

4

O pensamento da história do ser

4.1

A inflexão no questionamento do ser

Heidegger efetua a viragem (*Kehre*) do seu pensamento em meados da década de 30. Essa viragem diz respeito, tanto aos assuntos concernentes à ontologia, quanto à forma dos seus escritos. Se fosse possível ver uma unidade entre o Heidegger pós-viragem e as temáticas da analítica existencial, essa seria dada pela constante interrogação sobre o ser. Entretanto, essa interrogação sofre uma guinada na abordagem sobre o sentido do ser, com Heidegger procurando uma outra aproximação ontológica, que não aquela consagrada em *Ser e tempo*. A viragem não significa um retrocesso ou uma reversão, e sim uma inflexão. De acordo com Gadamer, esse termo tem um sentido específico em relação à Floresta Negra: “a inflexão do caminho que escala uma montanha. Não se faz aí uma meia-volta, mas é o caminho que se volta na direção oposta – para conduzir a um lugar mais alto”¹. Ou seja, embora a viragem possa ser confundida com uma volta ao ponto de partida, tal não é o seu significado mais profundo, e sim o propósito de dar “um passo atrás”, isto é, um acesso melhor às questões filosóficas decisivas mediante uma transformação na abordagem dessas mesmas questões.

Um dos aspectos dessa viragem assenta-se na tentativa heideggeriana de desvencilhar-se da linguagem, da forma e da abordagem da questão do ser expressa em *Ser e tempo*, que era, aos olhos de seus críticos, ainda um prosseguimento das filosofias transcendentais baseadas em Kant. Além disso, *Ser e tempo* tinha, como fundamento infundado, o ser-aí, cuja hermenêutica deveria conduzir ao esclarecimento do sentido do ser, o que passou a ser visto como um “antropocentrismo”. A partir da viragem, o modo de interrogar e de explicitar o sentido do ser passou a distanciar-se da análise das condições de possibilidade de toda a existência, como poder-se-ia qualificar o projeto ontológico de *Ser e tempo*,

¹ GADAMER, H. G. *Begegnungen mit Martin Heidegger*, *Frankfurter Allgemeine Zeitung, Suppl. Littéraire*, 28 de setembro de 1974. Citado por AUBENQUE, P. *Martin Heidegger in Memoriam*. In: *O que nos faz pensar*, n° 10, vol. 1, outubro de 1996. p. 25.

na busca de um outro pensamento e uma outra linguagem para dar conta da tarefa de compreender o ser.

Heidegger abandona a analítica existencial como caminho que deveria conduzi-lo para o sentido do ser, já que ela ainda estaria sendo concebida dentro dos liames de uma filosofia do sujeito, o que impediria a manifestação do ser a partir dele mesmo. Guignon explica isso da seguinte forma:

a primeira fonte de mudança consiste no afastamento da ontologia fundamental, com o centro no *ser-aí* como fonte de inteligibilidade das coisas, para o projeto de pensar a ‘história do ser’, onde humanos e os seus modos de conhecimento são tratados como novos ramos de um desenrolar histórico mais alargado”².

A expressão “história do ser” manifesta, com clareza, a mudança que se efetua na guinada, não se trata mais da historicidade do ser-aí no âmbito de sua existência, e sim, da tarefa de interpretar o ser-aí histórico no movimento mais amplo do ser – o ser que possui a sua própria história.

Outro aspecto da viragem tem a ver com o que desenvolvemos no capítulo anterior, o envolvimento de Heidegger com o nacional-socialismo que, como salientamos, foi o período de maior estreitamento entre os planos ontológico e ôntico na filosofia heideggeriana. As “possibilidades enquanto possibilidades” e o “projetar silencioso” já cediam lugar para o “agir singular”, quando o possível real foi retirado do seu ocultamento no contexto dos *Conceitos fundamentais da metafísica*, antecipando a preocupação de pensar a ontologia em relação ao seu momento histórico, do ponto de vista da ação enquanto engajamento prático, como ocorre no *Discurso de reitorado*³. A experiência do reitorado é fundamental para a compreensão da obra pós-*viragem*, pois essa obra pode ser interpretada como uma reação do próprio Heidegger ao período do reitorado. Desse ponto de vista, pode-se interpretar a maioria dos textos anteriores à viragem, inclusive o *Discurso de reitorado*, como desdobramentos do mesmo modo de compreender o ser, consagrado em *Ser e tempo*, ou seja, o ser referido ao existente humano

² GUIGNON, C., op. cit., p. 35.

³ Isso não significa que o projeto (*Entwurf*), no contexto dos *Conceitos*, seja ôntico, e sim que há um deslocamento conceitual em relação a *Ser e tempo*, do ponto de vista do significado da possibilidade. Nos *Conceitos*, a ação ainda diz respeito ao si-próprio do ser-aí singular. Entretanto, no período do reitorado, no *Discurso aos estudantes*, não se trata mais da “possibilidade”, e sim da “ação” num sentido ôntico, ou melhor, duma coincidência entre os planos ôntico e ontológico. Paralelamente, não se trata mais do “agir singular” no período do reitorado, em oposição à *Ser e tempo* e aos *Conceitos*, e sim do ser-aí do povo e da personificação do Estado na figura do *Fürher*.

singular ou ao povo⁴. Se o período do Reitorado e do *Discurso aos estudantes* consiste no ponto de maior estreitamento entre os planos ôntico e ontológicos na filosofia heideggeriana, o pensamento pós-viragem despe-se de qualquer aspecto ôntico, de qualquer subordinação do ser em relação ao ser-aí, de uma “ação” concreta e singular; trata-se, antes, de um corresponder ao ser, um “deixar-ser” (*Seinlassen*) possibilitando a “verdade do ser”.

Também Habermas explica a auto-crítica, efetuada por Heidegger em relação à sua própria obra, como um afastamento de qualquer possibilidade de uma filosofia baseada na subjetividade:

o ativismo e o decisionismo do ser-aí, que se afirma a si mesmo, perdem também em ambas as versões, tanto na existencialista como na nacional-revolucionária, sua função de abrir o Ser; só agora o *pathos* da auto-afirmação torna-se o traço fundamental de uma subjetividade que domina a modernidade. Na filosofia da última fase, toma o seu lugar o *pathos* do deixar-ser (*Seinlassen*) e da sujeição⁵.

Isso se torna evidente no texto *Sobre o Humanismo*, onde Heidegger demarca o seu pensamento após a *Kehre*, em relação às interpretações vigentes nos ‘existencialismos’ que derivaram de *Ser e tempo*, principalmente a de Sartre. Se o período de Reitorado foi o de maior confluência dos planos ôntico e ontológico, o período que se seguiu assinalou, de modo bastante enfático, uma recusa de qualquer envolvimento ontológico com qualquer aspecto ôntico. A viragem consiste no pensamento do ser enquanto tal, a partir de sua destinação mesma, e não mais a partir do ente, seja ele o homem ou o povo.

Se e como o ente aparece, se e como o Deus e os deuses, a história e natureza penetram na clareira do ser, como se presentam e se ausentam, não decide o homem. O advento do ente repousa no destino do ser. Para o homem, porém, permanece a questão se encontra o bem-disposto de sua essência, que corresponde a este destino: pois, de acordo com ele, tem o homem, enquanto o ek-sistente, que vigiar e proteger a verdade do ser. O homem é o pastor do ser.⁶

O homem agora não é mais o ente central a partir do qual o ser se torna manifesto, como em *Ser e tempo*, e sim o ente que encontra a sua própria essência

⁴ A ‘maioria’ dos textos porque existem textos que não se encaixam precisamente nesse perfil, como *Da essência da verdade* de 1930, onde aparece o termo *Kehre*, mas que, cronologicamente, surge após a publicação de *Conceitos fundamentais da metafísica*, da mesma época (1929/30), e anterior ao *Discurso do reitorado*. A *Kehre* não é meramente cronológica.

⁵ HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*, p. 225.

⁶ HEIDEGGER, M. “Sobre o humanismo”. In: *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 158.

na correspondência ao ser. Trata-se da tarefa de situar-se, de uma maneira originária, no “aí” aberto originariamente pelo ser ao homem, na clareira (*Lichtung*), enquanto o ente que tem a tarefa de conservar a verdade do ser. Que o homem seja o “pastor do ser” significa que ele agora é aquele que precisa atender ao apelo do ser que lhe foi destinado; só assim, ele pode alcançar o que há de mais próprio na sua ‘humanidade’.

É certo que a filosofia de Heidegger não abandona o homem, como bem salienta Jean Beaufret, e por isso a filosofia após a viragem ainda é um dizer sobre ele, portanto, um ‘humanismo’. Entretanto, Heidegger esclarece que um ‘humanismo’, no seu pensamento só poderia ser pensado nos seguintes termos: “o humanismo no qual está em jogo, não o homem, mas a essência histórica do homem, em sua origem desde a verdade do ser”⁷. Agora, é o pertencer do homem à verdade do ser, à sua clareira, que constitui a essência histórica do homem e não mais a historicidade derivada da temporalidade ek-stática da analítica existencial.

Essa guinada em relação ao modo de compreender o ser a partir do homem e do povo, algo que os críticos apontavam como uma filosofia ainda apoiada na subjetividade e que se torna bastante expressiva no seu envolvimento com o nacional-socialismo. Logo, trata-se, tanto de uma guinada em relação à filosofia que ele vinha desenvolvendo, quanto de uma resposta ao desgaste do período de reitorado. Nesse sentido, Guignon aponta que “por volta de 1936, a preocupação com o *Volk* é meramente tratada como a continuação do domínio do subjetivismo e humanismo da metafísica do Ocidente”⁸. Isso é bastante evidente no seguinte trecho das *Contribuições para a filosofia*, onde Heidegger diz:

é só a partir do ser-aí que o que é mais próprio ao povo pode ser compreendido e isso significa, ao mesmo tempo, saber que o povo nunca pode ser finalidade e objetivo e que tal opinião é apenas uma extensão ‘popular’ do pensamento ‘liberal’ do ‘eu’ e da idéia econômica de preservação da ‘vida’.⁹

O “ser-aí”, agora, não se refere ao ente homem e nem, especificamente, ao povo, mas ao modo de ser do homem a partir da abertura originária do ser. A ênfase agora é no “aí” enquanto clareira. É nesse contexto que o *Volk* se dissocia de sua manifestação como um fenômeno de massa. Tema dominante nos vários

⁷ HEIDEGGER, M., op. cit., p. 164, trad. mod.

⁸ GUIGNON, C., op. cit., pp. 55-56.

⁹ HEIDEGGER, M. *Contributions to philosophy: (from Enowning)*. Indiana: Indiana Univ. Press, 1989. p. 224.

textos, desde a ontologia fundamental, até a *Origem da obra de arte*, o povo é agora um tema menor, diante da questão da verdade do ser, que possui seu próprio modo de essencialização. Embora Heidegger nunca tenha concebido o povo do ponto de vista de sua concepção vulgar, é certo que no período da Reitoria, a sua filosofia caminhou para uma convergência com o plano ôntico do nacional-socialismo. Esse trecho das *Contribuições*, entretanto, assinala um distanciamento desse tema que ainda ecoa nos anos trinta. O fato de Heidegger dizer, explicitamente, que “o povo nunca pode ser finalidade e objetivo” mostra, claramente, sua compreensão de que o modo como se concebia o povo na Alemanha dos anos trinta, era um indício do domínio do reino da técnica, daquilo que ele chama, nas *Contribuições*, de maquinação e de gigantesco. O povo se vê como agente e determinador dos rumos históricos, algo que Heidegger analisa, no curso *Nietzsche*, como indício do nihilismo, abandono do ser. O homem abandona o ser quando é tomado pela certeza de que o mundo e a história constituem-se unicamente a partir da sua própria vontade, ou seja, onde o “eu” planeja e determina seu próprio rumo, característica fundamental do pensamento “liberal”. A viragem muda o foco do pensamento do ser, a partir de um “eu” ou de um “povo”, na perspectiva da vontade determinada subjetivamente, para o “eu” e o “povo” a partir da clareira do ser, no seu acontecer histórico. É isso que significa “é só a partir do ser-aí que o que é mais próprio ao povo pode ser compreendido”.

Para Heidegger, “o que é mais próprio ao povo é, contudo, a sua ‘voz’. (...) A voz do povo fala raramente e apenas em alguns (...)”¹⁰. A “voz” não é o resultado de uma auto-determinação, do querer de um sujeito ou de um povo que se impõe, mas é a contrapartida de uma escuta ao ser. Só pode haver voz para um povo, se este se situa na clareira do ser, numa escuta atenta. Como Heidegger, constata nas *Contribuições*, o povo não é o coletivo dos homens num Estado ou numa comunidade, apenas alguns conseguem corresponder ao ser na clareira que lhe está aberta.

