indigência. Por isso, só os insólitos podem fazer a experiência radical do esquecimento e, portanto, do que ele significa e indica, podem transitar para o outro começo. Ou melhor, só há experiência da indigência e do esquecimento nesse transitar, pois é nele que ressoam as vozes imemoriais do primeiro começo e ecoa também a irrupção do último deus. E faz parte da experiência da indigência, com o seu misto de vazio e plenitude, a fuga dos deuses conhecidos e o anseio por outros deuses. É a terrível e radical experiência da morte de Deus e o aparecimento do seu substituto como o “totalmente outro”, o que quer dizer uma mudança radical no modo de pensar o fundamento que, no primeiro começo, era niilista, isto é, pairava sobre o nada. E assim, na experiência da retenção da ressonância, mantém-se em aberto o horizonte no qual desponta o último deus, o que, como se mostrará a seguir, já repercute na passagem para o outro começo.

CAPÍTULO 4

A PASSAGEM

O conceituar de modo transitoriamente pensante significa: levar o conceitual a sua impossibilidade (BP, p. 172).

Em SZ (§§ 54 a 60), a pergunta pelo sentido do ser levava à passagem para os âmbitos mais radicais do ser-aí, que diziam respeito ao próprio ser-aí: a temporalidade da cura. Esse é também o caso do fenômeno da voz da consciência em que, para romper com o estado de perdição no impessoal (*Das Man*), o ser-aí, em si mesmo, escuta uma voz que apela e o convoca para ser si mesmo. Da mesma natureza é a vocação para a Filosofia, pois o ser-aí é, antes de qualquer concepção do mundo, chamado a tematizar-se filosoficamente a si mesmo. O ser si mesmo, porém, não é um chamamento para o repouso numa identidade ilusória, mas, ao contrário, essa voz apelativa lhe serve de testemunho de que o mundo é estranho. Trata-se de uma voz que se recolhe à profundidade do silêncio. Isto é, como já se destacou ontologicamente, antes das imagens do mundo está o discurso e antes deste está o silêncio. E o sentimento de estranheza experimentado no silêncio mostra como o ser-aí é um ente cujo ser está arremetido no nada. E o que, nesse caso, poderia ser mais distinto do impessoal senão um ente que mergulha no nada? A impessoalidade em sua maior expressão é a metafísica que agora passa a ser considerada como surgindo do nada. Com a analítica existencial do ser-aí mostra-se o fundo infundado da metafísica e, com isso, desfaz-se a ilusão de estabilidade. Ou seja, entende-se que as tentativas de se agarrar em algo não passam de ilusões existenciais, pois efetivamente o fundamento paira sobre o nada que se situa na mais íntima intimidade do ser-aí. Na reviravolta do pensar, porém, cresce a noção de acontecimento apropriador, isto é, de que o que acontece com e no ser-aí diz respeito ao destino do ser. E, no caso,

o ser-aí, como se viu na ressonância, faz parte do cenário em que se dá a passagem (*Das Zuspiel*) do primeiro para o outro começo. Isto é, do ponto de vista de SZ isso seria uma ilusão existencial, mas na concepção do seer, reter-se apenas no ser-aí seria uma ilusão historial, pois o próprio ser-aí é um ente que mesmo privilegiado por sua dupla caracterização ôntica e ontológica é concebido todavia como uma das últimas manifestações do primeiro começo e, portanto, também como a que indica ou sinaliza a passagem para o outro caminho do pensar.

A passagem entre o primeiro e o outro começo é, porém, marcada pela confrontação. A tonalidade afetiva determinante aqui é a atração pela ultrapassagem questionadora que aponta para o caráter alternativo e distintivo dos começos. Em SZ, a pergunta condutora da Filosofia “O que é o ente?” já indicava ou apontava para outra ainda mais fundamental e que diz respeito à proveniência da diferença ontológica, que, aliás, não paira sobre um mistério qualquer, mas na abertura da verdade do seer. Ora, essa pergunta tem então um cunho ainda mais “histórico”, pois não só trata das origens da Filosofia em seu primeiro começo, mas também da “de-cisão” (*Entscheidung*) alternativa e inovadora, ou seja, de, partindo do questionamento dos fundamentos desde os quais se desdobrou a ontologia até chegar ao atual estágio de esgotamento, de-cidir por outra via filosófica. Mais uma vez: de-cisão não tem nada a ver com alguma metafísica da vontade. Esse desdobramento vem desde o primeiro começo e chega ao seu fim no niilismo totalmente contemporâneo, a vontade de nada. Mesmo a vontade de poder nietzschiana não pensou o seu vínculo com a história do seer. Tudo isso, segundo Heidegger, coloca como necessário a positividade de outro começo. Essa passagem da negatividade para a positividade, todavia, não é tranquila, pois ela só se dá como confronto entre os começos. Com o fim do primeiro começo, e partir da necessidade do outro começo, mostra-se mais claramente o que efetivamente caracterizava o primeiro. O outro começo, por sua vez, já indica que não se pode mais voltar ou ficar no primeiro, mas como a passagem de um para o outro ainda não se completou há ainda entre eles pensamentos partilhados: ressonâncias. Ou seja, se na (má) interpretação da metafísica platônica a afirmação parmenediana “Pois o pensar e o ser

são o mesmo” dá início e culmina na cada vez maior conexão entre maquinação e vivência, o que, aliás, sinaliza o fim do primeiro começo, também a sentença heraclitiana “O conflito é o pai de todas as coisas”, típica dos primórdios da Filosofia tradicional, ainda ressoa intensamente na passagem para o outro começo. É um contrassenso, no caso, conceber o outro começo a partir do fim do primeiro. Já não se pode começar a partir do fim, pois isso seria permanecer sob a égide do primeiro começo que, aliás, esgotou suas possibilidades. E sobre a diferença entre esses começos Heidegger é bem claro:

O primeiro começo experimenta e põe a verdade do ente, sem perguntar pela verdade como tal porque o que está nela desoculto, o ente como ente, necessariamente predomina sobre tudo e porque também devora o nada, e como “não” ou colocando-se contra si mesmo, inclui ou aniquila totalmente.

O outro começo experimenta a verdade do seer e pergunta pelo seer da verdade para deste modo então fundar o essencializar-se do seer e, desta verdade originária, deixar surgir o ente como verdadeiro (BP, p. 179).

A confrontação, portanto, não é entre o fim do primeiro começo e o outro começo, mas entre ambos. E é precisamente essa confrontação que permite pensar o que escapou ao primeiro começo, isto é, a verdade e a história do seer. A diferença entre eles dá-se desde a verdade como abertura e não mais como presentificação do ente. A confrontação entre o primeiro e o outro começo, porém, não deve ser posta nos termos de contramovimentos ou contraforças, pois isso seria ainda pensar de acordo com a metafísica tradicional e não desde a inauguração da verdade do seer. Por isso, a confrontação não é uma mera oposição, nem uma simples recusa e muito menos uma superação do primeiro pelo outro começo. Aliás, “o outro começo não é a direção oposta ao primeiro, senão que *como outro* está fora do contra e da imediata comparabilidade” (BP, p. 187). E é precisamente isso que permite a partir de uma nova originalidade, que se possa reexaminar em sua totalidade a verdade histórica do primeiro começo. Ou seja, desde o paradigma do primeiro começo não se pode entendê-lo desde seus fundamentos. É preciso já transitar para a alteridade do outro começo para partindo daí entender-se melhor como ele faz parte da essencialização do seer. Seria preciso uma confrontação com a alteridade de outro começo para que se fizesse a

pergunta pela verdade, isto é, pela abertura originária desde a qual o primeiro começo se essencializou como presença. Esse modo de essencializar-se como presença até a época da indigência e niilismo do seer, porém, estava oculto, pois tornou-se o modo mais seguro e fácil de apanhar o ente, de se colocar diante dele como presença estável, isto é, de tomá-lo como re-presentação. A verdade desse modo de entificar o ente como presença estável mostrou-se tão sedutora que deixou de ser interrogada. À medida, porém, que agora se transita para o outro começo esse modo de essencialização começa a mostrar seu limite e insuficiência, pois ele só instaurou-se por tantos séculos por não ter sido questionado. Paradoxalmente a metafísica ocidental em seu fim está o mais longe e também o mais próxima da pergunta pela verdade do seer, uma vez que no transitar para o outro começo a sua essencialização como presença estável mostra-se enquanto tal, pois até então a característica deste “modo de apresentação” (Wittgenstein) baseado na representação estável foi basicamente impedir que fosse pensado como tal. A sua evidência se impôs com um poder tão abrangente que cegava e impedia o questionamento, pois “essenciar-se, sem ser concebido como tal, é presenciar-se” (BP, p. 189). Só ao ser tematizada a essencialização como representação é que então se pôde entender como ela se originou. Isso não é uma proeza especulativa do homem, mas uma doação da verdade do seer na era do outro começo – o acontecimento apropriador. Uma dádiva que, enfim, ilumina agora o modo de apresentação que determinou no primeiro começo tomando o ente como presença estável ou representação. Essa doação já se mostrou em SZ, pois essa obra é um portal de acesso ao outro começo e também a instância em que a pergunta fundamental é instaurada. Ou seja, em SZ a pergunta condutora (ainda do platonismo) “O que é o ser?” dá lugar à pergunta fundamental: “Como se essência o seer?”.

Como, para Heidegger, surge então no primeiro começo a essencialização do seer como representação ou presença estável do ente? O começo primeiro se dá quando o ente é experienciado e nomeado como *fæsiw*. E nele o ente como presente estável todavia não se essencializou. Por isso, “a *fæsiw* é surgir reinante”. Em outras palavras, é desde onde surgem todas as coisas. É desde onde surgem as perguntas pela fundamentação. As perguntas fundamentais da Filoso-

fia, invariavelmente, remetem para a sua origem: a *fæsiw*. Heidegger, como sabemos, fará um grande esforço para afastar os pensadores pré-socráticos da noção de representação; porém ele próprio reconhece que esta interpretação do ente (ὄν) como φύσις é feita considerando seu posterior desdobramento no platonismo como presença estável e, portanto, como diferença a partir daquilo de onde surgiu ou adveio. A interpretação platônica do ente como ideia que determinará o encobrimento da sua origem na φύσις. Como isso aconteceu?

Em *Contribuições à Filosofia*, segundo Heidegger, “rege uma história do platonismo no sentido de uma sucessão de opiniões doutrinárias como variações da teoria platônica ou então unicamente a história do tratamento da pergunta condutora sob o domínio essencial do platonismo com a tarefa da passagem do primeiro para o outro começo. Platonismo, neste sentido, quer dizer que a pergunta pelo ser, isto é, pela entidade do ente, é feita de modo a captar o ser com referência ao re-presentar (pensar)”. Ser é o que pode ser representado pelo pensamento: o ente como presença estável. Ora, isso também diz respeito à verdade. Ou seja, ser, pensar, verdade, jogam uns com os outros. A história do platonismo é então a história da sua verdade, mas como encobrimento prematuro da sua abertura originária: ἀλήθεια. “O esquecimento ou encobrimento resultou da sua transformação em ὁμοίωσις e *adaequatio* e desde aí em certeza. Esta história conduz logo ao correspondente desconhecimento da pergunta pela verdade; por fim em Nietzsche só ainda a pergunta pelo valor da verdade, uma pergunta autenticamente platonizante (!). Tudo muito distante da tarefa de por a essência da verdade como tal em íntima remissão à verdade do seer e assim ao seer mesmo em pergunta” (BP, p. 216). Ora, o platonismo encobriu a verdade originária precisamente com a formulação da noção de “ιδέα”. Vejamos isso com mais detalhes.

Para responder à mais elementar pergunta filosófica: “O que é isto?”, Platão teve de recorrer às expressões mais ordinárias e empregá-las num sentido extraordinário, metafísico. Esse é o caso da palavra “ideia” que comumente significa “aspecto” ou “imagem”. Ora, com Platão, ela passa para o âmbito conceitual como a representação daquilo que é, ou seja, a ideia é a insistência em que o ente é

reposto numa estabilidade que pouco lembra seu emprego original de aspecto ou nuance. Ao contrário, houve uma inversão, pois agora o aspecto passa a ser considerado apenas como uma vaga lembrança da verdadeira essência do ente, o que é repostado em sua estabilidade precisamente pela ideia considerada de modo extraordinário.

E isso é possível porque a ideia que antes era vinculada ao sensível passa a ser então a ser considerada desde o suprassensível, isto, é a ideia que luzia vagamente no aspecto sensível passa a ser tomada ou vinculada ao puro pensar (νοεῖν). Desde onde, porém, surge essa concepção do ente como presença estável no pensar a ideia? Ela surge desde o horizonte da φύσις. Ou melhor, surge como seu encobrimento e, portanto, como velamento da ἀλήθεια. Esse surgir é, para Heidegger, possível porque a pergunta condutora é esclarecida pela pergunta fundamental. Isto é, a pergunta condutora pelo ser do ente emerge desde a pergunta fundamental pelo seer. A pergunta fundamental remete àquilo que vem antes ou àquilo que se situa antes de tudo o mais, ou ainda, indica procedência e origem. A partir da pergunta fundamental mostra-se que a pergunta condutora provém do τὸ πρότερον τῆ φύσει, ou seja, a manifestação da φύσις como o primeiro, “o antes-presente, o presenciar-se dela mesma; entretanto, logo encoberta como ἀλήθεια através da ἰδέα” (BP, p. 222).

O conceito da ideia empregado em sentido extraordinário desde Platão até a Filosofia moderna diz respeito a um presenciar-se e ao brilhar da perspectiva do aspecto, mas como o que está presente e estável. Em qualquer época o conceito de ideia trata da estabilidade do ente. Essa clareza do aspecto também tem a ver com a verdade, pois há, desde os filósofos gregos, uma estreita semelhança de família entre a ἰδέα e a ἀλήθεια.

A ideia em seu emprego extraordinário é onde tudo o que é mutável, variante e múltiplo adquire estabilidade. A ideia é o uno unificante do ente e, por isso, o que é comum a todos os entes e, portanto, o mais geral. A ideia é a generalidade onde se apaga a pluralidade. Posto nestes termos, a unidade da ideia, especialmente quando passa a ser comparada com os entes singulares, torna-se o maximamente ente (ὄντως ὄν). Ou seja, a ideia de vaca trata da vaquidade da vaca, de cadeira da cadeiridade da cadeira, da mesa da mesidade da mesa, da humanidade do homem, da piedade do piedoso, etc. Essas

ideias passam a ser reunidas numa ideia superior que lhes garante a idealidade: a ideia de número, de justiça e de bem. Tem-se então a entidade do ente. E a partir desta toda a mobilidade e instabilidade será suspeita. Diz Heidegger: “A ideia satisfaz primeiramente a essência da entidade e só então pode reivindicar reger como o máximo e verdadeiro ente. O singular e o mutável devêm ὄν, isto é, o não ou o nunca satisfatório para a entidade” (BP, p. 209). Ora, a unidade patrocinada pela entidade dá-se também como gênero. Só há ciência do gênero, isto é, daquilo que reúne em si a essência comum das entidades. Os diversos gêneros são as múltiplas unidades reunidas na ideia como máxima entidade do ente numa hierarquia crescente de maximização da entidade. Essa hierarquia mostra que no modelo da metafísica da presença há um anseio por superar a entidade para situar-se numa entidade ainda mais estável e, portanto, eterna. Em Platão, como se sabe, este anseio se encontra em ἐπέκεινα τῆς οὐσίας (trancender a entidade), isto é, no anseio por cada vez maior estabilidade. Esse anseio adquire então um caráter antropológico de valor (εὐδαιμονία e ἀγαθόν). A justiça deve ser transcendida numa ideia ainda mais luminosa: a ideia de bem. E nesse procedimento a alma é fonte de vida da ideia e, enquanto tal, a ideia coincide com a vida da alma. A vida (ζοή) passa a fazer parte da metafísica da presença. A vida é vinculada à alma e, associada com a ideia de bem, alcança então o máximo de valoração. Embora a psiche não seja entendida como sujeito não deixa de ser entendida como entidade objetiva, isto é, como algo que está sempre presente e à frente, ou seja, está reunida maximamente na *arché zoe*. A vida torna-se então a figura fundamental do ente (*die Grundgestalt des seienden*). Ou seja, as distinções entre *bíos theorétikos* e *bíos prátikos* são feitas desde que a vida mais elementar, *zoé*, passou a ser tomada como o máximo de entidade presente e estável. A morte tornou-se também parasitária desse modelo. E, embora em Platão o belo esteja distante da entidade do bem, também passa a ser entendido como presença estável. *A epekeina tes ousias* enquanto *arché tes ontos* torna-se então, associando-se cada vez mais à eudaimonia, a investigação do máximo em que se conectam o bem, o verdadeiro e o belo: o deus (θεός). O estudo do maximamente ente torna-se, portanto, teologia. Esse é então o fundo grego para os transcendentais da teologia cristã me-

dieval: *verum, bonum, pulchrum*.¹⁵

Mesmo quando Aristóteles conclui que o ser não é um gênero, o problema está em que, mesmo assim, a ciência do ente enquanto ente (entidade como presença estável) e, mesmo nunca encontrada, deve ser sempre procurada. Como ciência ela tem de dar conta do ser do ente. Todos os recursos aristotélicos, como os conceitos de substância e acidentes, categorias, matéria e forma, ato e potência, causa e efeito, etc., desembocam numa ciência do primeiro motor (teologia) e anseiam por também dar conta do ser do ente, mas sempre focando em seu presente estável. Heidegger, como se está mostrando, não se cansa de destacar como as modernas concepções do mundo são herdeiras do cristianismo, mas, nesta passagem, mais uma vez tem de reconhecer a urna grega como formatação da tradição posterior, pois a busca pela entidade do ente (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) é o fixar-se uma meta que atinge a todos os anseios de transcendência. Para situar-se nesse modo de apresentação grego Heidegger chega a recusar o que até então reconhecera como tipicamente cristão: o *kosmos houtos* (mundo humano) oposto ao *kosmos* (mundo natural). Isto é, a dramaturgia cristã do tempo kairológico por oposição ao agora grego da metafísica da presença. Seriam, portanto, as primeiras nuances do instante por oposição ao presente imediato. Seja como for, a heideggeriana apologética grega, mais uma vez, triunfa sobre tudo o que vem depois (com a exceção de Kant, Nietzsche e ele próprio, é claro). Pois: “Da concepção platônica do ente resulta um modo de interpretação que no futuro dominará radicalmente em diferentes figuras da história da pergunta condutora e com isso da Filosofia ocidental em sua totalidade. Com a formulação da *Þdja* como no idealismo, inclusive”. E prossegue Heidegger: “Mas não só o cristianismo e sua interpretação de ‘mundo’ encontraram aqui seu

15 Desse modo, se Hans Urs von Balthasar pretende fazer uma teologia estética, isto é, uma teologia que vá além da era cosmológica patrística e medieval (*verum*) e da antropológica moderna (*bonum*), para situar-se numa era estética (*pulchrum*), então Heidegger já está avisando que essa tríade metafísica tem todavia um fundo grego, que precisa ser superado. E isso porque o ponto de vista de uma estética é todavia parasitário da entidade do ente como presença estável. Sobre o projeto de Hans Urs von Balthasar, ver: *Gloria – uma estética teológica*, Milão: Cooperativa Edizioni Jaca Book, 1975.

marco e esboço de constituição senão toda a interpretação ocidental pós-cristã, anticristã e não cristã do ente e do homem em meio dele. A ἐπέκεινα τῆς οὐσίας como ἀγαθόν (isto é, a negação radical do perguntar ulterior e mais originário pelo ente como tal, ou seja, pelo ser) é o protótipo para toda a interpretação do ente e sua determinação e configuração no marco de uma ‘cultura’; a apreciação segundo valores culturais; a interpretação do ‘real’ pelo seu ‘sentido’; segundo ‘ideias’ e a mediação por *ideais*, o conformar de uma idéia, intuição do ente em sua totalidade, ‘do mundo’, ou seja, concepção do mundo. Desde aí passa a dominar como ‘concepção do mundo’ e determina o ente; está aí em obra um platonismo não debilitado e não reconhecido; tanto mais obstinadamente onde o platonismo sofreu uma mudança através da interpretação moderna da ideia” (BP, p. 211).

Como se vê, Heidegger segue os passos nietzschianos, tentando mostrar desde a sua terminologia o caráter platônico da noção de ideia e que se prolonga até o idealismo moderno. Esse idealismo, porém, foi tão preponderante e sua estabilidade tão incontestada que, apropriadamente, foi na era medieval também chamado de “realismo”, pois é o mais universal e o mais essencial. Como se advertiu, no entanto, a decisão aqui foi grega e mais precisamente na mudança do emprego da noção ordinária de “ideia” para seu emprego mais extraordinário como εἶδος, isto é, como o presentificar-se estável.

Na era moderna a ideia passou, mais do que em qualquer outra época, a ser associada ao ego, isto é, como percepção, ou melhor, como *perceptum* captado no *percipere* do ego. E o que é percebido é uma representação, um reflexo. Segundo Heidegger, foi, portanto, nesse refletir-se da ideia para um ego, nesse modo moderno da ideia como representação (*Vorstellung*) em que se dá a ideia no brilhar do *presenciar-se* (*die Idee im Aufschein der Anwesenung*) do platonismo se converte em “idealismo”. E é no idealismo hegeliano que a História da Filosofia – como autoaparecer absoluto – se torna pela primeira vez em autoconhecimento de seu primeiro fim (BP, p. 212). Essa reconciliação final, no entanto, ainda seria cristianismo. Foi preciso Nietzsche anunciar a morte de Deus para que, aí sim, se tivesse uma compreensão da era da indigência do pensar e a concomitante pos-

sibilidade de outro começo. Outro começo cujo portal filosófico é SZ à medida que, nessa obra, a temporalidade do ser converteu-se em deserto para as concepções do mundo.

Um dos conceitos-chave do idealismo alemão é a noção de *a priori*. Qual é, porém, a sua origem? Ora, a noção de transcender o ente já coloca um antes e um depois. Ou seja, sob o conceito de transcendência enraíza-se o que mais tarde será entendido como apriorístico, mas aqui “se trata de muitas coisas diferentes que logo se aglomeram”. A noção de *a priori* anda junto com a de transcendência. Vejamos antes como esta é empregada, pois se a passagem é um transcender nem todo o transcender é passagem. Poder-se-ia até mesmo dizer que só se passa para o outro começo à medida que se encerra a transcendência como ἐπέκεινα τῆς οὐσίας. Ora, a expressão “transcendência” é muito confusa. Segundo Heidegger, pode-se entender por transcendência:

a) a “óptica” – no sentido cristão de ter-se um ente sobre outro ente, isto é, de ter um ente que cria por cima dos entes criados. A “transcendência” empregada como Sua Magnificência. A “transcendência” é então o Deus mesmo, o ente sobranceiro ao ente restante; o abarcador e, portanto, o mais geral. E nessa confusão a transcendência é também chamada de “ser”.

b) a transcendência “ontológica” – considerada como a excedência (*die Übersteigerung*) que se encontra no κοινόν como tal, a entidade como o geral (γέννη – categorias – “por cima” e “ante” o ente, *a priori*). Aqui ficam totalmente confundidos a remissão e o tipo de distinção; contenta-se apenas com a constatação do κοινόν e de suas consequências.

c) a transcendência “fundamental ontológica” em SZ. Para Heidegger, apenas com SZ se pôde tratar de modo adequado desse assunto, pois só então se entendeu que só a partir do ser-aí é que de modo mais originário se conseguiu falar da “compreensão do ser”, pois o ser-aí é essencialmente pro-jeto, isto é, transcendência. Esse feito, no entanto, destrói precisamente a noção tradicional de transcendência que remete ao ente ou ao objeto. Essa posição se acentua ainda mais na passagem para o outro começo. E isso porque: “Posto que o ser-aí, enquanto ser-aí, originariamente mantém o aberto da ocul-

tação; com isso, rigorosamente falando, não se pode falar de uma transcendência do ser-aí; no âmbito dessa colocação a representação da ‘transcendência’ tem que em todo sentido *desaparecer* (*die Vorstellung von ‘Transzendenz’ in jedem Sinne verschwinden*) (BP, p. 217).

d) Um dos frequentes empregos dessa expressão está nas “teorias do conhecimento”, que iniciando como Descartes proíbe que o sujeito possa exceder e ultrapassar o objeto. Ou então lança dúvidas sobre essa possibilidade. Ora, também esse tipo de “transcendência” foi superada pela noção de ser-aí como projeto que se antecipa existencialmente a si mesmo. Só a partir dessa “transcendência” é que se vislumbra a relação sujeito-objeto e, portanto, se a desconstrói, eliminando conjuntamente a representação moderna de “transcendência” que ainda é parasitária da $\alpha\pi\lambda\epsilon\iota\sigma\mu\alpha$ $\tau\omega$ $\alpha\upsilon\tau\omega$, isto é, da transcendência posta a partir do ente como presença estável. Essa noção acaba com o fim da metafísica.

e) Desse modo, “transcendência” inclui toda saída do “ente” tomado como conhecido e familiar e por um excedente orientado de alguma maneira. Ora, desde a pergunta fundamental pode-se então entender que a pergunta condutora, de um modo ou de outro, continuou vinculada à diferença ontológica ser e ente, mas que ao delinear-se a pergunta fundamental pelo *seer* dá-se por superada a metafísica.

Ora, se a metafísica surgiu pela transformação da ideia em máximo de entidade estável isso se desdobrou no Ocidente como platonismo. Sua superação equivale à dissolução das teorias da verdade, das ontologias, da metafísica cristã e não cristã, das Filosofias dos valores, das teologias e mesmo da nietszchiana inversão do platonismo. Como já se destacou, até mesmo a noção de “vida”, pela ideia, passa a fazer parte da metafísica que se desdobra no idealismo alemão, inclusive. E, embora Heidegger não se refira, até a fenomenologia transcendental como vivência da consciência, foi herdada de Aristóteles e Tomás de Aquino, via Franz Brentano. Ora, a noção de “transcendência” aurida nesses modelos platônicos constituiu-se em um verdadeiro obstáculo para a experiência da passagem e do salto do ser-aí. Por todo esse longo tempo o ser-aí ficou incompreendido porque faltava a indigência que gerasse sua fundação. Por isso, para se criar as condições de se fazer da passagem um salto do ser-aí é

preciso superar definitivamente o platonismo por meio de um saber mais originário da sua essência. E isso mostra também que o que faltava para uma efetiva compreensão do ser-aí “se funda no abandono do ser como o mais profundo mistério da história atual do homem ocidental” (BP, p. 219).

A noção de “transcendência” diz respeito a como desde um antes alcançar-se um depois (causa-efeito) também se assemelha à noção de a priori. Esta noção precisa ser entendida desde a φύσις como procedência, origem, o “antes que”. Esse presenciar-se da φύσις, porém, fica encoberto como mudança da ἀλήθεια por meio da ἰδέα. Desde então o a priori inseriu-se na história da metafísica como precedência da entidade diante do ente. Na era moderna a ideia se converte em *perceptio* e o a priori é adjudicada ao *ego percipio* e, portanto, ao sujeito. Desse modo, chega à precedência do re-presentar (*Vorgänglichkeit des Vor-stellens*) (BP, p. 223), o que se encontra largamente explicitado em Kant e preservado em sua categoria da causalidade. A noção de a priori, ainda que Nietzsche tenha mostrado o caráter demasiado humano da moral e da verdade, só começa efetivamente a mudar a partir de SZ. E com a reviravolta do pensar a partir do seer o a priori como o a posteriori, o antes e o depois, encerram sua vigência junto com a metafísica em que foram concebidos.

O que se torna mais visível na confrontação entre os começos senão a própria metafísica? Ora, a metafísica apoia-se na noção de que o ser se encontra no ente, ou melhor, de que só transcendendo o ente se pode alcançar o ser. Esse modelo faz com que o único modo de alcançar essa Terra do Nunca em sua totalidade é afundando no nada, o que poderia conduzir a uma mística. Heidegger, porém, logo adverte: “Nenhum budismo, ao contrário”. Ou seja, a mística ainda é metafísica, não porque conceba o nada como mera negação do ente, mas porque, para encontrar Deus ou o Nirvana, mergulhando desenfreadamente no nada perde de vista que este se dá desde a verdade do seer. É desde essa verdade que se dá a passagem para o outro começo. E como a passagem, não sendo um processo e nem uma superação, se mostra em sua maior intimidade na experiência do salto.

CAPÍTULO 5

O SALTO

Essas instruções (Weisungen) só nos dizem algo enquanto suportarmos a indigência do abandono do seer e nos colocarmos na decisão sobre a ausência e o advento dos deuses (BP, p. 252).

A análise ontológica fundamental deve ser agora entendida como a fundamentação da ontologia enquanto sua superação, isto é, como o trânsito (*Übergang*) do fim do primeiro começo para o outro começo. Por quanto tempo se dará esse transitar ninguém o sabe, até porque a resposta só pode ser fornecida numa outra instância espaço-temporal. Como é difícil abolir definitivamente nessa transição a terminologia tradicional, pode-se afirmar que Heidegger crê que a passagem se dará por um longo tempo e sendo assim ela remeterá ao que há de mais questionável e mais obscuro. O questionamento andará tateando, principalmente na era do gigantesco e da velocidade, quando não sobra muita margem de manobra para a meditação e o pensamento. Assim sendo, a ontologia fundamental aqui tem a marca da passagem, mas tal passagem para o outro começo não se dá como processo nem como superação ao modo hegeliano, mas se parece mais com o modo kierkegaardiano do salto (*Sprung*). Com isso trata-se de situar a passagem no seu instante máximo e, portanto, fora da sucessão temporal aristotélica. O que é, no entanto, saltar? Saltam-se obstáculos, salta-se de uma margem de um ribeirão a outra, pode-se saltar uma etapa da vida, etc. Isto é, para que haja salto tem de haver o lugar de onde se salta e outro para onde se salta, mas o que está entre ambos, o que se situa entre o de onde e o para onde se salta, isto é, o saltado, não é senão uma recusa, um vazio, um espaço ou um tempo evitados. Esses exemplos, porém, seriam, todavia, concebidos no plano dos entes e é preciso pensar o salto no plano do seer (*Seyn*), pois só assim será possível vislumbrar que saltar significa basicamente o acontecimento de se arremeter para a

outra via na história do seer. Nessa outra via suprime-se o espaço-tempo concebido no primeiro começo. Saltar é então situar-se no coração desse acontecimento, mas não como se ele estivesse à espera ou adiante como um advento que provém do futuro, pois o saltar já é o eventuar. Não há espaço entre o salto e o acontecimento, mas desde que o saltado seja o evitar, o passar por alto, o encerrar a continuidade do primeiro começo que se executa na projeção para o outro começo.

Nesse sentido, o salto é a experiência mais radical dos insólitos, isto é, daqueles fundadores de abismos capazes de reter a experiência de suportar a proximidade do mais distante, ou seja, de avançar para a zona ou instância em que já nada se espera do ente. Eles experienciam a intimidade da maior recusa. Daí porque “o salto é risco de um primeiro abrir caminho no âmbito da história do seer” (BP, p. 227).

Heidegger não consegue evitar a ambiguidade da calmaria meditativa e o reconhecimento da destruição do mundo vigente. Nessa ambiguidade, aliás, situa-se o homem que começa a sair da proximidade ao ser-aí e passa a situar-se em um novo espaço de jogo temporal e espacial em que se dá a essencialização da verdade do seer. Ora, essa essencialização só ocorre porque todos os espaços vitais do estado terminal da metafísica tornaram-se indigentes e destituídos de sentido. O trânsito, portanto, faz parte da história do seer que só “acontece em longos espaços temporais, que para ela são só instantes, acontecimentos insólitos (*nur Augenblicke sind, seltene Ereignisse*)” (BP, p. 227). Ora, transitar é destruir. Nessa destruição, a metafísica anterior se expressa como inessência do seer, que se caracteriza pelo abandono do seer no ente. Paradoxalmente, nessa mais abrangente reificação do ente surge, como num relâmpago e numa instância erma, a passagem do último deus. E é precisamente aí que também brilha a singularidade única do seer. Ou seja, as tonalidades amenas do pensar meditativo andam juntas com o acontecimento destrutivo que envolve a passagem do último deus. Aliás, será que a figura do último deus não se confunde com a destruição? Não há garantias aqui. Ora, a entrada em cena do último deus coincide com a saída de cena do homem. Poder-se-ia mesmo afirmar que quanto mais o último deus se aproxima, mais o homem desaparece, mas, seja como

for, no outro começo tem-se todavia mais sinais deste no ser-aí do que do outro deus.

O papel do homem, no entanto, é atribulado, pois se em SZ ele se aproximava do ser-aí (*Da-sein*) agora se afasta dele para experimentar a destruição final do primeiro começo. Não se trata, porém, apenas de uma destruição proclamada no deserto do niilismo, pois ela indica outra essencialização do seer. E, nas palavras de Heidegger, “enquanto a destruição do mundo vigente como autodestruição clama seus triunfos no deserto e com isso concentra-se o outro essencializar-se se concentra em seu máximo apelo: como acontecimento apropriador (*Er-eignung*) conectar o âmbito de decisão em cujo jogo espaço-temporal se dá a divindade dos deuses, isto é, o ser-aí é colocado na máxima singularidade da sua história” (BP, p. 228). Como se vê, Heidegger hesita aqui, pois desde o ser-aí não lhe é mais possível reabilitar o homem por completo e desde o homem tem de reconhecer que sua substituição pelo ser-aí atinge o ápice da sua história quando o último deus entra em cena. Se há alguém, todavia, que pode ser sacrificado no fim da metafísica é o seu portador, o homem, e não o ser-aí que, ao fim e ao cabo, é o portal para o outro começo. Ao assumir o temor – não mais a angústia – como a tonalidade afetiva mais condizente com o transitar Heidegger reabilita o *homo sacer*, isto é, o homem que na experiência da destruição será também destruído.

A destruição é já indicada, porém, pelo salto. E a instância do salto é o pensar. E o pensar é dar conta da diferença ontológica, mas será feito de tal forma que envolva a abertura do ser-aí desde a qual o ente se mostra assim ou assado. Essa diferença, no entanto, adquire um caráter totalmente distinto no outro começo, pois o conceito de “diferença ontológica” é apenas preparatório, como o transitar da pergunta condutora para a pergunta fundamental. Ora, o acesso à pergunta fundamental precisa se desviar de todo formalismo ou formulativo, pois este enquanto abstração platonizante impede precisamente que se tenha a experiência da retenção dada pelo salto, isto é, o salto é quando no acontecimento o ser-aí é levado ao seu fundamento. Ou melhor, o salto só é possível porque o acontecimento é a essencialização do seer no ser-aí. Pensar essa conexão só é viável se se tiver claro que “nenhuma fórmula diz o essencial, pois toda

fórmula só trata sempre de ser concebida e dita num certo plano e aspecto. Entretanto, um esclarecimento preliminar aqui pode já oferecer uma ajuda para superar o formulativo” (BP, p. 247). O formulativo ou o formal é também a abstração e o estar de fora da força originária. É curioso lembrar que por volta da mesma época (meados dos anos 30), Wittgenstein fez uma reviravolta na sua Filosofia a partir da compreensão dos fundamentos da Matemática desde a noção de seguir regras e que, então, fez uma crítica contundente a todo formalismo por afastar regra e caso. A aproximação entre Heidegger e Wittgenstein, por ora, fica por aqui à medida que este, para escapar da metafísica acaba dissolvendo a Filosofia na gramática da linguagem ordinária e o outro, muito mais próximo da História, pretende uma refundação da Filosofia num programa que, como estamos vendo, é muito mais grandioso. E a refundação da Filosofia lhe é possível não por algum retorno ao senso comum ou a algum processo pedagógico ou dialógico, mas pelo salto.

No esgotamento da metafísica niilista Nietzsche situa a vontade de poder e Heidegger o salto para o outro começo. E se o primeiro deu-se conta em *O crepúsculo dos ídolos* de que a inversão do platonismo seria ainda platonismo invertido, o segundo também reconhece que a reviravolta (*Kehre*) do pensar tampouco pode ser uma mera inversão, pois no salto para outro começo tudo tem de ser transformado.

Pode-se, todavia, indagar como nos estertores da era desértica pode operar algo como a vontade de poder e o propósito do super-homem. De onde, aliás, tirar-se-iam as forças para tal empreendimento? Em Heidegger, no entanto, a solução para o niilismo, isto é, a saída da era da indigência do pensar é entregue ao seer que decide sobre novos modos de essencialização. Ora, a interrupção da vitalidade da φύσις pela pergunta “O que é isto?” deu-se na história do seer como sua primeira essencialização. Essa história culmina na era da indigência que, também determinada pela verdade do seer, mostra os primeiros sinais do último deus na passagem para outro começo. Passar, porém, não é processo, mas salto. Na verdade do seer, ou seja, nas essencializações dessa verdade encontra-se a vitalidade para o salto e os indícios em que se descortina um mundo

não mais interrompido pela típica pergunta da subjetividade: O que é isto? E assim entende-se que na heteronomia da verdade do seer está a vitalidade do salto. Salto é instante, mas o instante não pode ser confundido com a fugacidade de um agora. E Heidegger afirma que o fim do primeiro começo se estenderá por um longo tempo. As ilusões da primeira fundação foram desfeitas e já não mais convencem e, então, necessita-se de uma nova fundação. Não por acaso, a figura do homem que em SZ dava adeus é reinvocada aqui, pois se o ser-aí já nada pode produzir sem se meter novamente na metafísica da subjetividade (maquinação e vivência), é o homem que suporta a estranheza do fim do primeiro e o caráter inóspito do outro começo. O salto, portanto, não é o instante de um agora, mas um período de autodestruição da cultura e dois de seus mais caros ideais: as noções cristãs de criação e de progresso. Ora, foi nesse modelo que se consolidou a figura do homem. É possível, porém, que o homem se desprenda da metafísica que impede que ele regresse a si mesmo? Esse regresso, contudo, é marcado pela remissão dos dois portais: seer e ser-aí. Isto é, o ser-aí é portal em que se mostra o homem, mas como o ser-aí também é posto no acontecimento-apropriador, pode-se daí vislumbrar o modo como o homem entra (e pode sair) na história do seer. E essa história nos dias atuais sinaliza precisamente para o ocaso do homem. De qual homem? Do homem forjado na metafísica em que se conectam a subjetividade grega com o Deus judaico-cristão da criação: solução filônica.

Por que, entretanto, trata-se do homem e não do ser-aí? Aqui é importante entender que se em SZ, ao fim e ao cabo, o sentido do ser é o tempo, mas desde que este já não produza mais sentido. No âmbito dos entes, o ser-aí já nada produz (*Das Da-sein nichts leistet*) (BP, p. 239), pois se isso acontecesse o ser-aí voltaria à metafísica filônica e cristã. Já ao homem resta a produção de seu próprio desaparecimento que vai se mostrando à medida que Deus vai soçobrando. O homem precisa, portanto, saltar sobre si mesmo. Saltar sobre seu desaparecimento enquanto ser metafísico para regressar a sua essência original. O ocaso do homem, porém, não é uma mera decadência, mas o despertar de uma grande oportunidade na essencialização da outra verdade do seer. É ela, aliás, que outorga ao homem a singularidade do ocaso ao invés de mantê-lo na terrível devastação

de uma progressiva continuidade. A experiência humana do ocaso é um drama e uma dádiva do seer, pois, nele, o homem experiencia a morte de Deus e o advento de outro deus. Afirmar Heidegger então:

O ocaso é a reunião de toda a grandeza no instante da disposição à verdade da singularidade e unidade do seer. O ocaso é a mais íntima proximidade da recusa em que o acontecimento se obsequia ao homem.

Esse misto de drama e dádiva do homem em ocaso o afasta da cultura, pois o importante é ter em conta como o homem ingressa na história do seer. Continua Heidegger:

O ingresso do homem na história do seer é incalculável e independente de todo o progresso e decadência da “cultura”, e isso enquanto a “cultura” mesma signifique a consolidação do abandono do seer do ente e exerça um crescente envolvimento da essência humana em seu “antropologismo” ou até tenha que retroceder o homem uma vez mais ao desconhecimento cristão de toda a verdade do seer (BP, p. 228).

Ou seja, a cultura é basicamente cristã. E, para Heidegger, é a figura do homem baseada nessa cultura que entrou em ocaso. Do ponto de vista do seer o ocaso é uma dádiva que lhe permite escapar da devastação do progresso. A essência do homem não coincide com a cultura. O salto é a possibilidade de o homem reencontrar a si mesmo. Isto é, retornar a si mesmo, mas independente da identidade do si mesmo baseado na cultura cristã. Esse si mesmo que encobriu o homem da sua essência que só pode ser pensada desde a história do seer.

Não sendo um processo nem uma mera inversão, o transitar para o outro começo dá-se no salto, mas este resulta de uma longa preparação em que se esgotaram todas as tentativas de sair da metafísica. Esse esgotamento, aliás, resultou também em tentativas mais grosseiras como o fisicalismo e pior ainda, o biologismo. Ora, Heidegger volta a insistir que a saída dessas variações será possível quando do confronto entre o primeiro e o outro começo. E, como sabemos, já em Parmênides de Eléia se dá uma aproximação entre ser e ente de modo a que o ser fica dependente do ente, ou seja, o ser é condição para que o ente se mostre como tal, a sua causa, a entidade do ente. O ente torna-se presente porque o ser o sustenta como tal. E aí, portanto, já se encontram os primeiros passos para que posteriormente o ser se torne no *summum ens*, na *causa prima* do ente como *ens*

creatum, torne-se em *essentia* e a ideia se torne o *a priori* da objetividade dos objetos. Ou seja, já no primeiro começo o ser vinculou-se de tal modo ao ente que se converteu no “mais comum, no mais vazio e menos conhecido e, ao mesmo tempo, no máximo ente, como causa de tudo e, portanto, como ‘o absoluto’” (BP, p 229). Como se vê, nessas expressões estão as grandes eras da metafísica ocidental com todas as suas variações, mas que têm algo comum, isto é, em todas essas eras o ser, mesmo considerado como causa do ente, está efetivamente sob seu domínio: o ser está a serviço do ente.

Aí se entende porque Heidegger teve de recorrer ao *seer* (*Seyn*), pois o tradicional ser (*Sein*) estava, desde o primeiro começo, demasiado entificado para que pudesse ser tematizado. Ora, essa entificação do ser só pode ser posta e considerada como encobrimento. A entificação que ocorreu no primeiro começo foi uma das possibilidades da verdade aberta na história do *seer* e que só pode ser interrogada por que todavia ressoa na recordação e, pelo visto, nessas vozes imemoriais repercute a presença dos deuses, pois a morte do Deus cristão liberou a escuta para os deuses primevos; estes, porém, já tampouco operam no outro começo, marcado, aliás, pelo último deus. Por isso, o drama do ocaso do homem está em que os deuses do primeiro começo apenas ressoam e o último deus, sem nenhuma figuração, apenas indica o grau do terrível que é um mundo esvaziado do sagrado. O ocaso do homem, porém, não é um mero andar no deserto, mas um mergulho na insignificância e a saída dela, isto é, uma experiência radical de indignância e salvação.

A experiência radical do ocaso do homem é decidida no acontecimento em que o *seer* se essencializa, mas é importante lembrar que a Filosofia guarda sempre distância das suas manifestações, pois não pode ser a causa de nada, e apenas indica o salto como um dos caracteres do essencializar-se do *seer* no outro começo. Trata-se de salto, não causa; de acontecimento, não de reviravolta. Ou seja, o *seer* se dá como acontecimento precisamente porque não é mais causa ou motivo do ente. Só como acontecimento o *seer* deixa de estar a serviço do ente. Qual acontecimento, todavia, se efetiva aqui senão o outro começo? O outro começo é entendido como mais uma essencialização do *seer* à luz de cuja verdade todo o ente se mostra. O ente, porém, é sempre familiar, enquanto o *seer* é o mais estranho.

Poder-se-ia indagar se Heidegger não repete aqui o para além da *ousia* platônico, isto é, de que aquilo que esclarece permanece obscuro, mas isso seria todavia pensado na esteira da tradicional diferença entre ser e ente enquanto que agora trata-se de mostrar que essa diferença é oriunda da história do seer em seu primeiro começo. Ora, a era da indigência do pensar coincide com o enclausuramento da diferença ontológica na qual o ser estava a serviço do ente. Na história da pós-clausura da metafísica presentificadora entende-se como o seer sempre foi e ainda permanece o mais estranho e “esse estranhamento do seer não é um modo de sua manifestação, mas ele mesmo” (BP, p. 230). As marcas dessa estranheza também se encontram no outro começo ao se essencializarem nos delineamentos todavia imprecisos da figura do último deus.

Aquilo que Nietzsche chama de niilismo, Heidegger entende por indigência. E assim a história do niilismo da metafísica ocidental é agora concebida como história da indigência. E indigência é a história como abandono do seer. O salto, portanto, é desde o primeiro começo o mais extremo essencializar-se do seer, pois tudo o que foi criado e desenvolvido pelo primeiro começo chega ao fim e delinea-se o outro começo. Aqui deve-se ter em conta que o BP, embora não seja uma obra como SZ, envolve um assunto e o modo de exposição desse assunto. Ou seja, o salto envolve o último deus, a ressonância, a fundação e a passagem, isto é, o salto não é a fulguração de um agora, mas algo como a experiência do ocaso e da redenção. Embora influenciado por Kierkegaard, em Heidegger a noção de salto adquire outra significação que no § 119 de BP resume-se assim: *O salto – na preparação através do perguntar da pergunta fundamental*. Não se está nem mergulhando no abismo transcendente do desconhecido nem por completo no domínio do outro começo; por isso, o salto é uma preparação, uma experiência não da mera existência fática em meio às tonalidades afetivas cotidianas, mas, longe disso, na experiência do pensamento que envolve a pergunta fundamental.

5.1 A PERGUNTA FUNDAMENTAL

Uma pergunta é sempre sobre algo. A pergunta carrega as marcas do ente. Como se viu, no entanto, o problema central aqui é por que o ser deve estar a serviço do ente? Ora, essa pergunta também diz respeito a algo: a diferença entre ser e ente. A questão, porém, está em que perguntar é formular. Ou seja, uma pergunta é sempre formulada. Fazer uma pergunta é o mesmo que formular uma pergunta. E, afinal de contas, se o assunto é o seer não se trata aqui de formular uma pergunta fundamental? E não ataca Heidegger o formulismo? Não é o formulismo a essência do platonismo, o que se que eliminar? E ao se eliminar o formulismo não se eliminaria também o perguntar? Ora, trata-se então de buscar a origem da formulação da pergunta fundamental. E, pelo jeito, essa origem não pode ser formulada. E assim o salto é a preparação, feita pela pergunta condutora, até a pergunta fundamental. Ora, a preparação mesma da pergunta fundamental já é o salto. E este não pode ser formulado. O que não pode ser formulado pode, porém, ser experienciado. Ou melhor, o que é formulado apenas porque pode ser experienciado pode ser formulado. Para avançar aqui é preciso antes esclarecer a diferença entre essas duas perguntas. Afirma Heidegger:

A diferença da pergunta condutora (*Leitfrage*) e a pergunta fundamental (*Grundfrage*) mostra-se como pergunta formulada, com a formulação mesma da pergunta, mas para desde esta, retrocedendo, alcançar-se a experiência fundamental-originária do pensar da verdade do seer.

Mas a pergunta fundamental tem também como pergunta formulada um caráter totalmente outro. Não é a continuação da formulação interrogativa da pergunta condutora em Aristóteles. Pois surge imediatamente do carecimento da indigência do abandono do seer; esse acontecimento, aliás, está essencialmente cocondicionado através da história da pergunta condutora e seu desconhecimento.

O traslado para a essência do seer e com isso o perguntar da pergunta prévia (essência da verdade) é diferente de toda a objetivação do ente e de todo acesso imediato a esse; e aqui ou é o homem geralmente esquecido, ou é o ente que como algo certo e verdadeiro é vinculado ao “eu” e à consciência. Pelo contrário, a verdade do seer e com ela a essência

da verdade se essência na instância do ser-aí, na experiência do projetar-se do aí desde o pertencimento ao clamor do acontecimento (BP, p.233).

Ou seja, o salto é o transitar da pergunta condutora à pergunta fundamental que, aliás, não pode ser formulada, pois faz parte da experiência de pensar a verdade do seer. Essa experiência, porém, não podendo ser figurada, é anterior ao homem; trata-se de uma experiência que envolve a essencialização do seer no ser-aí. Isto é, SZ é o transitar para o salto à medida que a pergunta condutora (Qual é o sentido do ser?) se encaminha para a pergunta fundamental que não pode ser formulada. E a pergunta fundamental não pode ser perguntada porque perguntar é formular (platonismo). Se fosse formulada a pergunta fundamental deixaria de sê-lo. Por isso a pergunta fundante se aniquila como pergunta e é isso que significa não poder ser perguntada. O caráter negativo da pergunta fundamental, contudo, revela a experiência originária da qual ela não pode dar conta: o acontecimento-apropriador.

Não há aqui, portanto, nenhum modo imediato e muito menos mediato de, pela pergunta condutora, alcançar-se a pergunta fundamental senão o salto. Mesmo os êxtases temporais da verdade do ser são todavia demasiado vinculados aos entes, são o presenciarse de figuras diferentes. Em outros termos, mesmo a concepção do tempo de uma Filosofia existencial fica comprometida aqui se não for entendida apenas como indícios daquilo que não pode de modo algum ser figurado. O que não pode ser figurado e tampouco pode ser formulado é o limite da pergunta condutora. Daí porque a pergunta não formulável é a pergunta fundamental que só pode ser conquistada no salto. No salto, então, a pergunta fundamental mostra-se como a experiência do essencializar-se do seer no acontecimento. Este acontecimento, aliás, propicia que desde o caráter negativo da pergunta fundamental se entenda a pergunta condutora, isto é, se entenda como desde o primeiro começo a pergunta condutora encobriu a pergunta fundamental que, aliás, não podendo ser formulada confunde-se com a experiência originária da essencialização da verdade do seer.¹⁶

16 Wittgenstein fala em "solo áspero" da linguagem. Esse solo é a linguagem ordinária a quem da qual não se pode regredir. Em seus escritos da segunda parte das *Investigações filosóficas* ele recorre à noção de "vivência da significação" para expressar

A experiência originária na qual a pergunta fundamental não pode ser feita confunde-se com as várias épocas da indigência em que o seer se oculta, mas onde todavia ressoa a voz do primeiro começo, da primeira indigência que, aliás, marca a oposição entre a φύσις e a ἰδέα, isto é, entre a atividade dionisíaca e a paralisia apolínea. O cansaço desse modo de pensar, porém, leva ao salto que terá de vencer o abandono do seer. O salto é então o modo em que o seer se desoculta essencializando-se num cenário em que toda a história do primeiro começo é questionada e esclarecida, mas essa autocompreensão já vai se afastando da era dos ocasionais abandonos do seer para a assunção de outra era em que o seer já não mais prestará conta ao ente. A libertação dos entes é o início de uma era na qual a verdade do seer abrir-se-á como a plenitude da liberdade. Daí a relevância do salto, pois no outro começo já se delineiam novas fundações em que o estável não pode ser representado, mas confunde-se com a experiência da rememoração e preparação (*Erinnerung und Bereitung*) (BP, p. 257). Nesse acontecimento já não operam quaisquer teorias das ciências naturais ou do espírito, ou seja, já não se pode explicar a causa disto ou daquilo, pois o decisivo é o último sacrifício em que o homem é removido da ausência de indigência para a indigência da ausência de indigência. E essa remoção é, aliás, a experiência mais extrema marcada pela fuga dos deuses e pelo advento do último deus, pois “o seer só atinge sua grandeza quando é reconhecido como o que o deus dos deuses e todo deificar requerem”. Isso ficou encoberto desde quando, no primeiro começo, entendeu-se o deus como o máximo ente: teologia. O que é requerido pelo seer, porém, nada tem de ente e, portanto, não é utilizável e pragmático. Ora, ao sair do plano dos entes o seer torna viável a experiência da deificação. O seer, todavia, não é nunca mais ente do que o ente e nem menos ente que os deuses, pois estes nunca “são”. Onde está o seer então senão “entre” os deuses e o ente? “O seer”, diz Heidegger, “é o entre, em meio do ente e dos deuses, mas por isso mesmo incompa-

a originariedade da linguagem ordinária, algo como a experiência do fluxo da vida expressa na polissemia das palavras. Aí, porém, nada se pode mais perguntar, pois a formulação é, aliás, parasitária da execução da regra. Como estamos vendo, porém, o projeto de Heidegger é muito mais grandioso. Trata-se da experiência originária em que, pelo acontecimento, o seer se essencializa. Essa instância confunde-se com a experiência da verdade (abertura) que é anterior à formulação e por isso mesmo a pergunta fundamental é aquela que não pode ser formulada.

rável, ‘empregado’ por estes e subtraído por aquele. Por isso, só pode ser alcançado no salto do abandono do seer como deificação (recusa)”. Mais uma vez aparece aqui a ambiguidade de Heidegger, pois a passagem para o outro começo por vezes é entendida como pacífica, sem imposição e força, outras vezes o aspecto combativo da sua primeira Filosofia ressurgiu, pois o cenário é de conflito entre a fuga e o advento dos deuses. O gigantesco debate sobre o ente é, todavia, marcado pelo conflito entre os deuses. Ora, enquanto conflito, ele vem a nós como quebramento, isto é, como negação e recusa, mas tal negação não pode ser negada porque é uma experiência aberta pelo seer que tem a última palavra, posto que “o seer é o estremecimento dessa deificação, o estremecimento como o espaço de jogo temporal no qual ele mesmo como recusa acontece-apropriadoramente sua abertura (o aí) (*Da*). A intimidade desse estremecimento requer o mais abismático quebramento e neste a inesgotabilidade do seer faz-se pensar presentindo” (BP, p. 244). Se, porém, o ser-aí já nada produz, quem pode pressentir o seer senão o homem? No acontecimento, portanto, presente-se o seer, mas sem prescindir do homem. Ao homem, portanto, resta a experiência do acaso e do pressentimento da salvação, mas uma salvação que indica o total aniquilamento da reconfiguração enquanto presentificação.