Outro aspecto em jogo é a concepção reinante de que o povo determina o seu rumo histórico mediante a ação. Nesse sentido, o povo é um agente histórico. A partir da viragem, ambos os conceitos, “povo” e “ação” serão desconstruídos a partir da noção do homem como “pastor do ser”, o que quer dizer também, aquele

¹⁰ Ibid., p. 224.

que habita poeticamente. “Agir” exime-se, agora, de qualquer traço subjetivo, principalmente em relação a um possível decisionismo, como alguns interpretaram a ontologia fundamental, e exime-se também de uma oposição em relação à teoria. Após a viragem, “agir” significa propriamente “pensar”. No texto, *A viragem*, de 1959, Heidegger afirma que “pensar é propriamente agir (*Handeln*), se agir significa dar uma mão (*die Hand gehen*) à essência do ser. Isto é: preparar (edificar) para a essência do ser no seio do ente o lugar em que o ser e a sua essência se elevam à língua”¹¹. A ação, conceito que esboçamos em seu trajeto desde *Ser e tempo*, passando pelos *Conceitos* e, finalmente, no seu significado no contexto do período da Reitoria, despe-se de toda a possibilidade de um decisionismo, para ser o pensamento que atende ao apelo do ser. A quadratura (*Geviert*) torna-se o conceito central para compreender a questão da ação e do povo, já que é no entrecruzamento da quadratura que se dá a inserção do homem como o habitar fundamental em que ele pode alcançar a voz (*Stimmung*) do seu povo. Agir passa a querer dizer o habitar fundamental, na relação entre o mortal e o divino, terra e céu, jogo de espelhos que aprofunda a existência humana. A viragem não significa, como muitos interpretam, um apartar do pensamento heideggeriano da questão da existência, mas uma mudança radical de perspectiva, a qual permite que o impensado possa mostrar-se como tarefa do pensamento. A quadratura mostra o conflito insuperável e doloroso do existir humano e a sua difícil tarefa de um habitar; temas que, se aparecem na hermenêutica da facticidade, estavam distantes ainda do habitar poético após a viragem. Para Ricoeur, “a diferença fundamental, por consequência, entre o último Heidegger e Heidegger I seria esta: o Si já não tem que procurar a sua autenticidade na liberdade para a morte, mas na *Gelassenheit* [serenidade], que é o dom de uma vida poética”¹². Ou seja, enquanto na hermenêutica da facticidade e no projeto ontológico de *Ser e tempo*, o ser-aí tem como tarefa o projeto autêntico de si mesmo, no período após a viragem, o ser-aí é descrito em termos de uma correspondência ao apelo do ser, no habitar que poeticamente permite mundo. Concomitantemente, após a viragem, já não se trata mais do “possível real”, da possibilitação, mas da meditação antecipativa, da serenidade frente ao totalmente outro. Pode-se pensar nisso como uma restituição do estatuto da “possibilidade

¹¹ HEIDEGGER, M. Le tournant. In: *Questions III et IV*. Paris: Gallimard, 1976. p. 313.

¹² RICOEUR, P. *O conflito das interpretações*. Porto: Rés, 1998. p. 230.

enquanto possibilidade”, após o período do reitorado, já que se trata de preparar o caminho de um outro pensamento, que não mais o metafísico, meditação que não implica mais relações ônticas, mas um salto antecipativo do pensamento, na preparação de um outro começo possível.

Nessa transformação da filosofia de Heidegger, alguns conceitos, que figuravam entre os principais nos seus textos, cedem lugar para outros, forjados com a preocupação de pensar a história do ser, o esquecimento do ser no mundo técnico. Para Bernstein,

isto é o porquê das distinções entre *poiesis* e *praxis*, *techne* e *phronesis* serem tão insignificantes nos escritos do último Heidegger. ‘Nenhuma mera ação irá mudar o mundo’, pois todas as ações *humanas* colapsam numa ‘vontade de vontade’. Nossa única esperança – e isso parece ser uma fraca esperança – é responder ao chamado silencioso do Ser.¹³

Assim, o mundo da vida, recuperado nos escritos da década de 20, incluindo *Ser e tempo*, é preterido em prol do pensamento que pensa o ser na sua história, a história do seu esquecimento e dissimulação, mas também a possibilidade de um novo começo para a história. Bernstein aponta para a aparente insuficiência dos conceitos trabalhados no âmbito da ontologia fundamental, quando deslocados para a questão da história do ser. Apenas nessa perspectiva, parece fazer sentido o silêncio de Heidegger sobre temas como ser-para-a-morte, angústia, compreensão e possibilidade, entre outros que, apenas aleatoriamente reaparecem nas suas obras posteriores. Entretanto, é preciso enfatizar que o nosso propósito não é o de interpretar a ontologia fundamental do ponto de vista do último Heidegger. Na Carta escrita a Richardson, publicada como prefácio a *Heidegger: da fenomenologia ao pensamento*, Heidegger aborda esse tema:

a distinção que você fez entre Heidegger I e II está justificada apenas na condição de que isto foi mantido constantemente em mente: somente pelo caminho do que Heidegger I pensou alguém ganha acesso para aquilo que é a-ser-pensado pelo Heidegger II. Mas [o pensamento do] Heidegger I se torna possível apenas se estiver contido no Heidegger II.¹⁴

Entretanto, como bem assinala Ricoeur, pensar o Heidegger I a partir do Heidegger II, pode levar à perda daquilo que há de mais específico e próprio no

¹³ BERNSTEIN, R. J. *Philosophical profiles: essays in a pragmatic mode*. Oxford: Polity Press, 1986. p. 208.

¹⁴ HEIDEGGER, M. Preface. In: RICHARDSON, W. J. *Heidegger: through phenomenology to thought*. Martinus Nijhoff, The Hague, 1967. p. XXII.

projeto da ontologia fundamental¹⁵. Trata-se, fundamentalmente, de um problema hermenêutico, não reduzir o Heidegger I a uma preparação do Heidegger II e, ao mesmo tempo, identificar as relações que possibilitam uma aproximação e unificação no pensamento das duas fases, ou de suas diversas fases, do ponto de vista da questão do ser. Portanto, se apresentamos a ontologia fundamental e a correspondente noção de novo subjacente a esse momento, isso não significa que a concepção de novo considerada a partir da viragem, deva ser vista como superior ou como forma melhorada da versão anterior, baseada em *Ser e tempo*. Como as obras das duas fases, antes e pós viragem, têm diferentes propósitos e ênfases, as concepções correlatas do novo adquirem um alto grau de independência, por tratarem-se de projetos distintos. Como veremos adiante, a viragem na filosofia de Heidegger muda a forma dos seus escritos, cunha novos conceitos, re-significa outros a partir do propósito de pensar o ser numa outra perspectiva, que não a da analítica existencial. Dessa maneira, o que conceituamos como o fenômeno do novo na analítica existencial, transfigurar-se-á na filosofia pós-viragem. Se antes interpretamos o fenômeno do novo a partir da existência do ser-aí, agora veremos que o novo diz respeito à história do ser. Para isso, apresentaremos, primeiramente, algumas considerações sobre os textos *Introdução à metafísica* e *A origem da obra de arte*, que permitem explicitar os deslocamentos conceituais após a viragem.

¹⁵ De acordo com Ricoeur, “no momento de abordar a interpretação heideggeriana do tempo em *Ser e tempo*, é preciso afastar uma objeção prévia dirigida contra toda leitura que isole *Ser e tempo* da obra ulterior, a qual, segundo a maioria dos discípulos de Heidegger, constitui ao mesmo tempo a sua chave hermenêutica, a sua autocrítica e até o seu desmentido. A objeção insiste em dois pontos: separar, diz ela, a temporalidade do ser-aí da compreensão do ser, que só é verdadeiramente revelada nas obras posteriores à ‘virada’ (*Kehre*), é condenar-se a rebaixar *Ser e tempo* a uma antropologia filosófica que ignora a sua verdadeira intenção. (...) É perfeitamente legítimo tratar *Ser e tempo* como uma obra *distinta*, já que é assim que ela foi publicada, a partir do momento em que nos propomos uma leitura que respeite o seu inacabamento, ou até que acentue o seu caráter problemático. *Ser e tempo* merece uma tal leitura por sua própria conta e em sua própria honra. (...) Se não deixarmos as obras ulteriores de Heidegger cobrirem a voz de *Ser e tempo*, teremos a oportunidade de perceber, no próprio plano da fenomenologia hermenêutica *do tempo*, tensões e discordâncias que não são necessariamente as que levaram ao inacabamento de *Ser e tempo*, porque não dizem respeito à relação *global* da analítica existencial com a ontologia, mas sim ao pormenor meticoloso, extraordinariamente articulado, da própria analítica do ser-aí”. RICOEUR, P. *Tempo e narrativa*. V. 3, p. 106.

4.2.

Época e história em *Introdução à metafísica*

Na *Introdução à metafísica*, obra de 1934/35, ligeiramente anterior à *Origem da obra de arte* (1935/36), encontramos a mesma transição da questão do ser, a partir da analítica existencial, para a história do ser. Do nosso ponto de vista, Heidegger mantém ainda a primazia do porvir na questão temporal, da mesma forma que em *Ser e tempo*, deslocando essa primazia, agora, para o âmbito da história coletiva.

Logo no início do texto, Heidegger relaciona à questão “por que é afinal ente e não antes Nada?” a concepção de um “salto originário”, expressão que utilizaria também na *Origem*:

constitui-se em nós a experiência de que essa questão distinta do ‘porquê’ tem o seu fundamento num salto (*Sprung*), pelo qual o homem realiza o salto para fora (*Absprung*) de toda a espécie de proteção, quer verdadeira, quer imaginada, da sua existência. O levantar dessa questão apenas o é no salto e como salto, ou então não é. O que aqui se entende por ‘salto’ será posteriormente esclarecido. O nosso questionar ainda não é o salto. Para que assim seja terá ainda de ser transformado. Ainda se encontra, ignorante, frente ao ente. Por agora bastará fazer notar que o salto deste questionar, saltando, gera (*er-springen*) e efetua (*er-wirken*) o seu próprio fundamento. A um tal salto, que saltando gera o seu próprio fundamento, chamamos, de acordo com o verdadeiro significado da palavra: o saltando-gerar-o-fundamento (-s *Sich-den-Grund-Erspringen*), um salto originário (*Ur-sprung*).¹⁶

O que é esse salto originário e por que, de início, Heidegger o apresenta como objetivo ou condição para que o verdadeiro questionamento sobre o ente possa ser realizado? Assim como na *Origem*, o salto originário tem a função de marcar a relação histórica originária com a tradição a que pertencemos, reincorporando na história do ser, o modelo temporal que havíamos exposto em *Ser e tempo*. Entretanto, esse modelo temporal sofre algumas alterações: enquanto em *Ser e tempo*, a projeção autêntica de si dava-se a partir de uma compreensão própria de si mesmo, na finitização da experiência do seu ser-para-a-morte, na *Introdução*, Heidegger pensa o originário, não mais no âmbito do ser-aí, e sim, na

¹⁶ HEIDEGGER, M. *Introdução à metafísica*. Lisboa: Inst. Piaget, 1987. p. 14. Optamos por traduzir *Grund* por fundamento, ao contrário da tradução que procurou manter a polissemia de fundamento e fundo, no recurso “fund(ament)o”.

forma de um pensamento originário sobre a metafísica, visando um “outro começo”.

A expressão “salto originário” (*Ur-sprung*) é a mesma que Heidegger usa para designar a arte como instauração e fundação da história na *Origem da obra de arte*. Na *Introdução*, Heidegger utiliza essa expressão no contexto do questionamento “por que é afinal ente e não antes nada?”, de maneira que o “salto originário” refere-se a manter a questão como digna de ser interrogada, gerando o seu próprio fundamento no salto. Sendo a questão mais originária, exige-se um salto originário em direção a essa origem.

Ao explicar a aparente vacuidade da questão que interroga a metafísica, Heidegger relaciona-a com o tempo próprio de tal questionar, mencionando o seu caráter extemporâneo e relacionando a relevância de tal pensamento para os destinos do povo, mesmo que isso não se evidencie para esse povo:

aquilo que não conhece a ressonância direta na cotidianidade pode encontrar-se em íntima harmonia com os verdadeiros acontecimentos da História de um povo. Pode até ser uma pré-sonância (*Vorklang*) desses acontecimentos. O que é extemporâneo terá os seus tempos próprios. Isto é válido para a filosofia. (...) Cada estágio e cada começo do seu desenvolvimento traz em si a sua lei própria.¹⁷

Em primeiro lugar, Heidegger mostra que, para além da aparente vacuidade da questão, a questão do ser é a questão fundamental da metafísica e, portanto, da filosofia até então. Enfrentar de fato esse questionamento, que exige o “salto originário” para perto da origem, é a contribuição que Heidegger pretende efetuar, do ponto de vista da história do povo alemão. Tanto a *Origem da obra de arte* quanto a *Introdução à metafísica* ainda situam-se no período em que Heidegger analisa o movimento do ser na perspectiva do povo.

Um segundo tópico a ser destacado desse trecho é que ele retoma uma tese que foi apresentada nos *Conceitos fundamentais da metafísica*, a saber, que cada coisa tem seu tempo. No contexto dos *Conceitos*, isso era enunciado na análise do significado do tédio, ou seja, o homem entedia-se quando não encontra as coisas no seu tempo específico. O encontro com as coisas no seu tempo é a sua apreensão do ser no *instante*, no tempo da possibilitação.

¹⁷ HEIDEGGER, M. *Introdução à metafísica*, p. 17.