5.2 A EXPERIÊNCIA DO NÃO

O estremecimento do seer no qual se mostra o sagrado não causa e nem cria nada. O acontecimento, por conseguinte, não causando nada é apenas uma doação do seer. Só a partir dessa doação é que ele se essencializa enquanto verdade do ente. O seer não é um hiperente que cause o ente. O seer se dá como acontecimento porque não é causa ou motivo do ente. A decisão sobre a verdade não está numa causa, mas no salto em que se apanha a outra essencialização do seer. O salto, porém, pertence ao pensar e por isso só têm acesso a ele os poucos, os insólitos, os que se parecem com os fundadores de abismo. Ora, esses poucos saltam da disposição ao pertencimento do acontecimento. A experiência do pensar é radical porque nela ocorre a fuga ou advento dos deuses. Ou seja, o salto mais originário e amplo é o do pensar, mas não se trata de um “mar vazio” do co-

nhecimento abstrato e sim da mais rica das experiências em que se dá o jogo entre o ocultamento e o desocultamento. Esse jogo, aliás, distante de todo o representar o ente mergulha no êxtase e no encantamento do acontecimento como tal. O “quebramento do seer” na sua essencialização está em que, mais originariamente, o pensamento inicial elabora-se numa outra dimensão espaço-temporal. O acontecimento, porém, não é forçado pelo pensamento, pois ele deixa em aberto a sua intimidade com o ser-aí e por isso tem-se a marca do homem, mas desde que se entenda que “apenas aparentemente é efetivado o acontecimento através do homem histórico, embora efetivamente o ser humano só ocorra através do acontecimento-apropriador que coloca o ser-aí assim ou assado, deste ou daquele modo. A instauração do seer que decidiu-se pelo homem histórico nunca se manifesta imediatamente para este, mas nos labirintos ocultos em que se abriga a verdade como abertura. E assim a instauração do seer, insólita e inóspita em si mesma, chega sempre desde a ausência do seer cujo ímpeto e eficácia, aliás, não são menores dos que os de sua instauração” (BP, p. 235-236).

O pensar originário, portanto, é fundado pelo êxtase e o encantamento, isto é, pela experiência do acontecimento em que se envolvem o ser-aí e o último deus, mas, como vimos, o ser-aí já nada produz (o que seria maquinação). Quem, todavia, experiêcia a passagem e o salto para o outro começo senão o homem? Heidegger vê-se obrigado a recorrer ao homem porque mesmo que, pela verdade do seer, ele seja reivindicado originária e diferentemente, ainda é o homem que está em trânsito saltitante. Heidegger poderia invocar aqui o ser-aí, mas este já não produz sentido sem converter-se também em maquinação e vivência. Nas suas palavras: “O homem é através dessa reivindicação do seer ele mesmo nomeado como guardião da verdade do seer (ser humano como “cuidado” (*Cura*), fundado no ser-aí)” (BP, p. 240). Ou seja, assim como a angústia cede lugar ao temor, a cura cede lugar ao cuidado. E como o ser-aí nada produz resta ao homem, mesmo como reivindicação da verdade do seer, a experiência da mais radical indigência. Poder-se-ia afirmar que é o homem que tem a mais radical experiência do niilismo, embora em Heidegger o nada seja executivo, ou seja, em SZ surge do caráter projetivo do ser-aí, mas como, em BP, este nada produz, a execução

nadificadora pertence não mais exclusivamente ao ser-aí ou ao homem, mas à verdade do seer.

Ora, em SZ o nada tinha um caráter executivo no projetar-se do ser-aí e no não dirigir-se ao nada da angústia, isto é, da angústia estar afundada no nada. Qual é, porém, agora, a relação entre o seer e o nada? Ao afirmar-se que o ser não é o ente tem-se uma caracterização negativa do nada, embora ela seja concebida desde o conceito objetivo de ser, o que já fora refutado em SZ, mas em BP o nada tem de ser pensado desde o seer, ou seja, é preciso colocar mais originariamente o pertencimento de seer e nada. Sobre isso afirma Heidegger: “Mas não seria o seer mesmo que se essência e se subtrai como recusa? Não é isto o suprassumo da gratuidade e do obséquio? Mas não estaria o “nada” aí apenas graças a essa nadificação do seer mesmo e por isso cheio desse “poder” marcante de cuja estabilidade surge todo o “criar” (devir mais ente do ente)?” (BP, p. 246). Isto é, não será essa nadificação instaurada pelo seer mesmo a responsável pela maquinação e a vivência e disso não resulta que, desde estas, se entenda o nada como algo puramente gratuito ou vazio? Na era da criação vertiginosa da maquinação o nada tende a ser afastado como algo que opera em vão, que não vale nada, que não significa nada, que nada constrói. No máximo se considera que o nada apenas destrói, mas isso é mover-se no terreno da maquinação. Desse modo, vê-se a dificuldade de desde a maquinação entender-se o sentido do nada. Podem, no entanto, a maquinação e a vivência despertar a coragem para o nada? Dificilmente, pois a era impessoal do “viver” e do “fazer” determina de modo tão abrangente a realidade do real quanto exclui toda negatividade e nadificação. Há não só uma fuga dos deuses, mas uma fuga do nada. É a era da afirmação máxima da positividade. A era da indigência máxima é a era da máxima afirmação do sim e da negação do não. No entanto, precisamente essa afirmação do sim essencialmente deveria ter como contrapartida o não, mas para tal é preciso enfrentar-se com o nada. Sobre isso adverte Heidegger: “Certamente que o dizer sim essencial, ‘criador’, é mais difícil e raro do que o estar em acordo habitual com que o transitório, o imediatamente captável e satisfatório gostariam de reconhecer. Por isso, os medrosos e os depreciadores do não têm de ser primeiro interrogados por seu ‘sim’. E então mostrar-se-á que

eles sequer estão seguros de seu sim. Deveria ser este o motivo que os converte em presumidos e intrépidos adversários do ‘nada?’” (BP, p. 246). Ora, a origem do sim e do não está fora do alcance da lógica e da metafísica. Essa oposição, aliás, só pode ser entendida desde o acontecimento-apropriador como recusa, pois o não e o sim, o ser e o nada têm sua origem no mais originário: o seer.

Como se dá, todavia, a intimidade do não com o seer? Não haveria nesse caso uma relação entre seer e não seer? Não se está aí próximo de Hegel, de Platão (*O Sofista*) ou Heráclito? Não se mostra essa intimidade como luta? A resposta é obviamente não, pois essa intimidade como luta (ou não) só se mostra no essencializar-se do seer. Aliás, como já referido, a pergunta fundamental não podendo ser formulada tampouco pode ser negada, o entanto esses filósofos experimentaram algo essencial, apesar de, no caso de Hegel haver, pela superação dialética, culminado no saber absoluto. Seja como for, essa é a expressão da era que chega ao fim na qual, aliás, a concepção do logos como superação e reunião é substituída pela “liberação e abismo no pleno essencializar-se no espaço-tempo da verdade originária” (BP, p. 264). Ou seja, não se trata mais da luta entre os opostos ser e não ser, mas o de tematizar a origem do “entre”. Só assim alcançar-se-á a compreensão de que o pertencimento do não ao essencializar-se do acontecimento pressupõe a pergunta pelo fundamento da verdade do seer. Como se dá, porém, essa intimidade do não e do seer se não pela experiência mais originária de mergulhar em nós mesmos? E “nós mesmos” (*Volk*), porém, quer dizer uma instância em que a reviravolta do essencializar-se do seer envolve a virada do ser-aí e a invocação do seu vizinho mais próximo: o homem. Já se não se trata, no entanto, do homem da metafísica terminal. O que surge então é outro homem (super-homem). Ora, isto quer dizer que o “não” está entranhado no seer como não seer, isto é, como nadificador. O nada, portanto, nunca “é”. Não se pode aqui afirmar hegelianamente ou heraclitianamente: o ser é o nada, pois o não seer se essencializa como in-essência e o seer se essencializa como nadificador (*nichthaft*). Observa Heidegger: “Só porque o seer se essencializa nadificadamente tem o não seer como seu outro. Pois esse outro é o outro de si mesmo” Que quer dizer isso “o outro de si mesmo”? Não é todavia a preservação da identidade na alteridade? Pode-se aqui falar de alteridade e de

outro começo? Como dar conta, porém, dessa extrema redução de um ao outro e mesmo falar desse “ou um... ou outro”? Ora, como está se mostrando, o salto da passagem para o outro começo não é imediato, mas um instante que se desdobra já numa outra dimensão temporal-espacial que advém do amadurecimento do “não” mais originário da singularidade do seer e se instaura na singularidade da alteridade. O nadificador é o caráter ativo do acontecimento, mas sem o nihilismo do fechamento da era da metafísica da presença. Essa difícil passagem é resumida nas palavras seguintes de Heidegger: “O essencializar-se como nadificador possibilita também a força da alteridade” (BP, 268). A força do não com a qual está armado o novo homem no horizonte delineado pela figura do último deus.

5.3 A REINVOCAÇÃO DO HOMEM

A essência do homem é fundada, portanto, na experiência do não, mas é preciso insistir aqui: quem é o homem nesse cenário do fim do primeiro e do outro começo? Em SZ Heidegger praticamente havia substituído o homem pelo ser-aí, mas em BP ele volta a ser invocado, pois se, como vimos, o ser-aí nada produz é o homem quem, mesmo reconfigurado pela morte de Deus e pelo advento do último deus ainda tem um papel a cumprir. Mais uma vez aqui, porém, encontra-se a ambiguidade heideggeriana. Afinal, o que domina aqui a calma ou a turbulência? E agora é esta que passa a ser destacada, pois “o seer é o estremecimento do deificar (som que antecipa a decisão dos deuses sobre seu caráter divino). Este estremecimento, aliás, amplia o jogo espaço-temporal ao qual ele mesmo chega no aberto e como recusa. Desse modo, o seer é o acontecimento-apropriador do aí, disso que está aberto e no qual ele mesmo estremece” (BP, p. 239). Nesse estremecimento do seer é que o novo homem e o outro deus são invocados. Esse estremecimento, porém, também indica a abissosidade do aí do ser-aí. Temos então uma nova trindade: seer, ser-aí e homem. Poder-se-ia até comparar o seer com o Pai, o homem com o Filho e o ser-aí com o Espírito Santo, mas obviamente Heidegger pretende se afastar desse criptocristianismo metafísico para afirmar uma nova figura humana e, portanto, que “através da verdade do seer o homem é reivindicado originária e diferentemente. O homem é através dessa reivindicação do seer

(*Anspruch des Seyns*) ele mesmo nomeado como guardião da verdade do seer (*Wächter der Wahrheit des Seyns*) (ser-humano como “cuidado” (*Sorge*), fundado no ser-aí)” (BP, p. 240). Ora, reivindicar é reaver, recuperar, readquirir, exigir o homem. O homem que estava a desaparecer com a morte do Deus platônico-cristão é reinvocado pela emergência do último deus. Marcado, porém, pelo estremecimento do seer que possibilita a deificação e também a reivindicação do homem, este passa a assumir um papel de guardião, de protetor ou, melhor ainda, de curador do seer. Como se dá esse feito? Como o ser-aí já nada produz é o homem quem mergulha na experiência do nada, isto é, que mergulha na experiência da mais radical indigência, não para proibi-la ou afastá-la, mas para cuidar e defendê-la para que se amplie ao máximo a zona de estremecimento da deificação, pois o seer só é compreendido em toda sua magnitude à medida que é requisitado pelos deuses. Se os deuses requisitam o seer, entretanto, é porque a inesgotável abertura deste lhes possibilita. Isto é, “tem-se de tentar apanhar o quebramento desde a essência fundamental do seer, a partir da qual emerge o reino decisório para a luta (*Kampf*) dos deuses. Nessa luta, está em jogo seu advento e fuga, é uma luta na qual os deuses apenas deificam ou então, mais originariamente, colocam seu estatuto divino para a decisão” (BP, p. 244). A decisão diz respeito à vida ou à morte de um deus e às figuras do homem. Por isso, o sentido do homem está vinculado ao destino dos deuses na inesgotabilidade historial do seer.

Ao homem, porém, cabe zelar para que na era da indigência da maquinação e da vivência não se perca de vista a indigência da indigência, como a experiência do não mais radical e tal homem guardador tem, então, seu destino atrelado ao acontecimento-apropriador no qual emerge o último deus. Desse modo, para escapar da era da indigência esse cuidar do seer já não pode exercer-se nas débeis tentativas de mediar ou salvar o ente, mas no abismamento da negação que, aliás, coincide com a pergunta não formulável. Mas abismar-se é ocultar-se. E precisamente “este ocultar-se é o desocultar da recusa, o fazer adentrar na estranheza do outro começo” (*Dies Sichverbergen ist das Entbergen der Verweigerung, das Zugehörenlassen in das Befremdliche eines anderen Anfangs*) (BP, p. 241). Na iminência do outro começo qual é a intimidade entre o seer e o homem?

A própria noção de “homem” não indica um compromisso exagerado com o ente? É óbvio que o homem também faz parte da efetivação da verdade do seer, mas como, desde o homem, pode-se representar (*Vorteslung*) o seer? E em que medida é possível tal representação se ela só pode ser feita ao nível dos entes? Ora, a noção de representação instaura uma zona intermediária entre seer e ente, mas, como se viu, o ente é uma essencialização da verdade do seer sem intermediários, por isso não pode ele ter uma experiência do ente sem que nela já não esteja um pressentimento do seer. Esse pressentimento, porém, é a experiência do nada. A experiência nificadora do ente que, aliás, elimina toda tentativa de representar o seer. Não é, porém, o homem um ente privilegiado que em seu ser tematiza o sentido do ser? Não tem o homem, mesmo na experiência do nada, certa figuração? E o que significa pressentir o seer senão uma tentativa de resposta à questão “quem é o homem?”. Essa resposta, todavia, só é possível quando desta ou daquela essencialização do seer, pois cada uma delas responderia à pergunta pelo “quem”, o que quer dizer que tal resposta pressupõe uma estabilidade do ente (um si mesmo mínimo). Por isso, explicita Heidegger: “O homem presente o seer (*ahnt das Seyn*), é o pressentidor do seer, porque o seer acontece-apropriadamente, e de tal modo que o acontecimento-apropriador primeiro necessita um si-próprio, um si mesmo, cuja si-mesmidade o homem terá de sustentar na instância que estando no ser-aí converte o homem nesse ente que tão só é alcançado na pergunta-quem (*Wer-frage*)” (BP, p. 245). Ou seja, o seer põe e o homem dispõe, mas desde o portal do ser-aí (SZ) que, mais do que qualquer outro, permite ao homem responder à questão sobre seu “quem”.

Enfim, quem é esse novo homem no outro começo? Qual é a sua missão, se é que a tem? Ora, como se viu, o homem é guardião ou pastor do seer, mas como pode fazê-lo se sua guarda é decisão ou essencialização do seer? Não está o destino do homem inscrito na inesgotável abertura para o futuro do seer? Não seria então o seer que pastoreia o homem? Afinal, quem pastoreia quem? Não há aqui um problema, uma contradição ou um paradoxo? Heidegger, porém, dá-se conta desse tema e no § 133 do BP (*A essência do seer*) esboça uma solução.

Manifesta Heidegger:

O seer necessita do homem para essencializar-se e o homem pertence ao seer para realizar sua máxima determinação como ser-aí.

Mas não se torna o seer dependente (*abhängig*) de um outro quando este precisar (*Brauchen*) até mesmo faz parte da sua essência e não é apenas uma consequência essencial?

E como vice-versa pode o homem subordinar o seer se precisamente seu extravio no ente tem que dar lugar a converter-se no acontecimento-apropriador e o pertencente ao seer?

Esta contraposição entre necessitar e pertencer constitui o seer como acontecimento e o nosso primeiro encargo é que o pensamento seja elevado à simplicidade do saber e possa fundar em sua verdade a oscilação desta contraposição.

Para isso temos que renunciar ao costume de querer assegurar esse essencializar-se do seer como uma representação da vontade.

Antes de tudo ganhamos a singularidade da oscilação em seu puro ocultar-se cada vez no saltar para... sabendo que não alcançamos aqui o "último", mas sim o essencializar-se da calma, o finalíssimo e único como o instantâneo da grande decisão sobre a ausência e o advento dos deuses e nisso tudo a calma guarnição ou proteção para que dê a passagem do último deus.

Dessa forma, à questão sobre quem pastoreia quem – o seer ou o homem? –, Heidegger responde que ambos não podem ser pensados sem a oscilação entre si, sem o homem não há essencialização do seer e sem este não haveria nada a ser essencializado. Essa oscilação, porém, se dá numa zona não representável e, portanto, não entificada, pois nossa situação é a de transição para outro começo no qual estamos mergulhados numa indigência que só pode nos levar à resolução sobre a ausência ou a emergência de novos deuses. Para aqueles que literalmente afirmam o homem como pastor do seer é bom lembrar que já não se trata do homem da metafísica e que reivindicá-lo não é uma tarefa tão simples, até porque mesmo sendo capaz de pressentir o seer desde sua abertura o "nosso ser humano se caracteriza na maioria das vezes por estar ausente (*Weg-sein*)" (BP, p. 252).

A reivindicação do homem, porém, só é possível como essencia-

lização da verdade do seer. Fundamentalmente, porém, o seer se essencializa como ser-aí em cuja proximidade habita o homem. Este pastoreia o seer na abertura do ser-aí que é posta pelo seer e isso faz parte da oscilação megulhada no nada da pergunta informulável. A oscilação se dá antes da entificação, pois o seer se essencializa no acontecimento enquanto que o ente é. Essa essencialização é a oscilação que retorce o espaço-tempo e em cuja oscilação mostra-se a verdade do seer, mas está-se no salto marcado pela experiência da retenção e, portanto, não há como eliminar-se algum tipo de entificação ou figuração. Não por acaso Heidegger, por vezes, escreve “figura do último deus”, mas isso indica também a figura do homem. Uma figura que surge da luta entre o espaço-tempo do primeiro começo e outro espaço-tempo, ou melhor, numa dimensão em que começa a se mostrar o conflito, ainda no cenário do ser-aí, entre mundo e terra. Esse conflito, porém, tornou-se ontologicamente visível no contruto ser-aí a partir do qual se compreendeu a oscilação temporal por oposição à interpretação presentificada do ente. Por isso, o ser-aí é a última floração da história do seer que permite visualizar, fora da metafísica, a oscilação ou a disputa originária que constitui a intimidade do seer. Assim sendo, o homem pastoreia o seer na estranha região da viravolta do ser-aí e da reviravolta do seer. Temos então um círculo hermenêutico o mais distante dos entes e feito pelo seer, o ser-aí e o homem. Nas palavras de Heidegger: “O acontecimento-apropriador do ser-aí através do seer e a fundação da verdade do seer no ser-aí - a virada no acontecimento, porém, não está resolvida só na aclamação (*Zuruf*), nem no pertencimento ao abandono do seer, nem em ambos juntos. Este estar junto, aliás, retrai-se no acontecimento, pois neste oscila um movimento contrário. O estremecimento dessa ocultação na virada do acontecimento é a mais oculta essência do seer. Esta ocultação se esclarece como tal na clarificação mais profunda do âmbito instantâneo. O seer necessita para essencializar-se nessa insolitude (*Seltenheit*) e singularidade (*Einzigkeit*) do ser-aí e é este que funda o ser humano. O ser-aí é fundamento, mas enquanto o homem suportá-lo como instância” (BP, p. 262). A dificuldade é que como o ser-aí nada produz tem-se de reinvocar o homem que transita, na essencialização do seer, das velhas figuras esmaecidas para as novas não claramente delineadas.

O colossal esforço de Heidegger é feito para mostrar que o tema central da Filosofia é a superação da metafísica e de que, portanto, não há salvação no ente. Que é o ente, porém, senão o que pode ser figurado? O esmaecer das figuras é completo na zona de transição saltitante? Ele afirma: “A figura (*Gestalt*) em que a efetivação do seer é pela primeira vez colocada e custodiada esboça o delineamento do âmbito para o abrigo da verdade do deus emergente e fugaz” (BP, p. 260). Diante de tal afirmação indagamos se é possível vislumbrar figuras, modos de ser ou caracteres do outro começo, pois este, na outra fundação espaço-temporal, não seria um fluxo totalmente arbitrário e tendo-se tentado levar os conceitos metafísicos a sua impossibilidade ainda assim enquanto essencialização do seer teria de haver aí alguma “estabilização” conceitual. O salto não é mediato ou imediato, um processo ou um método, mas uma retenção que avança temerariamente numa zona desconhecida do totalmente outro. Ou seja, se, no primeiro começo, o real (*Wirklich*) é entendido como presente estável que tipo de real delinea-se no outro começo? Afirma então Heidegger:

Mas no outro começo o ente nunca é o real no sentido deste “presente” (*Gegenwärtigen*). Este, ao contrário, mesmo quando vem ao encontro com estabilidade, é o mais fugaz como projeto originário da verdade do seer.

Real (*Wirklich*), isto é, sendo, é primeiro recordado (*Erinerte*) e logo preparação para (*Bereite*). Recordação e preparação para abrem o jogo espaço-temporal do seer ao qual o pensar tem que denegar a “presentidade” como determinação vigente primeira e única...

Ainda que o presente nunca seja vão e tenha sua participação na fundação da recordação e da preparação para; ora, tudo isso, isto é, a essência do presente é sustentada num todo em que estão pressupostos a recordação e a preparação para, apenas nessa intimidade é que brilha a presentidade. Apresentada originariamente ela, porém, não pode ser calculada segundo sua fugacidade, mas segundo sua singularidade. Este é o novo e essencial conteúdo da estabilidade e do presentificar-se a ser determinado a partir da recordação e da preparação para (BP, p. 257).

Heidegger aqui esboça um modo de ser no outro começo em que ressoam imagens platônicas da recordação, mas também existenciais da preparação para, ambas, porém, marcadas pelas tonalidades

existenciais de outra realidade aberta por outra fundação do ser humano e na qual começa a despontar, aliás, outro jogo espaço-temporal. Um tema que, como se verá, diz mais respeito ao item “fundação”.

O relevante em “o salto”, contudo, é entender a insistência tipicamente heideggeriana, aliás, de não confundir o *seer* com uma mera generalidade vazia, mas como a mais concreta singularização posta agora historialmente; por isso, no outro começo se cumpre o mais extremo enlevamento (*Entrückung*) do ente como metafísica da presença e, portanto, como indigência do pensar.

A indigência do pensar (o *seer*) ocorre porque só a partir da essencialização do *seer* é que o ente “é”. Isso também envolve o ser-aí e, do mesmo modo, o homem. Nas palavras de Heidegger: “A verdade do *seer* e assim este mesmo se essencializa apenas quando e onde se dá o ser-aí” (BP, p. 261). No ser-aí, portanto, coloca-se o problema do homem, mas agora de tal modo que se visa a afastá-lo do estado de indigência e levá-lo a máxima negatividade: a indigência da indigência. Negatividade, aliás, que se converte na positividade de outro começo marcada já pela emergência do último deus. Ou seja, se em SZ, como uma pedra, ou um animal, “Deus é”, ou seja, é um super-ente simplesmente dado, agora temos a dimensão do sagrado preservada: a deificação. É essa última deificação que afasta a metafísica maquinadora que envolve todavia o homem. Poder-se-ia entender a metafísica como uma caverna escura? Possivelmente, se se entender que o homem da caverna se caracteriza não apenas por viver no escuro e ficar cego na luz, mas porque não consegue distinguir entre o dia e a noite. Diz Heidegger: “O repentino extinguir-se do grande fogo que deixa atrás de si o que não é noite nem dia, o que já nada mais é capaz de captar e onde o homem levado ao seu fim todavia intriga para só atordoar-se ainda junto ao produto das suas maquinações, pretendendo que isso se reproduza eternamente como um e assim sucessivamente de tal modo que não é mais nem dia nem noite” (BP, p. 263). O homem da caverna estava num atordoamento que não lhe permitia distinguir dia e noite é enfim o mesmo que no sucesso da metafísica platônico-cristã vive numa roda aparentemente eterna de criar e produzir. Nas metrópoles que já não dormem e nas fábricas trabalha-se sem cessar e de tal modo que se perdeu o sentido da noite e do dia. E é essa perda de sentido

da noite, mas que já começa a ser iluminada pela aparição do último deus. Se antes, porém, o homem da caverna era incitado pelo filósofo triunfante a sair dela, o que triunfava mesmo era a noite do ente. Uma noite em que, parodiando Hegel, todos os gatos são pardos, mas precisamente por ter colocado o belo, o bom e o divino na estabilidade desvitalizada do logos da metafísica da presença. Em SZ, já Heidegger havia denunciado a noite absoluta que seria uma completa entificação do impessoal, isto é, quando a angústia poderia ser encoberta pelo medo ou os encantos da publicidade, mas o ser-aí entra em queda porque ao fugir de si mesmo antecipa-se a si mesmo na abertura mais originária da angústia. A angústia, porém, por não se dirigir ou se deixar ameaçar por nada, isto é, por não se deixar desfigurar pelo ente intramundano (*unverstellt durch innerweltliche Seindes*), mostra-se como a maior singularidade do ser-aí e confunde-se com a sua prontidão para experienciar as suas mais autênticas possibilidades (a liberdade de ser si mesmo). Ou seja, mesmo a escuridão (*Dunkeln*) mundana é uma queda da angústia no intramundano (SZ, p. 189 - 191). Em BP, no entanto, a angústia cede ao temor não como configuração intramundana, mas, como estamos vendo, como o desconhecido do outro começo que ironicamente começa a iluminar o fim do túnel por onde caminha a humanidade niilista e envelhecida. Como tudo, porém, é dádiva do seer, tampouco a noite da maquinação é absoluta.

A era dos pensadores heroicos finda quando a vitalidade da *fæsiû* é retida na ideia. A ação é paralisada na reflexão. E o seer passa a depender do ente. Ao afirmar-se dogmaticamente que o ser é sempre ser de um ente perde-se de vista a abertura de onde surgiu esse aprisionamento. A abertura, porém, é a liberdade do seer diante do ente, no entanto, o que é o ente visto do seer? E uma vez compreendida essa liberdade da abertura pode-se suspeitar de que o enunciado “O ente é” não quer dizer nada, pois ele apenas reafirma o ente. Isso, obviamente, lembra Kant: a existência não é um predicado. Para Heidegger, no entanto, o enunciado anterior não diz nada apenas quando é pensado não-pensadamente, isto é, não é pensado desde a abertura em que se dá a essencialização do seer. Por isso, “se pelo contrário o enunciado se mover agora mesmo para o âmbito da verdade: o seer se essência, então ele diz: *o ente pertence ao essencializar-*

-se do seer. Mas então o enunciado passou da impensada obviedade àquilo que é o mais digno a ser questionado (*Und jetzt der Satz aus der gedankenlosen Selbstverständlichkeit in die Fragwürdigkeit übergegangen*)” (BP, p. 269). E assim aquilo que era evidente e o mais certo, na questionabilidade, torna-se o mais provisório.

Assim sendo, e mais uma vez, o que é o ente? O que está diante-de? O presente? O que é separado e posto como objeto? O que vem ao encontro enquanto representação? Ora, não é o ente o resultado do essencializar-se do seer? Não é o ente o que é posto desde um abrigo e que pertence, a sua maneira, à verdade do seer? Ou ainda: “A entidade já não se funda na oculta e não superável ‘diferenciação’ de seer e ente?” (BP, p. 272). Certamente. E o que nos impede de pensar o ente no abrigo do seer é precisamente essa via aberta no primeiro começo em que o ente impera como re-presentation e, portanto, como diante de, como presença imperial e planetária que na atualidade atinge a dimensão do gigantesco da técnica. Planeta, contudo, é basicamente Terra.

5.4 O CONFLITO TERRA-MUNDO

Seremos capazes de buscar novamente a Terra?

(BP, p. 278)

Ora, a técnica é a essencialização do seer como maquinação e vivência. E isso se dá ao abrigo da verdade do seer. O que quer dizer isso hoje em dia senão que no abrigo da verdade ocorre uma impugnação do conflito entre Terra e mundo? Isto é, a técnica atinge uma dimensão planetária que, desde o mundo, mostra a força telúrica, aliás, mais significativa que a natureza, pois “o mundo é ‘terrestre’ (terreno) e a Terra é mundana (*Welt ist “irdish”, Erde ist welthaft*). A Terra é de certo ponto de vista mais originária que a natureza porque tem a ver com a História. E, por sua parte, o mundo é mais destacado que algo apenas ‘criado’ (*Geschaffene*) porque é formador de história e deste modo mais próximo ao acontecimento” (BP, p. 275). Entrevista a partir do mundo a história da Terra não é homogênea? Cada rincão, querência ou terra natal tem a sua história. Quem é, então, esse “nós” de que fala Heidegger? Um povo distinto? Um povo

capaz de metafisicamente resistir ao império da ciência e da técnica? Lembremos de Merleau-Ponty: “A ciência manipula as coisas mas se recusa a habitá-las”.

A ciência e a técnica, porém, levam a uma crescente destruição da natureza. Antigamente era *physis*, habitada por deuses e cenário de heróis míticos, mas que com a vinculação do socratismo com o Deus criador culmina por ser vítima da maquinação e da economia política. E assim, mesmo a moderna descoberta da “paisagem” está vinculada a essa economia calculadora, como se fosse um alívio, um fôlego na instituição do gigantesco. Daí as perguntas: “Por que a Terra se cala diante dessa destruição? A resposta possível é que lhe está até agora vedado o confronto explícito com um mundo posto desde a verdade do seer. E por que não? Por que – continua Heidegger – o homem colossal (*Riesending Mensch*) torna-se mais gigantesco e assim mais pequeno? Tem de ser abandonada a natureza e entregue totalmente à maquinação? Somos ainda capazes de buscar novamente a Terra? Ou é a Terra mesma que provoca essa disputa à medida que ela, mais do que qualquer outra coisa, está no aberto?” (BP, p. 278). Desse modo, porém, a Terra (*Erde*) começa a ser entendida como querência (*Heimat*).

Mais uma vez, portanto, vê-se o drama do homem da metafísica terminal. Ele é um colosso que quanto mais se agiganta mais se apequena. Nessa nova essencialização do seer que é a técnica está sua aniquilação, mas também a possibilidade de superar o abandono do seer. A técnica, nesse caso, é apenas mais um lance em que se situa a de-cisão e o salto, mas a figura do homem nessa era se parece ao animal tecnificado que, inclusive, perdeu sua animalidade originária. Como sabemos, no entanto, toda a animalidade (*animale rationale*) ou a vida (*bios, zoe*) estão ao abrigo do ser-aí que, por sua vez, está ao abrigo da verdade do seer. Como se viu, só a partir da história do seer pode-se entender como a vida e a aproximação entre o homem e o animal tornam-se metafísica da presença. E não é a vida companheira da morte? Antes desse tema vejamos como Heidegger relê a noção judaico-critã de quebramento e a emprega como crítica às categorias aristotélicas tradicionais.

5.5 O QUEBRAMENTO

A noção de quebramento, como a de salto, é tipicamente cristã. O seer se revela como estremeamento (*mysterium tremendum*) diante do qual ao homem não resta senão ajoelhar-se (o quebrar-se, *die Zerklüftung*). Interpretado “ontologicamente” isso significa que não Deus, mas é o seer que se quebra nas modalidades, ou seja, nos modos do ente. Ora, desde estas não se pode alcançar o seer, pois o ente é o modo de essencializar-se no acontecimento a partir do qual, aliás, é requerido então tanto o último deus quanto o tipo de homem que lhe diz respeito. Nesse sentido, a pergunta pelas modalidades chega após a pergunta fundamental que mergulha na intimidade do seer como acontecimento. Para interrogarem-se as modalidades é preciso, antes, interrogar pelo quebramento que as origina. Ou seja, toda a tentativa de ordenar em categorias ou modalidades (potência/ato; necessidade/possibilidade) fracassa aqui, pois o quebramento pertence ao essencializar-se do acontecimento e não pode, portanto, dar conta do seer mesmo. Poder-se-ia, porém, de modo aristotélico-hegeliano, afastar a imobilidade das categorias pela noção de realidade histórica, mas a base dessa noção é a de movimento (μεταβολή) e isso seria ainda permanecer na metafísica da presença quando já se superou esta concepção ao entender-se que o movimento ou a realidade são apenas abstrações do conflito de Terra e mundo. Ora, foi essa noção de movimento aristotélico (tão destacada, aliás, por Pierre Aubenque) que consolidou a metafísica da presença, pois “a ἐνέργεια autenticamente entendida desde o não-desdobramento (*unentfalteten*) da φύσις que passa a ser concebida à luz da μεταβολή como entidade. Mas porque μεταβολή? Porque para a retenção antecipadora do estável e presente a μεταβολή sobretudo como φορά (deslocamento, mudança, ação de estar à frente) é sensivelmente o contra-fenômeno (*Gegen-erscheinung*) e com isso permite, partindo dele e significando um outro, voltar à οὐσία. Aqui se encontra o núcleo da ‘ontologia’ de Aristóteles” (BP, p. 281). Esse movimento de retorno à οὐσία, porém, é um ser-simplesmente-dado e passa por cima do fenômeno do mundo.

Ora, a instância em que se dá efetivamente o quebramento, por não poder ser questionada, está fechada para a Filosofia, no entanto, no limiar do outro começo como salto o quebramento indica as nu-

ances de outras modalidades, isto é, de outros modos de entificação pós-metafísicos. E, como lhe é peculiar, Heidegger insiste em um único último deus capaz de dar unidade ao homem e aos entes no outro começo, pois “o quebramento tem sua primeira e mais relevante expressão no carecimento (*Bedürfen*) do deus em uma direção e pertencimento do homem ao seer no portal de outra direção. Nesse âmbito, aliás, se essencializam as quedas do deus e as ascensões do homem enquanto fundado no ser-aí. O quebramento é, portanto, a falta ou o déficit interno e incalculável do acontecimento-apropriador do essencializar-se do seer e, enquanto tal, é o centro outorgador do pertencimento a este e remetido à passagem do último deus e sobretudo à história do homem” (BP, 279 - 280). O conceito de quebramento tem, portanto, uma forte conotação humana e divina. Ora, o ser-aí, por si só, não pode mais quebrantar-se, mas tudo o que é humano porta certa configuração como a do quebramento; por isso, continua Heidegger: “O acontecimento-apropriador transfere deus ao homem enquanto vincula este a deus” (*Das Er-eignis übereignet den Gott na den Menschen, indem es disen dem Gott zueignet*) (BP, p. 280). O homem aqui é novamente reinvocado porque o quebramento é uma antecipação originária nas proximidades do ente. Nesse sentido, entendendo o quebramento na proximidade do ente, Heidegger pode falar em “fundação criativa” (*schaffender Gründung*), isto é, há aí uma ressonância da tradição metafísica filônica embora entendida desde a história do seer. Ele diz: “Fundado abissalmente no acontecimento está o ser-aí e com ele o homem quando se dá o salto em fundação criativa” (BP, p. 280).

E assim: “Um quebrar-se (*Kluft*) essencial é o seer na recurvatura (*Zurückgebogenheit*) (capacidade (*Vermögen*), mas não a partir da possibilidade (*Möglichkeit*) que até agora foi pensada desde o ente como ser-simplesmente-dado)”. O que, porém, se recurva na recurvatura quebrada? O que se destaca aí é uma instância em que o seer se transforma em ente. Se o salto diz respeito à alteridade radical, a passagem do seer ao ente é um legado da originariedade do domínio (*Herr-schaft*). Isto é, sempre que desde o seer o ente se transforma, é fundamentado, tem-se aí a necessidade do domínio. Se em E. Jünger o domínio da figura do trabalhador cuja força e poder indicam o fim da história e da violência, em Heidegger o domínio aponta para

uma zona de maior liberdade. Uma zona que é, aliás, livre de toda e qualquer figuração. Afirma ele: “O domínio é a necessidade do livre para o livre. Domínio este que se essencializa como o efetivamente incondicionado no âmbito da liberdade. Sua grandeza está em que não precisa de nenhum poder e também de força e, por isso mesmo, é mais eficaz do que eles”. E isso permite a Heidegger distinguir o domínio do poder e da violência.

“*Poder (Macht)* é a capacidade de assegurar-se de um aglomerado de possibilidades de violência (*Gewaltmöglichkeiten*). Enquanto segurança encontra-se sempre frente a um contrapoder e por isso não é nunca originário”.

“*Violência (Gewalt)* é a irrupção de uma capacidade de mudança no ente sem a vantagem e a perspectiva de possibilidades. Em qualquer lugar em que o ente é modificado (exceto a partir do seer) é necessário a violência. Todo fato é um ato de violência, pois está dominado em conformidade ao poder” (BP, p. 282).

Ora, o que significa esse situar-se antes da zona do poder e da violência? Não é essa também a zona da morte, isto é, não é a zona em que os seres vivos e os homens vivem e morrem? Assim como a vida entrou na metafísica, contudo, também entrou a morte. Ao tematizar-se a vida fora da metafísica também não se deveria fazer o mesmo com a morte? Vimos como a experiência do não está, ao fim e ao cabo, vinculada ao seer. Vimos também como na transição saltitante para o outro começo a angústia cede espaço ao temor e a cura ao cuidado, pois na reconvocação homem, mesmo sendo já distinto do anterior, tem-se algo de entitativo ou figurativo, pois cuida-se do seer, teme-se o desconhecido, no entanto, como se poderia tematizar a morte no outro começo? É certo que só se teme porque se angustia, mas como a angústia não é uma tonalidade afetiva dirigida para nenhum lugar, tem-se, como se viu, de recorrer ao temor como a tonalidade que marca o salto. E então o que se teme no desconhecido senão a morte? E temer a morte não é de algum modo figurá-la? Heidegger, porém, recusa aqui ceder às conquistas de SZ, pois a morte é a mais expressiva singularização do ser-aí. Na abissosidade da sua morte o ser-aí é reconhecido como a instância de essencialização do acontecimento do seer. A reinvocação do homem torna-se aqui precária, pois se trata de limpar o fenômeno da morte não só de

antropologias e concepções do mundo mais ou menos elaboradas, como também da impessoalidade agitada da mídia e da civilidade burguesa. Na passagem para o outro começo, as relações do ser e do ser-para-a-morte são marcadas pela concretização do historial na sua mais proeminente singularização: “Nas mais ocultas figuras (*verhülltesten Gestalten*) está fincada a mais elevada historicidade e o fundamento secreto da decisão para o caminho mais curto” (BP, p. 282). E o primeiro passo para rastrear tais figuras ocultas é manter a morte longe das suas figurações objetivas. E aqui Heidegger recusa-se a ceder às tonalidades afetivas do medo ou do temor, pois, como em SZ, trata de libertar a morte das suas figurações filosóficas, científicas, culturais e religiosas. A morte confunde-se, aliás, com a angústia. Só um ser que se angustia pode efetivamente morrer, e vice-versa. Para situar o tema da morte, teremos de, a seguir, voltar brevemente a SZ.

5.6 A MORTE

...liberdade para a morte
(SZ, p. 266)

Há muitas aventuras na Terra do Nunca, mas há algo em comum a elas: a ilusão da eternidade. Peter Pan, o personagem principal da novela de James Barrie, não só se recusa a ficar adulto como se recusa a morrer. A Terra do Nunca é uma criação que artisticamente compensa, atenua e dilui o drama da morte. É uma tentativa de pela arte reencantar um mundo vazio de deuses, mas é, todavia, uma elaboração artística que se move na metafísica platônica que opõe sensível e suprassensível, transitório e permanente, finito e eterno, mas que, enquanto tal, apenas compensa e alivia a dor inevitável da morte. Essa dor rima com o vigor da verdade como correção e juízo expressa na pergunta: O que é a morte? Ou seja, a verdade posta na era da violência imperativa do ente se estende à morte. A vida e a morte estão sob sua tutela. Seria possível, porém, libertarmos-nos da determinação desse esquema e pensar a morte para além da metafísica? Não haveria aqui apenas resignação pela finitude? A aceitação, porém, apenas elude, mas não elimina os fundamentos metafísicos da morte. Ora, não há conformismo sem amargura. Seria então pos-

sível no outro começo da Filosofia livrarmo-nos por completo do drama da morte? Poder-se-ia avançar para instâncias e paragens em que a morte não mais tivesse as marcas do luto e da melancolia? Ou melhor, até que ponto superar a metafísica tradicional seria também libertar-se da opressão da morte? O que seria a experiência pós-metafísica da morte? Daria ela acesso à essência da morte que até agora ficou oculta? É possível, para além da opressão e da violência do ente, reencantar o pensamento da morte? Para tentar responder a essas questões, temos de entender mais detalhadamente como Heidegger enfrenta esse assunto.

Vimos como no BP a tonalidade afetiva mais relevante é o temor, pois a rigor a passagem para o outro começo é também um salto para o desconhecido, uma saída da caverna da metafísica da presença para uma instância iluminada pelo último deus. O que significa, no entanto, a morte no salto? Também aqui há de algum modo uma alusão a Platão, pois para o grego filosofar é aprender a morrer. Trata-se, porém, apenas de uma alusão, pois tem-se agora de enfrentar as concepções da morte e sua vertente platônico-cristã. E isso significa retomar os avanços de SZ para retirar a morte do âmbito dos entes e devolver ao ser-aí para sua possibilidade mais autêntica: o findar. Ontologicamente quer dizer libertar o ser-aí das representações da morte, pois ela é a possibilidade que, como a angústia, mergulha no âmago do ser-aí. A conquista ontológica fora entender a angústia como uma tonalidade afetiva não direcionada para qualquer outra coisa ou alguém; ora, também trata-se de liberar a morte de todo tipo de entificação. Como compreender a morte sem nenhuma figuração, sem nenhum sentimento como a tristeza, o pesar, a solidão e o medo? Em SZ, Heidegger mesmo reconheceu que do ponto de vista existencial isto é algo desconcertante e absurdo, “uma exigência fantástica” (*phantastische Zumutung*) (SZ, p. 266). Ou seja, onticamente falando o caráter ontológico da morte se parece com algo totalmente sem sentido e vazio. Heidegger, porém, igualmente reconhece o forte apelo das representações da morte, pois as noções de totalidade e finitude nada significariam se não se demonstrasse o poder ôntico correspondente. Aquilo que existencialmente se parece com algo fantástico, no entanto, só será entendido como tal quando se afastar as concepções do mundo e liberar ao ser-aí o aces-

so exclusivo à autenticidade da sua própria morte.

No BP, Heidegger tematiza a morte junto com o quebramento. Quebramento é também quebrantamento, isto é, quebranto, prostração, abatimento. Popularmente, benzem-se as crianças do quebranto e do mau-olhado. Com quebranto elas ficam abatidas e vulneráveis e choram por qualquer coisa. É preciso uma benzedeira para livrá-las do mal. Nesse sentido, poder-se-ia indagar se haveria um maior quebranto do que a morte. Tal perguntar é possível porque já se anda por trás das modalidades, isto é, já se coloca as modalidades na instância do quebramento. As noções de necessidade e possibilidade adquirem um outro sentido que o da ontologia tradicional, ou seja, na tradição lógica esse conceitos são abstratos e destituídos da vitalidade da existência. Aqui, porém, anda-se nas conquistas de SZ, onde a possibilidade está sempre além da realidade. Não é, porém, a morte o fim das possibilidades? E posto nestes termos não é ela algo inerente e, portanto, necessário ao ser-aí? Aqui lida-se com um “não” entranhado no ser-aí (possibilidade), mas também enquanto ser-para-a-morte com “a imprescrutável plenitude essencial da ‘necessidade’ novamente como um quebramento do seer mesmo” (BP, p. 282). Então a pergunta: A morte é necessária porque possível ou é possível porque necessária? E de que tipo de necessidade se fala aqui? Trata-se então, longe da lógica, de tematizar concretamente o choque entre necessidade e possibilidade. Ou seja, de forçar as modalidades a operarem com outra significação. Para avançar aí e preservar a conquista da singularidade da morte no ser-aí do homem é preciso voltar a SZ e afastar a noção de possibilidade como dependente de um ainda-não simplesmente dado.

Em SZ esse assunto situa-se num dos momentos centrais do livro à medida que já se compreendera o ser-aí com o projeto, isto é, já se havia entendido a angústia como tonalidade afetiva não dirigida para nada e, portanto, confundida com o nada. Como, porém, o ser-aí tem a tendência para a queda na azáfama do impessoal, entende-se isso como fuga da angústia. Isto é, no impessoal e nas concepções do mundo o ser-aí tenta evitar a si mesmo, ou seja, o ser-aí é uma fuga da angústia situada na intimidade do seu si mesmo. Essa fuga, porém, não é uma atitude negativa, pois revela-se como uma característica do conceito positiva e central de cura, isto é, aquilo que

possuía o caráter de fuga é mais efetivamente uma antecipação de si mesmo. A cura é, portanto, marcada pelo fenômeno da antecipação de si mesmo. A questão é até que ponto o ser-aí pode antecipar-se a si mesmo, pois o ser-aí morre. Isto é, há um limite para o antecipar-se a si mesmo: a morte. O antecipar-se a si mesmo, porém, só é possível porque há uma incompletude, ou seja, um ainda-não. É óbvio que não se pode estender indefinidamente o ainda-não. Aqui a ontologia da finitude depara-se com a dificuldade de, por ser o ser-aí finito, ser entendido em seu todo, pois não é a possibilidade superior à realidade? Como entender o ser todo da possibilidade se no anteceder-a-si-mesmo o ser-aí é um ainda-não, isto é, deixa sempre uma pendência. A existência é finita e isto quer dizer é que inacabada, inconclusa, um projetar-se que resulta sempre num ainda-não, em algo pendente. Se isso é assim não pode um ser-para-a-morte como é o ser-aí alimentar a ilusão ontológica de se compreender enquanto totalidade? Não seria melhor falar aqui de uma não-totalidade, uma vez que essa quer dizer que no poder-ser do ser-aí há sempre algo pendente? Ora, se a morte tornasse uma ilusão poder apanhar o ser total do ser-aí, então uma ontologia da finitude seria uma proposta inviável. Essa ilusão, porém, pode ser desfeita mostrando-se os limites da noção de anteceder-se a si mesmo. Se esse anteceder-a-si-mesmo, como algo pendente, for eliminado então eliminar-se-ia também o próprio ser-aí. Nas palavras de Heidegger: “Se o ser-aí ‘existisse’ de modo que nele nada mais estivesse pendente, ele também se tornaria um não-mais-ser-aí. Retirar-lhe o que há de pendente significaria aniquilá-lo em seu ser. Enquanto o ser-aí for um ente, ele jamais atingirá os seus ‘todos’. Caso chegue a atingi-los, o ganho simplesmente se converterá em perda do ser-no-mundo. Assim, nunca mais se poderia fazer a sua experiência como um ente” (SZ, p. 236). Como apanhar conceitualmente a totalidade de um ente inacabado? Como então resolver esse impasse? É importante levar em conta a advertência de que “toda a análise ontológica se distancia daquilo que conquista” (SZ, p. 182). Isto é, aquilo que passou mostra-se como ainda dependente mais dos entes que do ser. Ou melhor, num nível mais abrangente da interpretação ontológica pode-se entender como certas “figuras” ainda estão demasiado comprometidas com os entes, isto é, estão demasiado próximas dos seres simplesmente dados. E esse é o caso das noções de que o ser-aí antecipa a si mesmo

e de que lhe resta sempre algo pendente e inconcluso. A interpretação ontológica tem então de dar um passo adiante para livrar-se dessa dificuldade. E o passo adiante aqui consiste em entender num outro nível conceitual da cura a distinção entre ser e ente, ou seja, entre existencial e existenciário, ontológico e ôntico. Assim como a angústia, “o ser-para-a-morte funda-se na cura” (*Das Sein zum Tode gründet in der Sorge*) (SZ, p. 259); mas, como veremos, a dificuldade está em eliminar os resíduos ônticos que no âmbito da cura resistem à redução fenomenológica da essência da morte.

Como sabemos, o conhecimento teórico é apenas uma das atitudes do ser-aí; portanto, ele não poderia dar conta da totalidade ontológica do ente que se caracteriza por estar em jogo com seu próprio ser. Como dar conta, porém, dessa experiência que nunca é um objeto determinado? Não seria a visão da totalidade da experiência do ser-aí um esforço impossível? E impossível precisamente por ser o ser-aí, enquanto cura, um antecipar-a-si-mesmo? A questão é interrogar se esse ainda-não antecipador não está comprometido com o ser simplesmente dado, isto é, com algo pendente, algo como um espaço vazio que precisa ser preenchido. E esse “algo”, porém, seria precisamente um indício da dificuldade de apanhar-se o ser-aí em seu todo. Ora, a noção de ser-para-a-morte visa a tematizar até que ponto a noção de “antecipação” é entendida em sentido mais originariamente existencial. Isso só será esclarecido à medida que se mostrar como as noções de “totalidade” e “fim” fazem parte das estruturas existenciais do ser-aí e não dos seres simplesmente dados. Para ir adiante, a conquista ontológica precisa então elucidar dois momentos do ser-aí: o conceito de ser para o fim no sentido autêntico e o conceito existencial da morte. É preciso ir delimitando, separando e distinguindo o que nessas noções tem o caráter existenciário e o que tem o caráter existencial. Tal como no conceito de angústia (essa cúmplice da morte) é preciso agora, mais do que se fez nas passagens anteriores de SZ, liberar o ser do ente. É preciso limpar o terreno das impurezas ônticas para alcançar a essência da morte e assim obter-se uma visão da totalidade do ser-aí.

Como onticamente ninguém presencia a sua própria morte, a estratégia de Heidegger é, num primeiro passo, tematizar a totalidade do ser-aí desde a possibilidade de acessar a morte dos outros,

pois sabemos da nossa morte por meio da morte dos outros. Ou seja, partindo da afirmação dogmática da copresença, isto é, de que o ser-aí é sempre ser com os outros, então tem acesso à experiência da morte dos outros. Ora, ter acesso à morte dos outros é uma experiência marcada por um tipo de constatação de algo que ocorre e pode ser presenciado. Precisamente aí, ntretanto, já se encontra a dificuldade entificante que tem de ser superada ontologicamente, pois “a morte dos outros torna-se tanto mais relevante à medida que o acabamento do ser-aí é ‘objetivamente’ acessível. Sendo essencialmente ser-com-os-outros, o ser-aí pode ter uma experiência da morte. Tal dado ‘objetivo’ da morte também deverá possibilitar uma delimitação ontológica da totalidade do ser-aí” (SZ, p. 237). Ou seja, a estratégia para resgatar a essência totalizante da morte é retirá-la dos compromissos entificadores que a noção de ser-com-os-outros ainda contém. Vê-se aqui, mais uma vez, a semelhança com a angústia, pois, também neste caso, trata-se da conquista de uma visão total do ser-aí o mais distante possível das concepções entificadoras do mundo. Esse retirar-se do estar-entre-outros mostra também que o solipsismo existencial anda junto com a noção da singularização máxima por oposição às generalidades vazias: o ser-aí é um *singulare tantum*.