Na *Introdução*, Heidegger retoma o tema do tempo específico das coisas ao afirmar que aquilo que é extemporâneo terá o seu próprio tempo. Aqui, isso é enunciado sob a ótica dos acontecimentos originários que determinam o rumo de um povo. Esses acontecimentos, que possuem o seu tempo específico, inauguram uma época, a partir de uma certa concepção de ser. Cada época tem a sua “lei própria”, a qual rege o seu desenvolvimento. Dastur explica o significado de época da seguinte forma: “as épocas da história do ser não são, como em Hegel, períodos de tempo, mas sim, pelo contrário, a característica fundamental do destinar que *se retém* – este é o sentido próprio do grego *epochê* – para que haja doação”¹⁸. As épocas não advêm de uma mera divisão cronológica do tempo, já que se trata da constituição histórica da humanidade a partir de certas concepções de ser. O ser retém-se, enquanto destina historicamente, inaugurando e mantendo o mundo na retenção. Isso é abordado por Heidegger na *Sentença de Anaximandro*:

o ser se subtrai enquanto se desoculta no ente. Desta maneira, o ser se retém em sua verdade. Este reter-se é o primeiro modo de seu desvelar-se. O signo primordial do reter-se é a *A-lethéia*. Somente enquanto ela traz desvelamento do ente, funda o velamento do ser. O velamento, porém, permanece no processo da recusa que retém.

Podemos designar esta retenção clarificadora, com a verdade de sua essência, a *epokhé* do ser. Esta palavra tomada do uso lingüístico dos estóicos, não significa contudo aqui, como em Husserl, o caráter metódico da exclusão dos atos téticos da consciência, na objetivação. A época do ser pertence a ele mesmo. Ela é pensada a partir da experiência do esquecimento do ser.

É da época do ser que vem a essência epocal de seu destino, onde acontece a verdadeira história universal. Cada vez que o ser se retém em seu destino acontece súbita e imprevisivelmente mundo. Cada época da história do mundo é uma época de errância. A essência epocal do ser faz parte do oculto caráter temporal do ser e caracteriza a essência do tempo pensada no ser. Outras coisas representadas sob este nome são apenas o vazio da aparência do tempo extraído do ente pensado objetivamente.¹⁹

A inauguração de uma época ocorre como retenção do ser no desocultamento do ente. Pensar a essência de uma época é pensar o impensado dela, aquilo que se subtrai ao destinar. As épocas referem-se aos diversos modos históricos da errância do ser, do seu encobrimento em prol do ente. Dessa forma, o

¹⁸ DASTUR, F., op. cit., p. 150.

¹⁹ HEIDEGGER, M. A sentença de Anaximandro. In: *Pré-socráticos*: fragmentos, doxografia e comentários. Coleção: Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1985. p. 28.

mundo é inaugurado, a cada época, a partir da recusa retentora do ser. Algumas indicações sobre como o ser inaugura estão na *Origem da obra de arte*:

um modo essencial como a verdade se institui no ente que ela mesma abriu é o pôr-em-obra-da-verdade. Um outro modo como a verdade está presente é o ato de fundação de um Estado. Um outro modo ainda como a verdade vem à luz é a proximidade do que, pura e simplesmente, não é um ente, mas antes o mais ente entre os entes. Ainda um outro modo como a verdade se funda é o sacrifício essencial. Ainda um outro modo como a verdade passa a ser é através do perguntar do pensar que, enquanto pensar do ser, designa este no seu ser-digno-de-pergunta.²⁰

Como veremos na seção seguinte, a obra de arte caracteriza-se por um pôr-em-obra-da-verdade. Além da obra de arte, a verdade pode dar-se de outros modos: na fundação de um Estado, no sacrifício essencial, na proximidade do ser e no pensamento que pergunta pelo ser enquanto ser. Cada um dos modos de ocorrência da verdade possibilita a inauguração de uma época. A partir da viragem do pensamento heideggeriano, a busca da instauração de uma época adquirirá os contornos da tarefa radical de um novo começo, que distanciar-se-á do primeiro começo, pensado a partir do ente. A *Introdução à metafísica* descreve o movimento temporal da história do ser, dinâmica temporal que tornar-se-á mais complexa nas *Contribuições para a filosofia* e na conferência *Tempo e ser*. Na *Introdução*, Heidegger avança no tema da temporalidade:

colocamos a questão: Qual a posição do ser? Qual o sentido do ser?, não para se constituir uma ontologia de um estilo tradicional, nem tão-pouco para censurar, criticar os erros das suas tentativas anteriores. Trata-se de algo totalmente diferente. Há que re-enquadrar, re-conjuntar (*zurückfügen*) a existência histórica do homem, o que também implica sempre a nossa propriíssima existência futura, enquanto todo da história que nos está destinada, no poder do ser a ser descoberto e aberto de um modo originário; tudo isso, naturalmente, apenas dentro dos limites da capacidade da filosofia.²¹

O projeto filosófico heideggeriano é auto-descrito como esse reenquadramento ou reconjuntamento da existência histórica do homem. Essa existência histórica, em oposição ao *Ser e tempo*, diz respeito à humanidade como um todo, uma humanidade que segue os envios de sua origem histórica. É a retomada dessa existência histórica que possibilita o futuro próprio do homem.

²⁰ HEIDEGGER, M. *Origem*, p. 50.

²¹ HEIDEGGER, M. *Introdução à metafísica*, p. 49, trad. mod. Nos textos a partir da *Kehre*, mantemos as traduções de *Zukunft* e *Gewesenheit*, por futuro/porvir e passado, respectivamente.

Como a *Introdução* é um texto de transição para a viragem, fica explícita aqui a diferença que mencionamos em relação à ontologia fundamental de *Ser e tempo*: não se trata mais dos rumos históricos do ser-aí de um homem, mas do “ser-aí” do povo ou, de modo ainda mais abrangente, da humanidade como um todo. O termo propriedade, antes usado exclusivamente para designar os modos de ser do ser-aí, do existente humano singular, agora aparece no discurso sobre o povo e a humanidade. A tarefa do “salto originário” é possibilitar a manifestação da origem, para que a existência futura possa ser mais propriamente nossa.

Mas a possibilidade desse “salto originário” deve passar por uma compreensão originária da História e de seu começo:

o erro fundamental, que subjaz a tais modos de pensar, consiste na opinião de que o começo da História é o primitivo e atrasado, o tacanho e débil. Na verdade, é o contrário o que acontece. O começo é o que há de mais estranho e mais poderoso e violento. O que lhe sucede não é a evolução, mas aplanamento, a trivialização (*Verflachung*) entendida como mera propagação, é o não-saber-parar-reter (*-s Nichtinnehaltenkönnen*) o começo, é a simplificação e exageração do começo que leva a uma deformação do que é grande no sentido da grandeza e extensão puramente numérica e quantitativa. O que há de mais estranho é o que é, *porque* guarda em si um tal começo, em que tudo prorrompe sobretudo de uma excessividade, de uma desmedida (*Übermass*) em direção ao vigorar imponentemente, ao que há a dominar (*-s Zubewältigende*). A inexplicabilidade desse começo não é nem uma deficiência nem um fracasso do nosso conhecimento da História. Na compreensão do caráter misterioso deste começo reside, antes pelo contrário, a autenticidade e grandiosidade de um conhecimento histórico.²²

O começo, compreendido como aquilo a que sempre devemos voltar, numa interrogação radical, é que torna possível qualquer possibilidade originária futura. Heidegger aponta que o começo não é o já superado, o primitivo ou o atrasado. Como veremos na *Origem*, o começo instaura, projetando as possibilidades vindouras, esse é o modo como vige. Esse jogo temporal, na co-pertença entre passado, instante e futuro, possui a primazia do futuro, característica consagrada a partir de *Ser e tempo*:

para se entender a nossa afirmação de que o questionar ‘metafísico’ da pré-questão é inteiramente histórico, dever-se-á, antes de tudo, considerar: a História aí não significa para nós o mesmo que o passado; este é justamente aquilo que já não acontece. Mas a História também não é certamente o mero Hoje, que também nunca acontece, mas que somente ‘se passa’, entra e desaparece. A História enquanto acontecimento é o agir e sofrer, atravessando o *presente*, determinado

²² HEIDEGGER, M. *Introdução à metafísica*, p. 172, trad. mod.

pelo futuro e assumindo o passado, o que já foi (-s *Gewesene*). É precisamente o presente que desaparece no acontecimento.²³

Na *Introdução*, a História é pensada como um acontecimento. Esse acontecimento não é o conjunto do passado, na medida em que não acontece mais, e nem algo que se amolda ao presente, entendido como um “mero Hoje” que também não acontece. É o futuro que recupera o passado, assumindo-o. A história é determinada pelo futuro, pela “propríissima existência futura”, que só é possível como uma retomada do começo. Trata-se de pensar a História como um acontecimento inaugural, como aquilo que projeta um futuro na apropriação do passado. Para Guignon, isso significa que “compreender a tarefa que nos foi imposta pelo futuro lança-nos para a necessidade anterior de ‘recuperar as nossas raízes históricas’, para termos ‘uma visão criativa da [nossa] tradição’, e para ‘repetir o princípio (...) para o transformar num novo começo’”²⁴.

O texto da *Introdução* continua nos seguintes termos:

o nosso questionar da questão fundamental da metafísica é histórico, uma vez que, abrindo, desencobrendo o acontecimento da existência humana nas suas relações fundamentais, isto é, com o ente como tal no seu todo, proporciona possibilidades ainda não questionadas, novos futuros (*Zu-künfte*), religando-o assim ao seu início que já foi e, deste modo, agravando-o e dificultando-o no seu presente.²⁵

Os *novos futuros* advêm das possibilidades ainda não questionadas. A relação originária com o começo assume e recupera aquilo que, tendo sido, ainda está vigente. O *novo*, no pensamento heideggeriano, está sempre relacionado à possibilitação daquilo que não ainda não foi questionado, do que foi encoberto pelo tempo. A *Introdução à metafísica*, embora já sendo um texto de transição para o pensamento do *Ereignis*, traz o mesmo modelo conceitual sobre o tempo e sobre o *novo*, presente em *Ser e tempo*. Enquanto o *novo* referia-se, em *Ser e tempo*, ao *novo* no âmbito da existência, sendo a existência o projeto singular do ser-aí, na *Introdução*, o *novo* é pensado já na sua relação com a história, no sentido mais alargado, como história da metafísica, história do encobrimento do ser, “História mundial da Terra”²⁶.

²³ Ibid., p. 52.

²⁴ GUIGNON, C. “Introdução”. In: *Poliedro Heidegger*, p. 47, trad. mod.

²⁵ HEIDEGGER, M. *Introdução à metafísica*, p. 52.

²⁶ Ibid., p. 52.

4.3.

Da obra de arte para a questão da origem

A *origem da obra de arte* apresenta um questionamento sobre o ser da obra de arte, mas também uma manifestação do sentido do ser, a partir da obra de arte. Além disso, o título desse texto pode ser bastante enganador à primeira vista: em vez de apresentar algo como um princípio causal de um ente (da obra de arte), Heidegger efetua uma interpretação do “pôr-se-em-obra-da-verdade” na arte, acontecimento que remete o homem ao fenômeno da origem. Essa terminologia será explicada adiante, mas é importante destacar o aspecto desconcertante do texto que é acentuado pela viragem no pensamento heideggeriano.

Em *Ser e tempo*, segundo a leitura mais difundida, não há lugar para a obra de arte. Isso ocorre porque a ocupação lida com o ente como manual (*Zuhandenheit*) ou, na sua impossibilidade, com o ente como ser-simplesmente-dado (*Vorhandenheit*). O ser dos entes aparece ao ser-aí, de início e na maior parte das vezes, como instrumento (*Zeug*), ou seja, a partir do seu emprego cotidiano, os entes já foram descobertos no seu ser. Esse âmbito, que costuma denominar-se ‘prático’, é o que ocorre primeiro. Como derivação disso, o ‘teórico’ surge quando o ente manual mostra-se impossibilitado na sua manualidade, quando o instrumento não serve ou não está à mão. É nesse momento que o ser-aí se ocupa do ente como ser-simplesmente-dado, como objeto de análise teórica. Entretanto, nem o manual e o ser-simplesmente-dado conseguem explicar, do ponto de vista ontológico, o sentido da obra de arte.

Como assinalamos, a viragem no pensamento heideggeriano tinha, como um de seus objetivos, afastar-se de qualquer ontologia fundada num ‘antropocentrismo’ ou na ‘subjetividade’. O ser-simplesmente-dado e o manual têm o seu sentido nos “para-quês”, no interior de uma totalidade referencial, cujo para-quê derradeiro diz respeito à possibilidade de ser do ser-aí, ou seja, o sentido da totalidade referencial permanece atrelado ao ser-aí. Para uma investigação ontológica mais radical, Heidegger confronta-se com a analítica existencial, como afirma Duque Estrada:

a arte aparece como uma questão para Heidegger exatamente neste momento de transição. Em coerência com o seu projeto, Heidegger não vai fazer com que a

analítica do *Dasein* englobe a arte, reservando para esta um novo espaço em seu edifício conceitual. Ao contrário, é a arte que vai englobar a analítica do *Dasein*.²⁷

Essa reviravolta assinalada por Duque Estrada nos parece ser, exatamente, a inversão do sentido do ser referido ao ser-aí, para o significado da existência do ser-aí no interior da história do ser.

Um dos conceitos que se modificou nessa viragem foi o de verdade. Porém, não há exatamente uma oposição entre a verdade apresentada na *Origem* e esse conceito em *Ser e tempo*, trata-se mais de um aprofundamento ou de um desdobramento, operando modificações substanciais, mas que não contradizem o que foi apresentado na analítica existencial. A verdade aparece no § 44 de *Ser e tempo* como desvelamento do ser, o mostrar-se do ser a partir de uma compreensão apropriadora, numa linguagem que manifeste esse ser, afinado num humor adequado. Nesse sentido, Heidegger afirma que “a verdade (desvelamento) deve sempre ser arrancada primeiramente dos entes. O ente é retirado do velamento. O desvelamento em seu fato é, ao mesmo tempo, um roubo”²⁸. O ente encobre-se, em seu ser, na maior parte das vezes, o que explica a necessidade de uma apropriação desse ente, arrancando-o de seu velamento, num “roubo”. Heidegger interpreta a palavra grega *aletheia* que significa verdade, reconduzindo-a para o interior da analítica do ser-aí. O encobrimento dos entes em seu ser é o que se dá no mais das vezes, ou seja, na cotidianidade, sendo necessária uma interpretação que rompa com o domínio do impessoal, para que os entes possam manifestar-se em seu ser, de uma forma própria.

Na *Origem*, a verdade é concebida como um acontecimento originário que se dá na abertura do ser-aí, enquanto esse corresponde ao ser. Trata-se menos de uma exposição do que o ser-aí pode fazer para desvelar o ser do ente, do que de uma demonstração do que ocorre com o ser-aí e suas relações a partir da verdade do ser: “a essência da desocultação do ente pertence de algum modo ao próprio

²⁷ ESTRADA, Paulo Cesar D. “Sobre a Obra de Arte como Acontecimento da Verdade”. In: *O que nos faz pensar*. n°13 Rio de Janeiro: Ed. Puc-rio, abril de 1999. p. 70. Uma interpretação semelhante é oferecida por Gianni Vattimo: “uma revisão do conceito de instrumento significa também uma revisão da noção de mundo com ele conexas; e, mais em geral, significa assumir um ponto de vista que já não é o da existência inautêntica, que constituía a base de partida da analítica existencial para determinar as estruturas do *Dasein* e a relação deste com o ser”. *Introdução a Heidegger*, p. 112. Ou seja, a guinada em relação ao modo como o manual e o instrumento são concebidos dá-se concomitantemente à virada em relação à questão do ser; não se trata mais do mundo organizado referencialmente a partir da ocupação do ser-aí, e sim, do mundo instalado por um outro ente (a obra de arte) no horizonte do ser-aí.

²⁸ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 291, trad. mod.

ser (cf. *Sein und Zeit*, § 44), este faz acontecer, a partir da sua essência, o espaço de jogo da abertura (a clarificação do aí), e introdu-lo como algo no qual cada ente, a seu modo, se levanta”²⁹.

O ente não se mostra primeiramente, e sim, oculta-se numa recusa e numa dissimulação. Esse movimento do ente não é, como pode-se pensar à primeira vista, um desenvolvimento posterior e contrário à manifestação do ente, mas sim, o movimento em que o ente se oculta e se manifesta, ao mesmo tempo. O desvelamento ou desocultação, agora, é pensado sob uma ótica mais abrangente do que em *Ser e tempo*, não mais como realização do ser-aí, e sim, numa perspectiva mais originária, isto é, como acontecimento: “a desocultação do ente nunca é um estado que está aí, mas sempre um acontecimento”³⁰. Portanto, a verdade é, agora, pensada a partir do movimento do ser mesmo, e não a partir do ser-aí. Desde *Ser e tempo*, Heidegger excluía qualquer definição de verdade da perspectiva da lógica ou da mera adequação entre pensamento e mundo. Para ele, essas concepções de verdade não eram suficientemente originárias, do ponto de vista ontológico, sendo derivadas e dependentes da abertura do ser, isto é, para que qualquer ente possa ser dito verdadeiro do ponto de vista lógico ou na adequação, ele já deve ter-se mostrado em seu ser para o existente humano – a abertura ao ser é mais originária que o plano lógico ou teórico-científico. A *Origem da obra de arte* mostra que a verdade é de fato um desvelamento, mas há uma “viragem” no modo de se visualizar esse desvelamento, agora ele é descrito a partir do movimento do ser mesmo, e não mais a partir do ser-aí, ocorrendo, portanto, como acontecimento – termo que tem, ao menos, dois significados. A dinâmica da verdade é pensada no duplo movimento de ocultamento e desocultamento. Como o ente está, no mais das vezes, retraindo-se em seu ser, a verdade não é nunca algo fixo que determina o ente, e, por isso, “acontece” verdade quando o ente se mostra em seu ser. O segundo significado de acontecimento está diretamente ligado a um evento fundamental, que remete o ser-aí à sua história, acontecimento que se dá no interior de uma tensão ontológica, no combate entre mundo e terra.

Pode-se dizer que o conceito de mundo é central na filosofia de Heidegger, tanto na fase mais explicitamente fenomenológica, na proximidade com Husserl e

²⁹ HEIDEGGER, M. *A origem da obra de arte*. Lisboa: Ed. 70, 1977. p. 49.

³⁰ *Ibid.*, p. 43.

nas interpretações de Aristóteles, quanto nas suas primeiras obras marcadas pela retomada da urgência das primeiras experiências cristãs, na recuperação do mundo a partir do cristianismo. Em *Ser e tempo*, o mundo é concebido como uma totalidade significativa, matizada pela familiaridade do ser-aí com os entes numa totalidade de relações de ser. Nos *Conceitos*, Heidegger apresenta o ser-aí como “formador de mundo”, expressão que diz que todo o aparecer do ente dá-se num enquadramento formal desse ente no horizonte do aí do homem. O homem forma o mundo, envolvendo o instalado num projeto de ser, modo pelo qual o ente, enquanto ente, pode manifestar-se na totalidade. Essas concepções de mundo são deslocadas a partir da *Origem da obra de arte*, que não aborda mais a questão da mundanidade a partir do ser-aí, interrogando, dessa vez, a obra de arte na sua relação com o mundo.

Na *Origem da Obra de Arte*, Heidegger analisa um dos quadros de sapatos de Van Gogh, a fim de mostrar a relação conflituosa e, ao mesmo tempo, interdependente, entre terra e mundo. De acordo com esse filósofo, uma obra é aquilo que abre ou instala, um mundo. Relembremos que a verdade, na *Origem*, não é apenas o que ocorre na compreensão autêntica de um determinado ente, e sim um acontecimento (pôr-se-em-obra) – algo não explorado em *Ser e Tempo* – a partir da experiência da obra de arte. A análise do quadro de Van Gogh mostra que, por meio da obra de arte, um mundo se instaura. Algo que não existia antes aparece por meio do e no quadro. Inicialmente, pode-se constatar o distanciamento entre o discurso heideggeriano sobre a obra de arte e uma concepção estética que define a experiência com a obra, estritamente, do ponto de vista do prazer ou deleite experimentado pelo sujeito que a analisa. Para Heidegger, a obra de arte não se encerra nesse suposto deleite experimentado por quem a analisa, e nem na sua capacidade de representação, no sentido de apresentar uma determinada realidade, tal como teria existido num dado momento. A verdade da obra não é o acordo da representação com o representado. A verdade, também, não é a concordância do dizer do presente com o do passado. A verdade recupera o passado, mas apenas para projetá-la adiante. A verdade da obra só pode ser pensada enquanto um pôr-se-em-obra. Enquanto a obra instala um mundo, há verdade.

O par de sapatos de camponês do quadro de Van Gogh é descrito, fenomenologicamente, por Heidegger, no seu pôr-se-em-obra:

na escura abertura do interior gasto dos sapatos, fita-nos a dificuldade e o cansaço dos passos do trabalhador. Na gravidade rude e sólida dos sapatos está retida a tenacidade do lento caminhar pelos sulcos que se estendem até longe, sempre iguais, pelo campo, sobre o qual sopra um vento agreste. No couro, está a umidade e a fertilidade do solo. Sob as solas, insinua-se a solidão do caminho do campo, pela noite que cai. No instrumento para calçar impera o apelo calado da terra, a sua muda oferta do trigo que amadurece e a sua inexplicável recusa na desolada improdutividade do campo no Inverno. Por este instrumento passa o calado temor pela segurança do pão, a silenciosa alegria de vencer uma vez mais a miséria, a angústia do nascimento iminente e o tremor ante a ameaça da morte. Este instrumento pertence à *terra* e está abrigado no *mundo* da camponesa. É a partir desta abrigada pertença que o próprio produto surge para o seu repousar-em-si-mesmo.³¹

A obra de arte instala um mundo ao pôr-em-obra a verdade do ente. O mundo aparece na *Origem* a partir do par de sapatos, não mais na sua instrumentalidade, no sentido de *Ser e tempo*, mas na sua confiabilidade (*Verlässlichkeit*). Essa confiabilidade traz à tona o mundo da camponesa, onde o par de sapatos encontra abrigo – é lá que esse ente “desaparece” em seu ser, pois esconde-se onde lhe é mais próprio. Entretanto, esse mundo emerge num conflito com a terra, como aquilo que resiste a qualquer intromissão. Essas relações são apresentadas da seguinte maneira por Duque Estrada:

mas o que se entende, então, por confiabilidade? Ela é entendida como elo indissolúvel, como ligação íntima – ‘fiabilidade’ como sugere Jacques Derrida – entre ‘mundo e terra’. No quadro de Van Gogh é a totalidade de um mundo rural que se projeta com a pintura do par de sapatos da camponesa. O termo ‘mundo’ já nos é conhecido de *ST*: ‘mundo’, ali, se refere à ordem da inteligibilidade, da familiaridade e, portanto, da possibilidade de reconhecimento imediato das coisas ao redor a partir de um contexto mais amplo e englobante de sentido. Mas, no entanto, o mundo que se deixa revelar na tela de Van Gogh o faz, necessariamente, em íntima conexão com aquilo que é o seu oposto, e que Heidegger tenta apreender conceitualmente com o termo ‘terra’. Terra diz respeito àquilo que, ao se mostrar, escapa às possibilidades do mundo em ‘domesticá-lo’, isto é, em incorporá-lo à inteligibilidade dos sistemas de meios e fins que orientam o comércio diário com as coisas ao redor. É deste modo que ‘o vento agreste’, ‘a solidão do caminho do campo’, a fertilidade e a aridez do solo, a fartura e a ausência do trigo nas diferentes estações do ano, reunidos todos sob o termo ‘terra’, encontram-se inseparáveis do mundo camponês. Esta íntima e inseparável ligação – entre mundo e terra – recolhe-se no modo mais originário do ser do utensílio. Tal é a confiabilidade.³²

³¹ HEIDEGGER, M. *A origem da obra de arte*. p. 26. Trad. mod.

³² ESTRADA, P. C. D., op. cit., p. 73.

Nesse sentido, a *Origem* remete o conceito de mundo, tal como definido em *Ser e tempo*, à sua ligação conflituosa com a terra. O mundo que surge a partir do quadro de Van Gogh, o mundo da camponesa, agora não emerge mais apenas na série de destinações, nos seus “para-quês”, e sim, poeticamente. A ligação da camponesa com o mundo dá-se como a confiabilidade sustentadora do seu ser-no-mundo mais originário.

A discussão sobre a verdade a partir do ponto de vista da obra de arte, adquire um matiz anti-representativo ainda maior no deslocamento das considerações sobre o quadro de Van Gogh para a análise do templo grego. A importância desse deslocamento é, justamente, tematizar a verdade de um ponto de vista anti-representativo, o que no registro de um quadro é menos intuitivo, já que os sapatos pintados podem ser associados num paralelo entre o instrumento sapato factual e a pintura desse instrumento. O templo, contudo, não é produzido com o propósito de ser imitação de algo, e, da mesma forma, assim como o quadro de sapatos de Van Gogh, instala um mundo. A exposição heideggeriana dá-se nos seguintes termos:

ali de pé repousa o edifício sobre o chão de rocha. Este repousar da obra faz sobressair do rochedo o obscuro do seu suporte maciço e, todavia, não forçado a nada. Ali de pé, a obra arquitetônica resiste à tempestade que se abate com toda a violência, sendo ela quem mostra a própria tempestade na sua força. O brilho e a luz da sua pedra, que sobressaem graças apenas à mercê do Sol, são o que põe em evidência a claridade do dia, a imensidade do céu, a treva da noite. O seu seguro erguer-se torna assim visível o espaço invisível do ar. A imperturbabilidade da obra contrasta com a ondulação das vagas do mar e faz aparecer, a partir da quietude que é a sua, como ele está bravo. A árvore, a erva, a águia e o touro, a serpente e a cigarra adquirem uma saliência da sua forma, e desse modo aparecem como o que são.³³

Na medida em que o templo não representa figurativamente nada, o seu caráter ontológico explicita-se mais nitidamente. É o templo que congrega, em si, o sentido dos entes que lhe circundam, conectando significativamente todos eles. Esse mundo que surge a partir do templo emerge e assenta-se sobre a terra. O conceito de terra não pode ser confundido com a noção vulgar estabelecida pela astronomia ou com a idéia de uma massa de matéria depositada. A terra é de onde advém o sentido, sendo que ela mesma é que permite ao mundo ser mundo. O templo recolhe-se no emergir de um mundo e, no entanto, esse mundo só adquire

³³ HEIDEGGER, M. *Origem*, p. 33.

todas as suas matizes concretas a partir da terra. A análise do templo demonstra, portanto, a verdade da obra para além da pura representação. Não é a capacidade de representação que torna algo uma obra de arte, mas a possibilidade de instalar um mundo e produzir terra.