Trata-se, portanto, de afastar o resíduo objetivo de que a experiência da morte do ser-aí vincula-se à constatação da morte dos outros, pois essa é a primeira impressão que se tem. Vemos que os outros morrem e entendemos que isso também acontecerá conosco. Do ponto de vista ontológico, porém, isso é uma ilusão que precisa ser desfeita se se quiser acessar a essência da morte, ou melhor, a ligação essencial entre o ser-aí e a sua morte. O que se obtém, todavia, com a morte dos outros senão a informação de que o ser-aí perde seu mundo? Isto é, na morte dos outros tem-se a informação de que se perde a vida e que se passa do modo de ser do ser-aí para um modo de ser em que já não há mais ser-aí. Nesse nível da interpretação, entende-se que “o fim de um ente enquanto ser-aí é o seu princípio como mero ser simplesmente dado” (SZ, p. 238), no entanto, será aquele que morre um ser simplesmente dado como um mero objeto material, um mero corpo inerte e destituído de vida? É óbvio que a visão de um homem morto é acompanhada de sentimentos de

pesar, de consideração, de respeito e às vezes de alívio, como “parou de sofrer”, “agora está em paz”, “esse fascínora merecia morrer”, etc. Os que todavia ainda vivem precisam dar conta daqueles que passaram através do enterro, dos ritos fúnebres, cerimônias, etc. Ou seja, os mortos são “ainda mais” (*noch mehr*) do que meros seres simplesmente dados. Eles não são apenas coisas corpóreas com que se lida na ocupação, mas sua partida do mundo envolve a preocupação e o cuidado. Isso é claro do ponto de vista ôntico, mas limitada da perspectiva ontológica, pois “quanto mais adequada é a interpretação fenomenal do não mais ser ser-aí do finado, mais clara será a visão de que precisamente esse ser-com do morto não permite a experiência do ter chegado ao fim do finado. A morte então se mostra como perda e, mais ainda, como perda experimentada pelos que ficam. Ao sofrer a perda não se tem acesso ao carecimento ontológico como tal ‘sofrido’ (*erleidet*) por quem morre. Em sentido genuíno, não fazemos a experiência da morte dos outros. No máximo, estamos apenas ‘junto’ (*dabei*)” (SZ, p. 239). Embora a morte dos outros esteja envolvida em tonalidades afetivas cinzentas, o “estar junto” dos que ainda vivem ou dos que já passaram indica certa exterioridade, pois a morte dos outros é inacessível ao ser-aí. Poder-se-ia mesmo afirmar que a morte dos outros só será acessível ao ser-aí quando este tiver acesso à sua própria morte. Por isso, o esforço de Heidegger, tal como no fenômeno da angústia, é o de basicamente devolver ao ser-aí à sua própria morte. A obviedade da morte dos outros pode ser um empecilho para situá-la na essência da existência. Para levar adiante esse empreendimento, é preciso ir afastando os resíduos ônticos que ainda persistem nas relações do ser-aí com os outros. A redução fenomenológica será tão radical que mesmo a copresença, o estar com os outros, terá de ser afastada, restando apenas o “solipsismo existencial”. Heidegger segue aqui uma direção oposta ao argumento da linguagem privada de Wittgenstein. Mantendo-se numa orientação tipicamente husserliana, ele afirma: “A indicação da morte dos outros, como tema para a análise ontológica do acabamento e da totalidade do ser-aí repousa, todavia, sobre uma pressuposição que mostra o inteiro desconhecimento do modo de ser do ser-aí. A pressuposição está em que se acredita poder colocar arbitrariamente no lugar do ser-aí qualquer outro, de modo que se teria acesso nos outros àquilo que no próprio ser-aí não se deixa experimentar”.

Tal “solipsismo”, porém, não é mais uma concepção filosófica, mas o resultado da análise que precisa conquistar uma instância do ser independente dos entes, o que será feito com a maior singularização possível do ser-aí. A indicação que se encontra na pressuposição da morte de outrem não é inútil, mas relevante para o prosseguimento da análise; isto é, a experiência da morte dos outros indica o caminho da análise que irá suprimi-la para reduzir o fenômeno da morte à sua essência. Ou seja, a experiência da morte dos outros ainda é muito limitada e não dá conta “nem ontológica nem onticamente” de uma efetiva compreensão do fim e da totalidade do ser-aí, mas lança luzes sobre o caminho a seguir. Por isso, indaga Heidegger: “Mas será efetivamente tal pressuposição (a da morte de outrem) desprovida de fundamento?” (SZ, p. 239).

Ora, a questão é até que ponto nesse acaso podemos substituir uns aos outros, pois, ao fim e ao cabo, ninguém pode morrer por mim e nem eu posso morrer por alguém. É claro que no mundo das ocupações pode-se substituir os utensílios e também as pessoas podem ser substituídas por outras. Aliás, ser-com os outros é de algum modo parte da convivência em que cada ser-aí de algum modo é reconhecido e assegurado pelos outros. O ser-aí depende dos outros e, assim sendo, ele é um outro, mas não se pode substituir a morte do outro. Pode-se morrer por outrem, mas a morte do outro não pode ser evitada. Esse retirar, porém, não evita que cada ser-aí tenha sua própria morte. Isso que se experiencia nos outros é, contudo, indicativo de que ninguém morre por alguém, que a morte pertence única e exclusivamente a cada ser-aí. Tal como a angústia, o ser-aí tem de assumir a sua morte. E na medida em que a morte é sempre minha tem-se então “uma possibilidade ontológica singular, pois coloca totalmente em jogo o ser próprio de cada ser-aí”. Ou seja, o conceito de morte torna visível o caráter singular e total do ser-aí. Singular, porque a morte é sempre minha, total porque, como acabamento, ela já não permite nenhuma substituição e prorrogação. É preciso ater-se à distinção entre findar e finir. O finir diz respeito ao findar de todo ser vivo, mas o findar é mais próprio do ser-aí, pois ele é um ser-para-a-morte, isto é, um ser para o fim. Ora, o fim significa também um não mais possível, não mais substituível. Não significa isso o fim da própria análise? Então, a abertura do ser-aí permite que se en-

tenda o finar dos seres vivos, mas ainda não permite que se entenda o findar do próprio ser-aí. Os resíduos ônticos, todavia, não foram totalmente afastados. O âmbito existenciário é indispensável para encetar a investigação fenomenológica, mas é também um obstáculo para que se obtenha um conceito mais originário. Apesar disso, a investigação não é totalmente negativa à medida que já começou a mostrar a morte como fenômeno existencial. Para que se afastem os resíduos ônticos, na redução eidética mais pura do fenômeno da morte, porém, não pode haver meio-termo. Por isso, afirma Heidegger: “Para que se analise a morte enquanto morrer resta apenas a alternativa de se colocar o fenômeno num conceito puramente *existencial* ou então se renunciar à compreensão ontológica” (SZ, p. 240).

Para avançar nela, Heidegger precisa retomar o terreno conquistado, isto é, tem de tematizar a incompletude do inacabamento do ser-aí que se mostrara na fuga da angústia no impessoal. Essa fuga, por sua vez, era efetiva e positivamente uma característica da cura como antecipação. O ser-aí é um projeto que se antecipa a si mesmo. Ora, esse ponto da análise é ainda insuficiente para dar conta dos conceitos existenciais de fim e totalidade. A antecipação da cura ainda guarda características metafísicas que impedem uma melhor visão do sentido do ser em geral, o que só será obtido na compreensão ontológica do conceito de morte. Ou seja, o findar do ser-aí na morte tem de ser constitutivo de “todo o ser desse ente que existe”. Para isso, tem-se de eliminar o resíduo da antecipação que se encontra na ideia de que a morte é um acontecimento que ainda-não ocorreu, isto é, como se a morte estivesse lá adiante esperando para ser realizada. Esse “ainda-não” é, todavia, entificador à medida que dá a entender que a morte é algo pendente de realização. Heidegger resume o caminho seguido até aqui em três teses:

1. Enquanto o ser-aí é, pertence-lhe um ainda-não do que ele será - o constantemente pendente.
2. O chegar ao fim do ente pendente que cada vez mais não está no fim (a superação ontológica do que está pendente) possui o caráter de não-ser-mais-ser-aí.
3. O chegar-ao-fim (*Zu-Ende-kommen*) encerra em si um modo de ser absolutamente insubstituível para cada ser-aí (SZ, p. 242).

É interessante observar que a morte faz parte do fenômeno da cura e que este se caracterizara pela antecipação, isto é, pelo projetar-se do ser-aí que está sempre antecipando-se a si mesmo. Isto significa que finitude é incompletude e, neste nível da investigação, é uma não totalidade, ou seja, o que não permite uma visão do todo e da singularidade do ser-aí. A questão é que, neste nível, o ainda-não é entendido como algo que falta ao ser-aí. Algo que não lhe está ajuntado e, portanto, está disjuntado. Ora, nesses termos “o ente em que alguma coisa ainda está pendente tem o modo de ser do que está à mão”. É preciso, então, liberar o ainda-não do seu vínculo intramundano. Ou seja, o caráter de pendente está vinculado à junção e à disjunção de algo, e assim não pertence, como a possibilidade da morte, ao modo de ser do ser-aí, pois este não possui essencialmente o modo de ser do manual intramundano. O ainda-não não é externo como algo que pudesse ser apreendido numa percepção, mas faz parte do modo de ser do ser-aí, pois “o ainda-não que pertence ao ser-aí não apenas se mantém, provisória e momentaneamente, inacessível à experiência autêntica ou estranha como, todavia, o que ainda não é ‘real’ (*Wirklich*). O problema, portanto, não diz respeito à apreensão do ainda-não, característico do ser-aí, e sim ao seu tornar-se (*werden*) ser e não-ser. O ser-aí deve, em si mesmo, devir o que ele ainda não é, ou seja, deve ser. A fim de se determinar comparativamente o ser do ainda-não característico do ser-aí, é preciso levar em consideração outro ente a cujo modo de ser pertença o devir” (SZ, p. 243). É o caso da fruta.

O amadurecimento de uma fruta tem certa analogia com o ser-aí, pois uma fruta, a maçã, por exemplo, desde a semente encaminha-se para o amadurecimento. Todos os processos orgânicos são dirigidos para essa realização. Está no DNA dessa fruta o programa do seu amadurecimento. O seu ainda-não faz parte do modo ser simplesmente dado da maçã. Nesse caso, o ainda-não não é algo externo e arbitrário, mas constitutivo da fruta. Assim também é o ser-aí. Seu ainda não lhe é também constitutivo. Analogia, porém, acaba por aí, pois o ente simplesmente dado é muito distinto do modo de ser do ser-aí. É possível que um dia a Engenharia Genética manipule tanto as frutas como o corpo humano, mas ainda está em questão se pode programar a existência. O genoma humano já descreveu a

estrutura genética e mostrou que há pouca diferença entre um homem e um roedor. Já foi, inclusive, feita a reprodução de uma orelha nas costas de um camundongo. Abriu-se, portanto, o caminho para as possibilidades de lidar com os seres vivos. Poder-se-á assim escolher-se crianças com tais ou tais características e transitar na ampla teia da vida biológica. Se isso ocorrer de modo completo, seria a noite absoluta da maquinação e da técnica. A vida e a morte seriam programadas de modo apenas objetivo; mas é aqui que Heidegger pretende afastar a morte existencial daquela que diz respeito apenas aos entes simplesmente dados. Para tal, mantém a distinção entre *findar* e *finar*. Embora essa distinção ainda seja objetivadora, o *finar* diz respeito ao acabamento dos seres vivos, das plantas e dos animais. Até que ponto, entretanto, não se mantém a analogia entre o *findar* do ser-aí e dos outros seres, como a fruta? Não chegam todos inevitavelmente a um fim? No processo de amadurecimento não se completa a fruta? Não se dá o mesmo com o ser-aí? Na morte não se completa a vida do ser-aí? Não chega ele, portanto, ao fim? Não esgotou todas as suas possibilidades? Mesmo que, por exemplo, morra muito jovem e, portanto, ainda longe de ter realizado todas as suas possibilidades, não chega ele ao fim? Seres-aí incabados *findam*, tal como as frutas arrancadas prematuramente das árvores. Ou seja, “Mesmo o ser-aí ‘incompleto’ *finda*. Por outro lado, o ser-aí tem tão pouca necessidade da morte para chegar à maturidade que pode ultrapassá-la antes do fim. Na maior parte das vezes, ele *finda* na incompletude, na decrepitude e no desgaste” (SZ, p. 244). Isso, contudo, indica uma diferença, pois *findar* não é o mesmo que o completar-se. O *findar* tomado como o terminar, o acabar e, portanto, sua analogia com os outros seres vivos está em que diz respeito a um processo simplesmente dado. Algo inacabado chega, por fim, ao acabamento. Até mesmo na última pincelada de um quadro ou no último acorde de uma música pode-se falar da obra acabada. Pode-se até mesmo dizer no dia tal e tal Picasso deu a última pincelada em *Guernica*, mas até que ponto isso tem a ver com a morte do ser-aí? Ou melhor: “*Em que sentido a morte deve ser concebida (begriffen) como o findar do ser-aí?*” (SZ, p. 244).

Para responder a essa questão é preciso mostrar que o *findar*, como acabar, não inclui a completude à medida que está todavia

comprometido com processos da manulidade ou dos seres simplesmente dados, como a chuva que acaba, como o pão que foi consumido e já não está à disposição, mas esse tipo de acontecimento depende do ser-aí e, portanto, não diz respeito à sua essência. O ser-aí não se caracteriza essencialmente por esses modos de findar que estão à mão ou são entes simplesmente dados, pois “Na morte, o ser-aí nem se completa, nem acaba, nem pode estar disponível à mão” (SZ, p. 245). Os outros seres findam, mas só o ser-aí pode morrer. Ou melhor, só porque o ser-aí morre pode-se entender como os outros seres findam.

Posto nesses termos, avança-se mais na análise conceitual, uma vez que o findar agora passa a ser esclarecido pela morte, ou seja, o ser-para-o-fim tem de ser esclarecido ontologicamente no modo de ser do ser-aí, pois só então eliminar-se-á o caráter ainda entificante do antes e do depois, do fim como algo que está adiante e à espera para ser completado como um serviço, uma estação do ano, ou um aniversário. Ora, a morte diz respeito ao todo do ser do ser-aí e, como tal, está, como a angústia, no cerne desse ente. Daí que “Do mesmo modo que o ser-aí, enquanto existe é constantemente já o seu ainda-não, ele também já sempre é o seu fim. O findar implicado na morte não significa o ser e o estar-no-fim do ser-aí, mas o seu ser para o fim. A morte é um modo de ser que o ser-aí assume no momento em que existe” (SZ, p. 245). A morte, portanto, não é algo que está adiante como o fim de um caminho, o fim da vida ou um acidente que abruptamente acabe com alguém, pois ela está incrustada na intimidade do ser do ser-aí.

Com isso, deu-se mais um passo para a eliminação da interpretação meramente negativa do ainda-não e apontou-se para uma caracterização positiva das noções de fim e totalidade assentadas numa ontologia da finitude. É preciso ter claro, porém, que as dificuldades da análise analítico-existencial estão em que essas estruturas centrais, como a cura, a angústia e a morte, resistem ao esclarecimento conceitual à medida que não se está imune à forte tendência para a queda e para a fuga na generalidade e arbitrariedade do impessoal. Se a sedução mundana é forte, maior todavia é a ânsia pela abertura de caminhos, pois se o ser-aí tem de assumir seu ser-para-o-fim isso também indica que é preciso concentração para avançar no esclare-

cimento conceitual do fenômeno da morte.

A ontologia da finitude tem de assumir o objetivo de tornar o construto ser-aí conceitualmente transparente para si mesmo, distinguindo cada vez com maior rigor o ser dos entes, mas ao mesmo tempo deve reconhecer as dificuldades desse empreendimento vinculadas à finitude da existência. E aqui a proposta de Heidegger é radical, pois, para devolver ao ser-aí a plenitude da liberdade ontológica tem de afastar todas as concepções do mundo e Filosofias da morte. Poder-se-ia aqui refazer a pergunta: Por que o ser-para-a-morte deve depender de algum ente?

Toda e qualquer tematização da morte, no entanto, depende de um ente privilegiado que está em jogo com seu próprio ser. E, como se sabe, é desde a abertura que esse ente tem em seu ser que se tem acesso à natureza; portanto, os fenômenos da vida e da morte, sejam biológicos, culturais ou históricos, se descortinam a partir dessa abertura. Ora, se é assim os temas ônticos da vida e da morte têm suas raízes na problemática ontológica. E sendo assim, mais uma vez pode-se perguntar como a vida (*bíos*) e a morte (*thanatos*) entraram na metafísica. Em SZ, esboça-se o caminho de saída quando se entende a diferença entre o desaparecimento da vida biológica como o deixar de viver, o finir, deixando o morrer apenas para o ser-aí. E isso de tal modo que as concepções sobre o morrer chegam sempre com atraso, sejam elas religiosas, sejam aquelas carregadas de simbolismo e misticismo, todas, enfim, se configuram a partir de um ente que, sendo aberto e temporal, não se configura a si mesmo, pois “morrer, por sua vez, exprime o modo de ser em que o ser-aí existe para a sua morte. Assim, pode-se dizer: o ser-aí nunca fina. O ser-aí só pode deixar de viver à medida que morre” (SZ, p. 248). Se o ser-aí, portanto, tem uma vida depois da morte, se pode permanecer vivo numa UTI por meses ou anos a fio, isso é parasitário. Poder-se-ia acrescentar que o corpo humano e os outros seres vivos deixam-de-viver porque essencialmente o ser-aí morre. Os seres vivos (animais e vegetais) só onticamente finam porque o ser-aí morre. O alijamento, no âmbito da analítica existencial, das concepções do mundo biológicas, antropológicas, históricas, teológicas, etc., deve-se ao caráter vazio da caracterização ontológica, embora aquilo que do ponto de vista ôntico pareça pobre é, no entanto, rico de sentido do ponto de

vista ontológico. O compromisso das concepções do mundo com a metafísica impede que se conquiste o ser-aí na sua maior autenticidade, na sua maior autotransparência, o que só será feito o mais longe possível do plano dos entes simplesmente dados. Ora, desse modo a análise do fenômeno da morte não pode ficar numa mera indicação ou tateio, pois “a morte é uma possibilidade privilegiada do ser-aí” (SZ, p. 248).

A tarefa de uma redução fenomenológica pura da morte não é uma tarefa fácil, pois o material de que é feita a investigação é precisamente a complexidade da vida cotidiana. Ironicamente, sem a vida cotidiana não seria possível investigar nada, pois “os conceitos não caem do céu”, no entanto é precisamente essa matéria bruta do cotidiano que tem de ser afastada das suas impurezas para se chegar ao âmago do ser-para-a-morte. Ora, lidar com a cotidianidade é de algum modo entificar e representar. E não por acaso, numa nota de pé de página Heidegger relembra que na teologia cristã a morte faz parte da vida, ou seja, uma “ontologia da vida não poderia deixar de reconhecer seu nexos com a morte” (SZ, p. 249, n.1). É essa concepção do mundo que ainda hoje impregna a cotidianidade média sem a qual não é possível avançar, mas com a qual não é possível ficar sem prejuízo na análise existencial.

Antes da análise da temporalidade, o ser-aí ainda é rico de conteúdos existenciários, depois, como sabemos, ele já nada mais pode produzir. No caminho da purificação fenomenológica, no entanto, uma tensão perpassa a análise no que toca à morte, isto é, essa tensão que segue até alcançar-se o entranhamento da morte como a possibilidade mais autêntica do ser-aí. Trata-se de uma tensão entre os conceitos existenciais e as representações existenciárias. Por isso, para avançar nesse terreno, “é preciso destacar (*herausgestellten*), de modo completo, as estruturas da cotidianidade antes expostas. Que numa análise existencial ressoem possibilidades existenciárias do ser-para-a-morte, isso reside na essência de toda a investigação ontológica. Quanto mais explicitamente a desvinculação existenciária acompanhar a determinação existencial do conceito, e isso especificamente no tocante à morte, mais agudamente poder-se-á mostrar o caráter de possibilidade do ser-aí. A problemática existencial pretende basicamente obter a visão panorâmica da estrutura ontológica

do ser-para-o-fim do ser-aí” (SZ, p. 249). E isso será feito mostrando que a morte não é algo pendente, algo em que o ser-aí está em suspensão, mas ainda não realizado. É preciso passar da morte como um possível pendente para a sua possibilidade impendente e entranhada no ser-aí.

A noção de cura é central, pois ela é o ser do ser-aí que liga conceitualmente o ser-no-mundo com as tonalidades afetivas, a existência, a faticidade e a queda. A cura, porém, não é regida pela fuga de si mesmo que é o modo de queda da angústia que não se dirige para os entes e, por isso, confunde-se com o nada da existência. A cura é um antecipar-se a si mesmo do projeto que é o ser-aí. A análise do fenômeno da morte, contudo, mostra os limites da cura, pois tal como a angústia, ela está entranhada na intimidade do ser-aí e não lhe é algo pendente, como um ainda-não a ser realizado. Esse ainda-não expressa que algo na cura está em dívida com os seres simplesmente dados. A cura deve ser purificada. As pendências terão de ser afastadas pelo avanço da análise do fenômeno da morte. Isso, aliás, lembra Hegel, pois a *Fenomenologia do espírito* é a exposição de uma sucessão de figuras até o saber absoluto, onde mais nada pode ser figurado. Em SZ, a conclusão de que ser é tempo também é um fechamento em que o ser-aí já nada pode figurar. Nessa obra, todavia, há momentos em que se consegue erradicar entificações e figurações, como é o caso da angústia e mais especificamente da morte. Essa conquista é obtida quando são afastados todos os desvios ontológicos que mantêm o ser-aí preso nos entes simplesmente dados e nas concepções do mundo. A origem desses desvios está na noção de que o ser-aí se relaciona com algo que lhe é extremo, ou seja, as noções de ser-para-o-fim ainda têm algo a ver com um estar-no-fim. Essa relação do ser-aí com algo final é todavia objetivadora e precisa ser eliminada, pois “para o ser-aí, o fim é impendente. A morte não é algo simplesmente ainda-não dado e nem o último pendente reduzido ao mínimo, mas, ao contrário, algo impendente (*Bevorstand*)” (SZ, p. 250). É importante destacar, no entanto, que a noção de “impendente” pode ser empregada de modo intramundano ou copresente, pois pode ser impendente uma tempestade, a reforma urgente de um galpão, a troca de uma peça num automóvel, a chegada de uma visita, a desfeita de uma tese, etc. Nesses casos, ain-

da há um “entre-ato” que não diz respeito ao caráter da morte, pois nessas ocasiões depara-se com algo ou alguém. A morte, porém, não depende de nada. É uma possibilidade tão entranhada no ser-aí que adquire o caráter de iminente, isto é, daquilo que mais está em vias de ser efetivado. A expressão “daquilo”, isto é, a contração da preposição “de” com o pronome definido e demonstrativo “aquilo” deve ser usada com precaução, pois ainda guarda indicações ostensivas e espaciais, quando o que se pretende, a essa altura da análise, é garantir que, junto com a angústia, a morte é a companhia mais próxima do ser-aí.

A tarefa ontológica leva ao desvinculamento do ser-aí de todo tipo de relacionamento intramundano e com os outros seres-aí. Esse máximo de singularização, mais uma vez, situa o ser do ser-aí num solipsismo existencial: “*Dieser ‘existenziale solipsismus’*” (SZ, p. 198), pois a possibilidade da morte como impendente confunde-se com o ser-aí em seu poder mais próprio. Sendo a morte impendente, “nela se desfazem todas as remissões para outro ser-aí. Essa possibilidade mais própria e irremissível é, ao mesmo tempo, a mais extrema. Enquanto poder-ser o ser-aí não é capaz de superar a possibilidade da sua morte. Os compromissos heideggerianos com o solipsismo da fenomenologia da consciência são claros, pois só é possível reduzir o fenômeno da morte à sua pureza situando-o no ser-aí singular. Heidegger procura evitar a Filosofia da consciência que persiste nas concepções intersubjetivas, mas mantém-se no monologismo ou monocentrismo herdado da fenomenologia. Isto é, para chegar à essência da morte tem de se fastar todo tipo de objetividade, como aquela que se dirige para os outros e aquela que dos outros se dirige para o ser-aí. Para, enfim, ter a morte como a sua possibilidade mais autêntica, o ser-aí tem de ser concebido aquém de toda ocupação e preocupação.

A morte é, em última instância, a possibilidade da impossibilidade pura e simples do ser-aí. E assim, a morte revela-se como “a possibilidade mais *autêntica, irremissível e insuperável*” (SZ, p. 250). Na morte, portanto, revela-se o ser da cura como o mais distante possível de todo tipo de generalidade vazia, isto é, essa conquista ontológica vai além do mundo das ocupações em que o ser-aí pode fugir de si mesmo no genérico e indiferente ou mesmo na azáfama

do impessoal.

Aliás, é importante lembrar que a análise existencial parte da cotidianidade média e que esta confunde-se com a agitação e o turbilhão da vida contemporânea. Isso quer dizer que as concepções do mundo e as Filosofias da morte disseminam-se pelo linguajar cotidiano, isto é, adquirem matizes existenciários. Essa azáfama, aliás, é um empecilho para que se aprofunde o problema da morte, pois são sempre os outros que morrem. A falação, a escrivinhação e a mídia acabam por reforçar a indiferença quanto à morte, no entanto ela está sempre além, como um ainda-não. Sabe-se que se vai morrer, mas como não se sabe quando, isso é um alívio. Por mais agitada que seja a impessoalidade ela encobre e impede que o ser-aí conquiste a autenticidade da sua morte. E assim, o impessoal é uma tentação que encobre o ser-para-a-morte no seu sentido mais autêntico. “*O impessoal, portanto, suprime a coragem de se assumir a angústia com a morte*” (SZ, p. 354). No impessoal vive-se alienado da morte. Apenas o ser-aí em si mesmo pode enfrentar as tentações e as ambiguidades da vida pública e encarar aquilo de que não se pode fugir. Isso, aliás, permite uma melhor transparência ontológica daquilo de que se foge.

A fuga já não diz respeito às ocupações e às experiências compartilhadas com os outros, mas, tal como na angústia, ela é agora uma tentativa de cada ser-aí escapar da sua própria morte. O ser-aí foge da angústia da morte. Seu solipsismo existencial, porém, abre-o apenas para si mesmo e torna a morte a possibilidade impossível de ser realizada e representada, a não ser como fuga, o que é uma ilusão, pois o ser-aí não pode fugir daquilo do qual foge: a sua morte. É preciso coragem para deixar de fugir, coragem para a morte. Coragem para avançar conceitualmente para a solidão e a maior singularização. Para tanto, é preciso afastar as Filosofias que desvitalizam a morte. Do ponto de vista filosófico, viver intensamente é ter coragem para a morte.

Desse modo, trata-se da coragem de afastar o conceito de morte de todas as concepções de mundo à medida que elas dão a ilusão de segurança e de certeza. Ou seja, parte-se da constatação de que, na vida cotidiana ou espiritual, nada é mais certo do que a morte. A possibilidade da morte, porém, é tão iminente que sequer é uma

certeza. A chamada “certeza da morte” é apenas um modo de ser do ser-aí, isto é, um modo de tomar algo como verdadeiro. E “algo” quer dizer ente, podendo assim ser visualizado, representado, sentido como um acontecimento mundano, mas a morte nada tem a ver com a certeza empírica e nem pode ser apreendida teoricamente. A morte, no entanto, é certa, mas essa certeza encontra-se na abertura do ser-aí. A certeza da morte mergulha na angústia e na abertura do ser-aí. As Filosofias da morte são fugas. São fechamentos da abertura originária. Todo fechamento é um perder-se na generalidade. A morte, porém, não pode ser determinada genericamente, pois é uma possibilidade mais originária e singular que as outras possibilidades e, como tal, é indeterminada e insuperável. Pode-se resumir a análise a três posições:

1. A morte é a possibilidade mais autêntica do ser-aí.
2. A possibilidade mais autêntica é irremissível.
3. A possibilidade mais autêntica e irremissível é insuperável.

Heidegger, em SZ, porém, precisava conectar os fios da sua análise da morte com a angústia, pois ambas não estão fundamentalmente direcionadas para nada. Daí que a angústia é a tonalidade afetiva que matiza toda a abertura em que se dá a ameaça absoluta da morte. A angústia é a abertura do ser-aí para sua possibilidade mais extrema. Ou seja, “o ser-para-a-morte é essencialmente angústia”. Medo da morte é medo da angústia da morte. Com isso, conquista-se aquilo que existencialmente parecia uma proeza fantástica, isto é, a libertação da morte de tudo o que impedia a sua transparência essencial. Nas palavras de Heidegger:

Pode-se então resumir a caracterização do ser que existencialmente se projeta para a morte em sentido autêntico do seguinte modo: o antecipar revela para o ser-aí a perdição no impessoalmente-si-mesmo e, embora não sustentada originariamente na preocupação das ocupações, o coloca diante da possibilidade de ser ele mesmo: mas isso porque o ser-aí que, apaixonado, fático, certo de si mesmo e desembaraçado das ilusões do impessoal se angustia na liberdade para a morte (*Freiheit zum Tode*) (SZ, p. 266).

A conquista ontológica da liberdade para a morte, em SZ, pretendia eliminar tudo ao seu redor, aniquilar o que soasse ôntico ou

existenciário. O que seria, porém, uma conquista que eliminasse a memória de seu feito? O que é, aliás, a morte no primeiro começo? Seria possível, ainda no limiar do outro começo, eliminar o caráter temeroso da morte? O próprio Heidegger, aliás, reconhece que se do ponto de vista existenciário, o ser-para-a-morte continua sendo uma “exigência fantástica”, “a possibilidade ontológica do ser-aí poder ser todo em sentido autêntico nada significaria se não se demonstrasse, a partir do ser-aí, o poder ôntico que lhe corresponde” (SZ, p. 266). Heidegger precisa afirmar isso, pois SZ tem de avançar para a análise da temporalidade, passando pela noção de consciência culpada, ou seja, mesmo tendo reduzido o fenômeno da morte à mais estrita e radical singularidade do ser-aí, não é possível afastar totalmente seus caracteres ônticos sem interromper a análise ontológico-existencial, mas uma vez conquistada a tese de que ser é tempo o ser-aí já nada produz. Ora, no BP também a morte e a angústia andam juntas, livres das entificações. Por quê? Heidegger, nessa obra, vira-se obrigado a apelar para tonalidades afetivas mais entificadas, pois já não pode refugiar-se na singularidade do ser-aí, à medida que se depara com a possibilidade de saltar para o totalmente outro. Nesse viés, o temor da passagem e do salto para o outro começo desconhecido não reavivaria os poderes ônticos? Não se teria de historialmente recolocar a problemática da morte? Até que ponto seria possível apanhar figuras pós-metafísicas da morte? Nas ressonâncias do primeiro começo, como repercutem as vozes e a memória da morte? Seria essa memória, para ser originária, apenas grega? Seria a paisagem histórica totalmente plana, sem nenhum relevo? Nesse tema, para não avançar pelo gnosticismo, budismo, islamismo, etc., até que ponto ainda confunde-se platonismo e cristianismo? O *topos uranus* e a glória eterna não são também instâncias totalmente outras? Nessas concepções do mundo, ser e morrer estão entranhados. Em ambas, aliás, a morte é também libertação e passagem.

Afastado radicalmente das concepções do mundo e das Filosofias da morte, o ser-aí está livre para morrer, mas isso quer dizer que o sentido do ser confunde-se com a morte. Dito de outro modo, o ser do ser-para-a-morte diz algo sobre o sentido do ser que como tal não pode apenas findar ou desaparecer. Mesmo que a morte seja a possibilidade da impossibilidade, isso precisa ser esclarecido pela

análise. Para tal, é necessário liberar o conceito de morte das imagens sombrias da caverna. Dessa forma, porém, na rejeição da metafísica da representação ainda ressoa algo da imortalidade platônica. Morre-se, mas a ideia de morte é eterna. Libertar essa ideia do mundo das aparências é alcançar a essência da morte. Na pureza fenomenológica ainda ressoam os ideais platônicos de pureza.

Heidegger, é óbvio, pretende superar o platonismo, mas seu esforço ainda carrega marcas platônicas, pois a metafísica da presença se parece com o mundo sombrio da caverna que precisa ser superado para que se alcance a luz da verdade. O tema da morte também indica certas aproximações, como o da morte como libertação definitiva do filósofo. Em Platão também a morte é libertadora, pois a alma do filósofo, sem o corpo preso na caverna, pode mais facilmente transitar e reencontrar o mundo esquecido das ideias. Morre-se, enfim, para regressar à Terra do Nunca das ideias, um reino encantado e atemporal. Sem a dicotomia alma/corpo Heidegger, por sua vez, também visa a devolver ao filósofo a dignidade da sua própria morte. Se em Platão, contudo, a morte liberava o filósofo para a eternidade dos conceitos fundamentais, em Heidegger autenticidade está na visão completa da arquitetônica conceitual da sua finitude. Em Platão, a metafísica era a saída do mundo da caverna coroada pela morte, a passagem das sombras para o luminoso; em Heidegger a ontologia fundamental é a saída da morte ocasionada pela metafísica. A morte da metafísica só será possível afastando-se a metafísica da morte. Para Platão filosofar é aprender a morrer, mas segundo Heidegger a Filosofia sequer pode ser ensinada. Para Platão a morte é transição, mas como não ser carece de legitimidade no mundo das ideias; já para Heidegger a morte está entranhada no próprio ser finito, não como realidade, mas como possibilidade. Para Platão, a ontologia toma a morte como libertação, para Heidegger a ontologia deve alcançar a liberdade para a morte. Em ambos, porém, só o filósofo lida com o morrer. São dois caminhos distintos para salvaguardar a dignidade filosófica do morrer.

Em SZ, a conquista da morte era uma tarefa da ontologia da finitude existencial, porém como isso fica na reviravolta do pensar se no BP a manifestação ontológica fundamental passa a ser entendida como a fundamentação da ontologia enquanto sua superação, isto

é, como o salto do primeiro começo para o outro começar? O ser-aí, como logo veremos, é uma crise entre esses dois começos, mas uma crise que aponta para um domínio livre da violência dos entes que se completa com a emergência do último deus. Hegel, ao seu modo, também tentou eliminar toda representação dos objetos no saber absoluto, isto é, tentou realizar racionalmente aquilo que já nos escritos da juventude entendia como o ideal de toda a religião: a síntese entre sujeito e objeto, entre liberdade e natureza, entre ser e ente. Ora, num mundo que se converteu em objeto “compreender é dominar. Vivificar os objetos, convertê-los em deuses”.¹⁷ A superação desses objetos que se tornaram deuses exige o sacrifício por parte do homem. Ou seja, com o homem moderno alcançou-se o máximo da objetividade dos objetos e isso a tal ponto que para superar essa situação é necessário a destruição e o sacrifício, que antes de completar o sistema hegeliano carecia de finalidade. G. Lukács, em seu livro sobre Hegel, recorre a trechos do “fragmento de sistema” para precisamente mostrar e superar no comunismo o mundo dominado pela reificação dos objetos; assim como Heidegger, na época do nacional-socialismo, também o filósofo marxista pretendia superar a reificação da consciência do trabalhador com uma saída política da metafísica da subjetividade. Se considerarmos, porém, que nem o saber absoluto e nem a revolução se consumaram, então podemos entender a “deixa” de Hegel como um aviso da violência que impera no mundo convertido em objeto, isto é, em propriedade. E o sacrifício é precisamente a impossibilidade de abandonar a propriedade sem que isso acarrete a destruição desse mundo. Ao deificar os objetos o homem tornou-se ele mesmo um objeto. A questão, portanto, é: como pode o homem afastar-se da sua relação com os objetos que, aliás, converteu a sua própria vida em objeto, sem a aniquilação de tudo? Diz Hegel: “É necessário que o homem estabeleça também uma relação constante com os objetos, que mantenha sua objetividade até a sua destruição completa”. Essa destruição é imposta por meio da violência e do sacrifício, pois o homem, enquanto dependente dos objetos, não consegue escapar da vida finita que converteu a propriedade desses objetos em entes absolutos. Nas palavras de

17 Hegel, G. W. F. *Escritos de juventud*, México: Fondo de Cultura Económica, 1978, p. 241.

Hegel, o homem “seria incapaz de unificação com a vida infinita por querer conservar sempre algo para si, por estar ainda ansioso de domínio, ou, o que é o mesmo, por estar preso a uma dependência; por isso entrega algo da propriedade como sacrifício, mas apenas algo, cuja necessidade é seu destino, isto é, entrega algo como sacrifício, e somente algo, uma vez que seu destino é necessário e não pode ser superado... e com essa destruição sem finalidade dessa superabundância inútil de objetos, só com essa destruição pela destruição mesma, pode o homem resgatar sua outra situação como tendo um fim ou utilidade; ao mesmo tempo em que consome a objetividade dos objetos por meio de uma destruição não referida a si mesmo, isto é, uma destruição que rompe suas relações com os objetos: a morte destes. E ainda que subsista a necessidade de uma destruição finalista e utilitária dos objetos, de todos os modos se produz essa destruição sem utilidade, pela destruição mesma, que é a única conduta religiosa com respeito aos objetos absolutos”.¹⁸ Ora, a elevação da precariedade da vida finita à vida infinita é tarefa da religião. Sem ela, não restaria senão uma destruição pela destruição. Hegel, como é sabido, tentará suprimir as contradições no saber absoluto, que, como também é sabido, este não se efetivou, mas suas advertências da destruição e do sacrifício religioso que se incorporam à razão são indícios da tentativa de escapar do mundo da caverna abandonando a finitude do entendimento.

Com Hegel, porém, pode-se entender que o destino do cristianismo é o ateísmo, pois à medida que Deus se fez homem, o homem também se torna Deus. Numa leitura “humanista” entende-se que a princípio Deus criou o mundo, mas então o homem se dá conta de que é ele quem cria tudo, inclusive Deus. Ora, criar é modernamente fabricar objetos. O homem cria objetos, mas mantém uma relação tensa com eles. Isto é, para preservar-se a si mesmo o homem teria de sacrificar o que se lhe tornou mais caro: os entes. Os objetos, isto é, as mercadorias, como objetos abstratos, tornaram-se deuses. Para se livrar dessas relações reificadas o homem, por meio da morte das suas relações com os objetos convertidos em deuses, precisa da violência, da destruição e do sacrifício.

Lukács preocupava-se com a noção de “destruição inútil e sem finalidade”¹⁹ que exige o sacrifício como rito de passagem, mas isso porque parte de uma Filosofia da história finalista, em que a revolução é a passagem e complementação da consciência do trabalhador, o que Heidegger entende como continuidade da metafísica cristã. Ora, aqui se entende que, ao contrário de Lukács, no entender de Heidegger a verdadeira revolução tem cunho metafísico. Por isso, aliás, a ideia de progresso é substituída pela de acontecimento-apropriador, que é um acontecimento que se dá num domínio livre do poder e da violência. E é somente nesse domínio livre da metafísica que se pode encontrar a originariedade da morte.

A passagem, o salto para o outro começo não exigem mais o sacrifício do homem e dos entes, pois isso significaria ainda manter-se sob o poder e a violência. Se a reconciliação entre ser e ente não se realizou é porque sob a metafísica da violência que implica a posse dos objetos. E a morte desse estado de coisas pelo sacrifício e a destruição das suas relações com o homem cede lugar, mediante a destruição da destruição, não da liberdade por meio da morte, mas, antes de tudo, da liberdade para a morte. Em SZ, essa liberdade se recolhia na pureza íntima do ser-aí, desde a qual, aliás, partia-se para uma destruição da história da Filosofia, mas agora para inaugurar o outro começo, semelhante a Hegel, é também preciso a destruição da destruição para que emerja a abertura da verdade do seer.

A metafísica de Platão a Hegel é, no entender de Heidegger, a entificação da morte, ou melhor, a figuração da morte. A figuração da morte em teorias, formações culturais ou concepções do mundo otimistas ou pessimistas é, ao fim e ao cabo, o seu ocultamento. Não por acaso a morte em Hegel acaba desfigurada no saber absoluto. Também aí está o triunfo da metafísica platônica: a essência da morte acaba exilada no saber. O medo, o temor, o horror, o pavor e o terror, porém, provocados pela ignorância, impediam que, em Platão, homem da caverna pudesse pensar modos de sair dela e morrer dignamente. Pois esses são os mesmos sentimentos, ainda demasiadamente figurativos, que impedem que o ser-aí conquiste a compreensão conceitual que o torne livre para a morte. Isto é, até

que ponto ele está livre das coerções que o aprisionam nas figurações do mundo sobre a morte? No outro começo, o que é a morte? Não o sabemos, mas somos incitados a desfigurá-la das suas noções habituais feitas sob a égide da violência e do poder. A incumbência do último deus é a de nos libertar das imagens tradicionais da morte à medida que nos ajuda a compreender que a vida e a morte são apenas doações do seer. O problema é que se está em transição e o salto tem seus desdobramentos no quebramento do seer. Nesse sentido, o que seria um salto existencial sem nenhum temor? Em SZ, pelo menos antes da análise do conceito de tempo, o ser-aí ainda tinha certos poderes ônticos. Depois, como sabemos, mais nada pode produzir. Em BP, porém, até que ponto pode-se afirmar a total liberdade para a morte? Aliás, nessa obra a noção de temor não foi retomada por acaso. A morte, então, não só seria cúmplice da angústia, mas do medo. Em SZ, o medo era direcionado para o ente, agora o é para o outro começo. Seria possível, porém, curar o medo do reino dos entes que determina a metafísica da presença? Mas na passagem e no salto o homem defronta-se com o desconhecido. E o que é mover-se num terreno desconhecido, marcado pela experiência do não e do quebramento? A linguagem dos entes é marcada pelo poder e pela violência. Por isso, o ser do político é sempre maquiavélico, pois revela o mal radical da metafísica. A Filosofia, como sabedoria, foi constituída junto com o bem, o belo e o poder. É o poder da violência e do sofrimento da morte que em SZ Heidegger tentou desconstruir entregando ao ser-aí a coragem de ser livre para a morte. A morte, contudo, como a angústia, situa-se na abertura do ser-aí como a possibilidade mais iminente e, como tal, matiza o mundo. Em BP, porém, o ser-aí não pode mais situar-se em si mesmo, pois é uma transição, um portal para outro começo. A morte pertence então ao domínio e à doação do seer. Esse domínio é anterior ao poder e à violência? Chegou a hora, porém de pela experiência da nadificação dos entes curar a maldade, a violência e o sofrimento que envolvem a morte? Para tal ter-se-ia de desfigurá-la por completo reduzindo-a à pureza do conceito? Poder-se-ia falar de morte sem alguma figuração? A passagem e o salto não acontecimentos arbitrários e às cegas, mas são recordação e preparação para. Ou seja, o ser-aí já nada produz, pois não tem mais poderes ônticos. Como vimos, em BP, no entanto, a cura torna-se cuidado, a angústia temor; então

por que a morte também não adquire alguma figuração? Como na literatura que tratou do tema: Heráclito, Virgílio, Dante, Joyce, Dostoievski, Balzac, etc. E mais extensamente na tradição religiosa cristã, pois maquinação é basicamente criação. E se a metafísica da morte tem início na obra de Platão, adquire consistência e maior vigência com a incorporação do Deus criador judaico-cristão. Maquinação é poder das criaturas. Um exemplo marcante da relação entre a morte e as criaturas está no *Dies irae*, de Thomas Celano. Heidegger, em seu curso sobre Parmênides trata sucintamente dele em comparação com a obra de Rilke, que teria pensado a morte de modo mais existencial, ainda que metafisicamente. Na quarta estrofe de seu canto Celano diz:

*Mors stupedit et matura*²⁰

Cum resurget creatura

ludicanti responsura

A morte paralisa tudo o que emerge

Quando as criaturas todas se levantam

Para responder ao seu juiz.

Heidegger tenta aí diferenciar os poetas que tratam da essência da morte daqueles que matam a morte na sua essência. Por que, todavia, não comparou Rilke com Dante? Aqui é preciso ter uma coragem maior. Tarefa difícil para um iconoclasta de cunho luterano-savonaroliano. Poder-se-ia, aliás, indagar sobre a dificuldade de afastar totalmente o historial das figurações da História. Ou seja, de indagar sobre até que ponto no historial não repercute a História das imagens ou figuras do mundo.

Assim como Lutero e Kierkegaard queriam refundar o cristianismo, Heidegger, porém, pretende refundar a Filosofia para além do Deus cristão. Seja como for, cumpre-nos destacar que, para ele, na metafísica da presença, criar, representar, figurar, é entificar e, por-

20 Heidegger, M. *Parmênides*, Petrópolis: Editora Vozes, 2008a, p. 219.

tanto, maquinação e vivência. E maquinação é poder e violência. O platonismo cristianizado teria levado isso ao esplendor. Aliás, o que é a representação da morte de Jesus na cruz senão a efetivação máxima da violência? A morte deixa então de ter lugar apenas na singularização do ser-aí para adquirir aspectos históricos. Por isso, a sentença de Nietzsche “Deus morreu” precisa ser complementada. A ontoteologia e a arte ocidentais, enquanto criação, pertencem todavia à maquinação e à violência, ou seja, também têm as marcas da carne de Cristo, marcas que na modernidade são como riscos no deserto do niilismo, embora o mesmo deserto da indigência possibilite a experiência que se abre para a proximidade do último deus.

Em BP, Heidegger é bastante sucinto sobre a problemática da morte, mas dá a entender que não quer abrir mão da purificação ontológica conquistada em SZ, quando pagou o preço de isolá-la na singularidade solipsista do ser-aí. Ao colocar a morte no cerne do ser-aí, Heidegger havia queimado as pontes entre o ôntico e o ontológico. Em BP, porém, a morte é um dos vínculos do ser-aí com o seer. Há uma dificuldade em reinvocar o homem aqui pelos seus compromissos ônticos. A remissão essencial entre seer e ser-aí, aliás, preserva a morte de entificações, mas pela dificuldade de preservá-la em seu reduto ontológico, nessa época de transição, Heidegger a entrega para os pensadores futuristas. É com o que nos deparamos nas seguintes passagens:

1- Não se trata de dissolver o homem na morte de considerá-lo uma mera nulidade, mas ao contrário: trata-se de introduzir a morte no ser-aí para levar o ser-aí a sua mais abismosa dimensão e desse modo medir plenamente o fundamento da possibilidade da verdade do seer.

2 – Aqui a pergunta pela morte encontra-se remetida essencialmente à verdade do seer e só nesta remissão na qual a morte nunca pode ser tomada como mera negação do seer ou considerada como um “nada” para essência do seer, mas precisamente o contrário: a morte é o testemunho máximo do seer.

3- A efetivação do ser-para-a-morte é um dever apenas dos pensadores do outro começo, pois apenas o homem essencial, os vindouros criadores, podem dominar esse assunto (BP, p. 161, 162, 163).

Com a reviravolta do pensar, e, portanto, com a posição historial do seer, torna-se difícil não ouvir como a morte ressoa na tradição.

E se em SZ a morte coincidia com a abertura da angústia e do nada, agora Heidegger a situa na abertura primeva e privilegiada do seer. É desde essa abertura que se descortina a tradição. Filosofar historialmente, porém, só é possível numa situação. No caso, a época da técnica. Há certamente um esforço de liberar a tonalidade da morte do seu esvaziamento pela tradição liberal-burguesa. Ora, esta pertence ao reino do ente e, portanto, ao poder e à violência. E outra questão se insere aqui: como a morte pode ser tematizada no conflito entre Terra e mundo?

Trata-se de curar heideggerianamente o fenômeno do chegar ao fim da existência separando-o dos modos com os quais a tradição concebeu a morte. Ou seja, é preciso livrar-se do homem que criou as várias concepções sobre a morte desde o esquecimento do seer. O homem e a morte foram criações que se mantiveram ausentes à medida que encobriram a abertura do ser-aí. O encobrimento dessa abertura foi criativo, mas uma criatividade feita na zona do esquecimento e da ocultação. Só com o ser-aí, porém, começou-se a entender que a origem desse encobrimento e descobrimento está precisamente no “aí”. Como crise entre o primeiro e o outro começo o ser-aí é a instância da criação mais elevada, mas por isso mesmo o fim da criação que se desdobrou na História preservando a ausência do homem, isto é, o homem esquecido do seer. Mesmo as Filosofias da morte e do nada ainda são parte da criação que já não mais gera sentido senão maquinação e vivência, pois o portal do ser-aí abre-se agora, muito distante do ente, para a verdade do seer. E é essa abertura, aliás, que descobre o homem como o grande ausente. Ou melhor, “ao aí pertence como seu extremo essa ocultação em seu aberto mais autêntico, o ausente, como permanente possibilidade de estar ausente; o homem o conhece nas diferentes figuras da morte. Mas onde o ser-aí tem de estar determinada a morte como a extrema possibilidade do aí. Quando aqui se fala de um ‘fim’ e uma vez que antes o ser-aí fora delimitado com todo o rigor frente a todo o tipo de ser simplesmente dado (*Vorhanden*), então ‘fim’ não pode significar aqui o mero cessar e desaparecer de um ser simplesmente dado. Quando tempo precisamente como temporalidade é êxtase, então ‘fim’ não mais significa aqui um não e um outro desse êxtase, uma plena remoção do aí do que se ausenta”. Por isso, longe das noções

cotidianas e metafísicas tradicionais de fim e nada, o que se experiencia no ser-aí é um andar à beira do fundamento e, portanto, do salto para outras paragens, pois, continua Heidegger, “a morte como extremo do aí é, por sua vez, a intimidade com a sua transformação plena” (*Der Tod ist als das Äusserte des Da zugleich das Innerste seiner möglichen völligen Verwandlung*) (BP, p. 325).

A tarefa de liberar a morte da metafísica é, porém, um empreendimento reconhecidamente difícil. Essa tarefa, aliás, é entregue aos insólitos e aos vindouros, pois ela só tornar-se-á possível quando for destruída por completo a Filosofia que, ao fim e ao cabo, desvitalizou a morte. Dessa forma, a sabedoria que recorre aos entes é precisamente no seu círculo de poder, violência e sofrimento, a habilidade em matar a morte. Isto é, a sabedoria impediu que se tematizasse a essência da morte. Em Platão o “aprender a morrer” significava sair definitivamente da zona da morte, pois, longe dela, sequer a ideia da morte pode ser concebida, pois se sem a morte não se pode entrar no mundo das ideias, com ela lá não se pode ficar. A morte no máximo é uma metáfora visto que como suprema corrupção não tem lugar na eternidade do ser. E assim, tanto em Platão, com as ideias, como em Hegel, com o saber absoluto, a morte é um rito de passagem para a prometeica Terra do Nunca sem mais ilusões e contradições e, portanto, longe da finitude ou da abertura para a possibilidade das experiências de novos e imprevisíveis acontecimentos. Ou seja, Platão e Hegel visavam pela sabedoria do morrer libertar-se da violência da ignorância, mas Heidegger, por sua vez, trata de libertar a morte da violência da sabedoria.

Vimos como em BP a essência da morte é uma remissão entre o ser-aí e o seer, mas, como também sabemos, o homem foi reabilitado, pois o ser-aí já nada pode produzir. Pode-se, contudo, vislumbrar algo mais nas essencializações históricas do seer? E o que quer dizer essencializar-se fora da tradição platônica? O essencializar-se naquilo que essencializa é a passagem da pergunta condutora à pergunta fundamental que não pode ser formulada. Esse é um ponto sem retorno, pois, sendo a morte o âmago do ser-aí, voltar-se para trás seria dizer que tudo é morte, mas a passagem do hiato entre os dois começos é ingressar numa zona livre dos tormentos da morte. E à medida que isso fosse alcançado poder-se-ia retirar definitivamente

te a morte do âmbito da violência e da dor. Seria escapar não apenas do Deus criador, mas do legalismo e da moralidade que preservada, na Filosofia, na Teologia e na Arte se estende até os dias de hoje. Então o essencializar-se é uma experiência do ingressar nessa zona in-formulável. Essa experiência é a capacidade de suportar e estar naquilo em que se ingressa. E sendo aquilo em que se ingressa o fundametal, isso diz respeito ao ser-aí e a sua fundação (*die Gründung*): o fundamento sem fundo. É preciso, portanto, lançar mais luzes sobre o ser-aí, a abertura do seu fundamento livre e aquilo que constitui o cerne de toda fundação: a verdade. É o que veremos na sequência.