A obra de arte põe-em-obra o conflito entre mundo e terra. Quando esse conflito se apresenta, a verdade da obra vem à tona. O que se apresenta é a totalidade de significados, o mundo que se abre, mas esse mundo surge na *Origem* acompanhado de uma retração de ser, a terra que recua na verdade da obra.

A terra é, portanto, a contrapartida do mundo. A obra de arte caracteriza-se, justamente, pela instalação do mundo no aparecimento duma totalidade significativa que, mostrando-se, recolhe em si a terra de onde provém. De acordo com Palmer, “a terra não se limita a ser apenas algo sobre o qual caminhamos, tal como uma árvore não é apenas uma coisa que está no nosso caminho; a terra é algo que aparece no brilho do metal e na sonoridade dos sons – e que depois recua”³⁴. A terra é o que resiste a qualquer representação, a qualquer domínio ou invasão, e que, no entanto, permanece como movimento indissolúvel no ser.

De acordo com Zarader, “terra e mundo dizem, não o ser e o ente, mas a dupla dimensão do ser: eclosão e reserva”³⁵. Ou seja, enquanto o mundo é o manifesto do ser, a terra é aquilo que, em toda manifestação, retrai-se. De um outro modo ainda, há mundo enquanto há reserva, isto é, a retração daquilo que não pode ser abarcado completamente, daquilo que resiste à intromissão. Para Vattimo, “enquanto o mundo é sistema de significados que se lêem de maneira desdobrada na obra, a terra é aquele elemento da obra que se adianta como sempre se fechando de novo, como uma espécie de núcleo nunca consumível pelas interpretações, nunca esgotado nos significados”³⁶. A terra assinala o caráter de inacabamento que se dá no mostrar-se da obra de arte, um mostrar-se que é, ao mesmo tempo, retração. Ignorar esse caráter retrátil e inacabado do mostrar-se do ser é o “perigo” do predomínio do ente sobre o ser, como afirma Zarader:

é certo que, abrindo o Aberto, a linguagem permite ao ente ser como ente. Mas é precisamente porque concede essa abertura que cria também a possibilidade de um perigo: o perigo que o próprio esplendor do dia – eclosão e luz – se faça em detrimento da sombra – velamento e abrigo – e conduz ao esquecimento do único

³⁴ PALMER, R. *Hermenêutica*. Lisboa: Ed. 70, 1969. p. 164.

³⁵ ZARADER, M. *Heidegger e as palavras da origem*. Lisboa: Inst. Piaget, 1990. p. 253.

³⁶ VATTIMO, G. *O fim da modernidade*. São Paulo: Martins fontes, 1996. p. 64.

necessário. O perigo, noutros termos, que o brilho do desvelamento seja conquistado ao preço de uma perda do ser.³⁷

Trata-se de uma relação indissolúvel, a que se dá entre o mundo e a terra. Enquanto, na década de 20, Heidegger procura trazer à luz a experiência fundamental do mundo, ao retirá-lo das interpretações encobridoras do cotidiano, a partir da *Origem*, ele acentua cada vez mais o caráter retrátil do ser que foge de todas as tentativas de dominação, a contrapartida do mundo. Essa mudança de perspectiva ocorreu devido à necessidade de evitar aquilo que Zarader aponta como sendo o perigo de se entificar o ser, ao confundi-lo apenas com o aspecto de desvelamento que ocorre na instalação de um mundo, ignorando o seu movimento correspondente, que é o de retração da terra.

O conflito entre mundo e terra não é solvido pela obra de arte. Pelo contrário, a peculiaridade da obra de arte é, justamente, a capacidade de mostrar esse conflito. Esse combate essencial, é descrito por Heidegger da seguinte forma:

o confronto de mundo e terra é um combate. Certamente, falsificamos com facilidade a essência do combate, na medida em que confundimos a sua essência com a discórdia e a disputa e, portanto, só o conhecemos como perturbação ou destruição. Todavia, no combate essencial, os combatentes elevam-se um ao outro à auto-afirmação das suas essências. A auto-afirmação da essência nunca é, porém, a cristalização num estado ocasional, mas o abandono na oculta originalidade da proveniência do seu ser próprio. No combate, cada um leva o outro para além de si próprio. O combate torna-se assim sempre mais combativo e mais autenticamente o que é.³⁸

Esse trecho remete a Heráclito, que afirma que “o conflito é pai de tudo, de tudo é rei (...)”³⁹, que “o adverso concorre; dos divergentes, a mais bela harmonia (...)”⁴⁰ e que os outros “não entendem que o diferente condiz consigo mesmo: harmonia discordante como a do arco e da lira”⁴¹. De fato, nem para Heráclito, nem para Heidegger, o conflito pode ser reduzido a algo meramente negativo, a uma instabilidade que tem de ser ou é resolvida, por meio de uma superação. O essencial, para esses dois filósofos, é compreender-se no meio desse conflito, que nunca é apaziguado. A tarefa do filósofo é justamente apreender esse combate. A

³⁷ ZARADER, M., op. cit., p. 250.

³⁸ HEIDEGGER, M. *A Origem da Obra de Arte*. Lisboa: Ed. 70, 1977. pp. 38-39.

³⁹ HERÁCLITO. (frag. B53). In: SCHÜLER, Donaldo. *Heráclito e seu (dis)curso*. Porto Alegre: L&PM, 2000. p. 232.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 216-217. (frag. B8)

⁴¹ *Ibid.*, pp. 63. (frag. B51)

obra de arte apresenta esse combate, instituindo um mundo e produzindo a terra. O sentido da obra efetua-se sempre a partir do mundo instituído, sobre um fundo que está sempre recolhendo-se, sobre a terra que não permite intromissão nela. No entanto, é justamente isso o que torna a terra ela mesma, o fato de se fechar em si mesma. Há aqui, novamente, um paralelo com Heráclito, na medida em que o conceito de terra heideggeriano remete ao conceito de *physis*. De acordo com Heráclito, “a natureza (*physis*) ama ocultar-se”⁴². Esse ocultamento é concomitante ao mostrar-se. Portanto, aquele que busca apreender o sentido da obra de arte situa-se em meio ao combate entre mundo e terra, entre um mundo instituído pela obra e uma terra que mostra algo, retraindo-se. Sobre isso, Gadamer explica, no texto *A verdade da obra de arte*, escrito como prefácio ao texto heideggeriano, que o desvelamento não está relacionado apenas com um correto conhecimento dos entes; antes, o desvelamento “ocorre”. Esse “dar-se” do desvelamento está diretamente ligado ao velamento ou retraimento do ser naquilo que é desvelado. Sobre isso, Gadamer explica que “não é apenas a emergência para a luz, mas, igualmente, o auto-abrigo na escuridão. Não é apenas o desenvolvimento de uma flor para o sol, mas, igualmente, seu enraizamento nas profundezas da terra”⁴³. O que surge no pôr-se-em-obra da verdade é o mundo, que se desvela a partir da obra de arte, e a terra, que se mostra na retração de si. Na *Origem*, ambos os movimentos são movimentos fundamentais do ser, pensados na sua unidade conflituosa.

Heidegger afirma que “na obra, a verdade está em obra, portanto, não é apenas algo de verdadeiro”⁴⁴. A verdade não é uma característica que pode ser acoplada ao discurso no sentido de representar fielmente algo. Heidegger está muito mais preocupado em mostrar o que significa esse pôr-se-em-obra da arte. Enquanto a verdade está em obra, é mantido o conflito mundo e terra. Portanto, o discurso heideggeriano, antes de pretender-se um dizer privilegiado, no sentido de estar representando justamente (no sentido de exatidão, fidelidade) determinadas relações, procura desocultar aquilo que se esconde, na maior parte das vezes, na análise do quadro, a saber, o fundo ontológico que subjaz ao ser-obra. No caso específico do quadro de Van Gogh, pode-se dizer que a sua relevância para a

⁴² Ibid., p. 49. (frag. B123)

⁴³ GADAMER, H-G. *Heidegger ways*. p. 106.

⁴⁴ HEIDEGGER, M., *Origem*, p. 44.

Origem da Obra de Arte não é tanto se o mundo descrito por Heidegger como sendo o do camponês representa fielmente o que Van Gogh procurou exprimir, mas de mostrar que o ente sapato remete a uma totalidade de significados, portanto, de mostrar que o sapato já está inserido em um mundo, co-dependente da terra. Certamente, as imagens sobre o campo não são aleatórias. O conceito de terra e todas as descrições fenomenológicas sobre a natureza, oferecidas por Heidegger, insistem em passar ao largo de qualquer ambiente urbano. A ênfase heideggeriana nesses temas da ‘natureza’ está diretamente relacionada à tese de que a essência da arte é o discurso poético. Em certa medida, o discurso poético é visto em contraposição ao mundo da técnica. Nesse sentido, realmente há uma ênfase no campesino, em oposição ao cidadão.

Mas isso significaria que *se* os sapatos não fossem de um campesino, mas de um cidadão, haveria um vazio de mundo? Certamente, não. Também o sapato urbano remete a algum mundo, ao mundo das fábricas, ao mundo dos horários determinados pela cidade, ao mundo da moda, etc. Qual teria sido a razão pelo qual Heidegger opta por analisar o sapato do ponto de vista do camponês? Inicialmente, e de uma forma mais evidente, é conhecida a crítica heideggeriana à técnica, sendo esta, um desvirtuamento do que, algum dia, foi a *techne* grega, determinando um certo modo de ser do homem. Porém, esse caráter ‘negativo’, no sentido de uma recusa do mundo técnico, não é tão fundamental para compreendermos a análise a partir do camponês, quanto um caráter ‘positivo’, em que Heidegger procura, não uma mera oposição ao mundo da técnica, mas a afirmação da essência da arte como poesia. Embora, haja uma discussão na *Origem da Obra de Arte* sobre a *techne*, ela não se dá com o propósito de uma crítica exaustiva sobre o sentido da técnica, mas de traçar um paralelo entre a criação e a manufatura. O propósito fundamental de Heidegger não parece ser tanto realizar uma crítica contundente ao mundo da técnica, mas mostrar, fenomenologicamente, o combate entre mundo e terra, combate este, que é apreendido poeticamente. Podemos agora compreender porque a ênfase no camponês: é que embora seja possível instituir um mundo do ponto de vista dos sapatos de um cidadão, esta instituição careceria, em certo grau, de uma relação intuitiva poética, o que é o caso do mundo do camponês. Trata-se de experimentar, por meio do quadro, o combate entre terra e mundo que nele se apresenta, a fim de apreender o que é o dizer poético que subjaz à obra de arte.

No entanto, para compreendermos melhor a análise heideggeriana do sentido da obra de arte, e, conseqüentemente, do quadro de Van Gogh, precisamos abordar, mesmo rapidamente, a essência da poesia e sua relação com a história.

A essência da arte é, para Heidegger, poesia (*Dichtung*). A poesia é o modo de ser originário, subjacente a todas as formas de arte. Mas o que é dito poeticamente, nas mais variadas formas de arte? Heidegger afirma que “o dizer projetante [que é a poesia] é aquele que, na preparação do dizível, faz ao mesmo tempo advir, enquanto tal, o indizível ao mundo”⁴⁵. Há uma relação quase paradoxal aqui: a poesia diz aquilo que se esconde no próprio discurso. Dito de outro modo, o dizer da poesia projeta o que não se revela, aquilo que, sob outros discursos, tenderia a manter-se no ocultamento. Nesse sentido, a tarefa do dizer poético é imensa, pois pretende dizer aquilo que é indizível, aquilo que ainda não se apresentou na linguagem. Por isso se diz que a poesia é um dizer projetante, na medida em que projeta, na linguagem, aquilo que estava previamente oculto.

A poesia acontece na linguagem: “cada língua é o acontecimento do dizer, no qual, para um povo, emerge historicamente o seu mundo e se salvaguarda a terra como reserva”⁴⁶. Isso significa que é no seio da linguagem que a poesia se torna um dizer projetante. É na linguagem que um povo se mantém na relação com a história, não uma relação com algo que é extrínseco à sua constituição, mas numa relação consigo mesmo, projetando-se no aberto, pelo desocultamento do ente, num dizer poético. Toda essa humanidade encontra-se sempre, historicamente lançada e projetando-se, na medida em que, por meio da linguagem, compreende poeticamente o seu mundo. Nessa relação poética com o mundo, no seu conflito com a terra, é que se dão todos os caminhos traçados pela linguagem: “num tal dizer é que se cunham de antemão, para um povo histórico, os conceitos da sua essência, a saber, a sua pertença à história do mundo”⁴⁷. Essa afirmação não significa, de modo algum, o privilégio do olhar de um determinado poeta sobre seu povo. Seria mais esclarecedor pensar de um modo inverso, o povo, na medida em que é histórico, já sempre se pronunciou, discursivamente e poeticamente, sobre o mundo. Talvez o mais importante dessa afirmação seja perceber que, antes mesmo de pensarmos a fundação e a condução dos destinos de

⁴⁵ Ibid., p. 59.

⁴⁶ Ibid., p. 59.

⁴⁷ Ibid., p. 59.

um povo por meio da ciência ou da política, algo mais fundamental aconteceu, uma visão poética sobre o mundo por meio da linguagem. Para avançarmos um pouco mais nessa relação entre o dizer poético da arte, analisemos esse trecho:

a arte, enquanto o pôr-em-obra-da-verdade, é poesia. Não é apenas a criação da obra que é poética, mas também é poética a salvaguarda da obra, só que à sua maneira própria; com efeito, uma obra só é real como obra na medida em que nos livramos do nosso próprio sistema de hábitos e entramos no que é aberto pela obra, para assim trazeremos a nossa essência a persistir na verdade do ente.⁴⁸

O que Heidegger está dizendo aqui é que a poesia não é o resultado final do processo de criação de um artista, mesmo porque isso recairia num esquema estético, nos moldes da subjetividade, e que a salvaguarda da obra também manifesta poesia. A salvaguarda da obra não significa manter a arte em museus, por exemplo. Salvaguardar uma obra é poesia, porque, para salvaguardá-la, foi necessário o despojamento daquilo que nos é habitual, o mais possível, na experiência do mundo instaurado pela obra. Sobre isso, Gadamer afirma que “algo novo vem à existência com a obra de arte”⁴⁹, algo com que não se estava acostumado. Compreender o mundo instaurado pela obra é já apreender poeticamente o seu dito, acompanhar o pôr-se-em-obra-da-verdade. Esse “algo novo” surge como mundo, mas também, poeticamente, como reserva da terra que se abriga nessa eclosão. Esse “algo novo” irrompe como acontecimento.

A verdade só ocorre na obra de arte por dar-se numa possibilidade que está diretamente relacionada a cada um de nós:

o projeto verdadeiramente poemático é a abertura daquilo em que o ser-aí, como histórico, já está lançado. Isto é a terra, e para um povo histórico, a sua terra, o fundo que se fecha sobre si mesmo, sobre o qual repousa, com tudo o que, ainda para si mesmo oculto, já é. Mas é o seu mundo que, a partir da relação do aí, reina como desvelamento do ser. É por isso que tudo o que foi dado ao homem se deve, no projeto, trazer à luz do fundo que se fecha, expressamente nele posto. Só assim é que ele próprio se funda como fundo que sustém”⁵⁰.

Portanto, o que a obra de arte diz, passa a fazer sentido para cada um, de acordo com a sua historicidade. Mas essa historicidade que é estruturante do ser-aí, não o remete a um isolamento. Pelo contrário, a história do indivíduo está

⁴⁸ Ibid., p. 60, trad. mod.

⁴⁹ GADAMER, H-G. *Heidegger ways*. p. 105.

⁵⁰ HEIDEGGER, M., *Origem*, p. 60, trad. mod.

sempre ligada à história dos outros e, portanto, à do seu povo. Assim, a poesia é dizer projetante porque o ser-aí situado recolhe e projeta adiante o ser da obra. Nesse movimento, também o ser do ser-aí é projetado para possibilidades que lhe eram veladas antes da experiência do quadro. O pôr-se-em-obra-da-verdade que ocorre na obra está fundado na abertura do ser, no envio histórico a que cada ser-aí pertence facticamente: “o projeto poemático provém do nada, no ponto de vista de que nunca aceita a sua oferta a partir do habitual e do que até então havia. Todavia, nunca vem do nada, na medida em que o que por ele é lançado é só a determinação retida do próprio ser-aí histórico”⁵¹.

Sobre esse caráter histórico, é preciso enfatizar, agora, que se trata do ser-aí, pensado a partir da história do ser. Com a experiência da obra de arte, Heidegger mostra a ligação do ser-aí com o seu povo, tema que já abordamos anteriormente, e que aparece repetidas vezes nesse texto de 1936:

é a obra templo que primeiramente ajusta e ao mesmo tempo congrega em torno de si a unidade das vias e das relações, nas quais nascimento e morte, infelicidade e prosperidade, vitória e derrota, resistência e ruína, ganham para o ser humano a forma do seu destino. A amplitude dominante destas relações abertas é o mundo deste povo histórico.⁵²

Na *Origem*, Heidegger aprofunda a noção de história, fazendo a inversão do papel originário da história que, em *Ser e tempo*, descendia da temporalidade ekstática do ser-aí, mas que, após a viragem, é pensada em termos de história do ser. *A origem da obra de arte* faz o deslocamento da historicidade do ser-aí para a sua inserção na história do povo, no sentido da interligação do seu destino histórico do ser-aí com o seu povo. Essa é uma das diferenças fundamentais da análise do quadro de Van Gogh para a do templo grego, já que apenas nesse último é que se mostra, no mundo, o povo histórico a que obra templo remete.

A poesia é vista por Heidegger no seu sentido histórico, não no sentido vulgar de causas e efeitos e nem no sentido de uma seqüência linear de acontecimentos. Mais originariamente, a poesia tem o caráter de ser um começo (*Anfang*), um salto antecipativo (*Vorsprung*) não mediatizável. Assim, a obra não tem o seu sentido compreendido como resultado de várias mediações, antes, a obra põe-em-obra o desocultamento do ente de uma forma decisiva e antecipativa.

⁵¹ Ibid., p. 61.

⁵² Ibid., p. 32.

Nesse sentido, a arte é o fundamento do que vem a seguir, ou seja, instaura, começa, e “funda a história”⁵³.

Ainda sobre o tema da história e do papel do povo, Heidegger afirma:

sempre que a arte acontece, quando há um começo, produz-se na história um choque (Stoss), a história inicia ou reinicia de novo. História não quer aqui dizer o desenrolar de quaisquer fatos no tempo, por mais importantes que sejam. História é o despertar de um povo para a sua tarefa, como inserção no que lhe está dado.⁵⁴

O começo inicia ou reinicia a história. Ao povo é dada essa tarefa de dar conta do seu tempo, no sentido de uma instauração, tal como primeiramente ocorreu com os gregos, segundo Heidegger. O começo não deve ser identificado com um mero início, historicamente pontuável. De acordo com Heidegger:

a imediatidade do começo, a peculiaridade do salto a partir do não-mediaticizável, não exclui, mas antes inclui que o começo se prepare muito longamente e de uma forma inteiramente inconspícua. O autêntico começo, enquanto salto (*Sprung*) é sempre um salto antecipativo (*Vorsprung*), em que o que ainda há-de-vir já está ultrapassado, se bem que veladamente. O começo já contém, oculto, o fim. O autêntico começo não tem o aspecto incipiente do primitivo. O primitivo é sempre sem futuro, porque sem o salto doador e fundador e sem avanço. Nada é capaz de libertar a partir de si, porque nada contém de oculto senão aquilo em que está preso.⁵⁵

O começo não é, portanto, um mero ponto factual no passado, mas aquilo que instaurou decisivamente uma época. Embora, na *Origem*, Heidegger não utilize a expressão “época”, ela é pressuposta, conceitualmente, na descrição dos vários momentos históricos que instauraram um mundo, os gregos, a Idade Média e modernidade. A passagem da história do ser-aí para a história do ser ele mesmo, possibilita que se pense na história da humanidade, a partir do advento do ser, quando se instaura um mundo. Desse ponto de vista, Duque Estrada diz “que o mundo mundifica, isto quer dizer que ele já não se deixa compreender enquanto estrutura constitutiva do modo de ser do *Dasein*”⁵⁶. Ou seja, não se trata mais do mundo referido a partir das ocupações e preocupações do ser-aí, e sim, do mundo que vige nas suas configurações epocais.

⁵³ Ibid., p. 62.

⁵⁴ Ibid., p. 62, trad. mod.

⁵⁵ Ibid., p. 61.

⁵⁶ ESTRADA, P. C. D., op. cit., p. 77.

O mundo, sob essa perspectiva, alcançaria uma complexidade ainda maior nas suas obras posteriores, na descrição da quadratura (*Geviert*). O mundo passa a ser a tensão entre terra e céu, mortal e divino. A tarefa do homem é o habitar que se dá no conflito entre esses eixos. Situar-se nesse conflito é poetar. De acordo com Heidegger, “é a poesia que permite ao habitar ser um habitar”⁵⁷. O poetar, no sentido específico da *Origem da obra de arte*, assinala o modo como o ser-aí pode situar-se, originariamente, na clareira do ser. Se o mundo era, em *Ser e tempo*, um existencial do ser-aí, a partir da viragem, ele adquire um estatuto histórico mais amplo, na medida em que não se restringe à existência e à temporalidade do ser-aí, mas estende-se ao acontecer do ser na sua própria história. O mundo, como a contrapartida da terra, e também a sua caracterização como a quadratura, são resultados da transição conceitual, da totalidade referencial presente na ontologia fundamental, para aquilo que o homem tem a tarefa de habitar.

Só poeticamente, o homem habita o mundo, mas a poesia põe-em-obra a verdade do ser, a poesia é um “salto antecipativo”, na medida em que origina. A arte é uma origem que funda a história, saltando antecipadamente sobre o seu futuro, quando ultrapassa aquilo que advém de si. Nesse sentido, poderíamos compreender a obra heideggeriana como um estudo sobre o que é esse ‘salto antecipativo da obra de arte’ (*Der Ursprung des Kunstwerks*). Também para Hodge, a origem é o tema central desse texto, “no qual a questão dos começos é abordada através da noção de originário, o *Ursprung* do título. Isto é concebido como uma libertação no presente de energias originárias através da organização da obra de arte”⁵⁸. É a proximidade da origem que torna possível um começo. O começo originário não é apenas um início epocal, mas uma instauração originária. A obra de arte mostra o pôr-se-em-obra como instauração da verdade, no conflito entre mundo e terra, na proximidade da origem. Esse tema, que sempre esteve presente na obra heideggeriana – a origem – será de fundamental importância para compreender o ser, a partir da palavra diretriz de seu pensamento após a viragem, o *Ereignis*, acontecimento-apropriador. A seguir, aprofundaremos esses conceitos.

⁵⁷ HEIDEGGER, M. “... poeticamente o homem habita...”. In: *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 167.

⁵⁸ HODGE, J. *Heidegger e a ética*. Lisboa: Inst. Piaget, 1995. p. 232.

4.3.1.

Início, começo e origem como modulações temporais do evento do ser

Uma das leituras possíveis sobre a unidade da obra de Heidegger, assentase na leitura dos seus textos sob o viés da “origem”, ou seja, todo o questionamento sobre o ser é, ao mesmo tempo, um questionamento sobre o “originário”. Entretanto, a origem nunca significa um passado factual ou uma fonte mítica de onde jorra a história.

Heidegger utiliza três vocábulos (*beginnen, anfangen, springen*) e suas respectivas derivações para significar início, começo e origem. Traduzimos *Beginn* como início, *Anfang* como começo, *anfänglich* como primordial, *Ursprung* como origem e *ursprünglich* como originário. O termo para origem é *Ursprung*, literalmente “salto originário”.

Por *Beginn*, Heidegger normalmente refere-se ao início da metafísica em Platão e Aristóteles, muito embora, ele também utilize esse termo para designar o início do pensamento ocidental como o pensamento pré-metafísico nos pré-socráticos. O termo *Beginn* também é utilizado, a partir do pensamento da *Kehre* para exprimir o início de uma possibilidade de relação com o ser, que não a da mera presença. Assim, Schürmann afirma que “reconhecíveis são os três grandes momentos inaugurais na história da presença, de acordo com Heidegger: a aurora pré-metafísica, a inversão clássica que funda a metafísica, e a transição, que se tornou possível hoje, em direção a uma era pós-metafísica”⁵⁹.

Tanto *Beginn* quanto *Anfang* significam um ponto de partida, e ambos dizem respeito à relação entre o indivíduo e a tradição num evento epocal. Entretanto, para Schürmann, “o ‘começo’ é antes de tudo uma questão de experiência. Os assim chamados filósofos pré-socráticos são *anfängliche Denker* [pensadores primordiais] porque eles experimentaram a presença como pura apresentação (*presencing*), que é o que fez eles pensarem”⁶⁰. Isso diferencia os pré-

⁵⁹ SCHÜRMAN, R. *Heidegger on being and acting: from principles to anarchy*. Indiana: Indiana Univ. Press, 1990. pp. 121-122.

⁶⁰ SCHÜRMAN, R., op. cit., p. 122. Para Zarader, Heidegger retiraria nas suas últimas obras, notadamente em *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento* e na ‘Introdução’ (1949) de *O que é metafísica?*, o privilégio pré-metafísico dos pré-socráticos. Para ela, “a linha de partilha entre a ‘experiência’ inicial; que teria sido concedida aos pré-socráticos, e a metafísica posterior, onde esta experiência teria sido encoberta, encontra-se muito confusa. Só esta confusão permite

socráticos do “início” da tradição metafísica, com Platão e Aristóteles, na medida em que esses seriam já o “esquecimento” da experiência primordial ou inaugural dos pré-socráticos. Dessa forma, toda relação com o começo é uma relação histórica:

o ‘começo’ é uma noção histórica apenas porque, no final de vinte séculos de princípios metafísicos, nós nunca recuperaremos o simples ponto de partida do pensamento – isto é, atento ao ‘ser’ como uma constelação temporal, sem nenhum álbi supra-sensível – exceto pelo retorno à experiência pré-metafísica para retirar dela a sugestão para nosso potencial pós-metafísico.⁶¹

Ou seja, a retomada da origem é, como já salientamos, uma retomada que visa o porvir, uma recuperação da experiência originária pré-metafísica. O primordial assinala, portanto, um começo que se caracteriza por uma experiência de pensamento que é encoberta no seu desdobramento metafísico.