CAPÍTULO 6

A FUNDAÇÃO

O ser-aí é a crise entre o primeiro e o outro começo

(BP, p. 295)

*O ser-aí é o “entre” o homem (como fundador de História) e os deuses
(em sua História)*

(BP, p. 311)

Em SZ, a pergunta condutora dava conta da diferença ontológica entre ser e ente, mas à medida que o ser-aí, em seu ser, se tornava transparente para si mesmo, distanciava-se das entificações; em BP, apropriando-se das conquistas de SZ, a diferença ontológica está entre o seer e o ser-aí, mas os entes, como maquinação e vivência, todavia, resistem à passagem para a verdade do seer como acontecimento-apropriador e onde, aliás, começa a se delinear o homem vindouro. Nos capítulos anteriores já abordamos as remissões entre o seer, o ser-aí e o homem, mas onde se dão tais remissões senão naquilo que é fundamental em tais instâncias? Aqui a pergunta condutora desemboca na pergunta fundamental. Ora, o fundamental diz respeito ao fundamento. É preciso, portanto, avançar na investigação da instância de onde tudo provém: a fundação (*Die Gründung*). Esta, porém, é acontecimento-apropriador. Como avançar aí, entretanto, senão recorrendo ao que já se tem à mão no caminho percorrido e desbastado em SZ? O ser-aí é uma instância privilegiada, pois, a partir dele, e na passagem para o outro começo, pode-se não apenas lançar luzes sobre as essencializações fundantes do seer como também esboçar os fundamentos do homem vindouro. E o ser-aí é a crise, pois é portal entre o fim do primeiro começo e o outro começo. Essa crise é uma experiência do não e da afirmação. Essa experiência retida pelo ser-aí é uma crise à medida que o homem do primeiro começo chegou ao seu limite e está em vias de ser substituído pelo homem vindouro. Em SZ já se antevia a superação do homem como

animal racional para outro homem que agora começa a se mostrar desde o acontecimento-apropriador, isto é, o homem vindouro já se esboça como essencialização da verdade do seer.

Como é possível esboçar-se um novo homem se o ser-aí nada mais produz? Ora, o que se conquistou em SZ foi a interpretação do ser-aí como a instância que permite a compreensão do ser como, sendo em si mesmo, a abertura do ocultar-se. O ser-aí como cura, como verdade, ou seja, como abertura, já sinalizava uma instância da compreensão do ser por onde circulavam as mais variadas concepções do homem e, portanto, se desprendia da tradicional posição racionalista. Mesmo assim Heidegger reconhece em SZ, “ainda que aparentemente”, a persistência de elementos antropológicos, subjetivistas e individualistas que têm de ser superados. Como então se pode afirmar que o ser-aí já nada produz? Ora, em SZ já se entende que a produção de representações entificadas já não é mais possível de modo ingênuo e pré-crítico, o que só poderá ser mais bem tematizado com a reviravolta do pensar. E é levando em conta SZ e em BP que se pode então compreender a dimensão da crise do ser-aí, isto é, pode-se compreender como o ser-aí é a instância que permite, mediante a pergunta pelo sentido do ser, avançar da pergunta condutora para a pergunta fundamental.

A crise deixa de ser a dificuldade de o ser-aí ter uma visão solipsista existencial da diferença ontológica do si mesmo para adquirir um caráter historial em que o si mesmo é entendido desde a abertura da verdade do seer, isto é, como um destino projetado tendo como fundação essa verdade. O acontecimento atual da essencialização do seer tem dupla face, pois, se de um lado gera maquinação e vivência, por outro permite que se entenda isso a partir da verdade do seer. A partir desta mostra-se a crise entre a História da metafísica e o totalmente outro do outro começo. A crise, aliás, encontra-se entre os nomes e o que eles nomeiam, isto é, o nomeado na metafísica da presença é radicalmente agora questionado. Nietzsche já o havia feito, mas é basicamente com SZ que se inicia outro modo de lidar com os nomes, as palavras originárias, como φύσις e ἀλήθεια. Ora, o maior feito de SZ, especialmente na análise do aí (*Da*) do ser-aí (*Dasein*), foi ter elucidado o caminho para a abertura que subjaz a toda fundação, isto é, que des-cobre tudo aquilo que se

mostra. Com isso, já “o nome ser-aí adquire o autêntico conteúdo primário e inicial: desoculto essenciar-se (aí) surgindo a partir de si” (BP, p. 296). Estava, portanto, aberto o portal para o ainda mais originário: a verdade como o livre operar do seer.

Voltando ao tema de que o ser-aí nada produz, entende-se que ele nada diz sobre o ente, apenas mostra-se como a abertura desde a qual surge a objetividade, ou seja, o ser-aí, enquanto tal, não depende de mais nada ou de ninguém, exceto de si mesmo. Em SZ é uma autodoação, em BP uma doação que oferecida pelo acontecimento-apropriador permite resgatar as palavras originárias do seu esquecimento histórico. E só então a história da metafísica começa a ser vista como um crescente esquecimento da abertura originária. Por isso, trata-se de entender o histórico a partir do historial, ou seja, não se tem acesso ao historial a partir de nenhum momento especial da História, nem de nenhum momento espiritual ou político. Só a partir do historial do seer é que se pode considerar “o fazer-se histórico desde o fundamento da história” (BP, p. 309). E essa compreensão só se tornou possível com a revirvolta do pensar feita desde a viravolta, isto é, da reinterpretação do ser-aí (*Dasein*) como abertura existencial e não como um existente simplesmente dado.

Em alemão a palavra *Dasein* significa existência no sentido da metafísica da presença como as coisas, os animais, os homens, etc., mas, desde SZ é permitido compreender sobre o outro começo em que a expressão *Dasein* nomeia um acontecimento completamente diferente, ou melhor, essa palavra “no pensamento do outro começo, é tão diferente que daquele primeiro uso e este outro não se dá nenhuma mediação” (BP, p. 296). Mesmo com as conotações antropológicas e subjetivistas, Heidegger precisa levar em conta o esforço feito em SZ para precisamente esvaziar o ser-aí das representações ônticas (especialmente a morte, a angústia e o tempo). E então o ser vai se afastando do ente. Os entes deixam de ser âmbitos do ser-aí à medida que este torna-se transparente para si mesmo. O ser já não é mais simplesmente ser do ente, mas ser do aí do ser-aí. O ser do aí, então, não é a temporalidade? E conquistada a interpretação de que ser é tempo o ainda poderia restar? Em BP, Heidegger, mais uma vez livrando-se da noção de que existir é algo objetivo, afirma: “existência – a plena temporalidade e, a saber, como êxtase”. E ainda: “Ex-

-sistência metafisicamente: o presenciar-se, a-aparição. Ek-sistência segundo a história do seer: enlevado êxtase no aí (*inständliche Entrückung in das Da*)” (BP, p. 303). O aí, todavia, é também a abertura em que ocorrem a fala e a linguagem marcadas, aliás, pelas tonalidades afetivas e a angústia. E essa abertura é operativa, ou seja, o aí se mostra ao abrigo da verdade não como uma mera contemplação passiva, mas “pensativamente, poeticamente, construindo, conduzindo, oferecendo, sofrendo e jubilando” (BP, p. 302). No salto, portanto, Heidegger tem de se afastar da noção de que o ser-aí já nada produz para resgatar elementos criativos, mas que operam para além da metafísica da presença. E “para além” aqui significa para alguém de toda representação objetivadora. São os esforços para conceber uma poética do outro começo sem a maquinação e a vivência. E o que é criar na era da indigência senão oferecer sua superação como tributo ao último deus? Enfim, só é possível agora uma criação poética sem metafísica. Ou seja, trata-se, enfim, de uma genuína criação livre da violência e opressão dos entes.

Assim como o conhecimento, as emoções, a linguagem, etc., eram modos de ser do ser-aí, agora o ser-aí passa a ser entendido como um modo de ser do seer nos estertores da metafísica. Enquanto crise, o ser-aí permite a retenção da experiência da transição entre o primeiro e o outro começo. Na história do seer ele é uma essencialização que permite apanhar a ocultação do seer a partir da sua verdade como abertura. Em outras palavras, a pergunta pela verdade, desde o portal do ser-aí, já não pode mais ficar atrelada ao ente, pois o ser-aí é clareza do essenciar-se daquilo que se ocultando pertence a esta ocultação. O ser-aí pertence, portanto, ao acontecimento-apropriador. O ser-aí é liberdade do ente em cuja abertura mostra-se aquilo que se oculta: o seer. Então o que é o homem aqui? Em SZ, o homem habitava nas proximidades do ser-aí, mas agora, influenciado por Nietzsche, Heidegger o entende historialmente como o homem do futuro. Nas suas palavras, “se o ser-aí e o homem encontram-se numa remissão essencial, é porque o ser-aí significa o fundamento de possibilidade do ser humano vindouro; e o homem é vindouro à medida que assume o aí, mas supondo-se que seja entendido como o guardião da verdade do seer; este guardar, proteger é, aliás, a nova função do ‘cuidado’”. Heidegger, nesse sentido, reconhece que

o problema do homem está no destino do ser-aí e que este, no outro começo, é um abismoso fundo sem fundo. Se em SZ o ser do ser-aí dizia respeito principalmente à angústia, à morte e à temporalidade existencial, no salto outro começo, em que começa a se delinear o homem vindouro a partir da clareza da abertura que o manterá livre do contágio dos entes, mas precisamente aí deparamo-nos com, nas palavras kantianas, o salto para uma transcendência desconhecida, pois “o ser-aí no sentido do outro começo é para nós ainda totalmente estranho” (BP, p. 297). Por isso, temos de insistir na sua tematização, pois enquanto fundação o ser-aí se remete para o homem e a verdade. Essa fundação, porém, não é uma insustentável leveza do ser, mas a experiência de suportar a responsabilidade de estar livre dos habituais aqui e agora aristotélicos. Aliás, da abertura da fundação é que se vislumbram as essencializações dos entes ao longo da história, isto é, a História do ente como fatos e sacrifícios. O ser-aí é um acontecimento que enquanto livre do ente, e apenas remetido ao aí, torna-se o portal ou a instância onde o seer se oculta não mais nos entes, mas em si mesmo. Aqui, porém, o homem é reinvocado para situar-se na criação de um futuro pós-metafísico, pois mesmo longe do sacrifício e da violência dos entes, o homem habita, experiencia e suporta a proximidade da instância já livre das entificações ainda que não totalmente adentrado no outro começo. Afirma Heidegger: “A instância da suportabilidade da clareira do ocultar-se (*Die inständige Ertragsamkeit der Lichtung der Sichverbergens*) é assumida na busca, no cuidado e na guarda do homem que, em si mesmo, experiencia o seer e isso na medida em que se sabe pertencente ao acontecimento em que o seer se essencializa” (BP, p. 298).

A questão é: se o ser-aí já nada produz como é possível pensar o homem vindouro? Não há nas relações entre o seer, o ser-aí e o homem algo como uma criação? Ora, começa-se a esclarecer que, passado o portal do ser-aí, trata-se de outro tipo de criação que opera independente da violência dos entes, como já se delineou na tematização da morte. Por isso, o homem vindouro funda-se na instância do ser-aí, ou melhor, o ser-aí é a instância em que o homem vindouro, longe das fundamentações metafísicas entificadoras, lança suas raízes. Já em SZ o homem passa a ser tematizado a partir do ser-aí e, portanto, longe de todo tipo de Antropologia, pois, na passagem,

é desde a consideração da abertura do aí que se pode vislumbrar o encobrimento ou o ocultar-se do seer, ou seja, a abertura do ser-aí, no seu aí, é uma doação do seer que tende a se ocultar, mas essa ocultação só se revela desde a abertura do ser-aí em seu aí. Isso permite, aliás, focar o caráter decisivo de que o ser-aí remete ao ente na totalidade, mas isso porque o aí é a instância que sustenta a verdade do seer e do homem. Não se trata, portanto, de apanhar o homem em si mesmo, mas o ser-aí do homem. Dito de outra forma, o ser-aí é fundação do homem e não das plantas ou dos animais. É isso que quer dizer que o acréscimo de “humano” ao ser-aí não é uma mera redundância, mas sim um erro, pois “o ser-aí indica que o ser se distingue do homem em sua possibilidade; portanto, já não requer para nada a adição de ‘humano’. Em que possibilidade? Em sua suprema possibilidade, isto é, a de ser o fundador e guardião da verdade mesma. Por isso, o ser-aí é o que subfunda e impera sobre o homem (*Da-sein – was den Menschen zugleich unter-gründet und überhöht*). Daí o discurso de que o ser-aí tem o homem como acontecimento dessa fundação. Mas, então, poder-se-ia dizer também: o homem no ser-aí. O ser-aí ‘do’ homem” (BP, p. 301).

Em SZ o ser-aí é causa de si mesmo, mas, claro, a noção de “causa” não deve ser entendida aristotelicamente e sim como uma doação de si mesmo. E assim, “a causa de si’ quer dizer cuidado e vigiância do ser, pois o fundamental e essencial é a compreensão do ser”. Embora em SZ já se programe uma destruição da história da metafísica o ser-aí é o construto-chave para a compreensão dessa história, pois ela mesma é a história do ser-aí se ocultando ou se descobrindo como tal. Com a reviravolta do pensar, o ser-aí passa a ser entendido desde a história do seer, ou seja, enquanto superação da relação sujeito-objeto, o ser-aí é um modo da essencialização do seer. E, enquanto tal, ele expressa a crise entre o cenário dominado pelo Deus criador e, portanto, pela metafísica da maquinação e da vivência e a irrupção de uma nova *poiesis* fundamental ontológica em que, delineada pelo último deus, a criação ocorrerá livre da violência e do poder dos entes. Ou seja, situando-se na doação do mais originário a arte não mais fará concorrência ao demiurgo platônico e gnóstico. Aliás, ainda que de modo sucinto Heidegger, o inimigo figadal das imagens, das figuras e das representações do mundo, ensaia aqui um

novo papel para a imaginação, não mais como uma faculdade que, como em Kant, estaria atrelada ao real, mas vinculada ao projetar-se do ser-aí. Em Kant o abismo da imaginação transcendental era o fundo que permitia o próprio exercício da razão. Ora, é a visão habitual que entende o acontecimento-apropriador como algo, por oposição ao real, totalmente imaginário, mas é precisamente essa oposição que foi superada. E, descartado o sujeito transcendental, a imaginação (*Einbildung*) não envolveria mais uma força (*Kraft*) que operaria com os entes simplesmente dados, interiores ou exteriores. E mesmo os juízos estéticos e sublimes concebidos na arquitetônica da subjetividade estariam superados, pois agora “o ser-aí é, enquanto fundação que se projeta, a suprema realidade no âmbito da imaginação”. A imaginação é a clareira (*Lichtung*) mesmo. Ela não é mais processo subjetivo, raiz da violência e do poder, mas um âmbito de “docilidade” criativa que coincide com a fundação do ser-aí no acontecimento. Ou melhor, “ela é o acontecimento mesmo de onde vibra toda transfiguração (*Verklärung*)” (BP, p. 312).

A imaginação do gênio enquanto a maior expressão da metafísica da subjetividade e que, como vimos, se estende à figura do líder político ou do estadista, está em seu estertor e acabamento, mas ainda situa-se num ser-aí em crise de transição pela desertificação do niilismo subjetivo, a indigência do seer e a doação pelo seer da possibilidade de outro começo: a experiência radical da indigência da indigência. A compreensão dessa crise, porém, é destinação da Filosofia no limiar do mundo novo. A Filosofia, porém, não é algo abstrato, mas confunde-se com a experiência do ser-aí que essencialmente é a experiência do não e da morte. O modo de expressá-la é o estilo do ser-aí. Esse estilo, aliás, rompe com a separação aristotélica entre forma e conteúdo porque lhe é anterior e mais originário e, portanto, é a origem de todos os estilos filosóficos e literários conhecidos. Esse estilo, no entanto, rompe com o ensimesmar solipsista do ser-aí em seu aí e passa a ser entendido agora historialmente desde a reviravolta do pensar. Com isso, “o ser-aí é a subsistência do essencializar-se da verdade do seer” (*Da-sein ist das Beständnis der Wesung der Wahrheit des Seyns*) (BP, p. 311).

Essa subsistência do ser-aí, contudo, não é um recolher-se em si mesmo, mas se funda agora no salto. O salto, portanto, é a inaugu-

ração do acesso do ser-aí à fundação em que o ser-aí se abre para o seer, e vice-versa. O salto é o projetar-se do ser-aí no aberto da fundação. O aberto é o estar-ausente a tudo o que se apresenta. Ou seja, o estar-ausente é a fundação que está no aberto à medida que está livre de toda figuração ou entificação. Quando, no acontecimento, a verdade do seer se essencializa o ser-aí está ausente. A pergunta condutora é levada ao desdobramento extremo e como que “recolhida na direção do fundamento a ser inaugurado” (*Rücknahme in den eröffenen den Grund*) (BP, p. 306). Nesse sentido, mais uma vez fica claro que a ontologia fundamental de SZ é transitória, pois aqui a pergunta condutora dá lugar à pergunta fundamental que não pode ser formulada. No aberto da fundação, aliás, nada pode ser formulado. Aqui só se anda tateando, pois o aberto, isto é, o âmbito livre das figurações do mundo é o que subjaz a toda formulação. Como, porém, adentrar naquilo que se essencializa como fundação a não ser pela prospecção (*Er-gründung*)? A prospecção, antes de toda sedimentação em algum estilo assim ou assado, não é um escavar num fundamento que pudesse ser objetivamente ser escavado, mas um deixar em aberto o fundamento que coincide com a verdade do seer, pois a verdade é o fundamento em sentido originário. Prospectar, portanto, é, no salto, um tatear com a cautela de não recorrendo aos entes cuidar, guardar e proteger a abertura que caracteriza a verdade do seer. Aqui tem-se um círculo da compreensão historial, pois “prospectar o fundamento da verdade do seer é deixar que este fundamento (acontecimento) seja o fundamento em que se mostra a subsistência do ser-aí. Desse modo, a prospecção torna-se fundação do ser-aí, mas isso é como prospectar o fundamento: da verdade do seer” (BP, p. 307). A prospecção, sem a resistência dos entes, desliza no silêncio da transcendência. Isso lembra a metáfora kantiana da pomba que acredita que sem a resistência do ar poderia voar mais e mais alto. Seja como for, sem o seer não haveria essencialização do ser-aí, mas sem este não haveria acesso àquele. Nessa dupla abertura se dá o salto.

O guardar ou o cuidar da verdade do seer na prospecção é antes um agir do que um contemplar, mas um agir destituído das metafísicas da ação concebidas no modelo aristotélico do espaço-tempo e

do movimento. A rigor, entretanto, nunca se chega ao fundamento do fundamento, pois isso seria fechar o aberto: a não verdade. Esta, porém, só se delineia desde a verdade – a clareira – do seer. Se a abertura se fechasse nunca mais poderia ser aberta e o seer mergulharia numa noite absoluta.

Não produzindo maquinação e vivência, nem se situando apenas em si mesmo, o ser-aí ingressa numa outra dimensão espaço-temporal. Na tradicional metafísica do espaço e do tempo o ser-aí reduzira-se a uma instância sem extensão, mas no outro começo a criatividade e o imaginário já não mais lidam com os entes, mas mergulha numa não figuração que parte todavia da representação dos entes. O artista como demiurgo ou o demiurgo como artista. Ou seja, no portal da História, o ser-aí é o trânsito para outra vida do homem, uma vitalidade do seer, aliás, nunca paralisada pela representação e o distanciamento do mundo. O ser-aí, então, é um estilo que expressa o ingresso na outra dimensão. O que, porém, marca esse estilo não é uma posição artística (embora os limites entre Filosofia e poesia tendam a desaparecer), mas o seu caráter temporal fundante e não estável, pois “o ser-aí só pode dizer fundando, na realização pensante da ressonância, da passagem e do salto” (BP, p. 310). Poder-se-ia indagar se o que o ser-aí “produz” na passagem, ainda não vibram as manifestações dos entes do primeiro começo. Afinal de contas, está todavia nos indícios de outra era não mais histórica, mas que opera uma saída da História para o que a origina e daí para a nova dimensão livre do poder e da violência dos seres simplesmente dados e da sua consequência: a maquinação. Ele nada produz porque foi afastada a superstição da causalidade. Ora, o acontecimento não causa e nem é causado, mas se autofunda ou autoadvém. E o ser-aí faz parte da dobradiça na virada do acontecimento. E operando nessa dobradiça delineia-se o homem vindouro.

Depois de SZ e antes da *Carta sobre o humanismo* (1946) Heidegger, como alertamos, já ensaiava retomar o problema do homem. O homem era o melhor candidato a ocupar a vaga do ser-aí, mas como este não produz história aquele precisava ser retomado. Nesse sentido, o ser-aí é a crise entre o antigo e novo homem. Afinal, o

homem é o fundador da História, mas isso porque está mais originariamente fundado no caráter historial do seer. O historial é o fio condutor que possibilita compreender as várias figuras do homem postas a partir do modo de apresentação do primeiro e passagem para o outro começo. No primeiro começo “a essência do homem é determinada em direção aos compostos de corpo, alma e espírito, ainda que o modo de estratificação e composição em que um tenha proeminência sobre os outros seriam diferentes” (BP, p. 312). O papel de um pode ser muito acentuado em relação ao dos outros, de Agostinho a Descartes e Kant, a alma, em Nietzsche, o corpo. Esse destaque, porém, se dá sobre o pano de fundo em que fora concebida a essência do homem. Ou seja, até mesmo o filósofo que mais contestou a metafísica e apostou no super-homem ainda transita nela. Ora, com SZ resolveu-se esse problema, pois a dicotomia alma-corpo foi superada pelo ser-no-mundo. O ser-aí, porém, é a instância da verdade como abertura na medida em que está sintonizado com as tonalidades afetivas. Com isso, para Heidegger o mais digno a ser questionado é precisamente o ser-aí, embora não mais a partir de seu solipsismo existencial, mas a partir da verdade do seer. A partir da dobradiça dessa dupla abertura – verdade do seer e verdade do ser-aí – é que se pode vislumbrar o historial que se vela e se desvela, se abre e se fecha na história da Filosofia, mas isso porque “com a fundação do ser-aí transforma-se toda a relação com o ente e a verdade do seer que foi antes experimentada” (BP, p. 322). Ou seja, as várias essencializações do seer não são meras abstrações, mas modos de experimentar a sua verdade. O ser-aí é a abertura que possibilita entender como a história da Filosofia é feita de descobrimentos e encobrimentos do seer. O encobrimento dessa verdade é feito pelo pensamento representador ou a metafísica da presença. Tal encobrimento, contudo, surge do descobrimento, a não verdade da verdade, o fechamento da abertura. A História, portanto, surge da abertura da verdade. Poder-se-ia afirmar que as várias representações do ente ao longo da História (baseadas na metafísica da presença) são configurações do estilo do ser-aí que, como vimos, não tem um estilo definido. Originariamente toda a figura nasce da não figuração, a forma da experiência do sem forma. Ora, tal como a pergunta fundamental não pode ser formulada, a figura originária (*Urbild*) tampouco pode ser figurada.

E entre essas figurações metafísicas está o homem, mas ele está quando o ser-aí não está, ou seja, o homem, ao longo da História, significou sempre o encobrimento do ser-aí. Em SZ mostrou-se esse encobrimento como ação do pensamento representador dos seres simplesmente dados. E então do ponto de vista do ser-aí, o homem está ausente (*Der Mensch ist das Weg*) (BP, p. 323). Não está ausente apenas como inautenticidade do ser-aí, mas como esquecimento do seer. Desse modo, tudo o que foi criado a partir do ser humano tradicional, como a Filosofia, arte, a religião, a política e a ciência é parte da inautenticidade do esquecimento. Ao limpar o terreno ôntico para que o homem saia do esquecimento, o ser-aí é a crise que prepara o homem para ser guardião do seer, mas a partir do combate contra os criadores, isto é, os que geram o sentido desde a zona do esquecimento: a metafísica platônico-cristã.

À medida que o homem é entendido como ausente, já é possível entender que ele surge do ser-aí. Na passagem para o outro começo, porém, já não é mais possível a ausência, pois na nova essencialização do seer o que advém é o homem vindouro. Nessa abertura já não há mais lugar para o pensamento representativo que se estende de Platão a Nietzsche à medida que este não tematizou suficientemente o conceito de vida desde a história do seer. Embora Nietzsche tenha destacado a morte de Deus e do homem na era do niilismo, não se ocupou em pensar o outro começo, que só pode se esboçado desde o terreno limpo e preparado pelo projetar-se do ser-aí em seu aí. O projetar-se no aí, no entanto, deixa de ser um reduzir-se a si mesmo para remeter-se para outras paragens históricas. Ou seja, “o projeto não é para ‘explicar’, mas sim para transfigurar em seu fundamento e abismo o ser-humano e assim movê-lo até outra instância. Desse modo, situar o ser-humano no ser-aí é indicar-lhe o outro começo da história” (BP, p. 326).

O ser-aí, porém, já não carrega “a voz do amigo” que apenas ele pode ouvir, pois o ser-aí, como vimos, não está afinado apenas consigo mesmo, mas com o povo. Heidegger, nos anos 30 do século 20, não pode mais deixar o destino do ser-aí entregue a sua solidão, mas tem de manter sua oposição entre o povo e a universalidade liberal burguesa e vazia, pois o povo nunca pode ser objetivo ou uma meta deste ou daquele programa econômico e de conservação da vida.

Esses projetos populares como os de construção de casas em série, de uso de parques para recreação, da aposta no desenvolvimento da ciência, só são populares no pior sentido, que é a tentativa de realização do “eu liberal”. Ou seja, preservando a noção de que “só a partir do ser-aí se pode conceber a essência do povo”, a posição de Heidegger muda, isto é, o que ressoa nos ouvidos do ser-aí é agora a voz do povo. E isso desde que se entenda que “a essência do povo é a ‘voz’ (*Stimme*). Esta ‘voz’, contudo, não fala na tão propalada e imediata difusão (*Erguss*) da ‘virilidade’ (*Mannes*) comum, natural, desfigurada e inculta, pois este testemunho já está há muito deformado (*sehr verbildet*) e não mais se move nas remissões originárias ao ente. A voz do povo fala só raramente e para poucos. E pode-se perguntar: Poderá essa voz ainda soar?” (BP, p. 196). Num caminho semelhante ao de E. Jünger que, contra o liberalismo, enaltecia a grosseria e o analfabetismo do trabalhador, Heidegger entende que até isso foi deformado, isto é, a de-formação do povo foi tão acentuada pela formação liberal que talvez já nem se escute mais a voz autêntica. E, caso se possa ouvir indícios dela isso será possível a poucos e desde a perspectiva do ser-aí. Assim, o que pode todavia repercutir no ser-aí, e que não é apenas a voz do amigo, é a voz do povo, cujo destino não pertence ao liberalismo esvaziado das grandes experiências do sagrado, mas é decidido no acontecimento como doação do seer. O mundo burguês é completamente alheio à verdade do seer. Ao esvaziá-lo das representações da maquinação e da vivência, o ser-aí redescobriu o povo, mas é a verdade como doação do seer que dá orientação ao ser-aí. E só a partir dela é que se poderá quiçá tacitamente ouvir a voz do povo. E seja qual for o povo, tal como foi o grego, ele não será mais que o pano de fundo em que vibra a fala do homem vindouro.

O ser-aí, portanto, no salto da passagem para o outro começo, é a instância em que se funda o homem vindouro. Mais uma vez é necessário destacar que os anos de 1930 foram marcados pela consolidação do nazismo no poder e que Heidegger inclusive fora reitor da Universidade de Friburgo. Foi uma década que sucedeu a República de Weimar e a Primeira Guerra Mundial e quando já se gestava a próxima guerra. Nessa década ganharam forma os escritos de Carl Schmitt sobre a autoridade do poder soberano, mas também

de Ernst Jünger que supunha que a soberania estava toda nas mãos da figura do trabalhador, cuja revolução e irrupção significava o fim da História e, portanto, da violência. Heidegger não pensava explicitamente em termos políticos, pois considerava que a verdadeira revolução teria de ter cunho metafísico. Todos esses autores foram influenciados por Nietzsche, mas se, como referimos, a violência anda junto com a metafísica da presença, então a revolução do pensar teria de ser posta em outros termos em que se destacam a doação e a gratuidade. Teria Heidegger admitido o revolucionário *Reich* de mil anos como o limiar da completa eliminação da violência da maquinação e da vivência? Seria sua tarefa como filósofo a exposição do caráter pós-metafísico dessa nova era? Em BP encontram-se fortes indicações nesse sentido. Seja como for, a instância em que se funda e se cria o novo homem, segundo Heidegger, tem a ver com os seguintes caracteres:

“1. o vigor (*die Stärke*): em caso algum como mera soma de forças, mas conforme ao ser-aí como domínio da livre concessão (*Gewährung*) dos mais amplos espaços de jogo do sobre-acrescentar-se criador (*schaffenden Sichüberwachsens*).

2. a decisibilidade (*die Entschiedenheit*): em nenhum caso a persistência de uma obstinação, mas a segurança de pertencer ao acontecimento-apropriador e assim o ascender que adentra no desprotegido, indefeso e desamparado (*Einstieg in das Ungeschützte*).

3. a suavidade (*die Milde*): em nenhum caso como a debilidade da indulgência, mas o dadivoso despertar do que se detém e se oculta, aquilo que, sempre estranho, liga toda a criatividade ao que lhe é essencial.

4. a simplicidade (*die Einfachheit*): em nenhum caso o “fácil” no sentido do ordinário e tampouco o “primitivo” no sentido do insuperável e sem futuro, mas o abrigar da paixão pela necessidade do uno, a inesgotabilidade do seer na preservação do ente e o não desistir da estranheza do seer” (BP, p. 298).

Até que ponto Heidegger consegue libertar-se a insistência do Deus criador e da metafísica criativa e geradora da maquinação? Supomos aqui que Heidegger tenta evitar que o outro começo seja confundido com uma mística contemplativa e esvaziada do lidar

com o mundo no qual o espaço-tempo já não mais são entes subjetivos ou objetivos. Seja como for, a estranheza do seer é retida no temor ou no medo do salto para o desconhecido, isto é, para uma nova criação e, portanto, para um novo relacionar dos entes com a estranheza do seer. E cabe ao novo homem suportar essa estranheza que, por sua vez, somente tornou-se visível pela abertura do ser-aí que em seu ser, isto é, em seu aí, descobre-se como partícipe da liberdade fundante do acontecimento-apropriador.

Se o homem, no entanto, é destinado pelo seer e torna-se também seu guardião, protetor e zelador é porque essas remissões envolvem a dramaturgia do quebramento e os impasses da crise entre o velho homem já posto em questão em SZ e o alvorecer do novo homem vislumbrado em BP. Esse acontecimento do pensar mostra melhor como anda a pergunta pelo homem e a nova possibilidade de respondê-la. Pelo jeito, porém, o homem está sempre mergulhado em crise, pois, segundo Heidegger, “a pergunta sobre quem é o homem tem agora uma via aberta, mas que não obstante acontece no indefeso e deste modo permite que lhe sobrevenha a tempestade do seer” (BP, p. 300). Tudo indica, portanto, que o homem vindouro que agora apenas se delinea tenha, pelo aí do ser-aí, de um lado se libertado da maquinação entitativa, mas por outro lado incide sobre ele o quebramento do seer, ou melhor, sua segurança de pertencer ao acontecimento-apropriador leva-o para uma instância de desamparo e desguarnição à medida que se desfizeram todas as ilusões de um apoio externo. E isso quer dizer que precisamente o homem vindouro, muito mais do que em qualquer outra época da História, está entregue à tempestade do seer. Pode-se ver aqui, mais uma vez, a ambiguidade que marca o discurso heideggeriano, pois a doação do seer ora se dá numa zona livre da violência e poder dos entes, ora numa zona marcada pela tempestade do seer. Ao longo de BP, porém, proliferam, como já vimos, as afirmações da docilidade do acontecimento da verdade, tais como: “A instância instantânea (*die Augenblicksstätte*) (o ser-aí) surge da solidão da grande calma na qual o acontecimento torna-se verdade” (BP, p. 323). Seja como for, a nova criatividade pós-metafísica se dará sem as ilusões de segurança de uma Terra do Nunca cuja eternidade é um decalque da objetividade dos seres simplesmente dados, mas, ao contrário, a arte se en-

frentará com as abismosidades do seer. Aqui, inclusive, as oposições metafísicas entre o finito e o infinito, o permanente e o transitório, têm de ser suprimidas. O novo homem, ou melhor, o novo filósofo, o futurista, mergulhará mais profundamente no que lhe deu origem e que, como ressonância, lhe está mais próximo. Nessa época de transição, contudo, o originário ocasionalmente lhe sobrevém como o mais estranho. E o que é o originário senão o estar aberto da verdade? Vejamos isso mais de perto.

6.1 A ESSÊNCIA DA VERDADE

A essência da verdade é a clareira (Lichtung) do ocultar-se (Sichverbergen) (BP, p. 348).

A verdade é o centro abissal que estremece a passagem do deus e deste modo é o fundamento (Grund) consistente para a fundação (Gründung) do ser-aí criativo (BP, p. 331).

O salto fundante para o outro começo significa que o ser-aí já não pode operar no primeiro começo, isto é, ele é uma crise porque resulta da decadência e esvaziamento da metafísica ocidental, mas também porque ultrapassou seus limites. Ultrapassar tais limites é estar no aberto e, portanto, fora da criação maquinadora dos entes que culminou no gigantesco. É adentrar para uma nova era de criatividade livre da ilusória opressão da presença eterna e de progresso infinito. Ora, o situar-se no aberto (*das Offene*) é o tornar-se autônomo em relação ao ente. A dificuldade é que o passado se desfigurou e o futuro ainda não se mostrou. A única forte indicação é a de que o deus pode ser tudo, menos o judaico-cristão, pois este é maquinação. Desde onde se entende isso, contudo, senão da verdade. E o que é verdade? Essa pergunta diz respeito à essência da verdade, isto é, aquilo desde onde se mostra o verdadeiro. Embora o Deus judaico-cristão ceda lugar ao último deus, o problema da verdade é basicamente grego, embora apenas com SZ se possa tematizá-lo, isto é, seja possível separar a verdade da lógica, ou seja, se possa mostrar que a verdade lógica é parasitária da verdade como abertura da compreensão. Heidegger move-se aqui num entendimento da lógica clássica que lhe permite entender a lógica como “a ausência de indigência do evidente”, pois o que poderia ser mais evidente do que a lógica?

(BP, p. 328). Poder-se-ia confrontar Heidegger com Kurt Gödel para não falar da enorme diversidade das lógicas atualmente em disputa, mas, a nosso ver, isso não altera a questão de fundo, pois sem se perguntar pela essência historial da verdade todo cálculo lógico, consistente ou paraconsistente, seria todavia maquinação, não só porque o conflito metódico-metodológico impede uma investigação lógica da história da lógica, mas também porque, a partir das lógicas, não se indaga pela essência da verdade como a liberdade do aberto. Seja qual for a lógica ela se caracteriza pela “correção” que, por si só, nunca atinge a fundação de onde surge. E “correção” pode ser entendida como modo de tratar dos objetos, como verdade, como correção. E isso é, todavia, maquinação. Ou seja, a enorme criatividade lógica é precisamente domínio técnico e, portanto, o império do poder e da violência dos entes. E a partir de onde ele é visto como tal se não da verdade como o estar aberto originário? É preciso, portanto, situar-se na zona da docilidade e de uma nova criatividade em que o ente já não mais encobre a abertura de onde surgiu. A criação, da lógica à arte, da História à religião cristã, foi sempre associada à ousadia, mas esse modelo metafísico se esgotou com a morte do Deus que lhe assegurava a posse do ente. Entender isso, entretanto, só se tornou possível à medida que, desde o ser-aí, já não se olha para a evidência sedutora dos entes, mas para um horizonte mais abrangente e total em que se dá a clareira do seu ocultar-se. Nessa clareira está a decisão de voltar definitivamente as costas para os entes como uma página virada das essencializações do seer. E então o solipsismo existencial é rompido, pois esse é o momento na história do seer em que o aí do ser-aí acontece apropriadamente no acontecimento. E isso é um já estar no “aberto: como livre da audácia do criar” (*Das Offene: als das Freie der Künheit des Schaffens*) (BP, p. 328). Na metafísica maquinadora, a audácia é o mesmo que poder e violência. A liberdade é atingir um âmbito independente da opressão dos entes. A pergunta pela verdade, portanto, é a pergunta pela sua essência e ela só pode ser feita quando se estiver livre do ente. E a libertação da verdade do ente significa situar-se no aberto, ou seja, estar livre da violência da correção e do jugo. O que, porém, aconteceu para que a verdade se tornasse correção e jugo? Heidegger, mais uma vez, não perde a oportunidade de criticar a latinidade por ter acentuado o acesso direto aos entes em representação (*rectitudo, certitudo, ratio*),

passando por alto que Brentano já havia reconhecido em Tomás de Aquino o resgate da noção aristotélica de intencionalidade. Ele não pode deixar de reconhecer, no entanto, que a metafísica da presença começa com os filósofos gregos; ou seja, o esquecimento do seer é um processo de tomar a verdade como certeza que fica claro em Platão e atinge seu máximo na modernidade como técnica. Em outras palavras, com ela “o esquecimento do seer converte-se em princípio e assim esse esquecer que entra em ação desde o início se difunde e se espalha por toda a conduta humana” (BP, p. 336).

A conduta humana não é visada desde a verdade do ser-aí, mas desde a história do seer, pois a era do poder e da violência do ente consolidou-se quando a verdade passou a ser dominada pelo jugo da correção e da certeza. O ser-aí, porém, permite que se comece a perguntar pela essência da verdade, pois foi por meio dele que despreendeu-se a ἀλήθεια de todo o ente, o que permite interrogar o próprio seer que se determina através dela e de suas essencializações. E quando a verdade desvelada se ocultou? A resposta é: “Quando a essência inicial da ἀλήθεια foi abandonada e se converteu em correção”. E o que é corrigir senão julgar e, portanto, sair da docilidade do aberto para a determinação do jugo (ζυγόν)? Há, portanto, já no mundo grego clássico, uma mudança de sentido da palavra ἀλήθεια. Essa mudança de sentido não é algo solto no ar, pois tem de ser entendida como uma mudança de experiência da verdade. Poder-se-ia dizer a passagem da experiência livre do aberto para a experiência do fechamento e do jugo. O significado do restritivo de ἀλήθεια é perdido. A ocultação da clareira é a passagem da totalidade da φύσις para sua quebra e divisão entre alma e mundo, ou seja, a introdução de um reino intermediário entre o homem e as coisas, que acaba por converter tudo em seres simplesmente dados. A clareira da abertura é substituída pela φῶς, isto é, pelo clarão subjetivo com o qual se contempla as ideias ou os dados empíricos (ἰδέα = visualidade). A essencialização do seer no primeiro começo ocorreu como queda da verdade como abertura originária à medida que:

A ἀλήθεια mesma é submetida ao “jugo”; ou seja, ela concerne basicamente à “clareira” da desocultação do ente como tal, mas cede lugar à passagem para a percepção do âmbito dos aspectos que respectivamente se transformam em alma e entes (*Seienden und Seele*).

E então:

A ἀλήθεια acaba sendo fixada como acessibilidade e manifestabilidade (δηλούμενον), mas o que nesse processo fica não perguntado, ainda que prescindindo da ocultação em particular, é a abertura como tal (BP, p. 332, 333).

Essa mudança da liberdade para o jugo é marcante em Platão, que recorre, mais do que ninguém, exceto Heidegger, às metáforas visuais, mas que, diferentemente daquele, adota a visibilidade para assegurar o ente como presença e a verdade como certeza. Essa noção de verdade, aliás, é o resultado do pensar (νοεῖν) visual, isto é, só há claridade à medida que o pensamento vê, porém tal “claridade só ocorre porque o que enlaça o ente enquanto ente (ὄν ἢ ὄν) e o pensar (νοεῖν) é o jugo (ζυγόν)” (BP, p. 333). Esse enlace que já se encontra em Platão é reforçado por Aristóteles e se torna o modelo ocidental de entender a verdade. A verdade se dirige para os entes simplesmente dados (os pragmatas). E assim chegar à verdade é encontrar a identidade entre a alma e as coisas. E só se consegue essa identidade pela correção do juízo: o jugo. Heidegger lembra os passos desse processo. Diz ele:

De ἀλήθεια (como φῶς) ao ζυγόν.

Do ζυγόν à ὁμοίωσις.

Da ὁμοίωσις à veritas como *rectitudo*; e aqui a verdade é a correção do enunciado, é captada a partir deste como *conexio* (συμπλοκή).

Da *certitudo* à validade como objetividade.

Da validade ao valor (BP, p. 334).

A verdade converte-se em certeza, o que, segundo Heidegger, foi acentuado no mundo latino como representação e adequação da alma às coisas. Por mais que Heidegger queira situar a verdade como *rectitudo* e *certitudo*, porém, não pode deixar de reconhecer que essa leitura foi feita pelos grandes filósofos gregos. Inclusive a conexão entre verdade e valor. Como sabemos, a base platônica da ontoteologia é feita pelo Deus, o ser, o bem. A máxima ideia, aliás, é a de bem, o que serviu como uma luva para o neoplatonismo medieval, latino ou não. Ela, diga-se de passagem, foi desenvolvida ao máximo no idealismo alemão. O importante aqui, porém, é reconhecer como a verdade, pelo âmbito visual, se transformou em modo de apanhar os

entes como o mais certo possível: a *rectitudo*, isto é, a correspondência entre a alma e o que é visto. Essa ânsia por estabilidade do que é visto instaura a verdade como certeza. E com isso perdeu-se a originalidade da ἀλήθεια como tal. Ora, apenas a partir de SZ se começa a entender o jugo desse modelo da correção e da certeza a partir do jogo entre ocultação/desocultação, abertura/fechamento do ente em sua totalidade. Essa compreensão, porém, começou com SZ e ficou mais clara em BP, quando o jogo deixa de situar-se no ser-aí monocêntrico para ser compreendido de modo historial, isto é, como uma das essencializações das possibilidades sempre abertas do ser, entre as quais, aliás, se encontra a própria crise do ser-aí cuja abertura pode originar o novo homem.

A pergunta condutora (o sentido do ser) leva à pergunta fundamental que não pode ser formulada, isto é, não pode responder o que é a essência disto ou daquilo, no entanto é preciso expor os fundamentos nos quais se origina toda e qualquer pergunta como a que diz respeito à verdade. E perguntar pela verdade é alcançar a sua essência. A essência da verdade é desvelamento, desocultação e abertura: ἀλήθεια. A determinação da verdade como correção e juízo só é possível como modificação da “abertura do aberto” (*die Offenheit des Offenen*). Interpretar a verdade como abertura, contudo, desde onde se dá sua modificação é ainda insuficiente, o relevante agora é captar “a clareira do ocultar-se” (*Lichtung für das Sichverbegen*) (BP, p. 338). Como, porém, se dá a essencialização da abertura? Não é ela demasiado enigmática? Até que ponto a linguagem entificada permite sondá-la? Não é a abertura precisamente o mais vazio? Até que ponto o vazio não é todavia concebido a partir do ente? Ou seja, a resposta a essas perguntas só é possível por nos movermos em outra experiência do espaço-tempo, já não mais concebida como sucessão e causalidade. Temos então duas alegorias da luz em confronto aqui, a heideggeriana e a platônica.

As noções de sucessão e causalidade originam a de vazio que, aliás, se estenderia até Heidegger, ou seja, a que a abertura da verdade seria um âmbito vazio de jugo e opressão, mas isso é errôneo, pois não se trata aqui de repetir a concepção de que um copo ou uma jarra estão vazios quando nada há em seu interior e que basta colocar água ou vinho para que o vazio seja preenchido. Ou de que está sala

tem vazios entre as mobílias, que há um vazio entre os prédios em volta, etc. Esta concepção que entende causalmente o vazio como algo que pode ser preenchido já estava estabelecida em Platão com a noção de se pode chegar à verdade de algo à medida que se lança sobre ele a luz da ideia, isto é, a metáfora da luz é uma primeira versão da causalidade, pois as coisas são vistas pelos olhos da alma quando a luz da idéia incide sobre elas. É, enfim, o mundo suprasensível que ilumina o mundo sensível, pois sem ele nem mesmo a luz do sol iluminaria qualquer coisa. Daí a questão “Tem-se aqui que considerar a ideia de luz e de claridade em referência ao desocultar como um perceber e um ‘ver’?” Ora, na alegoria platônica a luz ilumina o ente a partir da idéia, mas, com isso, oculta precisamente o aberto ou a clareira de onde ela própria surgiu. A alegoria heideggeriana da luz, porém, visa a mostrar o aberto de onde surge a alegoria platônica que acaba por tomar a luz como causa. Ora, desse modo “o ‘clarão’ e o ‘aclarado’ deixaram de ser apanhados originariamente e a representação se colocou no lugar do brilhar, do fogo e da chama originários e então se consolidou como decisivo uma relação causal de iluminação até que tudo decaiu na inderminação da ‘consciência’ e da *perceptio*” (BP, p. 339). Ou seja, se Platão recorreu à alegoria da luz num nível que aproximava da abertura originária, também foi ele quem deu início ao pensar representativo que, ao longo da tradição, só fez decair.

A alegoria heideggeriana visa, portanto, a mostrar que a alegoria platônica é obra de um grande pensador da primeira essencialização do seer, mas também é uma aposta exagerada na liberdade do aberto. A verdade passa a estar sob o jugo da ideia como máxima representação do ente e decai até transformar-se no gigantesco da maquinação e da vivência: a indigência da falta de indigência. Ora, apesar de afirmar o caráter supermaquinador do Deus judaico-cristão, Heidegger não pode deixar de reconhecer, mais uma vez, a origem grega da metafísica da presença, isto é, de um modo de pensar que tende a ocultar a abertura em que originou. Afirma ele:

Tampouco como o aberto (*das Offene*) e a abertura (*die Offenheit*) foram procurados em seu essencializar-se (aos gregos se lhes ocorreu primeiramente toda uma outra coisa), tanto menos tornou-se clara e sinalizada a experiência do essencializar-se da ocultação-ocultamento (*Verborgenheit*-

-*Verbergung*). Aqui também se tornou, de modo autenticamente grego, o oculto em ausente e com isso perdeu-se o acontecer do ocultamento e a necessidade de fundá-lo expressamente e de concebê-lo de modo pleno em sua conexão interna com o essenciar-se da abertura e finalmente e em primeiro lugar o de fundar essa unidade como essência propriamente originária (*dieses Einheitliche auch als ureignes Wesen zu gründen*) (BP, p. 340).

Onde se dá, contudo, essa ek-stática unidade originária senão no essenciar-se da verdade? Dá-se no horizonte historial do essenciar-se, pois não há estabilidade do ente aqui. E que é ocultação-ocultamento senão uma experiência em que estão em jogo o ser-aí do homem e o homem no ser-aí? Esse estar em jogo do ser-aí e do homem não é, como vimos, nada inefável, mas a experiência da retenção. O estar no aberto é a liberdade do ente, mas um salto na abstração e na transcendência, o que está retido nas tonalidades afetivas do espanto e do temor. Ou seja, o que significa o aberto senão que o ser-aí do homem está diante do ocultar-se? Estar no aberto é a experiência do acultação-ocultamento que, livre do ente, experiencia a essencialização da verdade, isto é, o essenciar-se da verdade independente do jugo do verdadeiro. A retenção se dá na passagem do encantamento do verdadeiro para o encantamento da verdade. Do encantamento da coerção para o encantamento do estar no aberto. A retenção é a experiência do salto temeroso para outro encantamento livre das seduções da maquinação e das vivências.

Aqui a pergunta pelo verdadeiro desaparece diante da pergunta pela verdade, que é historial, ou seja, que para ser respondida tem de dar conta da essência da verdade e por não ser esta algo estável diz respeito ao seu modo de essenciar-se. A verdade é sempre historial, ou seja, ela é seu essenciar-se. A rigor, essa pergunta não pode ser formulada, pois toda formulação (o que é isto?) pressupõe o aberto de onde surge. E como se poderia perguntar de modo tradicional por algo que nunca é? E o que quer dizer isso senão que a essência da verdade é o seu essenciar-se? E a verdade se essencia na História. E qual o modo contemporâneo do essenciar-se da verdade senão o acontecimento de outro começo? O outro começo, porém, a partir de SZ, mostra-se como o aberto que se dá como ocultação-ocultamento. O aberto já não ilumina mais o ente, mas o que dá acesso

àquilo que, no acontecimento, se ausenta. Trata-se de, fora da entificação do presente, apanhar “o ocultar-se do seer na clareira do ser-aí. No ocultar-se se essencia o seer, pois o acontecimento nunca se encontra em pleno dia como um ente ou algo presente” (BP, p. 342). Ou ainda: “Apenas quando estamos na claridade é que experimentamos o ocultar-se” (BP, p. 346). E “nós” aqui é o ser-aí. O seer então precisa do ser-aí para essenciar-se como verdade. O ser-aí é, todavia, quem experimenta a retenção da verdade que se essencia não mais no espaço e no tempo, mas no espaço-tempo da virada. O espaço-tempo é o fundo sem forma da passagem para outro começo. Essa nova essencialização rompe o encantamento da verdade como correspondência, jugo e correção e abre o novo homem para outro tipo de encantamento, para outra criatividade, livre da maquinação e da vivência.

A pergunta pela verdade é um arriscar-se, um apanhá-la enquanto “ranhura” (*die Fuge*), isto é, um arranhar-se, um abrir sulcos que se abrem no fundamento da dobradiça entre seer e ser-aí. A ranhura remete a verdade para um além dos entes. Aqui, aliás, pode-se encontrar alguns vieses esclarecedores do ἀπικεῖνα τὸ ὄσιαῦ heideggeriano. Assim como, para Platão, no livro sexto da República, o bem está além do ente, para Heidegger o seer também o está. Trata-se de situar-se no estar além e com isso manter-se no aberto da verdade, como se encontra nas afirmações:

A verdade é o originariamente verdadeiro.

O verdadeiro é o máximo ente.

Mais ente que o ente é o seer mesmo. O máximo ente não “é” mais senão que se essencia como o essenciar-se (acontecimento).

O seer se essencia como acontecimento.

A essência da verdade é o clarificador ocultamento do acontecimento.

O clarificador ocultamento se essencia como fundação do ser-aí, mas a fundação (é) ambígua.

A fundação do ser-aí acontece como abrigo da verdade no verdadeiro, que apenas desse modo advém.

O verdadeiro deixa ser o ente enquanto ente.

Quando o ente se encontra no interior do aí, torna-se representável. A

possibilidade e a necessidade do correto estão fundadas.

A correção é um inevitável estacamento (*Ableger*) da verdade.

Por isso onde a correção predetermina a “idéia” de verdade, estão enterrados todos os caminhos para sua origem (BP, p. 344).

O verdadeiro, portanto, está na verdade, mas isso só porque a verdade enquanto tal é também não verdade e, portanto, o essencializar-se do seer. Desde o fundo dessa ambiguidade se essencializa o seer. A diferença em relação a Platão está em que a verdade é uma experiência (retenção, salto, passagem, tonalidade afetiva) em que se dá o clarão do ocultar-se. A noção de experiência (*Erfahrung*) é fundamental aqui, ou seja, ir ao fundamento sem fundo não é um pensar abstrato, mas uma experiência que obviamente surge da destinação e essencialização do seer. E não se trata de uma experiência meramente existencial, pois só poucos podem tê-la, os vindouros, talvez. E, como vimos, o seer se essencializa no acontecimento. As relações entre a experiência da verdade, acontecimento e seer são anteriores às configurações racionais ou irracionais, éticas, estéticas, teológicas e científicas. Essa experiência originária é anterior à cultura e sequer pode ser ensinada. Ela coincide com um fundo sem forma, pois o acontecimento não pode ser explicado, uma vez que o verdadeiro pressupõe a verdade. Ou melhor: “O acontecimento-apropriador (*Ereignis*) conduz a verdade = a verdade se ergue através do acontecimento-apropriador” (BP, p. 346).

A pergunta pela verdade, portanto, atinge o começo e o fim da era da verdade e da não verdade, da essência e da inessência, isto é, da essência e da aparência. Isso é assim porque não foi de todo superada a era da indigência do seer. Sua superação equivaleria à cura completa da era do jugo e da violência do ente. Esse estágio terminal da era da indigência, no entanto, permite uma releitura da metafísica ocidental que sempre afastou Filosofia e sofística, ser e parecer, verdadeiro e falso. A essência da verdade anda junto com sua inessência (*Un-wesen*), isto é, os pares metafísicos tradicionais são agora inessenciais à medida que encobrem a sua origem. Desse modo, o filósofo e o sofista são faces opostas de uma mesma moeda que deverá ceder lugar aos pensadores do futuro. As velhas oposições com suas contendidas, mesmo as mais acirradas, são, ao fim e ao cabo, modos de encobrir a essência do seer em sua singularidade e

insólito estranhamento.