Já o termo *Ursprung*, origem, está relacionado com o velamento e o desvelamento do ser, e não exatamente com um ponto histórico no tempo. Se o início refere-se, na maior parte das vezes, ao início metafísico, em relação a Platão e Aristóteles, e o começo, à destinação de ser a partir de uma dada experiência de ser, a origem e o originário designam a relação essencial com o ser no âmbito do seu desvelamento (*Aletheia*)⁶². Assim, a diferença entre o começo pré-socrático e o início da metafísica seria uma modulação da origem. Para Zarader:

existem dois pontos de partida, mas que não pertencem ao mesmo registro: são distribuídos segundo a clivagem pensável/impensável. É por causa dessa

entender, *a posteriori*, algumas afirmações anteriores, tal como aquela em que Heidegger fala da ‘história da metafísica, de Anaximandro a Nietzsche’. Porque de fato, se aquilo que ocorre com Heráclito é logo e apenas (*sogleich und nur*) aquilo que continuará com Platão, a margem pré-metafísica desaparece. (...) A alvorada perdeu a sua radiante figura de ‘pressentimento’, toda a história anda a vaguear”. ZARADER, M. *A dívida impensada: Heidegger e a herança hebraica*. Lisboa: Inst. Piaget, 1990. p. 41.

⁶¹ SCHÜRMAN, R., op. cit., p. 123.

⁶² Segue-se a relação entre esses três: *Beginn*, *Anfang* e *Ursprung* por Joana Hodge. No texto, as respectivas traduções da autora são: começo, princípio e origem. Apesar disso, mantivemos a tradução de *Beginn* por início e *Anfang* por começo, assim como suas derivações, a fim de uma conformidade com o nosso uso, modificando a tradução e o uso da autora. Para Hodge, a diferença e a relação entre esses três conceitos dá-se do seguinte modo: “isto estabelece uma distinção entre um início (*Beginn*) e um começo (*Anfang*). O início dá-se onde inicia o processo de pensamento individual; o começo é o ponto onde o processo de pensamento começa a si mesmo. Há também o momento originário (*Ursprung*) através do qual o início é recuperado para o contexto corrente. Estes três tem relações diferentes com a temporalidade. Um ‘início’ ocorre no presente; um começo sempre ocorreu; e uma origem reúne início e um começo num momento que se separa das estruturas temporais da seqüência, duração, passado, presente e futuro”. *Heidegger e a ética*, p. 229.

clivagem que podem, sem perder a sua função de inauguração, ser designados: um *original*, o outro *derivado*.⁶³

A origem, como o impensado da filosofia, enquanto metafísica, foi pressentida pelos pré-socráticos na inauguração da história do pensamento ocidental. O início da metafísica, efetuado por Platão, já seria um movimento de encobrimento daquilo que originariamente foi pressentido pelos pré-socráticos, pensando o ser como ente.

Essa clivagem, que se dá a partir da origem, é abordada de outra forma por Schürmann, “o *locus* natural do ‘início’ é a história epocal; do ‘começo’ é o pensamento; e o da ‘origem’ é a do evento de apropriação”⁶⁴. Salientamos, no entanto, que essa divisão não é totalmente rígida e invariável, devendo-se pensar na sua diferenciação mais como um norte de interpretação e menos como uma categorização definitiva dos termos heideggerianos. Situar os três em âmbitos totalmente distintos dificulta que se pense a unidade possível entre os três no acontecimento-apropriador que, além de originário, começa um outro pensamento e inicia uma nova época⁶⁵.

Schürmann distingue as derivações da origem: existe o original (*original*) e o originário (*originary*). O original refere-se às quebras e rupturas ao longo da história enquanto o originário tem a ver com a manifestação da origem, não num sentido histórico, mas ontológico, o que significa, nos termos desse teórico, uma origem a-histórica. Assim, ele diz que:

a distinção entre ‘original’ e ‘originário’ ajuda a decifrar a resposta de Heidegger para a antiga questão do múltiplo e do uno. Há vários casos de novos inícios (...), a nossa história é feita de várias rupturas em que um novo arranjo irrompe. Cada uma dessas rupturas tem uma data. Mas há um único evento de ‘manifestação’, uma essência de manifestação, uma origem originária. Esta é a conjunção, o vir junto, do fenômeno dentro de um arranjo – a sua presença mútua. Para compreender o ‘originário’ – o ‘ser’ de Heidegger – teremos primeiro que apreender o ‘original’.⁶⁶

Para Schürmann, “o conceito de ‘original’, enquanto ele surge da desconstrução das épocas, é compreensível apenas dentro do contexto de uma

⁶³ ZARADER, M. *A dívida impensada*, p. 49.

⁶⁴ SCHÜRMAN, R., op. cit., p. 122.

⁶⁵ Assim também para Schürmann, que diferencia o “original” enquanto fenômeno histórico e o “originário” como a-histórico. O início, o começo e a origem se diferenciam enquanto históricos, gerando aspectos apenas “originais”, enquanto que no a-historicamente podem se ocorrer como fenômenos “originários”.

⁶⁶ SCHÜRMAN, R., op. cit., p. 131.

retomada antecipativa”⁶⁷. O pensamento original retoma a origem no sentido de começo (*inception*), ao mesmo tempo em que antecipa o novo por meio dessa retomada. “Ele [o pensamento original] recupera os antigos incícios (*beginings*) e antecipa um novo começo, o possível surgimento de uma nova economia de coisas, mundos e ações”⁶⁸. O novo surge, portanto, de uma apropriação da origem.

Essa retomada da origem segue a estrutura tríplice que já havíamos delineado: “renovar a problemática grega (passada), elucidar nossa (presente) compreensão prévia, e antecipa um possível (futuro) pensamento do ser”⁶⁹. Como vimos na análise da *Introdução à metafísica*, Heidegger mantém a estrutura temporal de *Ser e tempo*, deslocando-a da historicidade do ser-aí para a questão da história do ser. O fundamental é que ele conserva o irromper do tempo na sua estrutura tríplice de instante, repetição e antecipação. Do ponto de vista da origem, também o porvir possui primazia: “a origem original deve ser construída a partir do futuro”⁷⁰. A ‘origem original’, que antecipa o futuro e gera o novo histórico, surge pelo porvir; trata-se de um movimento em que a origem é recuperada para *originar* algo novo.

Quando Heidegger fala da origem como começo (*inception*), não é suficiente lê-lo como se referindo à ‘aurora’ grega, nem ao ‘reluzir epocal do ser’ nas inversões subseqüentes como atestados pelos filósofos. Tanto antes quanto após a viragem, o começo (*incipience*) do pensamento consiste, antes de tudo, numa atitude: uma confissão de ignorância socrática ou uma disponibilidade para uma inversão por vir na constelação aletheológica da nossa era. Apenas quando o ‘existencial’ desposa o ‘econômico’ é que nós temos novidade na história.⁷¹

Schürmann entende essa instauração do novo, a recuperação antecipatória da questão do ser como “*poiético*”, referindo-se, ao mesmo tempo, ao poetar, à criação e ao pôr-se-em-obra. Essa *poiesis* está diretamente relacionada ao habitar (*dwelling*) humano. Aprender a habitar é estabelecer novamente uma relação poética com o ser na origem. Schürmann interpreta a expressão de René Char, “o poeta, grande iniciador (*Beginner*)”, na relação da poesia com a criação – o começo é criativo. “Isto deve ser compreendido no sentido de que todo começo

⁶⁷ SCHÜRMAN, R., op. cit., pp. 132-133.

⁶⁸ Ibid., p. 133.

⁶⁹ Ibid., p. 134. Schürmann intercala os termos temporais no interior dos períodos, não se limitando apenas a indicar a temporalidade de cada uma das apropriações da origem, mas enfatizando essas temporalidades na retomada, na elucidação e na antecipação.

⁷⁰ Ibid., p. 134.

⁷¹ Ibid., p. 134.

(*commencement*) é, ele mesmo, de uma natureza *poiética*. Iniciar algo novo é produzir verdade pelo instigar do conflito aletheológico⁷².

Essa *poiesis* não é no sentido de uma produção humana, ela precede toda ação humana, ela se auto-produz em cada época, de uma maneira imprevisível e incalculável⁷³. Essa auto-produção significa que, ontologicamente, a origem antecipa-se, a partir de si mesmo, sem que o homem possa estabelecer as regras pelas quais pode dar-se o seu rumo.

Remetendo à *Origem da obra de arte*, temos agora que os criadores, poetas, pensadores e estadistas, tornam possível o pôr-se-em-obra na obra de arte ou na fundação de uma comunidade, por se situarem o mais próximo do conflito epocal a que pertencem, conflito que se dá no jogo entre o mostrar e o ocultar histórico. O que permanece não dito, não ouvido e impensado nesse conflito, o retrátil nesse jogo, é o que se projeta para adiante. Segundo Schürmann, “é isso que inaugura, que inicia o novo”⁷⁴.

Esse impensado permanece como retraído, na sua ocultação, até que o pensamento o libere, na antecipação repetitiva do sido. Essa liberação é uma irrupção imprevista e incalculável. De acordo com Schürmann, “qualquer começo (*inception*) é um desvelamento (*disclosure*) de um novo agregado de entes”, e a verdade, esse desvelamento, chega a si “de um só golpe”⁷⁵.

A época, enquanto retenção destinadora do ser, é histórica. O âmbito ôntico da história dá-se em correspondência ao pensamento do ser que inaugura uma época. Sobre essa relação, Schürmann diz que:

algo novo (ôntico) pode acontecer na história apenas porque o pensar pertence ao deslocamento (ontológico) chamado ‘época’ como aquilo a que o *Dasein* pertence no mundo. Não pode haver história vivida se o pensamento não aquiesce a esses deslocamentos. Heidegger usa a compreensão kantiana de um a priori – um conjunto de condições – para retomar a compreensão parmenidiana de identidade: o *legein* econômico e o *legein* noético são um na medida em que eles tornam o novo (*novelty*) possível na história.⁷⁶

A diferença entre a origem original e a origem originária, estabelecida por Schürmann, modula, de um lado, a origem e a sua relação com os fatos históricos,

⁷² SCHÜRMAN, R., op. cit., p. 134.

⁷³ Cf. SCHÜRMAN, R., op. cit., p. 135.

⁷⁴ Ibid., p. 136.

⁷⁵ Ibid., p. 139.

⁷⁶ Ibid., p. 139.

e de outro, a origem como “*a priori*” desses eventos históricos, sem que ele mesmo seja histórico. A história é concebida, portanto, como o lugar do original, o âmbito do ôntico. Assim Schürmann afirma que “os modos *originais* do aparecer são incontáveis; eles são numerosos como os momentos disjuntivos da história. O modo *originário* do aparecer, por outro lado, não tem história”⁷⁷.

Para compreendermos essa afirmação, é preciso levar em conta que, para Schürmann, há dois níveis de relações entre o começo e o início com a origem: o original diz respeito às inversões históricas que é onde Schürmann situa o fenômeno do novo, e o originário que remete unicamente ao acontecimento-apropriador. Na origem originária, “o tempo histórico não é mais descrito meramente pelas inversões, mas construído transcendentemente como diferente a partir do tempo primordial, o evento [acontecimento-apropriador]”⁷⁸. Schürmann aponta que o acontecimento-apropriador é a origem originária, enquanto *a priori* de toda possibilidade histórica, um *a priori* que não vem de uma “reiteração” do passado, já que o “retorno aos antigos não é suficiente” do ponto de vista da instauração do originário⁷⁹.

Schürmann pensa a a-historicidade no sentido de que o modo de dar-se do acontecimento-apropriador não está ligado aos liames históricos, e sim, ao movimento do ser mesmo, na sua reciprocidade ao pensamento. Assim, ele afirma que “*phuein* não tem história, não tem destino. Mas isso não significa dizer que é atemporal”⁸⁰, ou seja, o vir à presença é temporal, tem o seu próprio tempo que é o instante, mas esse instante não se circunscreve ao jogo de destinações históricas.

Porém, é preciso assinalar que o tempo se manifesta como história (*Geschichte*). Na nossa perspectiva, o acontecimento-apropriador é, efetivamente, o âmbito do originário, mas isso não significa que ele seja a-histórico. Certamente ele não deriva de uma ‘sucessão de fatos’ ou da temporalidade vulgar, mas o *Ereignis*, no irromper do instante, é *originariamente* histórico⁸¹. Na passagem

⁷⁷ SCHÜRMAN, R., op. cit., p. 140.

⁷⁸ Ibid., p. 146. Nos parece mais plausível interpretar o pensamento meditativo heideggeriano após a virada, e a sua atenção para a linguagem e a busca da antecipação de um outro começo do ser, mais como uma tentativa de escuta atenta ao apelo do ser, do que uma “construção transcendental”, como se refere Schürmann.