Posto nesses termos poder-se-ia dizer que assim como o sofista é o que se parece maximamente com o filósofo e, portanto, tem aí sua autenticidade, também o máximo de inessência tenderia a confundir-se com a essência da verdade. Assim como o filósofo é mais autêntico do que seu imitador, também a verdade é mais autêntica do que todas as suas maquinações cenográficas. Ou seja, o real e o irreal são sempre uma exibição espetacular e, portanto, inautêntica. Daí que “O cenário: a configuração (*Gestaltung*) do real como tarefa do cenógrafo” (BP, p. 347). E assim, sem uma meditação sobre o seer, filósofos e sofistas disputavam uma ilusão. A ilusão de um cenário cujas imagens encobriam seu fundo. Ora, tal tarefa cenográfica consiste na exibição da aparência baseada na distinção entre o real e o aparente, entre a arte e a realidade, etc. Ora, esse cenário é inautêntico porque é uma montagem cujas luzes artificiais encobrem a clareira do ocultar-se. Se, porém, a exibição da disputa ser/aparência é inautêntica é porque a verdade mesma é autêntica e original. Uma autenticidade que está além tanto da realidade e da justiça quanto da fatuidade e da incúria. Ou seja, antes da verdade como correção está a verdade como autenticidade.

Essa noção já se encontra na *Genealogia da moral*, que Heidegger reelabora. O que significa, para Nietzsche, a vontade de verdade senão a ânsia pela estabilidade da vida? Se isso é assim, então a verdade não é unívoca, mas equívoca. Ou seja, Nietzsche colocara em questão os fundamentos da verdade e avançou para a autenticidade que lhe subjaz. A verdade é a condição da vida ou até mesmo algo contra ela, mas então tem-se de investigar a sua autenticidade. E o que significa ser autêntico senão a afirmação à anterioridade, ao verdadeiro, como na afirmação de que o ouro verdadeiro é o ouro autêntico, que água mineral verdadeira é a autêntica, que a cachaça verdadeira é a genuína, que um Picasso verdadeiro é um Picasso autêntico. Ou seja, destaca-se aqui a anterioridade do autêntico sobre o verdadeiro. Essa anterioridade é a verdade, isto é, a verdade é sempre autêntica e só por isso pode-se falar de que algo é verdadeiro ou falso. Quando se diz que esse é um Picasso verdadeiro, porém, não se está no plano epistemológico das tabelas de verdade, pois aqui não funciona a verificação e a correção, mas a interpretação da obra

de arte. Também pode-se dizer que Getúlio Vargas era um estadista autêntico, e que seu suicídio foi um gesto de coragem e honradez. William Faulkner era um escritor autêntico pela criatividade de seus romances. A autenticidade aqui é mais ampla e anterior que as meras constatações. E mesmo a noção de verdade como correção surgiu da autenticidade criadora de Platão. A autenticidade é, portanto, originalidade. O original de Platão, como já havia destacado Nietzsche, está menos na sua noção de verdade como correção do que na autenticidade da sua formulação. A verdade como correção, portanto, pressupõe a autenticidade da sua formulação, mas essa autenticidade não pode ser formulada. Mais uma vez, embora tendo objetivos distintos, as metáforas heideggerianas e platônicas se assemelham: aquilo que esclarece não pode ser esclarecido. Situar-se nesse âmbito da autenticidade radical, aliás, é ir além da oposição entre crer e saber, fé e razão; e isso é o mesmo que manter-se na essência da verdade, no claro para o ocultar-se. Não se trata, porém, de situar a verdade na claridade, mas entender como ela pode ser ofuscante. Aliás, Platão já havia tocado no incondicionado, pois a ideia não pode ser explicada por outra sem um regresso ao infinito, ou seja, ao sair da caverna o homem é cegado pela luz do Sol, isto é, a máxima claridade oculta. Heidegger pretende apanhar o fundo em que se dá essa oscilação claridade/ocultação antes do jugo e da correção da certeza e do verdadeiro, pois “a verdade nunca é só claridade senão que se essência como ocultamento tão originária e intimamente como a claridade. Ambas, claridade e ocultação, não são duas senão o essencial-se do uno, da verdade mesma” (BP, p. 349). O uno aqui não é identidade, mas a oscilação de um fundo que nunca se conforma ou se configura por completo. Ao contrário de Platão, que procurou estabilizar a verdade na iluminação causal dos entes, Heidegger tenta resgatar a destinação da aventura do fundo insondável da verdade do seer, que, aliás, só é possível à medida que se essencializa e que na contemporaneidade se essencializa saltando para outro começo, para uma nova era de criatividade humana livre da coerção e da violência dos entes.

Esses passos permitem esclarecer que a ἀλήθεια surge da claridade do ocultamento, pois, num primeiro momento (SZ) se a entendia como des-velamento, clareira, abertura, etc., mas agora se entende a

ἀλήθεια de modo meditativo historial como uma experiência mais radical de ir ao abismo do fundamento da verdade do seer e não mais do monocentrismo do ser-aí. Desse modo, a ἀλήθεια é posta desde a claridade para a ocultação, ou seja, como o essencializar-se da verdade não situada no ser-aí, pois se trata da verdade do seer e, portanto, do acontecimento-apropriador. Se em SZ a História era apanhada desde o ser-aí, agora este é visto desde a reviravolta do acontecimento-apropriador do qual, aliás, a ἀλήθεια é uma manifestação histórica, ou seja, desde a claridade/ocultação pode-se entender como ela se tornou verdade como correção e jugo.

E do mesmo modo a conexão espaço-tempo que no ser-aí era mais originária do que a relação objetivadora do espaço e do tempo, é agora posta nos termos do acontecimento-apropriador, ou seja, espaço-tempo se mostra na retenção da passagem e do salto e, portanto, ao abrigo da verdade do seer. O ser-aí não é dispensado, pois, como vimos, é todavia um modo de fundar a claridade/ocultação, mas desde que aí está operando o seer como acontecimento-apropriador.

Heidegger continua aqui revisando temas tipicamente kantianos, pois o espaço-tempo é conquistado na perscrutação do abismo, não mais da imaginação transcendental, mas do abismo da verdade do ser. O espaço-tempo, diferentemente do espaço e do tempo, não mais pertencem ao sujeito ou à consciência, mas ao abismo do acontecimento e, portanto, longe da causalidade e da sensibilidade. Ou seja, Kant, o filósofo que mais destacou esse tema, ainda é dependente das categorias aristotélicas, pois manteve a noção de causalidade, e com isso não se aventurou a explorar o abismo originário em que se dão as relações espaciais e temporais e muito menos suspeitou que “essa origem do espaço-tempo remete à singularidade do seer como acontecimento-apropriador” (BP, p. 375). Essa origem é, aliás, o “instante”. Ou seja, o instante não é algo apenas temporal, mas o espaço-tempo como abismo do salto para outro começo dado ao abrigo da verdade do acontecimento-apropriador.

A verdade platônica que está na base do pensamento ocidental é uma das essencializações da verdade. Enquanto tal ela é autêntica. Como, então, se essencializa a verdade como tal, isto é, como se dá a autenticidade de tudo o que é autêntico? Para responder essa questão é preciso manter-se no questionamento da essência da verdade

como meditação historial. Com isso, o seer já não depende do ente. Assim como a angústia, a morte, o nada, a verdade é um portal não remetido ao ente, mas ao seer. A compreensão do acontecimento dessa fundação já é o situar-se no salto para o outro começo. E o que é que está em questão essencialmente senão os fundamentos do espaço e do tempo?

Heidegger destacara já em SZ a verdade como abertura do ser-aí e mostrara como essas noções, junto com a de ser, já estavam no alvorecer da Filosofia com Parmênides. Seu enfoque, porém, já era diferente, pois havia desenvolvido a noção de ser-no-mundo afastando-se inclusive do objetivismo grego; agora, porém, retomando uma problemática kantiana ele irá resituar a verdade como espaço-tempo não mais subjetivo, ou objetivo, maquinador ou vivencial, mas como instância que se dá para além do solipsismo transitório do ser-aí e que passa a situar-se na viragem do acontecimento. Ou seja: “A pergunta é como e até que ponto o espaço-tempo pertence à verdade. O que a verdade mesma é, não é antes suficientemente expressa por si, mas antes é modo de conceber o espaço-tempo (*Begreifen des Zeit-Raumes*)” (BP, p. 372). Qual é então o novo modo de tratar esse assunto de que SZ é apenas uma transição?

6.2 A VERDADE: A VIRAVOLTA NO ESPAÇO-TEMPO

A origem do espaço-tempo encontra-se na singularidade do seer como acontecimento (BP, p. 375).

Com o tema do espaço-tempo afasta-se Heidegger do monocentrismo com que concebera, em SZ, o ser-no-mundo para vinculá-lo à essencialização historial do acontecimento. O espaço-tempo é a dobradiça da virada ou da reviravolta, o que o remete à verdade como abertura originária do seer. Isto é, a pergunta pela essência da verdade diz respeito à pergunta pelo espaço-tempo. E assim como a pergunta pela verdade visa a retirar-se do âmbito do verdadeiro, agora a pergunta pelo espaço-tempo depende da pergunta pela sua essência. Ou melhor, assim como se deveria ir do verdadeiro para a verdade, também tem-se de indagar: “Como se chega do espaço-tempo a ‘espaço-tempo’?” (BP, p. 386). Ora, na modernidade cartesiana houve uma matematização do espaço e do tempo num proces-

so tão abrangente que se torna difícil regressar ao seu solo originário do espaço-tempo como acontecimento-apropriador. Trata-se, portanto, de retirar o espaço e o tempo da interpretação dominante. A modernidade apenas destacou o tratamento grego do tema, pois o que aconteceu foi que *τόπος* e *χρόνος* foram concebidos desde a noção de *ἀλήθεια* como correção e, portanto, como objetivação das coisas e desmundanização do mundo.

Não se trata, porém, de pensar o espaço-tempo anterior ao primeiro começo, mas desde seu esgotamento e, portanto, no ressoar que faz parte do anúncio, ou melhor, da experiência do outro começo. Há aqui a confrontação entre dois modos de encantamento ou entre dois estilos radicalmente distintos, ou seja, uma interpretação coisificada do espaço e do tempo e outra que saindo das coisas é capaz de suscitar novas experiências. Na passagem e no salto para o outro começo o desencantamento do primeiro começo dá lugar ao novo encantamento do último deus e de outros modos de criação. As criatividades filosóficas e artísticas afundaram no niilismo e agora despertam na iminência da alteridade radical. Se o espaço e o tempo eram os sustentáculos de tudo o que existia enquanto anseio pela certeza e pela estabilidade, agora se entende seu caráter de sustentação eventual, pois “o espaço-tempo é a sustentação que abarca, extasia, encanta e reúne em si o abismo da fundação do ‘aí’ (*Da*) através do ser-aí (em suas remissões essenciais ao abrigo da verdade) e assim se faz historial” (BP, p. 386). O novo encantamento propicia criações no abismo do fundamento e ao abrigo da verdade (*Bergung der Wahrheit*). O essencializar-se é sempre estar sob a proteção da verdade. Estar ao abrigo, isto é, como o abrigo para enfermos, o abrigo para velhos ou para órfãos, como o abrigo das intempéries. Estar ao abrigo é estar protegido, mas de quê senão da violência dos entes e do jugo da correção? A verdade se essencializa como abrigo, mas é o abrigo que protege no aberto; abrigar-se aqui é estar protegido na liberdade do aberto, mas para quem se abre o abrigar dessa abertura senão para o estranhamento em que germinam os insólitos?

O novo estilo criador do ser-aí no outro começo apenas se vislumbra pelo portal da verdade do seer. Toda a arte do passado é representação da violência, tal como, aliás, Hegel mostrou em sua *Estética*. A embriaguez nietzschiana, por sua vez, ainda é destruição

e nihilismo no estertor da subjetividade que, por fim, no abrigo da verdade do seer, cederá lugar à entrada calma e dócil do último deus.

O ser-aí, como vimos, é uma crise entre os dois começos. Crise, aliás, que se estende ao homem. Não se trata, porém, de uma crise senão o conflito entre o não-mais e o ainda-não se se considerar o que já passou e o que ainda não aconteceu, pois isso seria tornar o passado objeto de maquinação e o futuro um espaço-tempo vazio a ser preenchido. O homem vindouro vislumbrado na dobradiça da abertura do seer e do ser-aí emerge da crise entre a humanidade do homem antigo e a ainda-não humanização do homem novo. Esse “entre”, contudo, é entendido historialmente desde a essencialização do acontecimento-apropriador. A de-cisão já não cabe apenas ao ser-aí, que nada pode a partir de si mesmo, mas ao seer. Que tipo de homem será esse? Pelo que vimos, a pergunta pela verdade não é mais respondida no monocentrismo do ser-aí apenas, mas como meditação historial ela abarca a época que vai de Platão a Nietzsche e a partir daqui se começa a delinear a figura (*Gestalt*) e o tipo (*Art*) dos pensadores adventícios, daqueles que, enfim, já começam a reter e a experimentar a chegada do último deus e seus encantamentos: os vindouros.

CAPÍTULO 7

OS VINDOUROS

Hoje já existem poucos vindouros.

(BP, p. 400)

Mas ninguém conhece a figura (Gestalt) do ente vindouro.

(BP, p. 431, 432)

Da indigência do homem atual se delineia, no salto do ser-aí, o homem vindouro. Entenda-se: o filósofo do futuro. Uma aristocracia do pensamento? Sim, mas apenas do pensamento. Afinal de contas, essa é a verdadeira aristocracia. Qual é, porém, a relação dessa elite com o povo? Já mostramos que, para Heidegger, povo é sempre concretamente metafísico, ou seja, pertence à história de uma terra à medida que esta se caracteriza por reter e expressar certas tonalidades afetivas. Um povo singular, portanto, não pode diluir-se na generalidade vazia da história universal. Um povo singular é aquele em cujo solo aparecem os grandes pensadores. Foi assim com os gregos, e, naqueles anos revolucionários, acreditava Heidegger, como Jünger, aliás, que era esse também o destino do povo alemão. Se em Jünger, porém, o povo era resumido e essencializado na figura do trabalhador, Heidegger, ainda com fortes matizes platônicos, aposta, mesmo que com a desfiguração do “amigo das formas” tradicional, na proeminência do filósofo. Assim como no caso dos gregos, todavia, o povo era parte do cenário em que transcorria o gigantesco confronto sobre o ser, também o povo alemão é o pano de fundo sobre o qual, com a superação do modelo desse confronto, começariam a brilhar os filósofos que estão por vir. E já não se estaria vinculado ao ente, mas sob a guarda e proteção ativa (ouros, οὐρος) dos que já despontam, dos que já advêm: os vindouros. Mas quem são esses vindouros (*die Zukünftigen*)?

Esse é o capítulo mais sucinto de BP. E não por acaso, pois é muito

difícil figurar a paisagem do outro começo como seus pensadores. Isso, aliás, lembra as reflexões platônicas no *Menon* sobre a virtude. Como saber o que é a virtude? Se soubéssemos não precisaríamos perguntar por ela, mas como não sabemos, onde poderíamos encontrá-la? Se a virtude passasse na nossa frente como iríamos reconhecê-la? A saída de Platão é a recordação, embora neste mundo tenhamos sempre uma imagem precária dela. De modo semelhante são os vindouros, esses antecipadores e anunciadores da emergência do último deus no acontecimento-apropriador. E Heidegger mesmo afirma: “Há hoje já muito poucos desses futuristas” (BP, p. 400). Se passássemos por eles poderíamos reconhecê-los? Para tanto, não teríamos de ser também iniciados na alteridade do outro começo? É interessante o emprego do “já” (*schon*), pois isso quer dizer que os vindouros não estão no futuro, mas são aqueles que entre nós anunciam o futuro. Um papel de destaque têm agora os poetas, especialmente Hölderlin. Entre todos os outros poetas, este é o que mais próximo se encontra da abissosidade do seer, é ele quem mais aproxima o poetar do pensar, “que Hölderlin poetizou o poeta vindouro, que ele próprio ‘é’ como o primeiro, que mais se aproximou da decisão sobre a proximidade e distanciamento dos deuses já sidos e vindouros” (BP, p. 463). O BP, portanto, é uma tentativa de síntese e superação dos temas que constituíram o filosofar de Heidegger nos anos 30: a origem da obra de arte, a Filosofia nietzschiana e a poética hölderliniana.

Para esclarecer esse assunto trataremos, a seguir, do último curso acadêmico regular de Heidegger quando tematizou a relação entre o pensador-poeta, Nietzsche, e o poeta-pensador, Hölderlin. Com isso, poderemos voltar ao BP e mostrar a importância da noção do último deus, elaborada nos anos 30.

PENSAR E POETIZAR: SOBRE O ÚLTIMO CURSO ACADÊMICO DE M. HEIDEGGER

Em *Contribuições à Filosofia* (BP),²¹ Heidegger entendeu o pen-

21 Heidegger, M. *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989. Para nos referimos a essa obra continuaremos usando a abreviatura BP.

samento nietzschiano como a última manifestação da metafísica ocidental e, portanto, como fim do primeiro começo grego e, então, ensaiou a passagem para outro começo, o que significava que as figuras poéticas concebidas no modelo metafísico tradicional já não expressavam o futuro que se avizinhava com a aparição do último deus. Como se sabe, as anotações de BP foram redigidas nos anos 30 e seus desdobramentos vão até o começo dos anos 40, isto é, desde quando o nacional-socialismo alcançou o poder até a época de sua derrota militar. Em 1933 Heidegger tornou-se por alguns meses reitor da Universidade de Freiburg para logo voltar a sua atividade docente. Embora seus cursos se ocupem de vários temas da História da Filosofia (Schelling, Hegel, Heráclito, Parmênides, etc.), por mais de uma década o núcleo dos seus esforços consistiu na tentativa de superar os impasses de SZ²² devido principalmente à conclusão do livro: ser é tempo (existencial) e fora isso, tudo é metafísica da presença. Daí seu reconhecimento de que “o ser-ai já nada produz”, pois toda a produção seria concepção do mundo e, portanto, representação. Essa época da reviravolta do pensar (*Kehre*) foi, portanto, marcada por uma maior radicalização das bases fenomenológicas, o que foi feito quando o filósofo dedicou-se à leitura da poesia de Hölderlin e principalmente ao estudo da obra de Nietzsche. Nessa época aconteceu a sua famosa “passagem para o poético”. Nesse sentido, o destaque dado ao poético coincide com o esforço para a passagem ou salto para outro começo da Filosofia e do homem. A nosso ver, é só no delineamento desse esforço para superar definitivamente a era da metafísica do primeiro começo grego que podem ser interpretadas suas incursões na poética hölderlindiana à medida que a essência dessa poesia auxilia o novo pensamento filosófico a seguir os sinais, os traços ou os indícios dos mistérios que residem no abismo do seer (*Seyn*).

Se tal abismo pode ser sondado, isso se deve ao trabalho da obra de Nietzsche, que abriu o caminho para, junto com a reviravolta do pensar, tentar-se uma interpretação pós-metafísica de Hölderlin. E por que Hölderlin? Ora, porque esse poeta, segundo Heidegger, já poetiza de modo independente da tradição. Sua poesia avança para

22 Heidegger, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1986. Seguiremos abreviando SZ.

as configurações de um mundo novo e inaudito, um mundo também já aberto pelo pensar nietzschiano. Nesse sentido, o filósofo e o poeta abrem caminho para que se ultrapasse a Filosofia tradicional e se possa situar no pensar propriamente dito. É claro que filosofar é pensar, mas o pensar já não mais se situa na era da maquinação e da vivência.

No semestre de inverno de 1944-1945 Heidegger profere seu último curso acadêmico antes da queda do regime nazista e da sua expulsão da Universidade, à qual só retornará alguns anos depois como professor emérito. Nesse curso ele resume os temas que o ocuparam desde quando deu início à reviravolta do pensar. O título do curso é bastante significativo: *Introdução à Filosofia – pensar e poetizar*.²³ A questão do sentido da Filosofia na era do fim da metafísica anda junto com a questão ou a relação entre o pensar e o poetizar. É um curso em que se encontram os resultados da sua longa ocupação com Nietzsche e sua abordagem da poesia de Hölderlin. Embora Heidegger seja mais um filósofo alemão fortemente influenciado pelos gregos, sua preocupação não é histórica, mas historial. Nesse sentido, ele se orienta pelo tempo atual, pelo presente. E é isso que ele encontra maximamente expresso na obra nietzschiana e na poesia hölderliniana, isto é, esses autores são os que melhor expressam em pensamento o tempo em que vivemos.

Ou seja, para Heidegger, não é possível introduzir-se na Filosofia como se se estivesse fora dela, não há nenhum caminho ou método que possa fazer uma introdução à Filosofia, pois o homem já está historialmente imerso no pensamento e toda pergunta por este já é conduzida por ele. E assim conhecimentos científicos ou conjuntos de proposições protocolares não conseguem expressar o que é essencial à Filosofia, pois não há exterioridade entre o homem historial e o pensamento. Anos antes Heidegger, em seu curso *Introdução à Filosofia*²⁴, havia afirmado que todos os homens são filósofos, mas também havia reconhecido o papel da sofística, pois o

23 Ver Heidegger, M. *Achèvemente de La métaphysique e poésie*: 1. *La métaphysique de Nietzsche*, 2. *Introduction à la philosophie – penser et poétiser*, trad. de Adéline Froidecourt, Paris: Gallimard, 2005. Usaremos para esta obra a abreviatura PP.

24 Heidegger, M. *Introducción a la Filosofía*, Universidad de València: Ediciones Cátedra, 2001a, p. 38.

que seria da Filosofia que não conseguisse se expressar? O que seria do filósofo que não se tornasse sofista? Se isso não acontecesse as coisas andariam muito mal para a Filosofia. Filosofia e sofística são coisas distintas, mas aquela não existe sem esta. Anos depois, ele se mantém afastado da Filosofia cognitiva e da Lógica ao reconhecer que chegou a hora do pensamento memorial. O homem historial, portanto, é aquele novo homem, isto é, o homem cujo pensamento é basicamente rememorativo. Filosofar é situar-se nesse pensamento, mas esse situar-se no pensamento é o destino do homem historial. Assim como fizera a distinção entre filósofo e sofista, agora tem de fazer a distinção entre o homem historial e o homem histórico e, portanto, entre os que podem ser nomeados com distinção e louvor de pensadores e os que todavia não o são, pois “infelizmente entre os homens há também aqueles marcados pela ausência do pensar que se deve a sua carência de reconhecimento do que é o mais digno a ser pensado” (PP, p. 104). Ao aventurar-se pelo pensar poetizante, Heidegger pretende se livrar de vez do espaço cartesiano e do tempo cronológico, pois o sentido de um poema pensante está além das distinções metafísicas tradicionais. E é esse âmbito pós-metafísico que ele pretende encontrar em Hölderlin e Nietzsche. E desse encontro pretende responder às perguntas: “O que é o agora?” (*Was ist jetzt?*) e “Quem somos?” Ou seja, pretende dar uma resposta sobre o que é o presente historial. A época singular em que viveu.

Para isso é preciso, então, pôr em marcha o filosofar de tal modo que se tenha acesso ao pensamento propriamente dito. É claro que esse “pôr em marcha o filosofar” já é obra do pensamento. Outra vez temos aí o círculo hermenêutico, só que por ser historial, já não está mais situado na excentricidade monocêntrica do ser-aí. O introduzir-se na Filosofia é então atender ao apelo de situar-se no pensamento como se já se estivesse em casa. O pensamento é a querência do homem historial-pensante. Filosofar é a ânsia de se situar na essência do pensar. E essa ânsia deve-se a que o homem metafísico perdeu de vista sua querência, isto é, aquele lugar no qual ele é requisitado. A querência é o lugar em que se é querido e, diferentemente de todos os outros entes, o lugar em que o homem é mais querido é o pensamento. Nesse sentido, a Filosofia como saudade de em todos os lugares sentir-se como se estivesse em casa (Novalis)

assume essencialmente o caráter do pensar propriamente dito. Isto é, o homem pensa, mas isso porque tem carência de pensamento e, assim, precisa situar-se cada vez mais essencialmente no pensar. Como essa tarefa nunca é realizada por completo, se está sempre na introdução à Filosofia, mas isso porque a Filosofia não é um mero desenvolvimento de conhecimentos objetivos sobre os entes, mas um pensar que guarda a memória do que é pensado. Esse situar-se no pensamento rememorativo é como um habitar, como um morar, ou seja, assim como no habitar guarda-se a tradição do lugar, também habita-se o pensamento quando se guarda a tradição em que ele se move, mas essa tradição só pode ser recuperada pelos “pensadores” à medida que eles se afastam dos não pensadores. Os pensadores são os guardiões do pensamento rememorativo, mesmo quando este se encontra encoberto nas obras dos filósofos tradicionais. Na ótica de Heidegger, apenas os pensadores poderiam distinguir o joio do trigo, aquilo que se aproximou do pensamento, mas que se deixou escapar. As tensões existenciais de SZ subsistem então como uma luta, uma provocação entre a memória e a perda dela, entre o recordar e o esquecer. É isso que, muito diferentemente do esquema lógico e epistemológico, agora significa pensar. E assim a introdução à Filosofia, para nós seres pensantes, é a aprendizagem de nos tornarmos cada vez mais pensantes. É só com esse cuidado que podemos ir apropriando-nos da Filosofia. Esse novo estatuto do filosofar de nenhum modo significa voltar a impregnar-se “penosamente de conceitos estéreis e de doutrinas tornadas estranhas e que um dia nossa memória deixará desfigurar-se no esquecimento” (PP, p. 105). A Filosofia, porém, não anda sozinha nessa memória imemorial; ela, para Heidegger, tem a poesia como coadjuvante. Não nas Filosofias e poesias quaisquer, mas naquelas em que o pensamento historial discrimina como as mais representativas da nossa era e que se encontram expressas nas obras de Nietzsche e Hölderlin. Como, porém, aproximar o poeta-pensador e o pensador-poeta? O que há de comum entre eles? Ora, já as vozes gregas do primeiro começo são marcadas pela proximidade entre Filosofia e poesia. Essa relação é o imemorial que, oculto pela metafísica da representação, precisa agora ser lembrado. É óbvio, porém, que só pode ser lembrado porque nunca sumiu definitivamente. Platão só fundou a metafísica da presença à medida que afastou Filosofia e poesia, mas, na era do

fim do platonismo, Heidegger pretende resgatar o caráter essencial da relação entre ambas. E isso não poderia ser feito às cegas e de modo meramente arbitrário, pois o pensamento atual já estaria marcado de modo indelével pela abertura que se vislumbra nas obras de Nietzsche e Hölderlin, isto é, naquilo que essas obras dizem respeito à essência do pensamento.

Qual é a relação entre pensar e poetizar? Muitos autores, por meio da Filosofia da arte ou da estética, aproximaram Filosofia e música, Filosofia e literatura, Filosofia e arquitetura, etc., mas, para Heidegger, a proximidade entre pensar e poetizar só é possível à medida que foram abolidas todas as disciplinas que anteriormente compunham a Filosofia. A Filosofia mesma deixou de ser uma disciplina para ser expressa apenas pelo pensar. Ora, é esse estágio historial pós-metafísico que permite que pensar e poetizar revelem a clareira do seer. Essa proximidade não é uma mera coincidência, mas o destino que o seer abriu para nosso presente, isto é, nosso agora é melhor expresso por pensadores e poetas. E entenda-se “nosso presente” por presente que diz respeito aos alemães, pois este é o povo dos pensadores e dos poetas, de Nietzsche e de Hölderlin. Até que ponto um pensador é já poeta? Até que ponto um poeta já é um pensador? O que há de pensador no poeta Hölderlin, autor de *O retorno à pátria*, e de poético no pensador Nietzsche, autor de *Assim falou Zaratustra*? Seja como for, assim como os filósofos gregos que iniciaram a Filosofia também aproximaram poesia e pensar, como em Píndaro e Sófocles, também esse é o destino que o seer reservou aos alemães, precisamente na era do fim da metafísica, de novamente reaproximar pensar e poetizar. Se interpretarmos isso à luz do BP, essa aproximação não pode ser entendida de modo histórico devido à dívida que a Filosofia da história moderna tem com a metafísica da subjetividade do idealismo, mas tem de ser entendida historialmente, isto é, não como vontade, mas como destino que mergulha no abismo do seer. Não se trata, portanto, de lições de estética que visam a ampliar a cultura liberal burguesa, mas de lições filosóficas que pretendem uma revolução metafísica que destrua a cultura feita de maquinação e vivência e permita que o ser humano ingresse numa inaudita era de liberdade e originalidade. Enfim, uma era em que tematizando o pensar e o poetizar afaste o homem do espaço-

-tempo aristotélico, kantiano, hegeliano, fregeano, russelliano, etc., e o coloque na maior proximidade possível do abrigo do seer. É a liberdade do pensar que rompe com todas as barreiras metafísicas para pôr-se tão só e unicamente sob a proteção do seer, o que é alcançado antes pelos vindouros, isto é, pelos poetas e pensadores, que captam a irrupção do último deus.

Por conseguinte, é desde a evolução da sua Filosofia nos anos 30 expressa no BP e que avança até a derrota de 45 que Heidegger enfatiza as relações entre Filosofia e poesia à medida que nelas ressoam as vozes do alvorecer ocidental. Para os gregos, como sabemos, “pensar” é uma palavra que diz respeito ao ofício dos pensadores e “poetizar” ao ofício dos poetas. O pensar é originalmente compreendido como Filosofia. O poetizar provindo do verbo *poieîn*, por sua vez, quer dizer produzir, fazer com que algo sobressaia, seja realçado, etc. Daí que o que fazem os poetas é inventar e criar. Mas são o pensar e o poetizar o mesmo? Não há uma diferença entre Filosofia e poesia? Pode-se tratar de Heráclito como se trata de Píndaro? Ou de Nietzsche como se trata de Hölderlin? Ora, Heidegger reconhece que, na interpretação corriqueira, entre pensar e poetizar há uma diferença infinita, isto é, incontornável. Então como se poderia aproximá-los? Não se trataria então de mais uma comparação? A resposta é positiva, mas não significaria isso uma recaída no diabo da analogia? Heidegger pretende evitá-lo perguntado-se pelo que é essencialmente comparar. A comparação é fartamente usada, pois se comparam times de futebol, boxeadores, tecidos, modas, estilos, culinárias, armas, etc. Nos cursos de Letras há tradicionalmente a cadeira de Literatura Comparada. Comparam-se duas coisas de tal modo que uma se esclarece pela outra. Pode-se, por exemplo, comparar o Simbolismo com o Expressionismo, o Cubismo com o Realismo, o Marxismo com o Liberalismo, e assim por diante. E isso se deve a que formalmente, desconsiderando-se o conteúdo, é possível criar uma gigantesca quantidade de comparações. Muitas podem ser, aliás, toscas e incongruentes, por exemplo, comparar poetizar e andar de bicicleta. Afinal, ambas não são atividades humanas? A diferença está em que o poetizar é muito mais espiritual do que a ação mundana de andar de bicicleta. Um poeta, porém, pode compor sua obra diretamente

no computador. Nesse caso, a bicicleta e o computador são utensílios distintos, pois o computador é um utensílio mais próximo das atividades espirituais. No entanto, o poetizar e o andar de bicicleta são tão distantes um do outro que sua comparação é esdrúxula, não tem nada de produtivo e é até mesmo estéril. Heidegger, curiosamente, não se dá conta de que poetas também andam de bicicleta, que muitos poemas podem ter sido criados passeando de bicicleta por estradas urbanas ou rurais. Por acaso a palavra “bicicleta” está excluída do poetizar? Há uma hierarquia gramatical no poetizar? Há palavras mais poéticas que outras? O Futurismo de Marinetti e Fernando Pessoa, o Expressionismo de G. Benn com seus necrotérios, o *flâneur* de Baudelaire devaneando por Paris seriam demasiadamente modernos e, portanto, na leitura heideggeriana estariam sob a égide da maquinação e da vivência. Isto é, da técnica.

É certo que a paisagem bucólica alpina, muito celebrada na obra de Hölderlin, foi colonizada pelo turismo, pelas competições esportivas, e nas suas partes mais baixas pelos torneios de *mountain bikers*, etc.; mas “felizmente”, para o pensador de Freiburg, não havia bicicletas no tempo de Píndaro e de Hölderlin. Os pensadores-poetas voltam à terra natal caminhando solitariamente pelas montanhas. Seja como for, essa abordagem comparativa é um ligeiro desvio do projeto do BP. É certo que no BP Heidegger tematiza o significado de “nós” e já o entende como “nós os alemães”, mas esse tema cede lugar ao problema da passagem para o outro começo. Se levarmos em conta o núcleo do projeto do BP poder-se-ia tentar uma “experiência de pensamento” de como seria caminhar, esqui, velejar e andar de bicicleta no outro começo, pois já em SZ se lida com utensílios e, portanto, com essas ocupações com suas versatilidades e surpresas, poderiam ser agora entendidas como atividades descobridoras do conflito entre Terra e mundo. No fim da guerra, porém, essas prospecções também mergulharam nas trevas e ele volta a se ocupar como o tema da poética do “país do futuro”.

O que nos interessa aqui, por ora, é entender que, para Heidegger, não se trata de comparações aleatórias, estéreis e de muito “mau gosto”, como no exemplo do poetizar e do andar de bicicleta, mas de

buscar aquilo que numa comparação efetiva esclareça não só o que há de comum em atividades afins, mas o que nelas há de diferente. Uma comparação efetiva é, portanto, aquela que busca o essencial. No caso, trata-se do essencial que envolve o pensar e o poetizar. No seu último curso universitário como professor regular, Heidegger fala do povo alemão como o único que por sua tradição é capaz de se colocar na situação de escutar o que essencialmente une a Filosofia e a poesia. Para isso, é preciso que o professor leve os seus alunos para além das curiosidades ou do saber tradicional e os coloque numa situação para a qual não se está todavia preparado, pois, para tal, é preciso ser receptivo às vozes originárias. Ou seja, os alemães, sendo um povo de pensadores e poetas, podem afastar-se do estado demasiado secularizado e prestar atenção àquilo que lhes é mais próprio. Pelo visto, não é o campo de batalha, mas o recolhimento no incontornável pensamento poetizante e na poesia pensante que constitui a efetiva marcha da civilização ocidental. Ora, perguntar pela relação entre pensar e poetizar é revelar a sua essência comum e fundamental.

A conquista que provém do BP é a de que a pergunta fundamental não pode ser formulada. Toda formulação é uma objetivação. Mas não se cairia então na não forma, no informe ou proto-forme? A saída aqui será pela Filosofia e pela poesia, porém como avançar na relação entre pensar e poetizar? Como se poderia decidir ou medir o que é essencial ao pensar e ao poetizar? Heidegger, afinal de contas, não faz poesia. A compreensão das relações entre pensar e poetizar só pode ser feita se se avançar no que seja o pensar? Ou seja, o problema do pensar poetizante e do poetizar pensante é todavia um assunto filosófico? Por isso, ele questiona: “O que é pensar? Podemos pensar uma resposta imaginando com toda a liberdade? O que é poetizar? Podemos poetizar a resposta criando com toda a liberdade? Ora, privilegiar-se um ou outro aqui é tornar-se unilateral, e assim procedendo certamente nos tornaremos vítimas de um arbitrário empobrecimento do fundamental. Mas onde e como encontrar a medida com a qual se possa avaliar o que é essencial ao pensar e o que é essencial ao poetizar? E se há uma medida, quem a dá? Onde podemos encontrar aquilo que dá a medida à nossa busca pela meditação e como podemos encontrá-la?” (PP, p. 160). Não se-

ria mais uma vez o homem a resposta? Não é ele a medida de todas as coisas? A resposta é não, pois a liberdade do pensar-poetizante significa que o próprio homem é questionado. E isso também quer dizer que a liberdade é a habilidade meditativa de recolher-se naquilo de onde brotam todas as questões e que, portanto, é o mais digno a ser questionado, isto é, a única coisa que está efetivamente “em questão”. Como chegar, porém, a essa questão essencial? Não há diversas formas de fazê-lo? Não seria isso, no entanto, ceticismo e precisamente o que o pensar-poetizante e o poetizar-pensante pretendem afastar? Ora, se procedermos de modo duvidoso isso significa que nos movemos todavia no modelo da metafísica da presença e que se assenta na verdade como correção, pois é nela que reside a fonte do ceticismo. E, desse modo, aquilo que é mais digno de ser pensado torna-se um resto não questionado, uma sobra impensada. É esquecido. Para evitar isso e ir ao encontro do essencial, Heidegger distingue entre o que simplesmente é uma questão e o que é digno de questionamento; isto é, o duvidoso, o indeciso e o questionável não são invalidados, mas são levados a passar para o âmbito do mais digno a ser questionado, pois este não é um resto, mas é efetivamente o fundamental. Questionar, portanto, não é algo feito analiticamente, mas um modo de atingir a relação entre pensar e poetizar. Ou seja, mais essencial que um filósofo ou um cientista que pensam cognitivamente é um pensador que pensa poeticamente. Ora, posto nesses termos o mais digno a ser pensado não pode ficar exposto ao ceticismo e ao relativismo. Ele deve resistir de modo recolhido e meditativo a tudo o que é inoportuno e urgente, pois só assim deixará de ser encoberto e desprezado em sua dignidade. Em suma: o pensar poetizante deve ser simples.

Como, porém, fazer a passagem que supera o modelo explicativo senão rendendo homenagem àquilo que é mais digno de questionar? Isso se torna possível porque aqui não se está em algum lugar celestial e inefável, pois se encontra nas obras dos pensadores e poetas; e na época atual, especialmente nas de Nietzsche e Hölderlin. Embora o curso *Pensar e poetizar* se proponha à aproximação entre Nietzsche, o pensador que poetiza, e Hölderlin, o poeta que pensa, este último é aqui pouco considerado. O breve comentário a um de seus poemas serve para esclarecer o que pretende Heidegger, e tam-

bém nos auxilia a entender seus ganhos e perdas na sua passagem para o poético. Trata-se de o *Cantor cego*, *Quiron*, em que Hölderlin verseja:

Onde estás, tu que vais pensativo! Que, de tempo em tempo,
insiste em ficar à margem; onde estás tu, ó luz? (PP, p. 162).

Na interpretação do poema e fiel às suas metáforas luminosas, Heidegger associa o pensativo com a luz, e esta com a leveza e a serenidade. O que anda pensativo é o mais sereno e leve e, portanto, o mais livre. Isso é assim, todavia, porque o que anda pensativo está ao abrigo do que é mais sereno e leve. A leveza da luz é, portanto, uma metáfora para o pensamento, mas não no sentido de que aquele que pensa carrega em sua mente o pensar, e sim porque ele o habita. O pensativo é aquele que, leve como a luz, pertence ao pensamento. Sua leveza é a proteção da sua liberdade. O que anda pensativo já está sob a proteção do pensamento e, nesse sentido, é o mais autônomo. Ora, não é isso o maior, o mais digno? Afirma Heidegger: “E assim, aquele que anda pensativo, é aquele que tem como assento a calma grandeza do que é grande, que repousa na sua dignidade” (PP, p. 162). A nova Filosofia aproxima-se da poesia para prestar homenagem àquilo que é mais digno de ser pensado.

Nessa dimensão, a Filosofia não é mais atravessada pela polêmica e a plurivocidade cheia de equivocidades, mas um estar sob a proteção da calma e da leveza do que é mais aberto e livre: o pensamento meditativo. É nele que reside a essência do questionamento, é ele o mais digno de ser questionado, mas ele só é questionado porque já está aí. Ele não está à espera, uma vez que já orienta, não mais desde outros âmbitos do saber, mas a partir de si mesmo. Nesse sentido, ele tem seu próprio peso, isto é, para prestar homenagem ao que é mais digno é, de algum modo, necessário avançar para aquilo que efetivamente está em questão, mas o que está em questão tem seu próprio peso. Desse modo, paradoxalmente, é preciso a leveza da meditação para alcançar o peso próprio daquilo que efetivamente é o mais digno de ser questionado.

O mais digno de ser questionado (o essencial) é a origem de todas as questões. E, assim, Heidegger vai tentando afastar o demônio da analogia que ronda a relação entre pensar e poetizar. Poder-se-ia in-

sistir que ele recorre ao *deus ex machina* do essencial, mas o avanço aqui está em que essa aproximação é feita à luz da clareira da verdade, isto é, desde uma instância em que a pergunta fundamental não possa mais ser formulada. Ou seja, desde um âmbito da abertura do pensar que tenha superado a pergunta socrático-platônica – o que é isto? Daí seu esforço para escapar da objetivação de toda a pergunta e buscar, na passagem para o poético, a saída do sentido habitual, como na sucinta interpretação do verso de Hölderlin. Ou seja, não mais recorrendo-se às estéticas e Filosofias da arte, mas é na poesia que se pode encontrar não esta ou aquela questão, mas a essência de todas elas. As dificuldades a serem enfrentadas, porém, estão em que o questionamento mais digno a ser questionado não pode nascer das questões. O questionado deve ser simples e unívoco. Heidegger, porém, reconhece aqui o trabalho negativo do demônio da analogia, pois o título *Pensar e poetizar* expressa uma relação nomeada pela conjunção “e”, que, segundo ele, é uma conjunção plurívoca que não leva a nada que não seja improvisações e suposições, e que impede que se veja a coisa em seu conjunto. Se, portanto, não se descobrir um fundo comum entre pensar e poetizar se poderá cair em duas dificuldades; uma delas consiste na maneira que permite entender o que efetivamente são pensar e poetizar; a outra na tendência a privilegiar uma das partes dessa dupla, ou o pensar sobre o poetizar ou este sobre aquele, o que seria algo unilateral. Como, então, sair da conjunção plurívoca sem cair na unilateralidade? Unilateralidade não é univocidade? Terá Heidegger superado essa dificuldade quando insiste na simplicidade do pensar? Poder-se-ia responder que Heidegger pensa para além da disputa entre univocidade e plurivocidade, pois aí reina a equivocidade e, portanto, a metafísica da presença. A nosso ver, porém, sua última Filosofia ainda guarda as marcas metafísicas da totalidade essencial e simples. Nesse sentido, seu pensamento é ainda unidimensional. E é assim que, interpretando Nietzsche, tenta responder à questão: O que é o agora? Ou seja, Heidegger tematizando o vínculo entre pensar e poetizar não perde de vista o momento histórico em que vive. E a resposta não pode ser nem ambígua nem equívoca. Os pensadores pensam o simples. Existe um povo de pensadores e poetas: o alemão. E é basicamente por e para este povo que tal resposta terá sentido. Afinal, Hölderlin e Nietzsche são alemães. Suas obras, porém, são uma rejeição da

consciência histórica. Nas palavras contidas em BP, o povo alemão expresso nas obras dos pensadores e poetas é uma dádiva do seer. A questão é saber se essa voz do povo dada pelo seer ainda pode ser ouvida. Ele indaga: “Poderá essa voz ainda soar?” (BP, p. 113). É a partir desse fundo não histórico, mas historial que, para Heidegger, abre-se a possibilidade de responder à pergunta sobre o que é o nosso agora, o nosso presente, o nosso instante. Ou seja, desse ponto de vista, é desde a província alemã que se pode pensar de modo planetário.

É importante lembrar que a aproximação entre Nietzsche e Hölderlin é, na perspectiva de Heidegger, uma destinação do seer no final da metafísica ocidental, embora Nietzsche mesmo tenha desdenhado a importância de Hölderlin, que, aliás, só foi redescoberto nas primeiras décadas do século 20 e, portanto, depois da morte do filósofo. Heidegger cita uma passagem em que Nietzsche afirma: “Com a exceção de Goethe, a Alemanha não deu nascimento a mais que um poeta: trata-se de Heinrich Heine – que, aliás, é um judeu...” (PP, p. 169). Afora seu aspecto provocativo, essa citação possibilita-nos para mostrar como o historial anda próximo do histórico, pois o que vem a ser o nosso agora, o nosso presente? A resposta seria: a técnica. Só que esta também é a época desse poeta e desse filósofo singulares que não só auscultam os sintomas do nosso tempo, mas assinalam também o que está por vir. Para Heidegger, o “nosso presente” se estende do Renascimento até o século 20. Isso, porém, é mais do que uma datação, pois é preciso compreender que o nosso presente, antes de ser histórico é historial, ou melhor, ele é “a experiência historial” desse agora, é a distensão de um agora cujo estertor encontra-se na metafísica de Nietzsche. Ou seja, pelo visto, a era da técnica coincide também com a que reaproxima pensar e poetizar. Nesse sentido, a técnica é maquinação e vivência. Tanto o pensar nietzschiano quanto o poetizar hölderliniano apontam para a grandeza e o esgotamento da era da metafísica. Em BP encontra-se a tentativa de uma passagem para além da precariedade dessa época. Heidegger entende que Rilke é um grande poeta, mas seu poetizar está sob a influência de Hölderlin. Se considerarmos o projeto de BP, mais do que Rilke, é Hölderlin o porta-voz do futuro. Em BP havia um jogo entre o pensamento prospectivo e o rememorativo. O pen-

samento prospectivo consistia no esforço para situar-se em outro começo, mas, com o desmantelamento das ilusões dos anos 30, em PP o pensamento rememorativo ganha mais destaque. Aumenta a saudade da verdadeira querência da terra natal alemã: o pensar e o poetizar.

O que pensa um pensador, contudo, pode ser dito de modo mais simples, isto é, em todo pensador há um núcleo que reúne o principal do seu pensamento. Nietzsche, porém, escreve de modo aforístico e não é fácil avaliar qual seja o seu pensamento mais simples. A maioria dos seus intérpretes destaca a noção de vontade de poder (VP), mas Heidegger, em seus cursos sobre esse filósofo, mostrou que o mais importante é o conceito de eterno retorno do mesmo (ERM) (PP, p. 111s). Para não se distanciar por completo da tradição nietzschiana, ele insiste na distinção entre esses dois conceitos. Ou seja, o pensamento central de Nietzsche é a VP, mas seu pensamento fundamental é o ERM, pois por trás da VP está o medo diante do nada. O ERM é então a última tentativa nietzschiana de superar o niilismo criado com a morte do Deus cristão. A doutrina do ERM é o ser do ente, isto é, o que há de mais simples e fundamental. E assim, se um pensador é aquele que pensa o mais simples, pensa o que é, e, no caso de Nietzsche, este é fundamentalmente o ERM. A nosso ver, Heidegger faz essa distinção porque o conceito de VP está todavia muito atrelado à metafísica da subjetividade e, portanto, à maquinação e à vivência – a técnica –, enquanto que o fundamental e simples do ERM pode melhor aproximar-se do poetizar hölderliniano. Em seus cursos sobre Nietzsche, no fim dos anos 30, Heidegger esboçou esquemas do que seria a história da metafísica como o esquecimento do seer. Nesses esquemas tentou reduzir o pensamento dos filósofos ao seu núcleo principal. Foi o mesmo que tentou com Nietzsche em VP e no ERM, destacando este como o “pensamento fundamental”. Por que Heidegger não segue a maior parte dos comentaristas aqui? Ora, como alertamos, para ele, a VP está todavia marcada pelo niilismo. E, nos anos finais da guerra, é a partir da VP que ele destaca a experiência da privação de um país, ou seja, mais especificamente a experiência pela qual os alemães estão prestes a passar: a aniquilação do seu próprio país.

Em seu curso *La métaphysique de Nietzsche*, Heidegger faz uma

síntese das suas longas preleções e destaca os cinco assuntos marcantes desse filósofo: a vontade de poder, o niilismo, o eterno retorno do mesmo, o super-homem e a justiça. Como alertamos, porém, em PP ele destaca o que considera ainda mais decisivo, a VP e o ERM. O ERM é a solução máxima a que apontou a metafísica nietzschiana, mas isso porque a VP estava comprometida com três formas de niilismo do homem moderno: a privação de Deus, a privação de mundo e a privação de país. Este último é fundamental para que se entenda o processo heideggeriano de passagem para o poético nos anos de ascensão e queda do nacional-socialismo. Não envolveria isso a passagem da experiência historial para o refúgio pensante-poético? Antes, contudo, vejamos como Heidegger entendeu o modo como Nietzsche, no seu confronto com os alemães, limitou esse tema ao niilismo e, portanto, de como por ter ficado todavia preso à metafísica niilista da VP e por isso não conseguiu dar conta dele, o que só foi possível com a doutrina do ERM que, na leitura heideggeriana, é a que permite mais facilmente a aproximação do pensar e do poetizar.

A PRIVAÇÃO DE UM PAÍS

No que este pensamento fundamental de Nietzsche ajuda no diálogo com o poetizar de Hölderlin? Como foi possível a Nietzsche chegar ao pensamento fundamental? Qual o cenário em que ele se forjou? O que ele expressa e que de algum modo é tematizado na poesia de Hölderlin? Lembremos que um dos temas que Heidegger mais admira em Hölderlin é o que diz respeito ao lar do poeta, a sua pátria ou terra natal e com isso entenda-se aqui um país e um povo específico: o alemão. Esse tema, aliás, também foi abordado em BP, quando procura responder à pergunta “Quem somos?” (BP, p. 51 et seq.). Agora, nos meses trágicos do fim da guerra ele volta a aparecer à medida que são destacadas passagens nietzschianas que se referem ao que vem a ser alemão, o que caracteriza essencialmente o povo alemão. Como veremos, porém, não se trata apenas de uma exaltação da Alemanha, o que seria cair num nacionalismo bastante simplório, mas refere-se ao modo ou procedimento como filosoficamente esse assunto é colocado. Para avançar aqui, porém, precisamos retomar a conhecida afirmação de Novalis: “A Filosofia é

saudade da terra natal, é o anseio de estar em todos os lugares como se estivesse em casa”. Heidegger tratou desse assunto ao interpretar a obra de Hölderlin, especialmente em duas ocasiões, isto é, quando interpreta os poemas: *Retorno à pátria – aos parentes* (*Eimkunft – An die Verwandten*) e *Lembrança* (*Andenken*).²⁵ Ambos foram redigidos por volta de 1943. Vejamos algo do primeiro.

Retorno à pátria – aos parentes

1 Lá nos Alpes ainda clara é noite, e a nuvem,
condensando o prazer, cobre o aberto vale.
De um lado e de outro ressoa e se precipita o alegre ar da
montanha.
Abrupto, caindo entre os abetos, brilha e desaparece um relâmpago.
Vagaroso acorre em seu combate o caos trespassado de prazer.
Jovem, mas forte, festeja uma contenda amorosa
entre os penhascos, ferve e oscila nos eternos limites,
pois além ainda mais báquica se eleva a manhã.
Porque ali cresce ainda mais ilimitado o ano e as sagradas
horas, os dias, se misturam e ordenam mais ousadamente.
Pois a ave das tormentas observa a hora e entre as
montanhas, no alto dos ares, demora-se e chama o dia.
Agora também desperta e olha no fundo, além, a vilazinha,
sem temor, confiada ao alto, entre os cumes, acima.
Pressentindo crescimento, pois já, como raios, caem os velhos
mananciais, o solo ejeta vapor sob sua queda,
ressoa em torno o eco, e a incomensurável oficina
move o braço dia e noite, enviando dons.

25 Ver Heidegger, M. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1981. Abreviado EH. Usaremos também as traduções de José Maria Valverde em *Interpretaciones sobre la poesia de Hölderlin*, Barcelona: Editorial Ariel, 1983, abreviada IH, e de Antônio Medina Rodriguez em *O Canto do destino e outros cantos – Hölderlin*, São Paulo: Iluminuras, 1994.

2 Calmas refulgem as altitudes prateadas, no alto,
enquanto a neve reflete miríades de brilhos rosáceos.
E mais acima ainda habita sobre a luz o puro deus
feliz e alegre por jogar raios sagrados.
O silêncio habita, apenas ele, e claro brilha seu rosto,
ele, o etéreo, parece inclinado a dar vida,
a dar prazer a nós, quando, ciente da medida e sabedor dos que respiram
também vacilando
e respeitando ao deus, que
envia a boa ventura às cidades e às casas, e leves
chuvas, para abrir a terra, e cismadoras nuvens, e vós
ares mais familiares e logo as suaves primaveras,
e com lenta mão volta a alegrar aos tristes,
quando renova os tempos, ele, o criativo, refresca
e se apodera dos corações tranquilos dos que envelhecem,
e opera lá embaixo, no fundo, e abre e ilumina,
tal como ama, e então volta a iniciar uma vida,
floresce a graça, como antigamente, e surge um espírito mais presente,
e um ânimo prazeroso volta a insuflar as asas.

3 Muito eu lhe falei, pois o que concebem ou cantam
os que poetizam, vale sobretudo para os anjos e para Ele;
muito lhe pedi, pelo amor da pátria, para que não
sem ser rogado nos invada uma vez e de pronto o espírito;
muito pedi também por vós, vós que estais com pena na pátria,
a quem o santo agradecimento traz sorrindo aos fugitivos,
conterrâneos! Por vós pedi, enquanto atravessava o lago,
e o remador sentado calmamente louvava a travessia.
Lá na superfície do lago havia um agradável balouçar

sob as velas, e agora floresce e brilha a cidade
na madrugada; já chega aqui guiada pelos umbrosos
Alpes e descansa agora a nave em um porto.
Cálida está a margem e há férteis vales abertos;
formosamente aclarados pelas sendas, verdejam e brilham para mim.
Surgem jardins juntos e os lúcidos botões já florescem,
e o canto do pássaro convida o caminhante a chegar.
Tudo soa familiar e a saudação apressada também
parece de amigos, todo rosto parece aparentado.

4 Ah, certamente é a terra natal, o chão da pátria,
O que buscas está próximo, já te sai ao encontro.
E não em vão está, como um filho, na porta rodeada de rumor
de ondas e olha e busca nomes amáveis para ti,
com cânticos o homem errante, bem-aventurada Lindau!
Um dos anfitriões portais da terra é este,
Sugerindo sair na lonjura que tanto promete,
ali, onde estão os prodígios, ali, onde o divino selvagem,
no alto das planuras, abre ao Reno o temerário caminho,
e deixa sair entre os penhascos o vale jubiloso,
para lá, para Como pelos vales em clarões,
ou para baixo, tal como se muda o dia, o lago aberto;
mas mais sugestivo me és, portal sagrado,
voltar ao lar, onde me são caros os caminhos floridos,
e lá buscar a terra e os formosos vales do Neckar,
e os bosques, as verdejantes árvores sagradas, onde gosta
de amigar-se às bétulas e faias o orvalho,
e nas montanhas me cativa um lugar amistoso.

5 Lá me recebem eles. Ó vozes da cidade e da mãe!

Ah, tu me tocas e me despertas algo aprendido há muito.
Mas ainda sois os mesmos! Ainda floresce para vós o sol e a alegria,
Oh, meus amados! E mais claros aos seus olhos do que antanho.
Sim! segue sendo isso o ancião! Prospera e amadurece, mas nada
do que ali vive e ama, deixa para trás a fidelidade.
No entanto, o melhor, o descoberto, que já sob os arcos
da sagrada paz, está reservado a jovens e velhos.
Nesciamente falo eu. É o prazer. Mas amanhã e no porvir
Quando sairmos e olharmos lá fora o campo cheio de vida
Sob o florescer da árvore, nos dias festivos da primavera
farei e esperarei muito sobre isso convosco, amados,
Muito ouvi do grande Pai e calei.
muito tempo sobre ele, que lá na altura refresca
o tempo viajante e reina sobre as cordilheiras.
Ele nos mostra logo dons celestes e convoca
um canto mais claro e envia muitos espíritos bons. Oh, não vacileis!,
venham vós os sustentadores, os anjos do ano, e vós

6 os anjos da casa, vinde! Nas veias todas da vida,
dando a todos prazer a cada vez, compartilhe-se o céu!
Enobreça! Rejuvenesça! Que nada do que é humanamente bom, que
nem
uma hora do dia, seja devidamente consagrado sem os Alegres
e inclusive
tais prazeres, como agora, quando os que se amam
voltam a se encontrar, tal como lhes corresponde.
Quando abençoarmos a ceia, quem posso nomear? E quando nós
Descansarmos da vida do dia, dizei-me, como devo agradecer?
Nomearei com isso o de cima? O que não convém, um deus não ama;
Para apanhá-lo é nosso prazer demasiado pequeno.

Calar devemos com frequência; faltam nomes sagrados,
 palpitam os corações e no entanto, fica para trás a fala?
 Mas um som de cordas dá a cada hora as notas,
 E alegre quiçá os celestiais que se aproximam.
 Isso prepara e também cuida
 quase já pacificado, que venha para baixo o prazeroso.
 Cuidados como estes deve, de bom ou malgrado, levar
 Na alma um cantor, e mais de uma vez, mas os demais, não.
 (EH, p.7-12).

O leitor comum encontra aí a descrição de alguém que retorna a sua terra natal e revê seus conterrâneos, passando pela bela paisagem alpina com os contrastes entre as montanhas com o ar puro e os cumes nevados, as planícies verdejantes onde aqui e ali desponta um vilarejo. Nessa paisagem romântica e rupestre não faltam os rios e os penhascos, a tempestade ruidosa onde das nuvens pesadas saltam raios que caem brilhando entre os abetos. O leitor comum é alemão, é claro, e por isso mesmo logo se reconhece nessa paisagem. Será tão fácil assim, porém, a identificação entre o leitor e o poema? Ou seja, é essa leitura genuinamente filosófica? Não fica ela ainda excessivamente presa no lugar-comum e nas aparências das coisas? Enfim, é para essa maioria popular que se dirige o poeta? A resposta é negativa, como se encontra no último verso do poema, no qual o poeta revela que só se dirige àqueles que portam cantores em sua alma e que, portanto, têm sensibilidade e estão à espera do maior dos acontecimentos, isto é, do advento de novas descobertas e aventuras; por isso, adverte o poeta, que os demais, os outros, estão de fora, e, aliás, são recusados com um simples e taxativo “não”. Ao contrário de *A República* de Platão, aqui os preteridos são os que precisamente não têm o espírito poético. E não se trata de um espírito poético qualquer, mas daqueles que cuidaram da sua vocação poética e assim amadureceram para poder beber o néctar dos deuses.

Ora, a recusa da maioria mediante esse simples “não” indica um caminho distinto de leitura que rompe com o lugar-comum e é precisamente isso que dá o tom para que Heidegger, por intermédio

de Hölderlin, responde à afirmação de Novalis, ou seja, permite-lhe elucidar o que vem a ser efetivamente a lembrança da terra natal, ou melhor, o que vem a ser a terra natal sem saudosismos, pois não se trata da saudade de estar longe de casa, mas do que efetivamente seja o estar em casa. Trata-se então de tematizar o que é relevante no estar em casa e que provoca saudade naquele que está longe dela. Desse modo, o poema *Retorno à pátria (Heimkunft)* quer dizer um situar-se na essência daquilo que fornece a maior alegria, a maior proteção, e precisamente por aí se estar a salvo, propicia também o maior prazer e o maior gozo. Ora, isso indica que aquilo que propicia o maior gozo e prazer é o pensar e o poetizar, e que o caminho que leva a ele vai, como veremos, das imagens para a essência, vai do visível para o invisível, do dizível para o indizível, e, ironicamente, do poetizável para o não poetizável. Enfim, vai para a origem de onde surgem os poetas e os pensadores vindouros. Pois, no fim das contas, não é a origem o que permanece? E retomando as palavras de Hölderlin: “Mas o que permanece, fundam-no os poetas” (*Was bleibt aber, stiften die Dichter*) (EH, p. 81). Vejamos então como Heidegger segue o caminho até a origem de todos os caminhos, pois o que filosoficamente quer dizer estar em casa senão o estar em sua essência e, portanto, naquilo que permanece?

Como, porém, buscar algo se este não se apresenta de algum modo? Como buscar algo sem já estar em contato com o que se busca? O verso de Hölderlin dá o tom disso quando diz:

Ah, certamente é a terra natal, o solo da pátria,
o que buscas está próximo, já te sai ao encontro.

Essa passagem expressa que o viajante já chegou a sua terra natal, mas também que ele aí não se encontra em casa, pois ela continua muito próxima e lhe vai ao encontro, isto é, o estar na pátria ainda não quer dizer que o viajante se reconciliou com ela, que ainda há uma sensação de estranheza e que, portanto, ele ainda não completou sua busca. Ele está próximo, mas, ainda que tenha revisto a paisagem alemã, ainda não avançou para o que há de mais genuíno na experiência poética e pensante, isto é, do que é propriamente ser

alemão. O viajante ainda se confunde com aqueles que sentem pena da pátria, mas precisamente porque ainda não estão de posse dela, ou melhor, não estão preparados para apanhar aquilo que é o mais essencial em sua pátria. Ora, o que é a terra natal ou a pátria senão a querência, isto é, o lugar em que se quer porque se é querido? Enfim, é o lugar em que se é amado. Amar aqui, no entanto, pressupõe que se aprenda a estar em casa, ou seja, é preciso ter acesso àquilo que há de mais próprio e melhor na pátria. Esse acesso, entretanto, só é possível porque ela “já está próxima e te sai ao encontro”. E como, em se tratando do estar em casa, ela vem ao encontro senão como alegria, gozo ou prazer?

E assim a interpretação heideggeriana destaca o verso com que inicia o poema e que diz:

Lá nos Alpes ainda clara é noite, e a nuvem,
condensando o prazer (*Freudiges dichtend*), cobre o aberto vale.

Não se trata de uma mera admiração ou contemplação descompromissada, mas do prazer e da alegria, pois o poetizado aqui é o prazeroso. O que se vê além dos Alpes na noite clara e no vale aberto mais embaixo é uma paisagem que alegra e dá satisfação e prazer. Poetizar é, portanto, gozar e alegrar. Em alemão a palavra *dichtend* significa tanto condensando como poetizando, isto é, poetizar é condensar. Nesse mesmo sentido, o poetizado é o prazeroso. Ou melhor, o que na passagem do poema “e a nuvem condensando o prazer” se poetiza, se condensa e se concretiza é o mais prazeroso, a maior das alegrias. E então o que sai ao encontro do poeta que volta à pátria é, antes de tudo, o mais gozoso e prazeroso. Os que voltam à terra natal, contudo, não sentem o prazer de rever a sua casa, a sua cidade e os seus amigos? É claro que sim, só que a eles passa despercebida a essência da sua terra natal e que a faz tão gozosa e aprazível. Em suma, ele ainda está afastado da essência do prazeroso; e assim, ele ainda não está em casa. Ele ainda carece do genuíno prazer e da autêntica alegria.

Quem poderia auxiliá-lo então senão os anjos da casa e os

anjos do ano, esses mensageiros divinos que evoca o poeta? Seu “ânimo prazeroso volta a insuflar as asas”, mas o que fazem eles senão saudar e evocar aquilo que na pátria dá mais prazer e satisfação? Os anjos, os mensageiros, para Heidegger, não têm nada a ver com os do gnosticismo, do cristianismo ou do judaísmo, pois sequer habitam um âmbito inefável ou suprassensível como na antiga metafísica, mas, antes, são os mensageiros que anunciam as manifestações da terra e as efemérides do ano, as estações, a colheita, a migração dos pássaros, o movimento dos cardumes, etc. É, portanto, rompendo com as concepções tradicionais do espaço e do tempo que o poeta-pensador pode começar a sentir-se mais à vontade e deliciar-se com os prazeres do estar em casa, pois, argumenta Heidegger, “ambas as coisas, terra e luz, ‘os anjos da casa’ e os ‘anjos do ano’, se chamam os ‘sustentadores’, porque, enquanto saúdam, levam o brilho da presença do claro, em cuja claridade (*Klarheit*) se conserva a salvo a ‘Natureza’ das coisas e dos homens. O que permanece a salvo, está ‘em casa’ em sua essência. Os mensageiros saúdam desde a claridade, que permite o todo estar em casa. Resguardar o mais caseiro é a essência da terra natal (*Heimat*), que já sai ao encontro: isto é, no que começa a aparecer a claridade” (EH, p. 17).

A maior proximidade com a claridade, porém, não lembra a metafísica da luz? A noção de que quanto maior a proximidade com os anjos não lembra a mística? Ou seja, quanto maior o prazer, quanto maior o êxtase, não se está cada vez mais próximo do Criador? Não é ele o que permanece? Não foi com isso que se ocuparam os filósofos e os teólogos? Vimos que os anjos do ano e os anjos da casa nada têm a ver com a teologia tradicional, mas um verso parece pôr a perder a interpretação heideggeriana. Ele diz:

... pois o que concebem ou cantam

os que poetizam, vale sobretudo para os anjos e para Ele;

Ora, a pergunta imediata é: Quem é Ele? E Heidegger se apressa a esclarecer que essa resposta é dada no poema e não numa obra teórica ou nas técnicas de meditação das místicas orientais ou ocidentais, pois se o poetizar foca, para além dos anjos, a Ele, é por-

que Ele é o suprassumo do mais prazeroso, ou melhor, Ele é quem habita, tem sua casa, no que há de mais prazeroso. E sendo assim, Ele é, mais do que os anjos do tempo e da Terra, quem está em casa no que há de mais alegre, no mais puro, no mais sereno e no mais luminoso. Seria, portanto, um erro entender-se “Ele” como uma entidade mística ou metafísica, pois Ele é o claro, a abertura desde a qual brilham os anjos. E o claro é então esse âmbito em que tudo está a salvo e que conserva tudo intacto. Ele resguarda a essência do todo estar em casa. Nas palavras de Heidegger: “o claro é o que salva originariamente. É o sagrado. Permanece sendo a origem de todo o prazeroso, sendo o mais prazeroso. Nisso tem lugar a pura alegria. Aí no ‘supremo’ habita ‘o Alto’ que é quem é enquanto o mais alegrado ‘pelo jogo dos raios sagrados’: o prazeroso’. Por sua alegre claridade (Ele) abre as coisas no alegrador da sua presença. Pela sua serena alegria ilumina o ânimo dos homens, para que fique aberto seu sentimento para a solidez de seus campos, cidades e casas. Pela alta alegria ele abre as profundidades escuras ao que ele ilumina. Pois que seria profundidade sem clareira? (*Was wäre Tiefe ohne Lichtung?*) (EH, p. 19).

A noção de que no claro habita apenas Ele pode ser enganosa. Em outros poemas, como *Hino ao Reno*, Hölderlin refere-se aos deuses no plural. Desse modo, no claro ou na clareira não estão os anjos, pois mais originariamente esse é o âmbito dos deuses. O angélico é o lugar dos deuses. E assim, estamos mais próximos de, afastando todo saudosismo, elucidar o que significa essencialmente estar em casa. Para avançar, porém, para o que há de mais íntimo e familiar, é fundamental entender que o claro onde habitam os deuses é o que está mais próximo da origem. Aqui começa o viajante alemão a se reconhecer em sua essência, isto é, a entender o que significa originariamente estar em casa. No hino *A viagem* (*Die Wanderung*), o viajante alemão se reencontra com sua pátria suábia, sua mãe, o fogão, a lareira acesa, etc. Também aqui, porém, voltar à Suábia significa voltar à origem, situar-se na vizinhança do mais prazeroso. E o mais importante é que aí o viajante permanece fiel à sua origem. Um trecho do poema:

Difícilmente abandona seu lugar

O que habita cerca da origem.
E tuas filhas, as cidades,
Em um lago crepuscular, lá,
Ao longo dos prados do Neckar, junto ao Reno,
pensam todas que não haveria
outro lugar para habitar.

(EH, p. 23)

Habitar nas proximidades da origem é, segundo Heidegger, o maior tesouro que está reservado aos alemães. Tal retorno ao lar, no entanto, exige a vocação poética e meditativa. Por isso, para poder voltar à pátria da qual os alemães estiveram exilados, exige que se poetize o prazer de estar em casa. O mais prazeroso, porém, diz respeito à proximidade dos deuses e então surge a dificuldade apontada pelo poeta: “... faltam nomes sagrados”. A falta, eis aí o fantasma do niilismo que ronda a casa. Chegou-se à essência do estar em casa, mas o poeta e seus “parentes” ainda não estão aí totalmente instalados, pois sequer podem nomear os deuses. E se não o podem é porque na abertura da clareira nada mais pode ser visto, dito, descrito e, portanto, na origem do poetizável está o não poetizável. E o mistério desse silêncio é o que agora exige sacrifícios. E Heidegger conclui que para se manter na terra natal é preciso ainda lidar com a indigência de deuses, pois como alerta o poeta: “estais com dores na terra natal”. O mais prazeroso, exatamente por isso, anda nas raias do mais doloroso, a maior alegria não evita a tristeza. Chegar à essência do estar em casa, habitar na proximidade do mais prazeroso, isto é, estar na companhia dos deuses é todavia um caminho a ser encetado, mas é um tesouro que os alemães têm de continuar buscando. Retornar à terra natal, portanto, não é um estar apegado ao presente, pois o que está aí garantido, preservado, o que aí permanece é “o futuro do ser histórico dos alemães”. Eles são o povo do pensar e do poetizar. E podem, ao voltar a sua essência, e apesar das agruras do presente, vislumbrar a antecipação de um grande destino. E Hölderlin é precisamente o poeta que anuncia um futuro com outros deuses. Por isso ele e Nietzsche fazem parte dos insólitos, daqueles raros vindouros

que expressam o fim do primeiro começo da metafísica ocidental precisamente no instante em que tornam possível o salto para outro começo.²⁶

É, portanto, desde essa posição hermenêutica elaborada nos anos 30 que, no fim da guerra, Heidegger volta a se ocupar de Nietzsche. Em seu último curso acadêmico como professor regular a sua interpretação visa a dar uma reorientação à posição de Nietzsche sobre esse tema e isso porque a metafísica deste ainda tem muito a ver com a modernidade e seus limites. Mais uma vez Nietzsche é o pensador do fim da metafísica, mas Heidegger é pensador que pretende pensar para além desse fim. É desde aí que ele, na iminência da derrota militar alemã, volta a se perguntar: “A Alemanha: que país é esse?” Ora, essa pergunta surge da experiência da privação de um país que, aliás, já tinha sido abordada por Nietzsche. Teria ele, no entanto, dado uma resposta a essa pergunta? Até que ponto sua resposta não tem um cunho niilista? Isto é, até que ponto o pensamento da VP²⁷ permite uma resposta? Poderia Nietzsche responder a essa pergunta se ele faz parte da era da metafísica moderna e, portanto, se seu pensar move-se no horizonte da maquinação e do cálculo? Não por acaso ele constantemente elogia Jacob Buckhardt, pois compartilha com este os ideais antropocêntricos do humanismo renascentista. Essa afirmação, porém, já não está também comprometida com a datação e a consciência histórica objetiva? Para evitar isso, a leitura heideggeriana é realizada distinguindo a experiência historial da consciência histórica. Nesse sentido, a experiência historial de Nietzsche é o âmbito em que se entende o seu niilismo. Isto é, a sua experiência fundamental e historial é tripla, ou seja, ela é feita da privação de deus, da privação de mundo e da privação de país.

26 É importante lembrar que na mesma linha de argumentação Heidegger, interpretando o poema *Andenken* (*Recordação*) separa os poetas viajantes dos poetas de casa, isto é, aqueles que navegam pelo mundo sentem-se cheios de saudade da terra natal e tendem a se perder do principal, diferentemente daqueles que ficam em casa. Aqueles navegam, desaparecem ao largo, mas os de casa estão na proximidade da fonte de onde surgem os rios que deságuam no mar. E estar na proximidade da fonte é estar na origem desde onde surge tudo o que há. E esse lugar é o mais incontornável e, por isso mesmo, só pode ser cantado pelos poetas maduros, pois “O que permanece, fundam-no os poetas” (*Was bleibt aber, stiften die Dichter*) (EH, p. 81 et seq.). Esse fundar, aliás, repousa no silêncio do abismo do seer.

27 Usaremos a abreviação VP para *Vontade de Poder*.

Dizer que o pensamento de Nietzsche indica o fim da metafísica é também dizer que ele todavia pertence a ela. Há, portanto, uma ambiguidade aqui. O elogio do Renascimento, mas também o seu niilismo terminal. Nietzsche ocupa-se muito sobre esse tema. Entre suas várias intervenções podemos destacar que:

- O objetivo da ciência é a destruição do mundo.
- Sacrificar Deus ao nada – esse mistério paradoxal de extrema crueldade foi reservado à geração presente.

Para economia de texto, porém, situemo-nos no tipo de niilismo que era bem caro a Heidegger naqueles meses de fim de guerra: a privação de país. Nos anos 30, ele cantara junto com Hölderlin o retorno à pátria alemã. E agora, teria de cantar o fim de seu país? Ora, como veremos, da experiência da privação de um país pode nascer, se configurar poeticamente, o país que se procura. É a velha história: do fundo do abismo surge a salvação. Para entender isso é preciso, para Heidegger, voltar a Nietzsche e mostrar como sua metafísica impediu a passagem para o país do futuro. A passagem para esse país, porém, não é feita dos sonhos de uma Terra do Nunca, demasiadamente inglesa, pueril e ingênua, mas ela é o portal que se abre para um país do poetizar meditativo e do meditar poetizante.

Indaguemos então: Como Nietzsche tratou da experiência da privação de um país? Como ele, no niilismo apontado pela VP, poderia descortinar originariamente a sua querência? Que caminhos o impediram de se sentir querido em sua querência? Ora, para Heidegger, desde a nadificação da VP ele não poderia retornar à terra natal. E é por isso que ao tentar fazê-lo ele descobre a terra natal como um lugar estranho, como uma paisagem desconhecida, para não dizer desolada. A era moderna com a colonização racional do mundo, com a fuga dos deuses também se expressa com a dissolução dos vínculos do homem com sua terra. As dificuldades de Nietzsche estariam, portanto, nos compromissos que todavia mantém com a cultura burguesa do renascimento. Ainda que tenha sustentado a noção de super-homem ou do pós-homem, ele está em dívida com o antropocentrismo renascentista. Ora, é essa visão de mundo que ainda impede Nietzsche de olhar com agudeza para sua terra natal. Como se deu no seu pensamento essa limitação? Ora, se a experiência da

privação de país anda junto da experiência da privação de Deus e de mundo, é porque o niilismo faz parte da metafísica da subjetividade da VP.

Seria descabido aqui fazer um balanço dos cursos de Heidegger sobre Nietzsche, mas já se pode entender que embora o projeto de BP não possa ser descartado em PP ele vai tendo um papel mais reduzido. Algumas de suas tentativas, no entanto, pairam no fundo da interpretação, pois a metafísica nietzschiana só pode ser lida de modo pós-metafísico. O que significa isso senão que ela é lida desde a posição antiteórica ou anti-intelectualista da fenomenologia radicalizada? Ou seja, Heidegger procura escapar das leituras abstratas e acadêmicas. Por isso ele afasta a experiência historial do dado histórico. Nesse sentido, o que pensa um pensador (e poeta) é sempre expressão de uma tonalidade afetiva ou de uma experiência fundamental. Ora, na era da indigência do *seer* (*Seyn*), a experiência fundamental é sempre uma experiência de uma carência, falta ou necessidade. Desse modo, a experiência fundamental de Nietzsche expressa na VP é uma experiência de privação.

A metafísica de Nietzsche enquanto VP é uma resposta possível, todavia continua sendo uma manifestação exterior posta pelo ser-aí historial do homem em sua busca de auto compreensão. Heidegger, portanto, entende que “as palavras de origem” expressam uma experiência originária. E é com essas palavras que este ou aquele pensador questiona na direção daquilo que é, da essência que caracteriza seu tempo. Ou seja, o grande pensador é aquele que tenta responder à pergunta: O que é o agora? E isso só é assim porque um pensamento fundamental está vinculado à uma experiência fundamental. O pensador genuíno e original é, então, aquele capaz de prestar atenção à tonalidade afetiva fundamental da sua época. Nesse sentido, ele tem vocação. Isto é, ele está antenado para ouvir o chamado do seu tempo. A experiência fundamental na qual surge o pensamento não é, portanto, algo puramente formal, pois sem a vocação de escuta da tonalidade afetiva fundamental a tentativa de apanhar o que é efetivamente pensado por um pensador seria vã e abstrata. Não por acaso, portanto, essa experiência fundamental revelada como tonalidade afetiva fundamental tende a ser nomeada como “Vontade de Poder”. É claro também – e Heidegger o reconhece – que somos

ainda muito contemporâneos de Nietzsche para fazermos uma avaliação mais justa e eficaz de seu pensar e que tudo o que temos são indicações do que ele nos propõe a pensar. Essa tarefa é dificultada pelo estilo do autor, isto é, por um estilo que nos seduz e encanta e, portanto, nos leva a deixar de ouvir o que ele está efetivamente querendo dizer. Seja como for, para Heidegger, a obra do autor de *Assim falou Zaratustra* escapa da maior parte dos seus leitores à medida que sendo iniciantes não conseguem alcançar a grande calma que nasce naquele que consegue recolher-se no que é fundamental. Os leitores ingênuos e novatos não entendem que “no pensamento de Nietzsche, o destino mais profundo da história ocidental torna-se dito” (PP, p. 121). O próprio pensamento de Nietzsche, todavia, mantinha fortes vínculos com a metafísica que contestara, mas também se formara. Daí que se ele mostrou como a história é niilista o fez de tal modo que não conseguiu superar o vazio dessa experiência. Ou seja, a experiência fundamental de Nietzsche ainda é uma experiência de privação. E curiosamente isso se deve à noção moderna de gênio criativo, isto é, à ideia de que o homem pode criar não só a si mesmo, mas os deuses e o mundo. Isto é, o homem que produz obras de arte e cultura também produz mercadorias e deuses. E assim a experiência historial nietzschiana tem muito a ver com os ideais renascentistas e humanistas. E foi a radicalização atual dessa experiência que permitiu a descoberta do niilismo, mas ela apenas indica o caminho da sua superação que, pelo visto, só será encaminhada quando os alemães deixarem de se ocupar apenas com canhões e metralhadoras e voltarem a ser fiéis a sua vocação de ouvir os seus poetas e pensadores.

A experiência fundamental de Nietzsche, portanto, parte da moderna privação de Deus, o que ele mesmo reconhece ao afirmar “Depois de dois mil anos nenhum só novo deus”. Ora, para Heidegger, essa sentença indica que depois de milênios os europeus não foram capazes de criar mais deuses. Aqui é importante ressaltar a importância do verbo “criar”, pois ela estaria comprometida com a metafísica que produz entes e é a mesma que teria de criar novos deuses. É a metafísica da maquinação e da vivência (técnica) que acentuou o caráter criativo do homem e da qual Nietzsche não conseguiu escapar, pois o que ele critica nas “raças fortes da Europa do norte” (PP, p.

122) é que depois de haver se livrado do Deus cristão elas não foram capazes de criar outros deuses. E isso quer dizer basicamente que a palavra “criar” significa que os homens são os criadores de Deus e dos deuses. Faltaria, portanto, ao europeu moderno o talento religioso dos antigos. Poderia o homem, no entanto, criar deuses? E então a pergunta óbvia dirigida a Nietzsche é a de se um Deus criado pelo homem seria mesmo um Deus.

O que chama mais a atenção aqui é a expressão “talento religioso”, pois ela é um mote para Heidegger, mais uma vez, criticar os laços nietzschianos com a civilização romana e latina. A palavra “religare” nada teria a ver com os gregos, pois estes não tinham uma religião, uma vez que desde sempre eram salvaguardados pelos deuses. Penso que Heidegger fala aqui dos pré-socráticos e sua experiência da verdade como desvelamento, pois depois deles não há como não reconhecer a consolidação da metafísica da presença que por meio de Filon de Alexandria conectou o pensamento grego com o Antigo Testamento, acentuando a metafísica da criação. A propósito, essa metafísica é revigorada no antropocentrismo renascentista e, aliás, esse é o modelo de pensar que se estende até Nietzsche da VP, quando reclama da falta de talento religioso para criar deuses.

As duas palavras da expressão “talento religioso” andam juntas e fazem parte da era do niilismo, pois é desde o Renascimento que se começou a destacar a noção de talento, isto é, o talento dos artistas, dos cientistas e mesmo o dos religiosos e que alcança sua máxima expressão, aceita por Nietzsche, do gênio e da embriaguez artística. Sobre o talento religioso, afirma Heidegger: “supor que o ‘religioso’ possa ser caracterizado como um assunto de ‘talento’ e mais: que o ‘religioso’ seja aceito tranquilamente como um domínio no qual é permitido que se fale a vontade de Deus e dos deuses. No entanto, é claro que o ‘religioso’ indica algo de romano. Ora, os gregos não tinham “religião”, pois eles eram e são todavia (sic) aqueles protegidos pelos deuses” (PP, p. 123). Há algo comum aqui a Heidegger e a Nietzsche, pois ambos rejeitam em nome dos alemães a civilização latina, embora o último, ao aproximar-se de Buckahrdt, ainda esteja bastante em dívida com a civilização humanista e sua noção do homem criativo, isto é, do homem capaz de criar tudo, inclusive novos deuses. Ora, aquilo que parece um dado histórico é, no fundo, uma

experiência historial, mas cuja expressão nos termos do pensamento permanece na metafísica da presença.

Não haveria uma contradição aqui entre o homem criativo e a estabilidade dos entes que lhe estão presentes (*Vorhanden*)? Heidegger então se apressa em esclarecer que o homem renascentista, de cujos ideais participa Nietzsche, é um homem revoltado e insurgente, um homem que contraria a concepção medieval, mas cuja insurreição se dá no modelo da objetivação e, portanto, da concepção que toma os objetos como o que se lhe está à frente. A rebelião renascentista da qual faz parte Nietzsche não o permitiu que realizasse a experiência historial.

E assim, em VP (esse livro desastroso, compilado e publicado pela irmã de Nietzsche) toma-se o homem criativo como o poeta, o pensador, como amoroso, enfim, a noção de homem forjada em VP é revestida de imagens e figuras antropomórficas. Trata-se, portanto, de mostrar a origem historial do antropomorfismo e do seu núcleo metafísico. Isto é, trata-se de mostrar como Nietzsche ainda depende do pensamento e da cultura modernos ao enaltecer, na VP, a figura do gênio. Essa concepção, aliás, une o homem criador com a cultura, pois mesmo que o gênio seja muitas vezes uma figura solitária, ele é uma expressão da cultura na sua mais alta forma de existência.

E assim a rebelião do homem renascentista ocorre nos limites da cultura que se assenta na metafísica da presença. Ou seja, uma rebelião dentro do modelo metafísico que objetiva e perde Deus, o mundo e a terra natal. Essa atitude fundamental de objetivação é a técnica. A insurreição do homem moderno, portanto, é um pôr em funcionamento a técnica. E é por isso que o homem renascentista não pode se revoltar contra aquilo que o constitui como tal: o niilismo da vontade de poder.

Como escapar desse modelo? Em BP, Heidegger havia esboçado a passagem para outro começo e a aparição do último deus. Agora ele apela para “os gregos” como pano de fundo do pensamento rememorativo, o imemorial historial, mas faz isso para preparar o caminho da conexão entre pensar e poetizar e assim tematizar o fenômeno da privação de país. É a Grécia clássica o modelo e não o humanismo demasiado latino e católico do homem criador de figuras e imagens

do mundo. Os antigos templos gregos, anteriores ao de Apolo, são concebidos a partir de experiências divinas autênticas, mas as imagens no teto da Capela Sistina são apenas experiências de privação de Deus, são as fúteis e vazias experiências romanas para se religar ao Deus que foi objetivado e, portanto, perdido. Aqui está a fenomenologia de Heidegger radicalizada e os resíduos do seu vínculo com o luteranismo. As imagens são freios e obstáculos na experiência da escuta da palavra de Deus, as imagens são representações e, portanto, cópias mentais esmaecidas dos objetos simplesmente dados. Lembremos: a técnica é basicamente maquinação e vivência. E a vivência é para Heidegger o imaginário da Filosofia da consciência do qual, aliás, é preciso se afastar para resgatar a genuína experiência do sagrado. O verdadeiro deus está fora de qualquer estética, ele fala, mas o que ele diz não se pinta, não se desenha, pois não se pode glorificar as imagens do mundo. Não seria isso, porém, um empecilho às tentativas heideggerianas de relacionar pensar e poetizar? Não seria o poético um modo de criação de imagens, metáforas e alegorias? A resposta seria afirmativa, mas desde que se liberte as figuras do modelo metafísico em que foram concebidas.

A resposta de Heidegger é de que na era da metafísica da presença, a criação é multiplicação e reprodução dos entes simplesmente dados e que culmina no “gigantesco”, isto é, numa linguagem marxista, num superfetichismo das mercadorias. Ora, para ele, o socialismo não é uma saída porque conecta o trabalhador e a máquina. Em PP ele segue fiel a sua noção de que o homem criador é o homem da era da técnica (maquinação e vivência). Em BP há um breve esboço de superar esse modelo quando tentando ir além de SZ ele entende que o ser-*ai* já nada produz e quando pergunta “Por que o *seer* deve depender do ente?”. Ora, ao invocar o *seer* (*Seyn*) pretende mergulhar fundo na diferença ontológica, mas não pode dispensá-la de todo, o que significaria a entrada numa noite absoluta. Por isso, tenta invocar um imaginário livre da metafísica da subjetividade e da presença e que, pelo jeito, permitiria a aproximação entre o pensar e o poetizar. Ou seja, ele retoma o fundo grego do pensamento do *ποιεῖν* pensado a partir da verdade como desvelamento e abertura (*aletheia*), pois só assim poder-se-ia entender como a palavra que hoje usamos para poetizar (*Dichten*) poderia ser compreendida,

pois a palavra *ποίησις* significa originalmente “produção”, mas não no sentido da criação tal como foi entendida pela Teologia, a religião e o pensamento moderno. A dificuldade de entender isso e que alcança o próprio Nietzsche está na reputação que a palavra “poética” tem entre nós e que leva invariavelmente a que “nos coloquemos no lugar e na posição dos sucedâneos e, portanto, na nossa debilidade de epígonos” (PP, p. 128). Com isso, entende-se como Heidegger situa o pensamento de Nietzsche entre aqueles cuja revolta e rebelião criativa ocorrem no âmbito do modelo metafísico que chega ao seu esgotamento como niilismo e, desse modo, como experiência da tríplice privação de mundo, de Deus e de país. Naqueles anos de fim de guerra a experiência da privação de país atrai ainda mais a preocupação de Heidegger. E isso foi feito a tal ponto que a sua busca pelas relações entre pensar e poetizar não podem ser entendidas sem ela. Ou seja, embora inconcluso o último curso acadêmico de Heidegger como professor regular indicava suas preocupações com a síntese do seu filosofar, que naqueles anos se ocupava tematizando não só pensadores como Heráclito e Parmênides e escritores, como Ernst Jünger, mas deteve-se principalmente em Nietzsche e ainda que mais ocasionalmente também com Hölderlin. O curso “Pensar e poetizar” é, portanto, a tentativa de reunião temática, mas como fazê-lo? O que explicitamos até aqui mostra a dificuldade do assunto. Por isso, o tema nietzschiano da privação de um país pode ser um fio condutor que nos auxilia a entender não só o pensamento heideggeriano, como também a experiência historial do colapso do seu país. E, como vimos, para Heidegger a questão central e fundamental era: Podem os alemães salvar a essência da sua terra natal?

Ora, além da privação de Deus e da ruína do mundo, a experiência da perda de um país que atinge o homem moderno indica também o pressentimento e a busca de um novo país. Sem Deus e sem mundo, no entanto, como buscar um país? Para Heidegger, mantendo o vínculo com Hölderlin, um país é a querência em que se vive, a terra natal (*Heimat*), isto é, aquele lugar em que se vive, se sonha, se adquire a coragem, se liberam as atitudes elementares e se presta atenção no principal para o que se é chamado. Ou seja, ter um país é estar a salvo, é estar resguardado no que é familiar. E é essa experiência de familiaridade com a terra e sua gente que constitui a

essência da pátria, uma pátria que permite que se atinja o essencial: a clareira de onde surgem os deuses. Como Nietzsche tratou desse tema “penoso”? Há nele respostas convincentes para esse problema? Em sua obra encontram-se várias passagens sobre isso. Num dos seus poemas ele escreve:

As gralhas grasnam
 E migram rápido sobre o vilarejo:
 - logo vai nevar.
 Infeliz daquele que não tem um país!
 (PP, p. 131)

Em outro poema muito parecido, ele escreve:

As gralhas grasnam
 E migram sobre o vilarejo:
 - logo vai nevar.
 Feliz daquele que ainda tem um país!
 (PP, p. 133)

Nos dois poemas o tema é o mesmo: a melancólica experiência da ameaça da privação de um país. São poemas marcados pela paisagem quase invernal quando, antes das nevascas, as gralhas começam a migrar. A atmosfera cada vez mais fria que assola o povoado solitário e abandonado serve como cenário para expor a tonalidade afetiva daqueles que são infelizes porque perderam seu país ou aqueles que ainda têm uma certa alegria porque ainda não o perderam. Um povoado prestes a ter a neve acumulando-se nos telhados e nas ruas, contudo, tem também em suas casas a lareira acesa e os afazeres domésticos dos seus habitantes. Eles passam essa estação inóspita trabalhando em galpões, em estrebarias fechadas, protegidos em suas casas e contemplando a cinzenta paisagem familiar. Eles contam velhas histórias. Eles repetem os mesmos hábitos dos antepassa-

dos. Não ter um país é basicamente perder o conforto e o amparo do sentimento de estar entre os seus na sua terra natal. É abandonar o lugar em que se é querido e amado. A experiência de perder um país, portanto, é a experiência de um terrível vazio sentimental e afetivo. Por que, todavia, um pensador deveria ser sufocado por ela? Por que, por mais doloroso que ela seja, não se pode desejar outro país? Em BP o ataque ao cristianismo como a religião do niilismo que ao se consolidar no Ocidente levou àquilo que, antes de Nietzsche, Heinrich Heine chamou de *Os deuses no exílio*, perde espaço para o problema da falta de pátria. Não são aqueles, porém, que experimentam profundamente a morte de Deus, a ruína do mundo e a perda da terra natal os que precisamente estariam mais livres para almejar outro país? A experiência dos “sem país” é então fundamental para que se busque um novo país. E na visão de Heidegger quem, nos meses finais da guerra, experimenta essa experiência senão os alemães? Entenda-se então que a busca por outro país só pode ser posta nestes termos: a velha Alemanha dará à luz a uma nova?

As considerações de Nietzsche sobre esse tema são bastante complexas e, por ora, estão além do nosso objetivo. Por isso, seguiremos o que Heidegger nos incita a perguntar, isto é, se Nietzsche, especialmente em VP, respondeu adequadamente à questão da privação de país, ou seja, se foi capaz de se reencontrar com a essência alemã. Ora, o filósofo da Floresta Negra terá também de buscar uma resposta para ela. E é o que fará mostrando o limite do pensamento niilista nietzschiano que consistiria basicamente na falta de compreensão da vocação historial do Ocidente. O que impediu, entretanto, que Nietzsche entrasse em sintonia com essa vocação? No que o seu pensamento se caracteriza como falta de vocação historial? Embora ele expresse a tonalidade afetiva ou a experiência da privação de um país, o que o impediu de avançar para o país do futuro? Ainda que Heidegger tenha muitas vezes afirmado que o pensamento de Nietzsche está longe de ser esgotado pelos contemporâneos, responder essas questões mostrará os limites niilistas do seu pensamento.

Ora, as reflexões nitzschianas são ambíguas, pois de um lado acusa os “asnos alemães” de atraso, por outro lado enaltece os “trágicos alemães” por não se deixarem levar pelo hedonismo simplório dos ingleses, embora também reconheça nestes alguns traços sobrevi-

ventes do espírito aristocrático. Seja como for, porém, essa ambiguidade surge precisamente pela carência de um verdadeiro país. A ambiguidade, aliás, já é uma manifestação de que o filósofo não se encontra à vontade em seu país, que este se lhe tornou um lugar estranho, pois, afinal de contas, só se almeja um país quando não se o tem, quando se o perdeu. E Heidegger então retoma o poema Resposta, pois ele expressa muito bem as lamentações daquele que aspira retornar ao país perdido. Eis o poema:

Deus de misericórdia!

Aquele que crê que eu aspire retornar

À letargia alemã

Ao surdo bem-estar alemão!

Meu amigo, aquilo que aqui

Me segura e retém, é teu bom-senso

Piedade de ti,

Piedade do tosco bom-senso alemão!

(PP, p. 134)

Heidegger pergunta então se na primeira estrofe do poema, ao apontar para a letargia e o bem-estar alemão, não estaria indo contra aquilo que é tipicamente alemão. A resposta é a de que de nenhum modo ele faz isso, pois o filósofo aqui pensa, tal como Hölderlin, distinguindo aquilo que é alemão daquilo que, em sua época, parece ser. Ou seja, Nietzsche vive numa época esvaziada do que é tipicamente alemão. Mas ironicamente essa aparência é também a época dos “pais fundadores” (de Goethe a Bismarck), que sem se apoiar em nada, sem nenhuma ideia do que fazer, seguiram o rumo dos ingleses com seus ideais de felicidade, de progresso e de ascensão mundial, que, diga-se de passagem, são ideias muito frágeis que tinham como substrato ideológico o darwinismo, isto é, a seleção natural dos mais fortes. Segundo Heidegger, Nietzsche, já nos seus anos de Basileia e sob a influência de J. Buckhardt, viu e sofreu a influência de tudo

isso. Ora, “tudo isso” é uma experiência historial. Assim, o que Nietzsche experienciou com o nome de “Alemanha” foi o destino monstruoso da civilização europeia pós-renascentista e principalmente posterior à Revolução Francesa que continua no projeto socialista e que passa a configurar um novo estágio do mundo. Nos termos heideggerianos, o que se consolida e o que com o nome de “Alemanha” Nietzsche viu e experimentou foi a colonização do mundo pelo pensamento calculador da era da técnica. Numa visão de conjunto, o que Nietzsche experimentou foi, portanto, “a mediocridade e a estreiteza em torno dele, a simples inteligência calculadora que desde si mesma não pode perceber as grandes linhas historiais e decisivas que estão se iniciando e que por essa razão é incapaz de preparar a humanidade e os povos. É essa força niilista que puxa para trás e que impede que se descortine o país do futuro. É o que suspeita Nietzsche na segunda estrofe do poema: Meu amigo, aquilo que aqui// Me segura e retém, é teu bom senso.

O que, porém, se entende aqui por “bom-senso”? Ora, o que prende e sufoca o pensador não é o heroísmo alemão espelhado nos gregos clássicos, mas precisamente aquilo que mergulha na mediocridade que a tudo perpassa, isto é, o pensador está ainda preso à economia política de escala planetária. A VP, esse “livro desastroso”, expressa os dilemas do “gigantesco”, mas está preso a ele. E o “gigantesco” é precisamente essa ostentação de riqueza misturada com o moralismo e os ideais democráticos que levam a perder a vocação historial. Essa doença civilizatória que levou a Europa a sucumbir à inteligência que basicamente se limita a calcular até mesmo aquilo que concerne aos acontecimentos históricos, pois “com essa compreensão simplesmente calculadora, Nietzsche viu a dominação da mediocridade universal e a sonolência do pensar, isto é, do ser do homem” (PP, p. 137). Se Nietzsche, junto com Buckhardt, houvesse suspeitado de tudo isso, era porque pulsava em seu pensamento a tradição historial e, portanto, diante da monstruosa alteração que acontece atualmente, ele não perdera o vínculo como os gregos. A revolta contra o “tosco bom-senso alemão” é, portanto, uma revolta contra aquilo que os alemães compraram muito barato, principalmente imitando a superficialidade, a mediocridade, a tolice inglesa e que, aliás, chegou a ponto de equiparar Darwin e Goethe. Dessa for-

ma, a aparente autoacusação da primeira estrofe tem de ser entendida desde o sarcasmo da segunda estrofe, isto é, deve ser entendida como uma revolta contra o bom-senso daqueles que vivem em aparente proteção e segurança, mas cuja estreiteza e mediocridade os impede de encontrar o país que perderam. Do mesmo modo, quando intitula outro poema de “Aos jumentos alemães”, Nietzsche entende por “jumentos” aqueles que renunciaram a sua condição originária de um pensamento grandioso para situar-se no bom-senso da opinião mediana. Heidegger aqui faz uma guerra filosófica a seu modo, pois retoma Nietzsche para reafirmar a proveniência inglesa dessa vaga de superficialidade e mediocridade. São o pragmatismo inglês e o Direito universal francês, muito mais do que o niilismo russo, a origem da decadência geral do espírito europeu. A noção de que o ser humano nasce para ser feliz é uma aberração do pragmatismo inglês comprado barato pelo “tosco bom-senso alemão”. E poder-se-ia indagar: e os infelizes? Ora, para estes recorre-se à hipocrisia da compaixão. Esse moralismo compensatório promove a mediocridade geral e o otimismo míope. Não teria, porém, a falta de país levado Nietzsche também a ter compaixão? Afinal, não sofre o filósofo por essa privação? E não seria a compaixão uma persistência do cristianismo? Ora, uma das características de não entender-se o seu pensamento surge do não estar atento ao que efetivamente quer dizer essa “voz da compaixão”, pois ela provém do sofrimento provocado pela provação do destino que se anuncia na história europeia. Por isso, para Heidegger, é “de modo irresponsável que retiramos a dignidade da palavra daquilo que o pensador entendia por sofrimento” (PP, p. 138).²⁸ Como se deve então compreender aqui “sofrimento” senão invocando um homem superior ao que está aí? Em *Assim falou Zarathustra* Nietzsche escreve:

Conceito de homem superior: aquele que sofre dos homens e não somente dele, isto é, aquele que não pode fazer outra coisa que não seja criar a partir de si mesmo simplesmente “o homem”.

28 Entre muitas outras passagens sobre o tema encontramos a seguinte: *O homem de “idéias modernas”, esse macaco orgulhoso, está surpreendentemente descontente consigo mesmo, isto é indubitável. Sofre, mas sua vaidade exige que experimente apenas compaixão.* Ver Nietzsche, F., *Além do bem e do mal*, São Paulo: Livraria Editora Hemus, 1977, p. 158. E vaidade quer dizer que o homem moderno não consegue livrar-se do orgulho de ser si mesmo.

O sofrimento do homem superior não é a sua parte mais baixa, mas que ele almeja uma altura mais elevada da que ele se encontra (PP, p. 139).

Não é, portanto, a compaixão do pensador semelhante à do homem moderno, pois é de uma altura mais elevada que, aliás, sinaliza o homem superior, que ele se compadece da mediocridade e da superficialidade que tomou conta da terra alemã. E assim os poemas citados indicam uma tensão entre o país atual e o país do futuro. O país do futuro, habitado por homens superiores, não pode ser confundido com uma terra prometida do otimismo míope assentado na ideia de progresso. Para encontrá-lo é mister situar-se fora da atmosfera medíocre e vazia e ir ao encontro “das aberturas e das passagens decisivas que concernem ao coração vivo da história” (PP, p. 139). O coração vivo da História é o *historial*, ou seja, não é feito das leis gerais e vazias da era moderna. Para Heidegger, ele se situa num país e num povo singulares: a Alemanha. A nostalgia de uma Alemanha feliz e letárgica, com seu tosco bom-senso e, por isso mesmo, perdida na generalidade vazia do pensamento calculador moderno, é um empecilho para que se descubra a passagem para o país do futuro.

A rebelião de Nietzsche, porém, tem um pé dentro e outro fora da metafísica moderna. E é isso que levou Heidegger a distinguir nesse filósofo o pensamento capital (VP) e o pensamento fundamental – *O eterno retorno do mesmo* (ERM)²⁹. Até que ponto é possível pensar o país do futuro a partir da VP? Não é esta concepção, todavia, marcada pelo niilismo? Como se pode niilisticamente encontrar o país não niilista do futuro? Ou seja, como superar os limites da VP? Segundo Heidegger, nos escritos de 1885-1886, Nietzsche mesmo começa a questionar o que pensara em VP. Entre outras, ele se refere à passagem:

Nós apátridas? Sim! Mas nós queremos tirar vantagens de nossa situação, longe de esmorecer, tirar benefício do ar livre e do poder de plenitude da luz (PP, p. 140).

Ou seja, aqueles que estão privados de um país, nos termos da VP, não devem esmorecer na vontade de ter outro país. Desde o ar livre e da plenitude da luz do meio-dia ele querem abrir as cortinas para outra paisagem que não mais aquela do país que passou, do país

29 O Eterno retorno do mesmo será abreviado ERM.

que os prende à mediocridade reinante. É pelo portal da vontade de poder, portanto, que o homem superior deve revoltar-se e superar o homem moderno. O cenário da VP é a insurreição. Ora, como se viu, a insurreição é uma característica do homem moderno tanto quanto a vontade. Desse modo, a busca, a ânsia pelo novo país se circunscreve na rebelião do homem moderno. O novo país seria então obra da vontade de conquistadores e descobridores. Essa conquista significa que “um dia o controle do futuro humano deverá estar em nossas mãos” (PP, p. 142). Penso que foi a leitura de Hölderlin o que possibilitou a Heidegger acertar a seu modo as contas com Nietzsche, pois, neste caso, mais do que o pensador-poeta, foi o poeta-pensador quem melhor indicou o caminho vindouro e a proximidade do último deus.

E isso ocorreu porque na leitura de Heidegger o próprio Nietzsche já começara a pensar o pensamento de VP e isso significa que já começara a reconhecer seus limites e, desse modo, passara do pensamento capital da VP para o pensamento fundamental do ERM. É claro, porém, que a diferença entre VP e ERM é feita desde o PP, ou seja, desde o destino do *seer* (*Seyn*). É, portanto, a partir da tentativa de superar a indigência do pensar que são estabelecidos os limites da VP, sua superação pelo ERM e a incorporação deste na libertação dos resíduos metafísicos que impedem que se relacione essencialmente o pensar e o poetizar e que, desde aí, se descortine efetivamente a essência do singular país do futuro: a Alemanha. Vejamos então resumidamente como Heidegger entende o pensamento capital de Nietzsche: a vontade de poder.

A METAFÍSICA DA VONTADE DE PODER

Heidegger é o filósofo da diferença ontológica, isto é, mais do que nenhum outro contemporâneo ele insistiu nesse tema tipicamente grego. A pergunta fundamental é sempre a pergunta pelo ser do ente. Isso, porém, mostra que o ser é diferente do ente, mas então o que sustenta essa diferença? Em SZ o sentido do ser é o tempo, mas isso significa que já não há mais sentido, que se chegou ao fim do questionamento pelo sentido do ser? Ora, nos anos 30, Heidegger entendeu que a diferença ontológica tem um caráter historial e que

surgia de um fundo, uma zona de protoforma que dava origem às figuras ou concepções do mundo, mas que ela própria não podia ser figurada. E isso ele chamou de seer (*Seyn*). Tudo o que existe é, portanto, doação do seer. O esquecimento desse fundo de onde tudo provém é a indigência do pensar que caracteriza nossa época, mas que também exige sua superação. O que se supera então senão a diferença ontológica? A rigor ter-se-ia de pensar a diferença entre ser e ente a partir do seu fundo, o seer. Pelo visto, no entanto, esse fundo pode ser prospectado a partir da relação entre pensar e poetizar; e Nietzsche foi o pensador que mais se aproximou dessa possibilidade ao avançar para além da VP à medida que esta fora entendida como essência e fato último, ou seja, na VP a diferença ontológica se mantém velada e, portanto, não tematizada de modo suficiente, pois, segundo a tradição, Nietzsche procura estabelecer o ente em seu ser, procura determinar assim a essência de tudo o que há, e, para ele, o que há é basicamente vontade de potência. Heidegger recorre a dois exemplos, um retirado de *Além do bem e do mal* em que se afirma que o que há basicamente é “um mundo onde a essência (*Essenz*) é vontade de poder” (PP, p. 143). O outro exemplo foi retirado de anotações do ano de 1885, quando é afirmado: “A vontade de potência é o fato último a que alcançamos aos nos tornarmos cada vez mais profundos” (PP, p. 146).

Ora, o primeiro exemplo mostra que Nietzsche todavia se move nos limites da metafísica da presença ao não questionar com radicalidade a diferença incontornável entre ser e ente, pois o ser, a essência, reduz-se para ele à VP. Seu “pensamento capital” não se pergunta pelo sentido do ser, mas fica restrito ao recorte e à restrição da VP. Essa restrição é uma indicação da indigência que impede que se avance para pensar o ser o mais livre possível do ente. Esse limite do pensamento nietzschiano é ainda mais claro no segundo exemplo quando entende a VP como um fato, isto é, como um fato último. A VP é a realização de um estado de coisas, um fato a que se chega depois de desdobramentos e que, como *factum*, se impõe e não pode ser recusado. Desse modo, a pergunta pelo que há ou pelo que é e, portanto, pelo ente, tem como resposta a VP, entendida como “essência” ou como “fato”. Em ambos os casos perdeu-se de vista o que é mais importante, qual seja, a pergunta pelo sentido do

ser do ente. Essa é a pergunta mais urgente e mais decisiva. E ao não ser feita mostra como o pensamento capital de Nietzsche mergulha no niilismo ainda não entendido como indignidade do pensar. Então, voltemos a perguntar: como se pode niilisticamente sair do niilismo? Diz Heidegger: “Por trás da VP se encontra o medo diante do nada, o qual, aliás, se encontra diante do querer como aquilo que não pode ser efetivamente conhecido por ele, pois pode unicamente ser querido” (PP, p. 175). Posto nesses termos, com medo de sair de si mesmo para não afundar no nada a essência do querer é querer a si mesmo. Tal querer, porém, não é completo, mas apenas um refúgio e uma farsa. E assim desde sua essência a experiência de privação da VP está incapacitada de avançar para o âmbito livre que permite relacionar pensar e poetizar e, desde aí, descortinar o país do futuro.

Segundo Heidegger, contudo, Nietzsche desenvolveu um pensamento ainda mais fundamental: o ERM. O que quer dizer isso senão que há um “pensamento de pensamento” que reúne em si a mais radical experiência da privação de Deus, de mundo e de país, ou seja, uma experiência mais singular e insólita, pois ela diz respeito à fundação de um portal incondicionado do país do novo tempo, isto é, trata-se da experiência de um pensar tão livre das amarras do país antigo que permite, aí sim, passar para outro âmbito acessível apenas ao pensamento poetizante e ao poetizar pensante. O país do futuro assenta suas raízes no incondicionado e, portanto, no âmbito mais livre do espaço-tempo da metafísica ocidental. E o pensamento fundamental de Nietzsche aponta para isso na doutrina do ERM. E se isso é assim, então “nós devemos então questionar mais fundamentalmente que tipo de poetizar sobressai em tal pensamento: em que sentido esse pensar mesmo deve ser um poetizar. E mais: que verdade revela-se nesse poetizar” (PP, p. 142). Pelo jeito, trata-se de uma verdade na qual não só não mais operam as leis e padrões da beleza tradicionais, mas a própria vontade de poder já nada mais pode. Ora, o ERM é o vazio da VP, é o incondicionado que abre o caminho para que se aproximem o pensar e o poetizar.

O ETERNO RETORNO DO MESMO

Lembremos que contra a noção de temporalidade linear, Nietzsche-

che recorre à doutrina do ERM quando afirma: “‘Tudo o que é reto menté’, murmurou, com ar de desprezo, o anão. Toda a verdade é torta, o próprio tempo é um círculo”. Como é que, em Nietzsche, porém, se dá a relação trágica entre a eternidade e o instante? Heidegger retoma a imagem do portal retirada de Zaratustra: “No portal cruzam-se duas longas ruas, uma corre para frente e a outra, para trás. As duas correm em direções opostas. Elas dão com a cabeça uma na outra. As duas correm cada qual indefinidamente em direção à eternidade. E sobre o portal está escrito: ‘instante’”.³⁰

Heidegger alerta então para a co-pertinência de duas questões:

1. O pensar a partir do instante. Isso significa: transpor-se para a temporalidade de sua própria ação e de sua própria decisão em face da tarefa imposta e sem perder de vista aquilo que concomitantemente se recebeu.
2. Pensar o pensamento como superação do niilismo. Isso significa: transpor-se para o interior da penúria da situação que irrompe juntamente com o niilismo; essa situação força o aparecimento de uma meditação sobre o que concomitantemente se recebeu e uma decisão sobre a tarefa imposta. A situação de penúria mesma não é outra coisa senão aquilo que abre o transpor-se para o interior do instante.³¹

O transpor-se para o interior dessa penúria só é possível porque uma das possibilidades do ser-aí é ter a experiência do instante e do nada. O que dá, no entanto, ao instante sua gravidade originária? O que o torna central e, portanto, possível alguma configuração do pensamento mais pesado? Na imagem tirada de Zaratustra o portal em que está escrito “instante” é o lugar onde as duas ruas que se estendem indefinidamente uma para trás e a outra para a frente. Esse lugar tem uma imagem espacial; porém ele diz respeito a um acontecimento temporal, mas tampouco trata-se de um agora aristotélico; antes, ele tem um caráter de confronto, isto é, os acontecimentos passados não se tornam tranquilamente em futuro e o que vem do futuro tampouco se torna simplesmente passado. O lugar

30 Heidegger, M. *Nietzsche*, vol. I, Rio de Janeiro: Rorense UIniversitária, 2007, p. 227.

31 Heidegger, *op. cit.*, 2007, p. 348.

desse entrechoque não é o presente, mas, ao contrário, o que lhe é mais distinto: o instante. Embora, num primeiro momento se pense em ruas retilíneas isso é um erro, pois todo esse acontecimento é um eterno estar dobrado sobre si. Esse dobrar-se sobre si, porém, não é um círculo lógico, mas um afundar-se no trágico que caracteriza a totalidade do ente.

O ERM, como reafirma Heidegger no seu último curso acadêmico, é a correção e a superação da VP à medida que essa doutrina possibilita que se lance um olhar sobre “o vazio incondicionado da igualdade uniforme do puro e simples ‘sempre de novo’. Assim, sendo exterior à ideia de progresso, é também capaz de suspender tudo aquilo que caracteriza o que é finito. O relevante agora é que a vontade quer, mas quer querer sem querer” (PP, p. 176). Ou seja, no pensamento do ERM é abolido o tempo metafísico e a vontade não podendo figurar-se em mais nenhuma concepção do mundo apenas se reconhece a si mesma, mas na mais alta condição de incondicionalidade. Ou seja, a VP condicionando-se apenas a si mesma se esgota em si mesma. Ora, dar-se conta dessa limitação já é pensar segundo o ERM, pois só a partir deste é possível entender o querer incondicionado da VP. Em outras palavras, apenas a partir do ERM pode-se entender a VP como a derradeira figura da metafísica nietzschiana. O ERM é então uma orientação para sair do niilismo do querer, que ainda pensa em termos da falta de fins e objetivos. Isto é, pensa nos termos de que o futuro é um âmbito vazio que pode ser completado e realizado. A doutrina do ERM visa a afastar esse resíduo metafísico. Terá, porém, a doutrina do ERM superado definitivamente a VP? Se isso tivesse sido feito não haveria necessidade de Heidegger tematizar o pensar e o poetizar para abrir o portal do país do futuro. Ora, superar não é aqui apagar a VP. E é isso, aliás, que, se acompanharmos a interpretação de Heidegger, mostra o limite do pensamento nietzschiano.

Heidegger, mantendo o foco de que a metafísica ocidental é basicamente diferença ontológica, entende que a VP é o modo niilista de apanhar a totalidade da verdade do ente. Ou seja, a doutrina da VP é uma resposta à privação de sentido, de objetivos e de fins que reina no mundo atual. Ele lembra que “A privação de objetivo é o ‘credo’ do niilismo” (PP, p. 39). Ora, se ela é uma resposta é porque tem

algo de positivo, isto é, ela é o reconhecimento de que tudo é nada e vazio. Esse reconhecimento é uma aceitação, um dizer “sim”, ao que caracteriza a totalidade do ente, ou melhor, de como se desdobra e apresenta o ente como presença. É isso que se nomeia como ERM. Portanto, Heidegger aqui joga com a VP e o ERM de um modo que lembra Hegel, mas sem uma superação definitiva. Aliás, ele insiste em distinguir em Nietzsche o pensamento capital do pensamento fundamental; poder-se-ia indagar quem veria aqui alguma diferença, pois, a rigor, capital e fundamental significa o essencial. Para Heidegger, contudo, é desde o pensamento fundamental que se pode entender o capital, isto é, à medida que se apanha o ente por inteiro enquanto VP, isso já é o ERM. A essência do ERM é VP, ou seja, a VP é o conteúdo do ERM, mas Heidegger alerta que “mais do explicar seu conteúdo, é ainda mais essencial de ter tudo sob a visão de conjunto só a partir da qual pode-se pensar o ERM como a determinação do ente inteiro. É preciso dizer aqui: o ente que enquanto tal tem o caráter fundamental da VP não pode enquanto a seu caráter inteiro ser o ERM. Ao contrário: o ente que por inteiro é ERM deve enquanto ente ter o caráter fundamental de VP. A entidade do ente, a totalidade do ente, a partir da unidade da verdade concernente ao ente requer um e outro, o que, aliás, permite a cada um se desenvolver de modo essencial” (PP, p. 40). Esse desenvolver, porém, é constantemente interrompido porque a VP, mesmo tendo eliminado os fins e valores em si, enquanto VP tende a crescer indefinidamente, mas esse crescer, até o ERM, mostra-se nas suas figurações e, portanto, nos momentos de hipostasiação. Heidegger lembra que muitas vezes a VP foi entendida como “força”, especialmente como força da natureza. Ele destaca então a passagem em que Nietzsche afirma: “Que pertença à força qualquer coisa que não seja fixa, qualquer coisa que se mova em ondulações, é para nós completamente impensável” (PP, p. 42).

E o que significa “para nós” aqui senão aqueles que pensam a partir da VP? Como, entretanto, se sabe que se está a pensar como VP? Ora, só se sabe como ERM, isto é, como o pensamento que apanha o mesmo como eterno fazer-se presente. A noção circular do que se apresenta eternamente como idêntico a si mesmo é, segundo Heidegger, o ponto culminante da metafísica ocidental, isto é, da metafísi-

ca como presença eterna. A novidade está em que o que se apresenta é o ente dotado de consistência; portanto o que retorna sempre de novo é a consistência. Assim, o ente que é fixo e presente só o é porque, antes de tudo, é consistente, mas, como se sabe, Nietzsche separa ser e devir. Nesse caso, ser é o consistente do ERM e devir é o que caracteriza a VP. Para Heidegger, porém, essa oposição seria apenas aparente, pois “o que caracteriza a VP no seu mais essencial desenvolvimento do seu devir é o ERM e, portanto, a constante tomada de consistência daquilo que é privado de consistência” (PP, p. 44).

A diferença entre ERM e VP não é totalmente excludente, mas isso significa que a VP é interpretada ou entendida desde o ERM. A doutrina do ERM complementa a VP. Isto é, esta é vista desde o ERM. O que é ser entendido ou ser visto senão ser contemplado? Ora, o que se vê são figurações, e isso envolve modos de se apanhar o que aparece diante de si. O ERM é então o ápice da contemplação e, portanto, é também o máximo da verdade. Como, para Nietzsche, a verdade é um longo erro, o que se contempla desde o ERM é uma pura aparência e, então, a relação entre o pensamento fundamental e o pensamento essencial não consegue sair do niilismo. Ora, a noção de verdade como erro, tal como a de ser e devir e a de aparência e essência não entendem a verdade como abertura e, portanto, ainda estão em dívida com a metafísica. A distinção entre ERM e VP é relevante porque expressa a experiência historial da privação, mas é todavia insuficiente para que efetivamente se possa avançar para o país do futuro.

Por que não bastaria então apenas a noção de ERM para, junto do poetizar, cumprir essa missão? Em parte isso se deve ao fato de Nietzsche não haver reconhecido a importância de Hölderlin, o seu pensamento fundamental ainda persiste no niilismo e, portanto, é incapaz de pensar o país do futuro. Ou seja, trata-se do último despontar da contemplação (representação), uma vez que é desde o ERM que se pode apanhar a totalidade do ente como VP. Até que ponto, no entanto, isso também não é visto pelo pensar heideggeriano do seer? Heidegger, em BP, substitui a contemplação pelo temor de outro começo, mas não há aqui amostras de figuração? Em BP é destacado que o pensamento mais originário não pode ser preso a algum estilo, mas essa liberdade não é um mergulho no fundo abis-

sal do seer? Como, porém, desejar um país situando-se num âmbito sem-forma, numa protoforma? A saída será libertar maximamente o seer do ente recorrendo à poesia, mas afastando-se da poética vazia e surda dos modernos, preservando a pureza dos insólitos e vindouros, cujo exemplo é F. Hölderlin. Só a partir da sua configuração poética, longe da verdade como correção, é que se conquistará um âmbito livre que permita ir ao encontro do país do futuro: a Alemanha. Um país cuja essência, apostava Heidegger, consiste em pensar e poetizar.

A chamada “passagem para o poético” do pensamento heideggeriano teve, como sabemos, início nos meados dos anos 30, do século 20, quando da reviravolta (*Kehre*) do pensar e quando o filósofo passou a tematizar a origem da obra de arte, fez as primeiras incursões na poesia de Hölderlin e desenvolveu seus longos estudos sobre a obra de Nietzsche. Um ponto que se destaca nessa virada encontra-se em sua obra mais importante depois de SZ, o BP. Como se sabe, Heidegger ocupou-se com outros autores, mas essa ocupação ocorreu dentro do delineamento que foi desenvolvendo naqueles anos e que consistia basicamente em encontrar uma alternativa ao pensamento metafísico tradicional. No final da guerra e pressionado por esse acontecimento terrível, Heidegger, antes de ser convocado para a *Tempestade popular* (*Volkssturm*), profere seu último curso acadêmico como professor regular. O curso incompleto sobreviveu nas anotações de alguns alunos. Os temas são reincidentes, mas com a novidade que nele Heidegger tenta atar as pontas do seu filosofar, isto é, procura relacionar Filosofia e poesia resgatando um tema que já surgira anteriormente quando no BP ele indaga o que significa “nós”, isto é, como é possível pensarmos de fora da noção de identidade. Nos semestre de inverno de 1944/45, este assunto passa a ocupar um lugar especial, pois trata da experiência da privação de um país. Ou seja, a sua procura por uma saída da metafísica cada vez mais diz respeito à busca pelo país do futuro. E o que se busca em Filosofia é sempre responder à pergunta pelo essencial, pelo “o que é?”, ou melhor, “o que é o agora?” Para Heidegger, o essencial não é mais um problema cognitivo, pois diz respeito ao pensamento poetizante. Se se quiser responder à pergunta pelo agora é, portanto, decisivo situar-se no pórtico mediante o qual, pelo pensar e poetizar,

descortina-se o país do futuro.

Para essa busca Heidegger encontra sugestões, em parte, na Filosofia de Nietzsche e de modo mais pleno, na poesia de Hölderlin. No pensador poetizante e no poeta pensante, Heidegger encontra indicações de encaminhamento para a passagem para outra experiência do espaço-tempo, ou seja, outro modo de habitar a Terra. É preciso, porém, afastar-se dos poetas e dos filósofos formados numa era vazia de deuses, de mundo e de país, pois suas vozes permanecem presas no circuito fechado do niilismo, isto é, o que eles dizem confunde-se com o vazio geral de sentido da cultura liberal-burguesa. Suas obras são incapazes de apanhar o essencial, uma vez que o que seus ditos são abstrações que provêm de nenhum lugar e se destinam a lugar algum. Poder-se-ia criticar essa posição reafirmando o caráter contestador dos poetas modernos, mas, para Heidegger, eles são rebeldes dentro de uma prisão.

Sob esse aspecto Hölderlin teria vantagem sobre Nietzsche, pois o pensamento deste prepara o terreno para o país do futuro, mas é ainda insuficiente para responder de modo adequado à pergunta: O que é o agora? E, portanto, Nietzsche, também continua preso no circuito niilista, que o impediu de tematizar a essência do país do futuro. Heidegger insiste na pergunta: Qual é a essência do agora? A resposta é: a busca pelo país do futuro, e esse país já não se confunde com o totalmente informe do abismo que subjaz à diferença ontológica, mas é uma figuração que surge do seer como um destino: a Alemanha dos poetas e dos pensadores. Ela é a última grande dádiva do seer. Desse modo, a experiência da privação de país do pensador do ERM é corrigida pelo pensador da indigência do pensar; só então esse país, a Alemanha, se descortina como o efetivo país do futuro, e isso porque, sendo a terra natal de Nietzsche e Hölderlin ela possibilita, mais que nenhuma outra, a conexão entre o pensar e o poetizar e, portanto, só esse país é capaz de resistir, de avançar e de situar-se numa zona livre do gigantesco da técnica. Se é assim, porém, onde se encontra esse país senão no pensar poetizante ou no poetizar pensante? O círculo hermenêutico monocêntrico da experiência existencial do ser-aí dá lugar ao círculo hermenêutico da experiência historial.

Em BP Heidegger insiste na noção de que na passagem para

outro começo ainda ressoam as vozes do primeiro começo, e isso não pode ser descartado aqui, pois Nietzsche e Hölderlin constroem suas obras num constante debate com o pensamento grego, o que, aliás, permite a Heidegger encontrar na busca pelo país do futuro os ecos do grande país do passado. Ou seja, na era da experiência da privação de país, em quem eles, os alemães, podem se espelhar? Com certeza, à exceção da Alemanha dos pensadores-poetas, em nenhum país atual, mas apenas na Grécia clássica. Os gregos ainda-não-metafísicos podem servir de referência aos atuais alemães pós-metafísicos, pois ambos pensam e poetizam fora da violência da verdade como juízo que submete a imaginação criadora à determinação e à hipostasiação do seres simplesmente dados, o que acabou na modernidade por levar à ruína do mundo, à fuga dos deuses e à perda da terra natal. A experiência da privação de país, mais do que a ruína do mundo e a fuga dos deuses, ocupa cada vez mais Heidegger, pois aproxima-se a derrota e a ocupação estrangeira. O que levou essa terra de poetas e pensadores à derrota militar? A resposta está em que esse país perdeu-se do seu futuro ao se distanciar do essencialmente poético e meditativo para mergulhar na técnica e, portanto, ao invés de buscar abrigo na luz da abertura do seu ser si mesmo, afundou na noite escura do medíocre e do superficial. Segundo Heidegger, a derrota deve-se à incapacidade de a Alemanha reencontrar sua essência ao perder-se nos encantos da cultura moderna. Nossa questão é, porém, indagar se Heidegger mesmo não foi vítima de autoencantamento. Em BP, ele chamara atenção de que os filósofos são tipos esquisitos, pois lidam com o insólito e exatamente por isso podem evitar a autoilusão e o autoencantamento. A fonte dessa ilusão é a ânsia por identidade, mas não seria precisamente esse autoencantamento o que afetou Heidegger? Não foi ele vítima da falta de esquisitice e de excentricidade que o impediu de ir além da sua província natal? É certo que ele esboça um pensar planetário, mas seu erro foi crer que esse pensamento teria de sair do pensar poético especificamente alemão. Ou seja, a passagem para o poético foi-lhe um entrave e não uma libertação. Ou melhor, foi um refúgio. Como isso ocorreu?

No inverno de 1945 a derrota militar alemã é iminente. Como Heidegger entende esse acontecimento fatídico? Não será interpre-

tando fatos históricos, pois estes são expressões da metafísica niilista moderna, isto é, do pensamento que impediu Nietzsche de pensar o seu país como o país do futuro. A Alemanha, portanto, tem de ser fiel à sua essência que, longe da técnica, está no pensar e no poetizar. Dizia Nietzsche que às vezes do fundo do caos surge uma estrela. A derrota alemã em todas as frentes fez nascer em Heidegger a obsessão pelo pensar-poetizante. Nesse âmbito livre da técnica, ele não encontrou uma solução, mas um escape, compensação e alívio. Platão, pela prosa, escapara dos dramas mundanos, refugiando-se no mundo das ideias, Heidegger, por sua vez, afastando-se do prosaico, refugiou-se no poético e encontrou aí o portal para o país do futuro com novas verdades, novos deuses, novos mundos. Ora, a nosso ver, se quisermos ser contemporâneos e responder à pergunta “O que é o agora?”, temos de deixar de fugir de essências reificadas ou proféticas. Temos de afastar a nostalgia de um futuro perdido. Para tanto, temos de nos situar no prosaico onde, aliás, sempre estamos, nascemos, crescemos e morremos. O prosaico é o âmbito de cuja complexa arquitetura surge a busca pela Terra do Nunca, isto é, a procura pelo lugar que não se pode habitar, exceto em sonhos e devaneios, enfim, esse lugar que, pressionado pela ruína do seu mundo, Heidegger concebeu para viver filosófica e poeticamente. Para Heidegger, o poema é uma dádiva do seer, mas para nós tudo o que há de sentido é uma dádiva da prosa. O poema surge da prosa como busca de encantamento.

A tentativa de vincular Filosofia e poesia segue, em Heidegger, os passos do BP, pois o que pretende ele senão abolir todo o pensamento figurativo para avançar, ou melhor, saltar, no instante decisivo, para outro começo? O otimismo dos anos 30, porém, em que invoca o último deus e os pensadores vindouros, cede lugar para o tema da privação historial de um país, pois o país histórico estava próximo da queda e do desaparecimento. A experiência da privação de um país alcança então a sua maior radicalização, mas, como sabemos, dessa experiência teria de surgir o país do futuro. E é essa Alemanha combalida que precisa recuperar sua essência de portadora do destino do seer. Heidegger convoca seus alunos a reencontrar a essência filosófica e poética da sua terra natal e assim descortinar o novo pensamento planetário. É assim que, especialmente no fim dos anos

30, recorrendo à poesia, ele sustentará o mito do grande acontecimento, isto é, o encantamento pela passagem para outra instância pós-metafísica.

É, portanto, o caráter utópico da poesia que reforça o mito do grande acontecimento. Por quê? Ou melhor: como opera o autoencantamento através da ilusão poética? Ora, ele surge precisamente da essência da poesia à medida que esta se sustenta num mundo edênico pagando o preço de abandonar os dramas e as trivialidades da vida ordinária. E assim o pensar heideggeriano, abandonando o prosaico, veste-se, com Hölderlin e os gregos, com a linguagem dos deuses, caindo precisamente na ilusão que obscurece a tematização do agora, do atual, da contemporaneidade. Com exceção de *Nos penhascos de mármore*, de Ernst Jünger, naqueles anos Heidegger pouco se refere aos romancistas, possivelmente porque eles não compartilham do sonho de um mundo encantado.

O refúgio de Heidegger na Germânia dos poetas e pensadores revela a sua dificuldade em sair da província em que vivia e pensava e ir ao encontro do planetário, mas também mostra, e nisso ele está certo, que este não é feito de pura aceitação racional, que há diferenças irreduzíveis que escapam à abstração da cultura liberal burguesa. O Direito universal pretende que todos sob ele sejam iguais, mas, pelo visto, essa abstração jamais abolirá as diferenças. A nosso ver, o erro de Heidegger foi ter apostado que o ERM é a doutrina fundamental de Nietzsche e assim perdeu de vista o perspectivismo, entendendo-o como ceticismo e relativismo, quando estes são apenas versões daquele. Deixou escapar que o pensamento vindouro não tem algo fundamental e único a contestar: a técnica. Para sair desta recorreu ao pensar poetizante, mas o planetário é o prosaico, isto é, ele é feito da complexa arquitetônica das várias vozes que procuram assegurar seus lugares no mundo. Diferentemente da sublimidade a que tende a poesia, a prosaica não é um mero suplemento, mas a mais originária expressão do caráter polifônico do mundo. Filosofia é provocação, isto é, vocação para o que é fundamental. Ela é, portanto, o estar atento para o que se é chamado. Há, no entanto, várias vozes que chamam. Nesse caso, a pergunta pelo agora é mais bem respondida pelo romancista. Pretende-se agora invocar um pensamento planetário, então não se trata de se fazer, como pretendia Heidegger, uma

passagem para o poético, mas de atender ao chamamento para algo ainda mais originário e, nesse caso, a tarefa a ser feita é a de uma efetiva passagem para o prosaico.

Ou seja, se Husserl, diante da crise da modernidade, buscara nas *Meditações Cartesianas* o fundamento seguro das ciências e, portanto, a solução para a crise da humanidade européia, Heidegger, em 1959,³² depois da derrota militar do seu país, vê-se obrigado a renunciar ao seu germanocentrismo, mas para também assumir o eurocentrismo e, diferentemente do seu mestre, continua acreditando que o que permanece, o mais essencial, não é dito pelo fundamento das ciências, mas pela poesia. E para defender esse ponto de vista ele não abre mão da crença de que o greco-europeu é a fonte, a origem, o âmbito não só do que há de mais importante a ser preservado e rememorado, mas também o lugar desde onde pode surgir o levante para um outro grande começo. A nosso ver, porém, essa fé no caráter edênico da poesia é a última cabeça de ponte do heideggerianismo a ser expulsa do território do novo homem prosaico que emergiu marcado pela complexa arquitetônica do pensamento pluridimensional.

Voltemos, contudo, ao BP, pois essa obra destaca que é só a partir de um acontecimento singular da história do seer que se torna possível aproximar o pensar e o poetizar e, portanto, que se pode entender a decadência da era moderna, mas também do salto para outro começo, pois se vivemos numa época de ocaso, é importante lembrar que o ocaso é a culminância do primeiro começo de tudo. E é apanhando o ocaso de tudo o que começou que se pode então dirigir-se para o que é vindouro. Tarefa e vocação dos vindouros. Eles atendem e sintonizam com a conclamação do outro deus, mas isso porque o último deus é um chamado do seer. Sua sabedoria, portanto, consiste em estar atento às anunciações do seer. A sutileza da sabedoria está em apanhar o seer fora de toda atitude calculadora, de todo valor moral e de qualquer tipo de doutrina do rendimento, ou seja, é uma sabedoria totalmente inútil e desinteressada.

Em que consiste, todavia, tal sabedoria? Qual é a sua característica principal? Em que consiste o saber de quem autenticamente sabe? Esse saber tem basicamente um cunho histórico. E ele é autenticamente

32 Ver M. Heidegger, *Hölderlins Erde und Himmel* (EH, p. 191).

mente histórico, historial, não porque trata de datar e recapitular o passado, mas porque seu questionamento decide sobre a história vindoura. Se é assim pode-se, como anunciara Nietzsche, entender desde o futuro, o aspecto decadente da nossa era. E, também para Heidegger, “Nossa hora é uma época de decadência” (*Unsere Stunde ist das Zeitalter des Untergangs*) (BP, p. 397). A decadência, no entanto, como alertamos, não é apenas niilismo, mas preparação e impulso para o futuro. Decadência é um estar no aberto que mostra a entrada do último deus na história pós-metafísica. Os vindouros são aqueles que lidam com essa nova sabedoria. Como saber da decadência sem experimentá-la? Os que a experienciam são os que têm os ouvidos atentos para o vindouro. A decadência é um estar à disposição do pensamento questionador. Os “vindouros”, como indica seu nome, procuram o futuro que não é mais o presente. Ou seja, “procurar é em si mesmo já um futurizar, é um aproximar-se do seer. Apenas o procurar leva o que procura a encontrar-se consigo mesmo, isto é, à mesmidade do ser-aí no qual, aliás, se dá a claridade para a ocultação” (BP, p. 397, 398). Os vindouros, na indigência do abandono do seer, já habitando o aí do ser-aí inauguram a tranquilidade e simplicidade do maior dos acontecimentos: a irrupção do último deus. São os novos profetas de uma era destituída da violência da verdade como certeza e correção.

Os sábios vindouros, todavia, já não andam na oposição entre o mundo inteligível e o sensível, alma e corpo, mas pertencem a um povo destinado pelo seer. Eles habitam uma zona de impugnação do conflito terra/mundo. O povo aqui já não se confunde com o popular da era do liberalismo e do romantismo. Pertencer ao povo é estar sob a égide do último deus. Nessa zona de passagem, “mundo” significa o fim das velhas oposições metafísicas e “terra” a recuperação do ser-aí na história do seer. Os vindouros, habitando essa zona de preparação e anunciação do vindouro, superam outra oposição cara ao cristianismo: a do amor e da morte, pois “mundo e terra sem sua disputa erguerão o amor e a morte ao seu máximo e os reunirão na finalidade ao deus na múltipla superação da verdade do ente” (BP, p. 399). A superação do platonismo, porém, preserva a noção de que a Filosofia é coisa para poucos. São tão poucos que, como logo veremos, só saem entre os que são capazes de se sacrificar na expe-

riência radical do abandono do seer. Dentre os que retornam desse sacrifício encontram-se os vindouros. Hoje em dia há poucos desses futuristas. E eles sequer são filósofos tradicionais, pois o exemplo mais próximo aqui é o de Hölderlin, que é, aliás, o poeta que vem do que está mais longe e por isso mesmo o que mais próximo está do outro começo. O que caracteriza os insólitos é precisamente seu recolhimento a tudo o que é maquinado pela publicidade e pela fama. Só assim eles podem experimentar e reter a proximidade e o distanciamento do último deus.

CAPÍTULO 8

O ÚLTIMO DEUS

Quase dois milênios e nenhum só novo Deus!

(Nietzsche – *O Anticristo*)

O totalmente outro diante dos sidos, sobre tudo diante do cristão

(Heidegger, BP, p. 403)

Em SZ, Heidegger já havia esboçado uma interlocução com o ser-aí primitivo. É certo que este não distingue entre significante e significado, pois em seu mundo a linguagem e os utensílios carecem de objetivação, no entanto o ser-aí primitivo, precisamente por viver num mundo encantado está imerso naquilo que todavia é bastante caro à Filosofia no limiar do seu primeiro começo e do seu outro começo: o sagrado. Em SZ o ser-aí primitivo é, num primeiro momento, tratado como o que lida com os utensílios que carecem de desmundanização e desencantamento, mas essa abordagem é no entanto insuficiente uma vez que o sagrado diz respeito ao ser do ser-aí. A questão é: como pode o ser-aí atual entrar em contato com o ser-aí primitivo senão por meio das experiências originárias e pré-temáticas? Ora, o ser-aí primitivo é analfabeto, ignora a educação liberal e a cultura esclarecida. É, porém, precisamente a experiência com as emoções mais primitivas a ponte que poderia ligar o ser-aí atual com o ser-aí primitivo. A experiência do sagrado não desapareceu por completo, embora a cultura liberal tenha se encarregado de diluí-la. Não foi, aliás, por acaso que, em 1917, Nossa Senhora se manifestou para três crianças camponesas em Fátima, Portugal. Eram pobres e analfabetas, mas foi o caráter singelo de sua inocência primitiva que lhes abriu as portas para uma radical experiência

do sagrado. O maior problema do cristianismo já denunciado por Kierkegaard, aliás, é que ele se transformou em cultura e, portanto, foi eliminando o caráter primitivo e originário do sagrado. É exatamente isso que Nietzsche quer dizer com a expressão “Deus morreu”. “Nós matamos Deus” significa: nossa cultura eliminou o sagrado. O Deus cristão, portanto, está enclausurado no já sido. Em BP Heidegger, porém, diferentemente de Nietzsche, e retomando um tema que apenas anunciado em SZ, reinvoca agora o sagrado na aparição do último deus.

O que quer dizer “último” aqui? Certamente não se trata apenas de uma sequência temporal e causal, mas um acontecimento que se dá no espaço-tempo originário, isto é, aquilo que açambarca todo o primeiro começo e se situa na passagem para o outro começo. O “último” não é simplesmente o “fim” tradicional, pois “fim” aqui significa a incapacidade de levar adiante o questionamento até suas derradeiras fundações. Dessa forma, o “fim” se instala na verdade do seer e assim pode ser apanhado como o estertor do primeiro começo. Por isso, se se considerar apenas o fim não se entende o que está em jogo quando se invoca o último deus. Afirma Heidegger: “O fim é o incessante e constantemente-assim, ao qual o *último* como o mais inicia foi subtraído desde um começo e desde há muito tempo. Por isso, o fim não se vê nunca e apenas se mostra como acabamento e por isso nunca estará em condições, sintonizado e preparado para esperar e menos ainda experimentar o último” (BP, p. 416). O “último” não diz respeito ao que está no fim, mas mais apropriadamente ao “profundo começo”. Ou seja, “o último deus não é um fim senão o assegurar-se do começo e com isso a suprema figura (*Gestalt*) da recusa, uma vez que o que inicia se subtrai a toda retenção e apenas se essência como saída de tudo o que como vindouro já foi capturado nele e entregue a sua força decisiva” (BP, p. 416). Essa “Figura” que abarca tudo o que é futuro não pode ser figurada pelos meios tradicionais e sequer pode ser “retida” na passagem para o outro começo. Nesse sentido ela está numa outra dimensão radicalmente distinta do modo de apresentação em que se deu a morte do Deus cristão, pois, como já referimos, a morte aqui sequer pode ser considerada uma ocorrência da vida, uma vez que a posição nietzschiana ainda tem a ver com a morte dos entes, no caso, a morte do ente supremo.

Essa morte ainda faz parte da metafísica da presença, o modelo de pensar que define a morte como fim de todas as coisas. Ora, a morte faz parte da intimidade do seer e só a partir daí que se pode, pela irrupção do último deus, eliminar as concepções do mundo sobre a morte. Ou seja, a morte no acontecimento-apropriador não pode mais ser representada, o que quer dizer que o último deus não é um substituto do deus que morreu e isso simplesmente porque a metafísica do Deus e da sua morte foi suprimida. É só concebendo a morte em seu extremo, destituída das representações do mundo que se poderá “estar à altura dos insólitos sinais do último deus” (BP, p. 405). O estar à altura da insólita irrupção do sagrado é o domínio de um estilo mais originário que todos os estilos já sidos.

O último deus dá sinais no espaço-tempo em que a verdade do seer acontece como doação e na claridade para a ocultação. Longe do pensamento maquinador está o âmbito aberto que não mais se dirige para os entes, mas para a intimidade do seer em que se dá o advento e a fuga dos deuses. Nesse âmbito aberto e livre dos entes o seer se mostra como denegação ou recusa (*die Verweigerung*). Essa experiência do não é o manter-se no aberto da verdade do seer. Nada tem a ver com a temporalidade da metafísica da presença e, portanto, com o caráter vazio e gigantesco da eternidade, pois, ao contrário, é o salto, o caminho mais curto para se sintonizar com o último deus? A recusa, portanto, à experiência da verdade do seer no aberto. E desde esse abrigo se compreende como a maquinação levou à devastação do homem apenas compensada pela vivência. Essa debilitação do sagrado resiste ao último deus, pois este é precisamente a garantia do divino na era pós-metafísica. A era da indigência do seer com a diluição do sagrado na maquinação e na vivência resistirão ao último deus e o acusarão de degradação do divino e de blasfêmia. Dominados pela violência dos entes e pelo pensamento calculador a essência divina se lhes tornou inacessível, pois seu modo de conceber e principalmente de experienciar o divino findou. O último deus é inacessível ao saber ontoteológico que chama de blasfêmia o que lhe é estranho e desconhecido. Sair da maquinação é um deparar-se com um âmbito incalculável, perigoso e estranho no qual só os insólitos e futuristas podem se aventurar.

O encontro com o último deus, porém, não é um ato de von-

tade ou subjetivo, não é a realização de uma esperança ou a complementação de uma falta, ao modo do “Deus morto, Deus posto”, pois ele é um modo de essencialização do seer na reviravolta do acontecimento-apropriador. O último deus é uma destinação do seer: “O outro deus requer o seer (*Der äusserte Gott bedarf des Seyns*) (BP, p. 408).

O caráter questionador da Filosofia continua, mas na reviravolta do pensar as questões condutoras situam-se no quebramento do seer, na passagem para o outro começo e na irrupção do último deus. Essa passagem, como já vimos, é o situar o abismo do aí do ser-aí no abismo da fundação espaço-temporal do seer. O aí do ser-aí situa-se no clamor do silêncio que é anterior à linguagem. E esse silêncio não é mais existencial monocêntrico, posto que ele pertence ao acontecimento-apropriador historial. Passa-se do existencial ao historial, ou seja, o ser-aí é levado ao seu extremo e assim pode acessar a emergência do outro deus. E isso é a reviravolta (*die Kehre*) do pensar. O clamor da consciência do ser-aí é orientado pelo chamamento do seer. E isso significa que se o ser-aí era uma viravolta, agora o acontecimento-apropriador é uma reviravolta. Ou melhor: a reviravolta é uma contravolta (*Kehre ist Wieder-kehre*) (BP, p. 407). Não mais a metafísica que se encerrou com SZ: trata-se agora, em BP, do domínio de um estilo que permita adentrar, passar e saltar para âmbitos mais obscuros do saber..

Daí porque a tonalidade afetiva é o temor, mas um temor que, ao contrário da azáfama do gigantesco da maquinação, prenuncia a calma do abismo do seer. Um abismo que se abre como o clarão do ocultar-se. Nessa liberdade, nesse estar-em-aberto anuncia-se o último deus. Um deus, porém, anuncia-se sempre a partir do seer. Por isso, o último deus não é eterno, mas apenas a indicação dos deuses vindouros.

A reviravolta é a dobra no ser-aí no acontecimento-apropriador. É o chamado (*der Zuruf*), o testemunho do ser-aí no instante da passagem para o outro começo em que surge o último deus. Aqui estão conectados o seer e o ser-aí como numa dobradiça cujo elo é o instante. Como, entretanto, o deus ainda não se mostrou na sua totalidade só existem seus sinais ou indícios. E esses indícios já são

os apelos e chamados que começam a ser recebidos pelos vindouros.

Heidegger opõe o instante à eternidade. O que é a eternidade, porém, senão uma ilusão da era da maquinação e do gigantesco? A maquinação é a ilusão da persistência que no deserto do ente assume a forma do rigor e do cálculo e que, por isso mesmo, só leva em consideração o sucesso e o fracasso dentro de seu próprio modelo. Daí que “este calcular se mantém numa pressuposta ‘eternidade’ que não é nada eterna senão a interminável e sim a sucessividade da mais extrema desolação” (BP, p. 255, 256). A desolação não é um mero sentimento, mas a ação de dilapidação e de devastação do planeta. Serão irrefreáveis a destruição e a devastação do planeta e do homem? Não. Mas isso porque só há salvação no instante. Por oposição à eternidade da maquinação está o quebramento do instante. O instante, como sabemos, não é um ponto no tempo, mas a passagem já sendo suprimida no salto em que se delineia o apelo pelo último deus. O instante não se dá no espaço e no tempo aristotélico, mas no espaço-tempo historial que insere o ser-aí na reviravolta do acontecimento-apropriador. E por isso o instante não pode ser calculável e datável. Em Kierkegaard era a possibilidade da reentrada do Messias na vida do crente, mas no Heidegger pós-cristão, é no abrigo do aberto irrepresentável do instante que os vindouros têm os primeiros indícios do último deus. Se Cristo, porém, é enviado pelo Pai, o último deus é destinado pelo seer.

A destinação do seer mostra-se nas suas essencializações. E como isso se aplica ao último deus? Como abordar esse tema? Com que estilo se pode conformar o que todavia não tem forma nem nunca terá? Se filosofar é levar o conceitual a sua impossibilidade, então o novo estilo, marcado pela retenção temerosa do pressentimento do deus, tem de se considerar os recursos à passagem, ao salto, à fundação, aos vindouros e também ao último deus. Como, no entanto, alertamos, não se trata de uma sequência de estágios, embora a admiração filosófica fosse condutora no primeiro começo, agora, no outro começo, a tonalidade afetiva seja o pressentir a irrupção do último deus. Não há hierarquias ontológicas, mas apenas os anúncios pelo último deus. E aqui “anúncio” significa que este conceito opera na impossibilidade de estabilizar-se como tal. Tudo que ele abarca pode ser apenas indicado ou sinalizado. Por isso, do último deus

tem-se apenas indícios. Dele se apanha unicamente seus acenos e seus sinais. Daí que: “ele tem seu essenciar-se (*Wesung*) no aceno (*Wink*)” (BP, p. 409).

O aceno do último deus não é propriamente o acontecimento, mas uma das suas manifestações. E o acontecimento é uma doação do seer. Tal sinalização vem ao encontro como o âmbito em que se dá, na mais oculta transformação, o advento e a fuga dos deuses. Esse âmbito é a mais radical indigência do seer, mas como claridade da ocultação, isto é, onde brilha a mais íntima verdade do seer. O essenciar-se desse aceno é o domínio em que a contenda terra/mundo alcança sua mais plena transfiguração. Essa transfiguração, porém, não é um processo histórico, mas meta-histórico. A história da metafísica é o amadurecimento da indigência, que na radicalidade da indigência da indigência atinge a mais oculta essência ou experiência do não. O “não” está no jogo do aparecer e desaparecer, do apresentar-se e ausentar-se. O “não” não é um mero nada negativo, nem é um perder-se na falação cotidiana, pois assume as “diversas figuras da sua verdade” (*verschiedene Gestalten seiner Wahrheit*), e isso vale também para o nada.

Do fundo do abismar-se do não ente surge o aceno do deus como doação, o que rompe com a eternidade do Deus greco-judaico-cristão e explicita a finitude do seer. Ou seja, o seer não é, como na onto-teologia, um ente eterno que origina tudo o que existe. Por isso, “no essenciar-se do aceno, o seer mesmo chega ao seu amadurecimento. O amadurecimento é a disposição de tornar-se um fruto e uma doação. Aí se essencia o *último*, o *fim* essencial, que era exigido desde o começo e que todavia não fora alcançado. É aí então que se descobre a mais íntima finitude do seer: no aceno do último deus (*im Wink des letzten Gottes*)” (BP, p. 410). E o que significa acenar senão proximidade e despedida? Na passagem para o outro começo entende-se a finitude do seer como aproximação e o já-estar-em-despedida do último deus. A essencialização do seer nos acenos do último deus quer dizer que nada é definitivo. E, portanto, que o próprio ser é finito. Nos termos da reviravolta do pensar, o último deus elucida a passagem da finitude do ser aí para a finitude do seer.

Com isso, entende-se que o último deus em sua radical singularidade já nada tem a ver com as usuais distinções entre teísmo e

ateísmo, pois estes foram concebidos na era da indigência do seer. A apologética greco-judaica, conectada por Filon de Alexandria e depois incorporada ao cristianismo, tem a metafísica da presença como modelo. E foi nesse modelo que se pensou os teísmos, isto é, não só o monoteísmo como a pluralidade de deuses. E só com a falência desse modelo é que se pôde abrir efetivamente a riqueza e imprevisibilidade dos outros deuses. O último deus é, portanto, a indicação das incomensuráveis possibilidades da História. Mais uma vez, portanto, a abertura para as novas possibilidades pressupõe a indigência, ou melhor, a experiência radical do não. Essa experiência exige o sacrifício que consiste em expor-se por completo ao abandono do seer. É, aliás, a experiência da suma liberdade de estar ao abrigo do mais aberto. Não seria essa a experiência dos vindouros? Ora, para Heidegger, estes pensadores são tão especiais e singulares que apenas podem sair dentre aqueles que retornam da experiência fundamental do aberto. São poucos os que do radical abandono do seer podem refazer o caminho de volta e pouquíssimos podem assumir os caracteres de futuristas. Esses retornantes têm uma missão de profetizar os autênticos anunciadores. Daí que: “Sem o sacrifício desses retornantes (*Rück-weginen*) não se chega sequer uma vez ao amanhecer da possibilidade de acesso aos acenos do último deus. Esses retornantes são os autênticos precursores dos vindouros” (BP, p. 411).

O último deus não é o fim da metafísica, mas a sua grande recusa. A recusa do pensamento e da verdade como juízo, imposição e violência. É um extremo perigo da verdade do seer, pois na recusa estão em jogo as remissões entre seer e ser-aí. Esse estar em jogo é uma das essencializações do seer como acontecimento-apropriador. É nessa recusa que o homem passa através do ser-aí e situa-se no aberto. Passar através do ser-aí é levá-lo aos derradeiros fundamentos da sua liberdade. O aberto dessa fundação é a instância de passagem do último deus. O que isso significa? Ora, isso quer dizer que o último deus é um estabilizador do ente na reviravolta do pensar, no outro começo da Filosofia.

Havíamos indagado: Por que o seer deve estar a serviço do ente? Tratava-se, porém, do ente concebido desde a verdade como correção e juízo, o que resultou no Deus greco-judaico-cristão como o

sumo ente. Heidegger, todavia, não abre mão da diferença ontológica, agora entre seer e ente. Trata-se, portanto, de, no salto para o outro começo e na entrada em cena do último deus, de entender o ente desde uma nova criatividade e imaginação livre da coerção do ente da metafísica da era da indigência. Ora, ao conceber o ente livre da coerção, também o homem se livra dela. Ou melhor, os teísmos e os humanismos cedem então lugar para uma nova remissão entre deus e homem à medida que eles não se opõem nem se substituem, mas são indicativos de uma nova era da liberdade, em que o ente não mais se apresenta como um obstáculo a ser conquistado, mas como apreciação e júbilo do seer. A recusa ou a denegação é um enclausuramento do passado, mas, como vimos, sem uma ponte ou um processo que conduza ao outro começo. Por isso a passagem é um salto. E, como tal, a recusa do ente presente e da eternidade. Ou melhor: “A recusa força o ser-aí a projetar-se em si mesmo como fundação do âmbito do primeiro passo do deus, e, portanto, daquilo que se recusa. Tão só a partir desse instante pode medir-se como o seer, enquanto o âmbito do acontecimento dessa coação tem agora de devolver o ente a sua liberdade. Ora, essa superação do ente deve estar em execução na apreciação do deus (*Würdigung des Gottes*)” (BP, p. 412). Ao contrário da violência do ente na era da ontoteologia, agora, no aceno do último deus, começa a era da serenidade e do despreendimento. Isto é, os litígios entre o homem e os entes dão lugar à serena e pacífica reconciliação na qual o ente é devolvido ao homem e este àquele. Essa instância é sancionada pela passagem do último deus. A passagem e o salto para o último deus é, todavia, temor, pois o que se teme é o nada mais a temer que anuncia o advento do último deus.

O Deus ontoteológico surge quando a verdade se torna juízo, coação e representação do ente; o último deus, porém, não pode ser representado, pois estabelece uma nova vigência do ente. Seu aceno, portanto, indica uma orientação no outro começo, ou seja, a sua passagem revela um novo tipo de estabilização do ente e também do homem em meio a ele. O último deus não é uma mística, nem uma teologia negativa, tampouco algo inefável, mas um acontecer suave e amoroso que estabiliza o ente. Ou seja, “todo ente, por mais, por

mais incisivo, singular, independente e colocando-se num lugar que pareça ao ateu e desumano calcular e empreender é basicamente estar no interior do acontecimento como a instância em que se dá a passagem do último deus e a custódia do homem. Nessa instância busca-se a estabilização que lhes assegura a disposição para a recepção do seer. A recepção tem seu ente vigente à medida que este se dá na vigência da verdade do seer” (BP, p. 413-414). Sem isso, parodiando Kant, deuses e homens despencariam no abismo inefável da transcendência. A estabilização, porém, não é a permanente, mas a transitória, pois tudo o que lhe garante é o aceno do deus. Os vindouros são os que retêm esse aceno. E entre eles o que nos está mais próximo é um poeta: Hölderlin.

Se o primeiro Deus mantinha tudo sob coerção e restrição, o último deus mantém tudo na libertação e no aberto. Ele, portanto, atua no abrigo do aberto, livre de toda a opressão. Por isso, tudo o que começa a acontecer no outro começo mantém-se no curso do último deus. Apanhar esse curso é mérito dos vindouros, dos insólitos solitários. E compreender isso não é um aporte teórico, não se trata de uma superação histórica e dialética, mas de um avançar para a essência mais simples e originária do seer. E isso é decisivo para o novo *status* do homem. Na passagem do ser-aí aos seus fundamentos no seer surge um homem pós-metafísico. Assim como havia o homem concebido à luz do Deus criador, agora emerge um novo homem iluminado pelo aceno do último deus. Poder-se-ia encontrar aqui outro tipo de redenção, uma salvação que passa pela desfiguração das concepções do mundo da era da maquinação e da vivência. No novo modo de estabilização do ente quando da emergência do deus “desde o profundo quebramento do homem não leva a nenhuma redenção (*Er-lösung*), mas ao situar-se numa essência mais originária (a fundação do ser-aí) do seer mesmo: o reconhecimento, através do deus, do pertencimento do homem ao seer, isto é, da confissão do deus que não poupa nada de si, nem desconsidera a sua grandeza de necessitar do seer” (BP, p. 413). Não se trata mais de uma estabilização aos moldes da separação entre o intelectível e o sensível, entre a alma e o corpo, entre o humano e o divino, pois estes se perpassam

um ao outro. Nem os tradicionais teocentrismos, nem antropocentrismos e ateísmos. Ou seja, o último deus se aproxima, mas ainda-não chegou e nem chegará de todo, pois ele estará sempre dando lugar a outro. Esse deus indica mais uma essencialização do seer, que, aliás, está aberto para a plenitude incalculável de possibilidades.

Heidegger, portanto, foi na direção da reviravolta do pensar à medida que radicalizou a pergunta pelo abismo que separava ser e ente. A reviravolta foi pensar essa diferença desde o seer. No outro começo, o seer deixa de estar a serviço do ente como presença estável, mas isso porque se passa para outro começo no qual, preservado e guardado pelo último deus, não mais se tem acesso aos entes desde a verdade entendida como juízo e correção, mas como essencialização do seer no aberto irrepresentável e informulável. A função do último deus, no entanto, é a de estabilizar os novos modos de convívio com os entes. Essa compreensão situa-se entre a desfiguração das velhas figuras e o começo da configuração das novas. A garantia não é a falsa ilusão da maquinação, da ciência e da técnica da era da indigência, mas a irrupção do aceno calmo e amoroso do último deus. Seu aceno configura uma nova totalidade livre da opressão da verdade como jugo e violência. É ele quem põe o filósofo nas proximidades do que há de mais originário nos abismos insondáveis, inesperados e abertos do seer. Os filósofos, esses insólitos vindouros, estão sintonizados no pensamento que, no acontecimento-apropriador, apanha o duplo pertencimento do humano e do divino. Com eles, o temor do estranho vai dando lugar à serenidade e à silenciosa sintonia com o aceno do último deus. Eles carecem de intuições ou iluminações divinas da tradição teológica; por isso seu feito lhes exige paciência, silêncio e crescimento meditativo, pois “o último deus é o início da mais longa história em sua mais curta via. E para ter acesso a ele requer-se uma longa preparação para o grande instante da sua passagem. E para essa disposição os povos e estados são demasiado pequenos, isto é, ainda não estão de todo afastados do progresso e da maquinação” (BP, p. 414).

Os vindouros são, portanto, os poucos que surgem de povos singulares pós-metafísicos. Por isso nada têm a ver com o público ou o popular. São criadores de sentido, mas não lidam com o ente como presença e nem separam a imaginação da realidade, a Filosofia e a

obra de arte, pois atuam no fundo do espaço-tempo e estabelecem com ele uma experiência da cura que remete o homem à verdade do seer. Essa remissão é a destituição das figuras dos deuses históricos e quiçá “a forma capciosa do mais profundo ateísmo”, isto é, não é a mera negação do Deus greco-judaico-cristão que se descaracterizou pela maquinação e pela superficialização das vivências na era do consumo e do entretenimento. O caráter arrasador desse “profundo ateísmo” não está na morte de Deus, mas precisamente na anunciação de outro deus. E na compreensão de que suas remissões ao homem e deste a ele originam-se nas essencializações do seer. São remissões, aliás, assimétricas, pois, desde o seer, o deus determina o homem de tal modo que este constantemente o excede. Ambos, porém, surgem com o acontecimento-apropriador no qual a verdade do seer se mostra como tal. E se deuses e homens requerem o seer, então é este que precisa ser mais bem tematizado.

CAPÍTULO 9

O SEER (*DAS SEYN*)

9.1 A FILOSOFIA

A Filosofia não é concepção de mundo. Tampouco é cultura e ilustração. A Filosofia sequer pode ser exemplificada e ensinada. Costuma-se dizer que à Filosofia cabe a resolução sobre se deve viver ou morrer, mas, para Heidegger, é mais do que isso simplesmente porque tornar-se compreensível já é o suicídio da Filosofia. E não se trata aqui de opor racionalismo e irracionalismo, posto que a pergunta fundamental que trata da origem dessa diferença sequer pode ser formulada. E formular é “platonizar”. Isto é, é colocar os conceitos numa prometeica e eterna Terra do Nunca. A finitude, porém, consiste precisamente em subverter o conceitual e retirá-lo da sua ilusão de permanência. É, enfim, mostrar sua precariedade. É não só levar os conceitos aos limites dos seus sentidos, mas ultrapassá-los. Mas como é possível filosofar levando os conceitos a sua impossibilidade? Posto nesses termos, o que vem a ser a Filosofia no portal do outro começo? Para tratar desse assunto, precisamos nos ressituar. Ora, a Filosofia tradicionalmente sempre foi perguntar pelo ser. Ser, porém, é ser do ente, ou seja, a Filosofia investigava a entidade do ente. O perguntar filosófico movia-se então num âmbito muito restrito, pois “a entidade situava-se no interior do perguntar e a pergunta remetendo-se a partir do ente e novamente a este, tornava-se apenas como que um suplemento do ente” (BP, p. 425). A pergunta de porque o ser deve depender do ente, todavia, abre uma perspectiva de interrogação que não mais se situa no plano do ser, mas na história do seer. Por isso a Filosofia não é mais histórica ou historiográfica, mas historial. Já em SZ a divisão do tempo entre passado,

presente e futuro havia sido entendida como êxtases temporais do ser-aí, agora, com e por meio dessa reviravolta passa-se para a história do seer, de modo que a concepção metafísica do tempo que levava à ilusão do progresso da concepção liberal do mundo começa a ceder lugar para a linguagem dos vindouros que, principalmente na poética de Hölderlin, anuncia os outros indícios essencializadores do seer e a linguagem do homem do futuro. A poética de Hölderlin, porém, já se caracteriza pela ruptura com todos os estilos literários anteriores. A palavra de Hölderlin, mais do que a dos grandes filósofos de tradição ontoteológica, aponta para novos modos de uso dos conceitos filosóficos. Os vindouros, portadores dessa outra linguagem, têm antes de mais nada o talento e a disposição para ouvir essa palavra e assim levando os conceitos filosóficos tradicionais a sua impossibilidade eles transformam a Filosofia numa preparação para novos patamares de compreensão da essencialização do seer, como acontecimento-apropriador, no portal do outro começo. Esse novo “estilo” constitui-se em um maior aprofundamento e aproximação do homem do sentido do seer. Ou seja, da abertura da sua verdade historial, pois o seer mesmo é sua própria verdade no aberto e livre.

Essa abertura é feita de salto, fundação, mas também de ressonância, isto é, daquilo que, todavia, ecoa na era do fim da metafísica e da indigência do seer. O vocábulo “metafísica” abarca milênios, uma época da História do pensamento ocidental que se inicia quando o ente é tomado como simplesmente dado (*Vorhanden*) e se estende até o momento em que se passa a pensar sem a ilusão desse apoio. A metafísica é, portanto, uma fuga, um encobrimento e um abandono do seer. Daí que a “metafísica é uma inconfessada perplexidade com respeito ao seer e o abandono final do ser ao ente” (BP, p. 423). Não por acaso a expressão “meta-física” tem a ver com a física, isto é, como os entes dados, especialmente pela gramática da visão. Por isso, o ser não pode se livrar do ente. Aliás, o próprio ser é uma espécie de ente. E mesmo a diferença ontológica é posta desde uma “ontologia”, isto é, de um estudo sobre o ente. Ora, mais que em SZ, só agora na passagem para o outro começo pode-se aceder à superação da era da metafísica. Essa possibilidade também permite que se interprete a história oculta da metafísica e se acesse os perigos que ela, ainda que muitas vezes de modo ingênuo e aparentemente

inofensivo, sempre reservou ao homem. É, porém, chegado o instante de o homem experimentar em seu fundamento originário esse perigo em que jogam papel decisivo a fundação e a destruição essenciais. Será esse enfrentamento libertador, porém, uma superação definitiva dos entes? Terá Heidegger avançado para o fundo totalmente aberto e puro da verdade do seer de onde surgiu a diferença ontológica? Não seria o outro começo um apagar essa diferença e um mergulho apenas nos fundamentos do seer? Afinal, mergulhar no perigo salvador não seria andar numa zona anterior à diferença, entre a figuração e o amorfo? Heidegger, porém, não dá esse passo e apressa-se em afirmar a proximidade entre Filosofia e poesia, pois, se para Agostinho o crente deve estar à escuta da palavra de Deus, para Heidegger o filósofo vindouro deve estar principalmente à escuta da palavra dos poetas, especialmente a de Hölderlin, e isso à medida que a palavra desse poeta alemão “nomeia os deuses e o homem em ressonância para que esta se sintonize com as tonalidades afetivas fundamentais que determinam o homem vindouro e a custódia da indigência dos deuses” (BP, p. 423). Desse modo, a violência e o juízo da verdade como correção da era da metafísica cedem lugar ao que há de originário, isto é, a um poetizar que não se situa na consumação da modernidade e que presta uma atenção quase que total à palavra de Hölderlin. A diferença ontológica é então diluída pela palavra poética. E é “diluída” porque a Filosofia não desaparece à medida que o ente assume uma função distinta, descomprometida e aliviada da violência do submeter e do julgar. A Filosofia não perde seu privilégio encantador de se colocar na situação de ouvir o essencial. Pelo contrário, a Filosofia torna-se, pela escuta poética, o máximo da liberdade para ouvir o seer. Posto nesses termos, a Filosofia vindoura apenas desponta e, por isso mesmo, retém as ressonâncias do primeiro começo quando, como ontologia, lhe foi destinado estudar o ser do ente. Agora, porém, ela dever ir além do ser e tematizar o seer. E assim “ambas as caracterizações contêm em sua unidade a essência da Filosofia vigente e vindoura e com isso a remissão à passagem de uma a outra” (BP, p. 424). Essa passagem, como vimos, situa-se na nossa era, isto é, na era da máxima indigência do pensar, a era da indigência da indigência. A era em que aquilo que já estava assentado nos gregos atinge seu máximo

desenvolvimento e esgotamento. A era das imagens do mundo em que, enfim, o pensamento representacional atinge o paroxismo na obra dos seus filósofos mais expressivos: Descartes, Kant e Hegel. Descartes foi quem iniciou a era das representações do mundo que, aliás, acabou convertendo esse mundo em representação, modo de pensar que chega a Kant quando faz da natureza o polo ao qual o sujeito, transcendendo a si mesmo, pretende alcançar. Ora, não seria então Hegel – distinguindo-se de Heidegger - aquele que no saber absoluto acabou com as representações do interior e do exterior? Ele o fez, é certo, mas à medida que concebeu o saber absoluto como um superente. Ou seja, mais do que em Kant, Hegel foi o filósofo que atrelou o ser ao ente, precisamente o que Heidegger considera o *suprassumo* do pensamento metafísico. Com isso, o idealismo absoluto tornou-se cego para examinar seu próprio fundamento.

Se Hegel, contudo, na leitura heideggeriana, encobre o *seer* no superente do saber absoluto, Kant não só relevou o tempo como deixou em aberto o fundo abissal da imaginação e do esquematismo transcendental, o que, para além da subjetividade presa ao circuito da representação, permite uma interpretação situada no *ser-aí*. Poder-se-ia novamente indagar: E Nietzsche? Heidegger aqui passa por alto a interpretação da doutrina nietzschiana do eterno retorno do mesmo que desenvolvera alhures.³³ Seu foco em BP é destacar a rebeldia de Nietzsche, ainda mais radical que a kantiana, ao recorrer à noção de “vida”. No entanto, essa noção permanece todavia na história da metafísica. A sua tentativa de pensar a essência metafísica do homem como vida esbarra no esquecimento das origens em que se desdobra o empreendimento “da organização da vida e de toda a instalação do mundo”. Isto é, o que Nietzsche entende por “vida” é consolidação da vivência e da maquinação no gigantesco. O gigantesco é precisamente a extirpação de toda meditação sobre o *seer*. Ou seja, a vida que entrara na metafísica com a obra de Platão foi sendo cada vez mais sugada pela maquinação e pela vivência. A vida, porém, é um caso do *seer*, pois à medida que assumiu a configuração do ente não é mais possível, recorrendo a ele, revoltar-se contra a sua desvitalização. O anseio por “mais vida” é apenas a consolidação do

33 Sobre a leitura de Heidegger da doutrina do eterno retorno de Nietzsche ver *Passagem para o prosaico*: (Luiz Hebeche, mimeo, 2008).

império da maquinação. Por isso, a vida é um conceito geral e vazio e, como tal, um encobrimento e diluição do seer. Como ocorre essa generalidade vazia de seer? Ora, ela não é um mero conceito num céu platônico, mas uma concreta manifestação histórica determinada pelo calcular e pelo organizar, isto é, “a vida é devorada no vivenciar à medida que este assume o caráter de *organização* (*Veranstaltung*) das vivências. A *organização* do vivenciar é a suma vivência na qual ‘a gente’ (*das Man*) se reúne”. E onde a “gente” está senão na urgência e nas vicissitudes do impessoal do cotidiano? A noção de vida, porém, foi cada vez mais se comprometendo com a ação de administrar as coisas e mesmo a azáfama e a agitação da vida cotidiana não escapa da armação que lhe subjaz e na qual ela se desenvolve. A vida submetida à *ratio* chegou ao seu máximo esvaziamento na era da indigência e do niilismo. Nesse sentido, Nietzsche também foi apanhado pelo “ente que na figura do objetivo e simplesmente dado tornou-se sempre mais poderoso (*das Seiende in der Gestalt des Gegenständlichen und Vorhandenen immer mächtiger geworden*)” (BP, p. 449). Ora, é na atualidade que o processo de organização da vida adquiriu o caráter do gigantesco.

O gigantesco é a maior expressão da era cartesiana da subjetividade e, pelo visto, mesmo Nietzsche não escapou dele. Vitalismo é gigantismo. É o gigantismo enraizado no calcular. Ele domina tudo, até mesmo as religiões e as artes. O calcular é a colonização do mundo que não deixa espaço de manobra para o incalculável: a Filosofia e as decisões essenciais. Diz Heidegger: “O gigantesco se desdobra sempre no calculável e assim põe sempre de manifesto algo ‘quantitativo’, mas isso como o incondicionado domínio do representar e produzir é ele próprio uma negação da verdade do seer. E na suprema autocerteza precisamente nunca sabedora de si por submeter-se ao ‘racional’ e ao ‘dado’. O gigantesco realiza o acabamento da elaboração fundamental e metafísica do homem que ingressa na inversão de sua figura (*Umkehrung ihrer Gestalt*) e interpreta todas as ‘metas’ e ‘valores’ (‘ideais’ e ‘ideias’) como expressão e empreendimento da mera, ‘eterna’ ‘vida’ em si” (BP, p. 442). Desse modo, o vitalismo nietzschiano não só não pensa como faz parte do gigantesco e calculável. A terrível peregrinação de Nietzsche pela embriaguez artística era, ao fim e ao cabo, um olhar para o abismo preso ao gigantesco

da maquinação. Por isso, é preciso ir além da “vida” e pensar o calculável desde a abertura da verdade do seer que resta in-calculável. Esse “resto incalculável”, porém, é a suprema liberdade do aberto. E quem tem acesso a ela senão os filósofos vindouros? Como, porém? Como eles poderiam escapar do inconcusso abismo do seer? Como poderiam perscrutar o abismo sem afundar e perder-se nele? Ora, isso só é possível passando ou saltando para outro começo, o que exige decisões filosóficas essenciais, ou seja, uma mudança radical no que até então se entendera como Filosofia.

Como o outro começo não se instaurou de todo a Filosofia é um questionar transitório, um anseio para pensar independente do império objetivador e o ente simplesmente dado que, como sabemos, começou com a despontencialização da *fæsiw* e da *ἀλήθεια*. O desafio futurista, radicalizando ao máximo a fenomenologia, é então afastar “a dúvida sobre se é possível pensar o seer mesmo em seu essencializar-se sem partir do ente; ou melhor, de se a pergunta pelo ser não terá de permanecer inevitavelmente como um voltar a perguntar a partir do ente” (BP, p. 428). Como se instauraria um pensamento na ausência dos entes? Não restaria aí, como na tradição, aliás, uma forte dose de idealismo? Heidegger, mantendo uma posição de SZ, reconhece que a Filosofia será sempre marcada pelo idealismo. E qual é a essência do idealismo senão a imposição de ideias? No pensar transitório, apesar dos seus esforços para superar a violência da verdade como correção e juízo, Heidegger vê-se obrigado a reconhecer a necessidade de uma “coação” (*Nötigung*) para superar a era da indigência e então avançar para a verdade do seer. E entenda-se que essa obrigação não é um ato da vontade humana ou da vontade de poder pós-humanista, mas temor e quebramento que se mostram no abalo da autoria do seer em seu essencializar-se.

Colocar-se em sintonia com o cenário das tonalidades afetivas é tarefa dos pensadores transitórios. São eles que retêm o antigo desde a liberdade para o novo, isto é, são os que se situam no outro começo de tal modo que podem auscultar as vozes originárias do primeiro começo. O novo, porém, não é simplesmente a novidade do impessoal, mas aquilo que para sair do futuro oculto do primeiro começo tem de ser mais antigo que o antigo usual. E isso porque a de-cisão

que optou pelo ente como presente ou simplesmente dado precisa ser resgatada em sua originariedade, uma vez que em seu acontecer era também liberdade para o novo: manifestação do seer, isto é, acontecimento-apropriador.

Atualmente os pensadores transitórios, como os pré-socráticos a seu tempo, movem-se na ambiguidade do antigo marcado pelo pensamento objetivo e calculador e pensamento não calculador. Ou seja, mover-se no incalculável é, aos olhos da metafísica, ser o incompreendido, o estranho, o perturbador, o insólito. Só assim, entretanto, é possível liberar a Filosofia do encantamento científico e calculador. Ora, a compreensão tornou-se uma exigência cultural e civilizatória, mas, como vimos, tornar-se compreensível nesse modelo é o suicídio da Filosofia. Diferentemente da era da indigência calculadora em que soçobraram os deuses, os pensadores transitórios são capazes de se porem novamente a sua escuta. Os deuses antigos, porém, são revistos na esteira da entrada do último deus, no entanto o que vem a ser isso de pensar a partir dos deuses? Não seria um pensar desde o homem ou do ser-aí? Em suma: não seria esse novo modo de pensar semelhante à inversão nietzschiana do platonismo? Ora, inverter o platonismo é ainda platonismo: ontoteologia. Não valeria isso para o seer e o homem? A ontologia não é uma teologia invertida, e vice-versa? Não seria a ambiguidade dos vindouros proveniente da inversão da metafísica que agora volta a sintonizar os deuses? A inversão da metafísica, porém, é a continuação do seu imperialismo unidimensional. Para evitar a aliança entre os vindouros e as ameaças de novas figurações de “suicídios da Filosofia”, Heidegger exemplifica o que seria pensar a partir do seer. E isso pode ser feito a partir de um questionamento quádruplo no qual a razão é totalmente insuficiente, pois nele o fio condutor é a verdade do seer.

1. A partir dos deuses.
2. A partir do homem.
3. Tomando a história da metafísica em retrospectiva.
4. Como o pensar “do” seer.

Essas perspectivas são apenas aparentemente separadas, pois todas saem do seer como acontecimento-apropriador, no entanto lançam luzes sobre as ilusões e enganos que podem surgir de interpre-

tações errôneas. Ou seja, a perspectiva 1 pode resultar enganosa se se entender o divino como um dado cognitivo ou informativo. É o caso, por exemplo, de nas tradicionais histórias da Filosofia conceber os deuses como “politeísmo” e, portanto, a Filosofia se contrapondo e surgindo a partir dele. Ora, essa separação entre a Filosofia e os deuses é típica da metafísica da presença, que despotencializando a φύσις e a ἀλήθεια trata os deuses a partir da lógica da informação. A multiplicidade de deuses é contraposta à unidade da razão, o que equivale à destruição do divino. A de-cisão (*Entscheidung*) do que diz respeito aos deuses é então levada ou diluída na inde-cisão. O pensar originário do seer, no entanto, se antecipa à inde-cisão e à paralisação do divino na ontoteologia, pois “a de-cisão de tal inde-cidibilidade (*Unentschiedenheit*) nada tem a ver com quaisquer deuses concebidos como seres simplesmente dados (*Vorhanden*) senão que tem o mérito de se aventurar num âmbito de questionamento para o qual, porém, a resposta só provém dele mesmo e nunca daquele que pergunta” (BP, p. 437). A de-cisão ocorre na verdade do seer antes das suas essencializações e é nesse âmbito aberto que habita o divino. Por isso, diferentemente de SZ, aquele que pergunta (o homem) só o faz sancionado pelos deuses. Ou seja, a pergunta radical não pode ser formulada à maneira platônica. Manter-se, porém, no aberto onde habitam os deuses é uma tarefa para os poucos vindouros e insólitos. Sua proximidade com a de-cisão em que se situou o primeiro começo e também onde se situa o outro começo é constantemente ameaçada por desencaminhamentos e fracassos. A separação entre a Filosofia e os deuses foi uma tentativa de exteriorização, isto é, uma ilusão de estabilidade que reificou tanto a Filosofia quanto o divino. Ambos, portanto, são expressões da metafísica que comprometeu o ser com o ente e tornou Deus o ente máximo, isto é, o fundamento último, o incondicionado e o absoluto. Ou seja, o ente presente estável, como pensar representativo, tornou Deus um objeto e com isso despotencializou o divino. Este é, aliás, desde os gregos, o modo de apresentação da onto-teo-logia e do pensamento racional. Ora, para Heidegger, pensar desde o seer é algo totalmente diverso, pois até mesmo as tradicionais representações do em cima e do embaixo, do suprassensível e do sensível, da gnose e do agnosticismo, e, enfim, dos teísmos e ateísmos, já não mais definem o modo de pensar que surge na era da máxima indigência. E é no espaço-

-tempo do acontecimento-apropriador que se pode entender como surgem as teologias. Por isso, tem-se de esclarecer que “a negação do ser (*der Abspruch des Seins*) aos deuses significa primeiro apenas: o ser (*Sein*) não está ‘em cima’ dos deuses, mas tampouco estes estão ‘em cima’ do ser (*Sein*); entretanto ‘os deuses’ requerem o seer (*Seyn*), sentença com a qual, aliás, se pensa a essência ‘do’ seer. ‘Os deuses’ requerem o seer não como sua propriedade na qual encontrariam o seu lugar. ‘Os deuses’ necessitam o seer para através dele, para que afastando-se do que não lhes pertencem poderem então pertencerem-se a si mesmos. O seer é o usado pelos deuses, e é, aliás, a sua indigência; e a indigência do ser significa seu essenciar-se, o ‘coagido’ pelos deuses, mas nunca no sentido do causável ou condicionável. Essa necessidade que os deuses têm do seer os projeta no abismo (da liberdade) e expressa a recusa de toda fundamentação e demonstração. E por mais obscura que para o pensar permaneça a indigência do seer, mesmo assim ela oferece o primeiro suporte para compreender ‘os deuses’ como aqueles que necessitam do seer. Com isso, são dados os primeiros passos na direção de uma história do seer... Quando, porém, o seer é a indigência do deus e à medida que o seer mesmo só encontra sua verdade no pensar e este é a Filosofia em seu trânsito para o outro começo, então ‘os deuses’ solicitam que o pensar, isto é, a Filosofia, ocorra segundo a história do seer. ‘Os deuses’ solicitam a Filosofia, não como se *eles mesmos* tivessem de filosofar, senão porque a Filosofia acontece *quando* ‘os deuses’ têm de novamente alcançar a instância da de-cisão e a história tem de atingir seu fundamento essencial. A partir dos deuses o pensar passa a se determinar desde a história do seer e, portanto, de como esse pensar desde o seer concebe como mais originário o abismo da indigência do seer e nunca busca a essência do seer no divino considerado o máximo ente. O pensar segundo a história do seer encontra-se fora de toda a teologia, mas também de todo ateísmo no sentido de uma concepção do mundo ou de uma teoria qualquer” (BP, p. 438).

Ora, a perspectiva 2 tem tudo a ver com a 1, isto é, o pensar a partir da história do seer dispensa a teologia, mas também a sua parente próxima: a Antropologia, pois o mesmo modo de apresentação que concebeu Deus como o máximo ente também concebeu o homem como ente dotado de razão. Mesmo as antropologias irracionalistas

são a face oposta daquela. Assim, se não se pode pensar o seer a partir dos deuses como entes tampouco se poderá pensá-lo a partir do homem entificado. Para avançar na libertação do homem do império dos seres simplesmente dados é preciso “uma transformação essencial no homem vigente”. Ora, mesmo o apelo nietzschiano pela “vida”, como se viu, é uma tradução do gigantesco da maquinação e da vivência. A “vida”, portanto, é indicativa da mais elaborada metafísica da era da metafísica e, como tal, um perder-se “no que há de mais cego na essência do homem a ponto de esquecer sua fonte e permanecer nesse esquecimento em que se articula toda a ‘organização’ (*Veranstaltung*) da vida e toda a instalação (*Einrichtung*) do ‘mundo’” (BP, p. 440). É preciso então ir além de Nietzsche para que o homem reconquiste ou recupere à sua própria essência da milenar distração e desgaste a que se submeteu. Só essa recuperação poderá, fora do modelo dos entes simplesmente dados, pôr o homem à altura de pensar o seer e, portanto, compreender a si próprio como uma dádiva dele.

A indigência do pensar é um empobrecimento dos entes e do homem metafísico terminal, mas não é um mero niilismo, pois é ela que permite o acesso às possibilidades imprevisíveis do seer que, aliás, advêm do âmbito da sua liberdade ou do seu situar-se no abrigo do aberto. Um abrigo que nada tem às costas, exceto a inacessível e insondável essência do seer. É claro, no entanto, insondável ao pensamento racional e não para a poesia e o estar à escuta dos insólitos e dos vindouros. Apenas estes podem “atravessar o extravio essencial como história do homem, independente de toda a historiografia (*Historie*)” (BP, p. 455).

O seer acontece como essencialização, isto é, como execução e como projeção. Desse modo, tanto o seer quanto o ser-aí e o homem se dão essencialmente como projeto. Não há nenhuma estabilidade da re-presentação entitativa na essencialização, mas projeção. Re-presentar é paralisar a dinâmica do aglomerado em execução do tríplice projetar-se. A noção de “projeto”, tão importante em SZ, é preservada em BP. A “vida” na era do gigantesco é subsumida na administração do vivenciar e, portanto, como paralisação do triplo projetar-se. O projetar-se é um estar sempre além dos entes, no pro-

jetar-se o homem está livre dos entes e pode então ir mais a fundo no sem-fundo do seer. E por “livre” entenda-se uma zona do tríplice projetar-se em que não resta mais nada que esteja à frente, isto é, livre é estar ao abrigo do aberto, é estar ao relento, mas de tal modo que “o que se projeta livre tem a mesma essência do que está à frente” (BP, p. 454); ou seja, não há mais nada antes e depois, nenhum espaço a ser preenchido e, portanto, nenhuma diferença entre o *a priori* e o *a posteriori*. O outro começo, enquanto φύσει ὄν e ζῶον, resultou do primeiro projetar-se que, como tudo, teve sua fonte no acontecimento-apropriador. Daí que “Este projeto é mais projetado no ímpeto do acontecimento-apropriador. Isso quer dizer: o ser (*Sein*) chega ao homem e o leva à transformação, a primeira obtenção que efetivamente é a perda da sua essência” (BP, p. 455). A perda da essência do homem anda junto com a perda da essência dos deuses. Estamos então longe de SZ, pois o projeto monocêntrico do ser-aí cede lugar a um tríplice projetar-se. Heidegger refere-se à conhecida posição de SZ de que “A compreensão do ser pertence ao ser-aí”, mas agora “esse discurso tornou-se supérfluo e é apenas uma repetição que diz duas vezes a mesma coisa, pois o ser-aí ‘é’ a fundação da verdade do seer como acontecimento-apropriador” (BP, p. 455).

As conquistas alcançadas em SZ são, portanto, limitadas, daí porque o ser-aí é uma crise entre o primeiro e o outro começo. SZ, culminando na temporalidade existencial monocêntrica de um *singulare tantum*, ainda não consegue pensar historialmente o seer e, portanto, não foi até a mais profunda essência do fundamento. A história vista anteriormente a partir do ser-aí passa agora a ser vista desde o seer. Aquilo que se delineara como ser-aí era mesmo o próprio seer que se anunciava em sua essência historial. Passa-se então da ἀλήθεια como abertura situada no ser-aí para ἀλήθεια como abertura historial do seer. Ora, assim como há certa tendência herética de reconhecer na Santíssima Trindade cristã uma preponderância do Pai, também aqui a preponderância é dada ao seer, pois “o seer deve projetar-se em sua essência e o projeto é então o mesmo que a ‘essência’ do seer, o pro-jeto como acontecimento-apropriador (*Ereignis*)” (BP, p. 451). O ser-aí, como crise entre distintos começos,

é uma instância privilegiada para pensar-se o seer como acontecimento-apropriador, mas desde que reconheça que é posto por ele. O ser-aí é um acerto de contas com o pensamento representador e, como tal, ele vira a página final da metafísica para que, com o novo homem, se possa livremente então pensar a essência do seer como acontecimento-apropriador.

Pensar a essência, entretanto, põe em jogo a in-essência e sua carga de negatividade que se encontra precisamente na experiência do não e, portanto, da recusa. Esse “não” essencial foi constantemente esquecido na história da Filosofia ocidental: a ocultação da essência fundamental do seer. E ocultação é esquecimento. E o esquecimento põe em jogo a memória do que é esquecido. A inversão da *mnēshisw* platônica ocorre porque ao contrário do filósofo grego que recorria à recordação para alcançar o ser, Heidegger recorre à recordação para se aprofundar no seer. Esta é, aliás, a memória principal a partir da qual se vê o primeiro começo forjado na diferença ontológica de ser e ente. Desse modo, ao recorrer à memória para assegurar a ideia, originando a metafísica ocidental, Platão deu início ao esquecimento do seer que atinge o máximo na era da maquinação. O máximo de indigência, contudo, exige a maior decisão e, portanto, a inserção na recordação do mais originário. A recordação é o pôr-se na situação da ressonância e, então, o pôr-se à escuta das vozes originárias anteriores ao seu embotamento e esquecimento. A recordação é, no outro começo, uma tentativa de sondar as fontes em que lançou raízes a metafísica como Terra do Nunca, esse reino encantado dos conceitos pressupostamente eternos.

Recordar, porém, já não é a busca de um ponto fixo externo que assegure a estabilidade filosófica conceitual, pois, no outro começo, a recordação é uma meditação sobre o seer maximamente desvinculada dos entes. E o que é meditar senão pensar? A Filosofia no outro começo apresenta-se como outro modo de pensar não mais histórico, mas historial. O anterior é histórico porque é um pensamento representativo, agora é historial porque se apresenta desde o seer como acontecimento. Desse modo, antes das “categorias” aristotélicas ou da “ideia” platônica, o que está em jogo aqui é uma preparação para o outro começo que, ao contrário das histórias filosóficas anteriores, sequer têm um fio condutor, pois os acontecimentos

não são causais ou previsíveis, mas eclosões do seer. Há, obviamente, uma dificuldade por parte de Heidegger em explicar o que entende por “pensamento”, mas isso não impede que se entenda seu esforço em retirar o pensar do âmbito representativo e entitativo e, como alertamos, para não experienciar solitariamente o abismo do seer ele recorre à poesia hölderliniana, no entanto, fiel à tradição, ele entrega a última palavra à Filosofia.

O pensamento representativo assentou sua base na lógica, especialmente no enunciado. Em SZ há uma resposta a esse modelo à medida que entende o enunciado como manual, mas aqui Heidegger insiste apenas em denunciar a metafísica que desde essa posição consolidou o modo de pensar que culmina na maquinação e na vivência. Ou seja, as concepções do enunciado são formuladas de modo psicológico e antropológico, e por esse motivo estão vinculadas à metafísica da presença. Essa concepção filosófica que modelou o pensamento ocidental, porém, se esgotou na era da indigência. Uma nova Filosofia, como doação do seer, dá seus primeiros passos à medida que avança para o principal, isto é, para principial, o que não já não tem mais ilusões de segurança, mas que é uma aventura no desconhecido e insólito, o incondicionado dos incondicionados: o seer. Por isso, “apenas *este* pensar do seer é efetivamente o incondicionado, ou seja, não determinado através de algo condicionado fora de si e do a pensar por ele, mas unicamente determinado através do pensar nele, isto é, pelo seer mesmo que, no entanto, não é ‘o absoluto’. Mas tanto o pensar que recebe a essência do seer quanto o ser-aí mesmo, cuja situação única tem de ser o pensar que surge do acontecimento-apropriador, ou seja, apenas e unicamente através do seer a Filosofia, alcançou sua mais própria e primordial origem, isto é, desde si mesma, desde o pensar nela e por ela mesma. Só agora, portanto, ela se tornou inatacável, seja por apreciações e valorações que contam com objetivos e utilizações e que desse modo rebaixam a Filosofia como se fosse arte ou produção cultural. Essa posição, aliás, que coloca a Filosofia desde exigências culturais e aponta até mesmo para sua superação ou substituição quando na verdade se situa muito abaixo dela. Quando muito pretende tornar a Filosofia compreensível e acessível, mas com isso a tornam um bem aceitável e agradável” (BP, p. 462). Ora, o pensar transitório exige da Filosofia

sua maior libertação do geral e cotidiano para mergulhar na estranheza e na obscuridade do desconhecido do seer. Como, porém, a Filosofia não mergulha simplesmente no incondicionado dos incondicionados? Na proximidade do contrassenso da transcendência apenas a poesia de Hölderlin é uma tábua de salvação, pois Nietzsche, todavia, é metafísico. O “salto”, portanto, não é um passar por alto nem um abismar-se no vazio, mas um por-se à escuta da palavra desse poeta. Não está ele, entretanto, situado na História? Não é ele “romântico” e, portanto, datável e histórico? Para Heidegger o poder de de-cisão e de ruptura de Hölderlin o colocam na proximidade de um salto para além das histórias da literatura e da Filosofia. Ele nada teria a ver com a metafísica do idealismo alemão e mesmo com a configuração de mundo ao estilo de Goethe, a exemplo da metamorfose das plantas ou da doutrina não newtoniana da luz. Hölderlin estaria separado disso tudo como que por abismos. Desse modo, afastando-se da generalidade das categorias, a Filosofia se sobressai de toda a metafísica do primeiro começo ao por-se na audição da poesia hölderliniana. Por mais que se pretenda sair da violência da verdade como juízo e correção, contudo, essa poesia destaca o clamor e o temor da experiência do salto para outro espaço-tempo. Nessa poética, aliás, está a retenção das vozes do passado marcada e reorientada pela proximidade do deus vindouro. É desde aí que se rememora o que a metafísica da presença havia esquecido: a noção de diferença ontológica é histórica, isto é, transitória. E mais: não é transitória como processo histórico, mas como o transitar do fim da metafísica para o outro começo. A pergunta condutora (pelo sentido do ser) então cede lugar à pergunta fundamental (pela verdade do seer) que, aliás, já não mais pode ser formulada no primeiro modelo. Não seria isso pura e simplesmente o fim completo da Filosofia? A Filosofia não seria pura poesia? Afinal, filosofar não é levar os conceitos a sua impossibilidade? Ora, embora Heidegger destaque sobremaneira a proximidade do pensar com a poética de Hölderlin, o conceito de seer não é poesia, mas Filosofia. A poesia é vista desde o seer.

É a partir do seer que tudo ganha vida. Tudo o que há e deixa de haver é uma dádiva do seer, pois este é acontecimento-apropriador. O ser-aí que em SZ era um *singulare tantum* cede lugar para a singu-

laridade do seer por oposição a toda a generalidade vazia. Não se trata, porém, de uma mera oposição ou negação, pois o seer, mediante o acontecimento-apropriador, é sempre autor e outorgador. Se para o cristianismo Deus é vida, para Heidegger a vitalidade da vida pertence ao seer e cujas mais altas manifestações são os deuses e o homem. O seer se anuncia, portanto, como acontecimento-apropriador dos deuses e do homem. Afirma Heidegger: “O homem’ e ‘o deus’ são palavras ocas, a-históricas quando a verdade do seer não chega com elas à linguagem” (BP, p. 476). Isto é, trata-se, antes de tudo, de chegar à linguagem filosófica o que não é o mesmo que a linguagem poética. Aqui a dificuldade de Heidegger mostra-se com clareza, pois se o seer é a negação de todas as metas e explicações, todo o âmbito conceitual entraria em colapso numa errância radical em que nada teria estabilidade e então, para não ser totalmente dissolvido, teria de ser simplesmente substituído pela poesia. Repetindo de certo modo Platão, porém, até a poesia depende do seer, pois embora não se tenha mais aqui as ideias ou as categorias tradicionais, e ainda que precários e claudicantes, os conceitos de “ressonância”, “passagem”, “salto”, “vindouros”, “último deus”, “homem”, “ser-aí”, “espaço-tempo”, “abismo” e “acontecimento-apropriador” são filosóficos e não poéticos. Ou seja, as essencializações são apanhadas na precariedade transitória desses conceitos que indicam “a estabilidade da de-cisão de uma das possibilidades ocultas do seer” (BP, p. 476). Aliás, ainda que o novo estilo não tenha a estrutura de uma “obra” vindoura não há como não reconhecer aqui uma estratégia conceitual que lembra SZ, pois se nessa obra a arquetônica conceitual acaba por mostrar que o ser é tempo, em BP os conceitos iniciais como “ressonância”, “passagem”, “retenção”, etc. vão sendo incorporados a conceitos mais abrangentes até que se mostre que o seer é acontecimento-apropriador. E é a precariedade desse aglomerado conceitual que permite pensar mesmo a poesia dos vindouros como mais uma essencialização do seer marcada pelo homem e pelos deuses.

Ora, em santo Agostinho, n’*A Trindade*, o Filho que se torna homem, como encarnação do Verbo afasta-se de um mundo das ideias divinas e eternas para fazer parte da vivacidade e agitação das imagens e representações sensíveis e, portanto, insere-se no reino deste mundo em que se desdobra a obra de Deus na natureza e na história.

Em Kant, na *Crítica do Juízo*, a razão prática e a razão teórica cedem lugar para a imaginação estética e o sublime. Também Heidegger, na sua “Santíssima Trindade”, tem de atribuir ao homem um papel de sustentáculo que, entre o seer e o ser-aí, supera os reinos conceituais e avança para o não conceitual: a imaginação poética. Especialmente a de Hölderlin, que embora tenha vivido na época romântica, anuncia outro futuro. Heidegger, aliás, entende que o romantismo não acabou e que precisamente da sua tempestade e ímpeto realiza-se a era da maquinação e do cálculo. Por isso, é-lhe importante afastar Hölderlin do romantismo, pois, no seu entender, ambos estão separados por um abismo. Ou seja, esse poeta é o que melhor mostra a nova linguagem doada pelo seer; uma linguagem que já não é mais concebida de modo realista ou idealista, pois como dádiva do seer nada mais tem a ver com o ente: “O seer está abissalmente longe do ente” (*Das Seyn ist allem Seindes abgründig fern*) (BP, p. 477). A linguagem, aliás, funda-se no silêncio; não mais no silêncio solipsista, mas no silêncio historial. O seer, portanto, é o doador de sentido à linguagem e, portanto, aos deuses e ao homem. O nada é também uma dádiva dele. A meditação sobre o seer não está antes da teologia, da estética, da Antropologia e da lógica, mas, no limiar do outro começo, é precisamente a sua destruição e seu fim. O fim da tradição greco-judaica-cristã. Então novamente a pergunta: Para que ou por que todavia a Filosofia? Não seria melhor de uma vez por todas buscar a saída para a cultura niilista e para a técnica na arte e especialmente na poesia? Heidegger, porém, pretende esquadrihar o abismo do não conceitual. E para fazer isso ele tem de recorrer à Filosofia, mas filosofar é conceituar...

Se filosofar é levar os conceitos a sua impossibilidade, isto não significa a dissolução completa do âmbito conceitual, mas a criação de um novo estilo que elabore conceitos capazes de dar conta daquilo que a tradição já não mais consegue. Seja como for, a busca pelo não-conceitual é então posta pelo conceitual, pois embora se faça a passagem para o poético, ela só tem validade desde uma interpretação levada a cabo a partir da transformação filosófica essencial. Em BP, portanto, a última palavra não é da poesia, mas da Filosofia. A proximidade de ambas não elimina a diferença. Por isso a questão sobre a origem da obra de arte encontra no abismo

do seer a sua resposta. E então a pergunta fundamental agora é: O que é o seer? Essa pergunta, todavia, pode ser formulada? Pode-se formular o informulável? Pelo visto, a resposta é não para o modo tradicional de filosofar e sim para o pensar no outro começo. E o que é o informulável senão um novo incondicionado? E o que é isto senão acontecimento-apropriador (*Ereignis*)? Posto assim, então o seer mesmo é o acontecimento-apropriador. Ou melhor, o seer só se mostra como acontecimento-apropriador. Como, porém, se dá conta desse condicionador incondicionado? Ora, isso é tarefa da Filosofia dos vindouros. E os vindouros têm mais a função de poetas do que a de filósofos tradicionais. E assim o poético é o portal de acesso ao acontecimento-apropriador. Como vimos, contudo, não se trata aqui de poetas quaisquer. Como alertamos, a saída de Heidegger foi colocar-se à escuta dos vindouros. Filosofar é pensar desde o fundo em que habitam o homem e os deuses. Esse fundo, para alguém da diferença ontológica, é o seer como acontecimento-apropriador. Nessa instância está vedado o pensamento racional e científico. E a passagem para o poético é apenas o caminho atual para a supressão do niilismo e da indigência. A poética vindoura é então um portal que permite que se pense fora da maquinação e da vivência. O pensamento de Heidegger está, de acordo com ele mesmo, em transição e, portanto, ainda marcado pelas ressonâncias do primeiro começo que institui a metafísica e também pela tradição hermenêutica que cada vez mais destacou a poesia e no salto para o outro começo privilegiou os versos hölderlinianos como um recurso para que a Filosofia, nessa passagem, não sofra a sós, ao menos não por todo espaço-tempo abissal, a dor da mais pura solidão.

CAPÍTULO 10

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O projeto de BP é o de encontrar um portal que se abra para um novo modo de pensar. E isso porque a metafísica ocidental esgotou-se. Esgotar-se é anular-se. E então trata-se de afundar no niilismo ou de buscar uma saída. Ora, a metafísica que chega ao fim partiu do pressuposto de que sem ente não há ser, e vice-versa. Desde Heidegger, porém, esse “vice-versa” significa situar-se na perspectiva historial do seer. E é a partir dela que ele questiona se o seer deve estar sempre a serviço do ente, isto é, se a pergunta fundamental deveria ser sempre sobre algo. Ora, o ente do qual pretende Heidegger se afastar é o da metafísica da presença. Na passagem para o outro começo, porém, ele tenta vislumbrar o ente de fora da noção de verdade como correção e, portanto, do juízo e da violência. Tarefa para os vindouros. Os vindouros são aqueles que têm as antenas dirigidas para o advento do seer e, portanto, já andam numa zona espaço-temporal distante do da ontoteologia, mas mesmo assim isso significa que eles tratam ou se ocupam de algo. E o que é algo senão “figura” (*Gestalt*)? Poder-se-ia então indagar que tipo de figura tem-se do futuro? Que presente está em questão – na passagem para o outro começo – pela luz que provém do futuro? Esse presente, porém, está demasiado esgarçado para que possa ser representado, até porque a própria noção de representação foi “luteranamente” abolida. Ou seja, que representação Heidegger poderia esboçar da sua época? O certo é que não há aqui espaço para teorias, pois sequer há lugar para o prosaico e mesmo o âmbito poético é o mais rarefeito possível. Raríssimos são os poetas vindouros. E, entre eles, apenas Hölderlin ocupa papel relevante. Como, no entanto, preparar-se para a Filo-

sofia futura pela escuta da obra de Hölderlin se não houvesse nela figuras poéticas? Ou seja, a Filosofia, ao perguntar pelo seer, teria de levar os seus conceitos a sua impossibilidade, mas até que ponto? Seria possível um filosofar totalmente desformalizado? Seria possível um pensamento sem forma alguma? Heidegger anda nessa direção quando se socorre de Hölderlin para tentar uma nova proeza ao modo de uma “experiência do pensar” (*Gedankenexperimenten*). Para levar adiante uma mais efetiva apropriação do poeta, todavia, não teria de recorrer à noção de figura que, aliás, já havia solapado na rejeição às imagens ou concepções do mundo? Ele destaca que o seer pode ser apanhado quando se fica atento à palavra hölderliniana. Ora, por mais estranha que soe essa palavra, ela está impregnada de imagens ou figuras visuais. Poder-se-ia indagar, como provocação, se não se aplica a Heidegger aqui a reprovação que ele fez a Kant, isto é, de que na segunda edição da *Crítica da razão pura* Kant teria recuado diante do abismo da imaginação transcendental. Não teria Heidegger recuado ante o abismo da diferença ontológica? Heidegger advertira que a imaginação transcendental kantiana teme perder-se no abismo da transcendência. Não terá o pensamento não representativo heideggeriano, por sua vez, temido perder-se no abismo do seer? Não terá Heidegger, a seu modo, recorrendo à poesia, recuado diante do formidável abismo que antecede todos os fundamentos? A resposta, a nosso ver, é positiva. Num primeiro momento, o BP dava fortes indícios de um caminho que suprimiria definitivamente todo tipo de entificação e figuração, mas foi difícil, para Heidegger, manter-se no totalmente amorfo do abissal. Temia afundar no buraco negro do seer, pois tudo o que era compreensível no primeiro começo se esfumaça e no outro começo torna-se sem sentido pelo abandono do ente pelo seer. A metafísica da presença, porém, baseou-se no princípio da realidade. Se, por exemplo, considerarmos que para Saussure não há significante sem significado; que para Frege uma sentença só é verdadeira se seu sentido tiver uma referência, em ambos pode-se entender o sentido e o significante, mas sem a referência ou significado haveria apenas um mundo puramente subjetivo e, portanto, só haveria um reino puramente arbitrário das imagens e representações. É certo que já em SZ, num primeiro momento, Heidegger fez uma dura crítica aos mentalismos saussurianos e freguia-

nos, especialmente mostrando o caráter manual da linguagem. Num segundo momento, mostrou o caráter livre e autônomo da morte e da angústia frente a todo tipo de objetivação. Em BP, porém, ainda que reconhecesse a tonalidade afetiva do temor pela experiência da radical estranheza do acontecimento-apropriador, deu fortes indícios de abolir por completo qualquer entificação. Por que o seer ainda seria dependente do ente? Que linguagem, no entanto, expressaria a façanha da essencialização do seer na era da indigência do pensar? É claro que a arte ocidental manteve-se mais flexível do que a razão teórica e a razão prática, mas, para Heidegger, apenas os vindouros estão suficientemente livres para apontar novos caminhos. E acreditou haver indícios deles na obra de Hölderlin. Ou seja, mesmo tendo, por vezes, reconhecido a importância de R. M. Rilke, este é todavia demasiado cristão, enquanto que Hölderlin é muito mais grego, o que quer dizer que em sua obra ressoam tanto as vozes do primeiro quanto as do outro começo.

Voltemos à questão: Como ouvir um poema hölderliniano sem as suas imagens, alegorias e metáforas poéticas? Com a crítica wittgensteiniana da linguagem privada, hoje em dia é corriqueiro dizer-se que a escuta ou a escrita da poesia são atividades públicas de uso de imagens ou figuras de linguagem, mas no que nos interessa aqui, o pensamento heideggeriano pós-metafísico, ante o abismo do seer, teve de recorrer à diferença ontológica atenuada pela passagem para o poético. Na ontoteologia não há ente sem alguma figuração, porém a abolição do ente representativo leva a um pensar poetizante para além da diferença tradicional entre figurativo e não figurativo, entre a forma e o amorfo. Por isso, nas partes finais de BP, ele afirma: “Esse indício essencial e historial da Filosofia (*Diese geschichtliche Wesenkennzeichnung der Philosophie*) concebe-a como pensar o seer. Este pensar nunca pode refugiar-se numa figura do ente (*Gestalt des Seienden*) e experimentar nela toda a luz do simples, desde o reino que reúne e abarca sua escuridão. Este pensar tampouco pode resultar na dissolução no amorfo (*Gestaltlose*). Este pensar antecipa-se à figura e ao amorfo (que está só no ente), e tem de acolher o projetar-se do seu impulso no abismo do fundamento da figura (*Abgrund des Gestalgrundes*) e conduzi-lo ao aberto do projetar-se” (BP,

p. 422). Como se percebe, Heidegger, a seu modo, pretende recorrer a um poeta cujas imagens ou figuras já não pertencem à tradição da metafísica da presença, mas não será essa uma manobra capciosa para escapar do problemático abismo do *seer*? Não seria a obra poética uma saída para não afundar no abissal totalmente amorfo? Afinal, ele próprio reconheceu que ninguém conhece a figura do ente vindouro (BP, p. 431-432). Se há indícios dele, contudo, isso é obra dos vindouros, especialmente do poeta Hölderlin. Ou seja, a Filosofia se quiser termatizar o essencial deve se afastar da técnica (maquinação + vivência) e se aproximar da poesia.

O estudo de BP também ajuda a esclarecer o desdobramento de setores da Filosofia atual. O que Derrida entende por “arquiescritura” e Agamben por “Voz” são versões do que Heidegger entendia por *seer* (*Seyn*). Se o primeiro, porém, tende a uma gramatologia desconstrutiva, o segundo perde-se numa espécie de vale-tudo. Ao contrário da total arbitrariedade dos ditos pós-modernos, o Heidegger dos anos 30 e meados dos 40 tem um objetivo claro: fundar uma nova metafísica. Mas o que entende por “*seer*” (*Seyn*) é todavia saudade de unidade. Saudades da metafísica como a prometeica Terra do Nunca, esse reino encantado já não mais entendido como verdades asseguradas, mas como partes de uma história em desconstrução e marcada de eclosões eventuais. A última eclosão tal como ele esboçou não seria um *Terceiro Reich* da metafísica? Não seria o presságio de uma metafísica de mil anos? Heidegger, como vimos, esforçou-se para encontrar uma saída para a metafísica da presença no outro começo, mas sua dificuldade em transitar aí estava na incompreensão de que o que findava era o pensamento unidimensional e que, portanto, o outro começo não diz respeito à doação do *seer* marcado pelo advento do último deus singular, pois o que há de novo é a irrupção do pensamento pluridimensional. Nietzsche deu um passo importante quando introduziu a noção de perspectivismo, mas nem Heidegger, Adorno ou Marcuse entenderam o que estava efetivamente surgindo na era pós-metafísica. Preocupados com a destruição ficaram cegos para a construção que emergia: a arquitetura pluridimensional. Apenas Bakhtin a entendeu, ainda que com suas dificuldades peculiares. Ora, as revoltas contra a metafísica platônica diziam respeito ao novo “homem” marcado pelo transitar

entre as mais diversas figuras do mundo que começava a romper as cadeias do pensamento monológico e entrava na atualidade polifônica e policônica: o homem pluridimensional. Essa expressão, aliás, é aparentemente autocontraditória, pois “homem” é o indecيدido, ou seja, deve ser compreendido num âmbito em que disputam ou coabitam as mais diversas concepções do mundo. As concepções do mundo, porém, tendem a se converter em seitas cujo critério de persistência é o sucesso. Nesse sentido, o homem pluridimensional é um constante transcender-se e transbordar-se a todas as formas de especialização. O homem pluridimensional tem a máxima liberdade de opções e experiências da vida, mas também é ameaçado de sublimar-se nas especificidades das seitas reificadas, isto é, a abertura polifônica da compreensão tende a ser restringida pelas ciências, a técnica, as religiões, psicologias e mesmo pelos estilos artísticos. Nascido na era da diversidade, o homem pluridimensional confronta-se com a possibilidade do pensar unilateral, embora tal pensar só se torne visível precisamente a partir daquilo que o supera: a diversidade de concepções da vida e do mundo. As concepções do mundo, porém, são modos particulares de encantamento que tendem a se manterem fiéis a si mesmos e, portanto, tendem a fechar a abertura polifônica da compreensão. Em termos filosóficos, as seduções dos novos encantamentos preservam a força da tradição da explicação unilateral e, assim, participam da saudade da metafísica como Terra do Nunca. Ora, mesmo o passado e o futuro já não podem mais ser vistos de modo unívoco nem como astúcia da razão, cultura ou destino. Pelo visto, não se pode negar que a crítica heideggeriana à metafísica tenha aberto o caminho para um pensamento planetário, mas seu limite estava em entender o “nós” desde a perspectiva de um povo específico, isto é, a essência alemã expressa principalmente nas obras de Nietzsche e Hölderlin, o pensador-poeta e o poeta-pensador do futuro.

Enfim, a leitura de BP nos reenvia à época das revoluções, sejam aquelas à esquerda ou à direita. Isto é, a época que propunha um re-começo e apontava para um mundo radicalmente novo. Heidegger, pelo visto, foi também muito influenciado pelo mito do grande acontecimento. No seu caso, tratava-se do mais radical de todos, pois propunha outra era metafísica. Acreditava que, desde a abertura

mais originária do seer, acessar-se-ia uma nova verdade e, portanto, outra experiência do espaço-tempo. Tudo mostra, porém, que essa experiência historial arrefeceu pela sua vulnerabilidade ou pela pressão da nova configuração do mundo do pós-guerra. Se sua visão teve uma ressonância, então o máximo que, a partir dela, podemos entender foi que apenas batemos na claraboia que se abre para o totalmente outro, mas batemos e regressamos. Fomos das figuras (*Gestalten*) à técnica, isto é, à maquinação (*Gestell*), e voltamos. Não nos foi possível ingressar nessa zona desconhecida na qual todas as figuras do passado e do presente se tornariam apenas miragens no deserto do nada. Nosso esforço, porém, não foi de todo improdutivo. E, por isso, estamos de volta: da maquinação às figuras. E não mais na expectativa de uma única versão do pós-homem ou do último deus, mas abertos às mais diversas figurações de homens e deuses. Não mais a esta ou àquela figura poética criada por este ou aquele futurista singular, mas à afetiva abertura da compreensão da diversidade - ao polifônico e ao plurifigural.

REFERÊNCIAS

Balthasar, Hans Urs von. *Gloria – uma estética teológica*, Milão: Cooperativa Edizioni Jaca Book, 1975.

Hebeche, Luiz. *O mundo da consciência – ensaio sobre a Filosofia da psicologia de L. Wittgenstein*, Porto Alegre, Edipuc, 2002.

_____. *O escândalo de Cristo – ensaio sobre Heidegger e São Paulo*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005.

_____. *Passagem para o prosaico – da ontologia existencial à gramática da faticidade*, UFSC, mimeo, 2008.

Hegel, G. W. F. *Escritos de juventud*, México: Fondo de Cultura Económica, 1978.

Heidegger, M. *Kant und das problem der Methaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991, Gesamtausgabe, Band 3.

_____. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1986.

_____. *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989.

_____. *Nietzsche*, vol. I. Rio de Janeiro: Rorense Universitária, 2007.

_____. *Parmênides*. Petrópolis: Editora Vozes, 2008a.

_____. *Alma mia!* Buenos Aires: Ed. Manantial, 2008b.

_____. *Introducción a la Filosofía*. Ediciones Cátedra, Universidad de València, 2001a.

_____. *Wozu Dichter?* In: Holzwege. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

_____. *Caminos del bosque*. Madrid: Alianza Editorial, S. A., 1995.

_____. *Achèvemente de La méthaphysique e poésie: 1. La méthaphysique de Nietzsche, 2. Introduction à la philosophie – penser et poétiser*. Trad. Adéline Froidecourt, Paris: Gallimard, 2005.

_____. *Introducción a La Filosofía*. Ediciones Cátedra, Universitat de València, 2001b.

_____. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt

am Main: Vittorio Klostermann, 1981.

_____. *Interpretaciones sobre la poesia de Hölderlin*. Traduzida por José Maria Valverde, Barcelona: Editorial Ariel, 1983.

_____. *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.

_____. *Os conceitos fundamentais da metafísica – mundo, finitude e solidão*. Trad. de Marco Antônio Casanova, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

_____. *Seminários de Zollikon*, Edit. Por Medard Boss, Petrópolis: Editora Vozes, 2001.

_____. *A questão da técnica*, in *Ensaio e conferências*, Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

Kant, I. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968, Werkausgabe, Band XII.

_____. *Kritik der reinen Vernunft (KrV)*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988a, Werkausgabe, Band III.

_____. *Kritik der Urteilskraft (KU)*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988b, Werkausgabe, Band X.

_____. *Os progressos da Metafísica*. Trad. Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 1985.

Lukács, G. *El joven Hegel*, Barcelona: Ediciones Grijalbo, 1976.

Mondin, Battista. *Os grandes teólogos do século vinte*, São Paulo: Paulus, 2003.

Nietzsche, F. *Além do bem e do mal*, São Paulo: Livraria Editora Hemus, 1977.

Sartre, J-P. *Diário de uma guerra estranha*, Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1983.

Stein, E. *Proposições sobre a ciência: Martin Heidegger*. Tradução, mimeo: Porto Alegre, 1995.