⁷⁹ Cf. SCHÜRMAN, R., op. cit., p. 146.

⁸⁰ Ibid., p. 141.

⁸¹ De maneira similar, Másmela afirma que o acontecimento-apropriador é a-temporal, pretendendo dizer, com esse termo, o tempo do instante. Contudo, a-temporalidade, assim como a-historicidade (Schürmann) implicam dissociações por demais problemáticas já na sua cunhagem, na medida em que o pensamento heideggeriano procura abrir os horizontes de um tempo

(*Übergang*) ao outro princípio, a história também é deslocada do seu sentido usual, passando a corresponder ao instante. Assim, diríamos contra Schürmann, que o “originário” é mais histórico [*geschichtlichste*] que o “original”, se mantivéssemos os termos desse comentador. Dessa forma, é possível pensar o novo, não apenas circunscrito ao âmbito das inversões (*reversals*) históricas descritas por Schürmann, mas no seu âmbito mais originário, instaurado pelo acontecimento-apropriador. Esse novo, entretanto, não é uma mera inversão, o acontecimento-apropriador dá-se como instauração histórica de um outro começo.

A diferença entre o “original” e o “originário” não parece ser produtiva, até mesmo se pensarmos que o movimento do “original” corresponde ao pensamento dos poetas e criadores que, nas *Contribuições*, dizem respeito imediatamente a Kierkegaard, a Nietzsche e, principalmente, a Hölderlin, como aqueles que enxergaram mais longe, do ponto de vista de um outro começo⁸². O projeto heideggeriano alinha-se a esses pensadores, enquanto um pensamento da “passagem”, num salto em relação ao primeiro começo, embora nenhum deles visualizasse claramente a história da metafísica como um todo. A proximidade de Heidegger com esses três pensadores assinala que eles não devem ser vistos como “originais”, mas como “originários”, para utilizar uma última vez a distinção de Schürmann.

Sendo efetivamente histórico, o instante, enquanto tempo do *Ereignis*, articula o movimento rememorativo e antecipativo do pensamento.

condizente com um outro começo, no salto em relação à metafísica, no presentimento-antecipativo de uma outra história. Como veremos adiante, nas *Contribuições* Heidegger afirma que “agora, a história é um instante” (*Contributions*. p. 244, trad. mod), referindo-se à história instaurada pelo acontecimento-apropriador, não à história como conjunção de fatos e nem à história da metafísica até então. Cf. MÁSMELA, C., op. cit., p. 128. e SCHÜRMAN, R., op. cit., pp. 132-151.

⁸² Isso será analisado mais pormenorizadamente adiante.

4.3.2.

Pensamento rememorativo e antecipativo

O pensamento heideggeriano sobre a origem é descrito do seguinte modo por Zarader, “esta é, parece-nos, a única possibilidade de leitura que dá conta da orientação específica do gesto heideggeriano: de modo algum um retorno ao começo, mas demanda da origem abrigada nesse começo”⁸³. Isso significa que a tarefa filosófica é uma correspondência ao que permaneceu abrigado, isto é, ao impensado do começo.

Na leitura de Zarader, há dois momentos característicos da origem em Heidegger. O primeiro, atém-se a *Ser e tempo* e às obras anteriores à viragem, o segundo, é a origem após a viragem. Para Zarader, o projeto de *Ser e tempo* concebe a origem como fundamento, algo verificável até mesmo nos termos cunhados nesse período, como “ontologia fundamental” e “questão fundamental”. O fundamento seria o impensado, o solo a partir do qual todo o resto tem que ser pensado. O impensado seria a ‘condição de possibilidade’, a partir da qual se desenrolou a história do ser. Esse caráter transcendental é descrito por Zarader como sendo um resquício metafísico.

Na transição para o segundo momento, o fundamento converte-se em abismo. Zarader pergunta, retoricamente: “por que é que ela gera o abandono da primeira leitura (que se organizava em torno da idéia de solo) em proveito da segunda (onde o solo se inverte em abismo)?”⁸⁴. No entanto, essa diferenciação entre uma primeira leitura, cujo centro é a noção de solo ou de fundamento, no período de *Ser e tempo*, e uma segunda leitura, em que o solo se torna abismo, parece-nos demasiado ligeira. É possível considerar *Ser e tempo* como uma obra transcendental, na medida em que descreve as condições de possibilidade do existir; entretanto, isso não é o suficiente pra qualificar esse empreendimento como metafísico e para relacioná-lo com um fundamento. O ser é pensado em termos existenciais, sendo que a existência é um nada, uma possibilidade de ser. Não há fundamento a não ser a existência no seu próprio movimento, ou seja, a facticidade, sendo que essa existência é completamente atravessada pelo nada. Ou seja, o que se chama ‘fundamento’ em *Ser e tempo* é o próprio abismo. Na nossa

⁸³ ZARADER, M., op. cit., p. 348.

⁸⁴ Ibid., pp. 352-353.

leitura, o que muda é a perspectiva desse abismo que, em *Ser e tempo*, está restrita ao ser do ser-aí, enquanto após a viragem, o abismo seria considerado em relação ao ser em geral. E o que Heidegger pensa como metafísica, após a viragem, não é tanto a forma metodológica que visa a condição de possibilidade, mas, principalmente, o pensamento que pensa o ser a partir do ente, e não a partir dele mesmo.

Zarader faz um extenso estudo sobre as palavras *physis*, *aletheia*, *khreon*, *moira* e *logos*, como as palavras da origem. Essas palavras estariam, segundo ela, presentes no que Heidegger concebe como origem. Para essa autora, o pensamento sobre a origem e as palavras gregas da origem estariam na relação mútua de apropriação (*Andenken*) e de superação (*Vordenken*). A diferença entre esses termos dá-se na compreensão mesma do significado da origem, através da expressão “outro começo” (*der andere Anfang*). Citamos Zarader:

a unidade do gesto consiste em voltar-se para o começo para considerar aquilo que, mantendo-se retirado, nunca foi pensado. Mas esse impensado inicial vê-se finalmente pensado segundo duas direções: a jusante, em direção à história que dele deriva, e que assim se torna pensável no seu todo; a montante, em direção àquilo que, tendo concedido essa história, não é apesar disso redutível apenas ao lance de saída desta última. Aí se abriga a possibilidade de um pensamento ainda por vir, ao mesmo tempo que o sentido mais radical do outro começo.⁸⁵

A apropriação seria o movimento “jusante”, de recuperação do sentido do primeiro começo, do impensado e do desdobramento histórico desse primeiro começo, a superação seria o movimento “montante”, a partir desse primeiro começo, a possibilidade de ser outro a partir desse começo, a instauração de um “outro começo”. Há dois movimentos simultâneos e imbricados, porque a origem não é redutível à história, que dela deriva, isto é, o desenvolvimento da história da metafísica, que derivou do primeiro começo, não é, de forma alguma, o único caminho possível; no primeiro começo abriga-se, encoberta-se a possibilidade do outro começo. Para Zarader:

o começo (tal como a história que dele deriva), sendo iluminado a partir da sua proveniência, e assim reconhecido nos seus limites, deixa surgir o campo mais vasto em que outros começos, ao mesmo tempo que uma história completamente diferente, se tornam possíveis, pensáveis – e talvez experimentáveis.⁸⁶

⁸⁵ Ibid., p. 359.

⁸⁶ Ibid., p. 360.

Iluminar a proveniência é apropriar-se dela, nos seus limites e nas suas possibilidades efetuadas. Essa apropriação torna possível um outro começo, uma outra história, na qual se possa pensar, em termos mais específicos, uma história do ser que não seja dominada pela presença. A apropriação da história é descrita do seguinte modo por Zarader:

pelo trazer à luz daquilo que sustenta o pensamento dos Gregos e ao mesmo tempo se retira, ele assenta a nossa história no seu solo, instala-a nos seus limites e devolve-nos a nós mesmos. Por este fato, a quase totalidade da obra heideggeriana parece-nos poder ser compreendida como tentativa de *retomada* – do impensado, é certo, quer dizer do que, no passado, se mantinha em reserva ou à espera de futuro –, mas como retomada, apesar de tudo. Quer dizer como sendo da alçada do *Andenken*, retorno comemorativo sobre tudo o que foi enviado na origem, mas nunca foi pensado.⁸⁷

O retorno comemorativo ou rememorativo tem a característica de realizar uma apropriação do passado histórico, do primeiro começo. O pensamento comemorativo relembra o começo em busca da origem, de forma que o possível do começo possa originar uma outra história. Dessa forma, o *Andenken* está diretamente relacionado a uma repetição das possibilidades latentes no primeiro começo. Trata-se do pensar da lembrança do que permaneceu impensado no destino do ser. Nesse sentido, o pensamento comemorativo não relembra o pensamento grego como os próprios gregos o fizeram na sua época, mas apropria-se, retomando, sobretudo, aquilo que o pensamento grego acenou e, contudo, deixou impensado. Apenas dessa maneira é que o pensamento pode apropriar-se originariamente do seu primeiro começo, ao traçar os seus limites e, ao mesmo tempo, distanciar-se, buscando o encoberto desse primeiro começo. Entretanto, o *Andenken* não é o movimento exclusivo do pensamento:

em compensação, há efetivamente na obra heideggeriana o esboço de um *Vordenken* autêntico, quer dizer, a preparação de uma nova manhã, a abertura de uma outra história, a possibilidade de um outro pensamento – numa palavra, uma *superação* (e já não apenas uma apropriação) da nossa herança grega. Todavia, esta superação não se pode levar até ao fim senão passando para lá do que foi a experiência grega do ser, quer dizer, *para lá da presença*. Ora, constituindo a presença, desde a manhã da nossa história, o único ‘sentido do ser’, o seu abandono é, ao mesmo tempo, o abandono do próprio ser e o fecho da história.⁸⁸

⁸⁷ Ibid., p. 362.

⁸⁸ Ibid., p. 362.

Heidegger busca um pensamento de um outro começo. Enquanto a história do ser estiver referida ao primeiro começo, o homem e suas possibilidades estarão sempre encerrados no interior da metafísica, e isso significa, determinados pela sua consumação no mundo técnico, na *Ge-Stell*, no arazoamento que tudo domina. O arazoamento do mundo técnico é assim descrito por Nunes:

faces de um mesmo acontecimento, que culmina na civilização mundial, cenário do fim da Filosofia, sob a racionalidade da técnica e da vontade de potência, esquecimento do ser e dominância da Metafísica respondem pela essência do niilismo, de que são signos a *devastação da terra*, o *exílio* ou o *apatridismo do indivíduo*, a *massificação*, o *totalitarismo* e a fuga dos deuses.⁸⁹

Esse niilismo, descrito por Nunes, revela-se em Heidegger, ao demonstrar o caráter gigantesco da maquinação. A premência do mundo técnico e o seu correlato, a gradativa perda da palavra poética – a fuga dos deuses –, mostram apenas o caráter retrátil do ser nas relações metafisicamente determinadas.

O pensamento heideggeriano é, assim, um *Vordenken*, um pensamento antecipativo que procura um outro possível, que não aquilo que efetivamente ocorreu até agora. Nos termos de Zarader, é uma “superação” da metafísica, enquanto o outro da história do ser como mera presença.

Queremos dizer com isto que, se não há possibilidade de divisão temática entre *Andenken* e *Vordenken* (entre apropriação e superação, *der erste Anfang* e *der andere Anfang*, etc.) relativamente a cada uma das palavras fundamentais, há, em compensação, uma possibilidade de divisão orientada para o mesmo que nelas se enuncia, e que é o ser (o ser tal como se deu em toda a tradição ocidental, quer dizer como presença). Tudo o que é restituição do ser à presença, logo iluminação do impensado da nossa história, é *Andenken*; tudo o que é ultrapassagem deste traço fundamental, logo passagem para lá do impensado da nossa história, é *Vordenken*. É a partir desta determinação nodal que se torna possível delimitar as duas regiões do ‘antigo’ e do ‘novo’, porque elas se distribuem sob uma forma doravante assinalável: o que visa pensar a presença / o que visa superá-la.⁹⁰

A distinção feita por Zarader, assinalando movimentos antagônicos, não deve ser tomada por definitiva. A apropriação só se concretiza, enquanto tal, na superação da história da metafísica, assim como a superação só ocorre na apropriação do passado, do impensado no passado. Essa distinção é arbitrária, já que Heidegger sempre pensou os movimentos temporais numa unidade, seja na

⁸⁹ NUNES, B. *No tempo do niilismo*. São Paulo: Ática, 1993. p. 14.

⁹⁰ ZARADER, M., op. cit., p. 362.

hermenêutica da facticidade, seja na história do ser. É certo que se tratam de tarefas que podem ser analisadas na sua especificidade, mas elas só adquirem o seu real matiz quando pensadas conjuntamente. A própria Zarader confirma isso, ao explicar a função do *Ereignis*:

os dois termos assim ligados não estão simplesmente um ao lado do outro: no próprio ato em que se desdobram, encontram a sua conciliação. E esta conciliação chama-se *Ereignis*. O *Ereignis*, com efeito, não se limita a realizar uma ultrapassagem da presença (logo, do ser e do começo grego); realiza a conjunção da presença e do seu outro (logo, da história do ser e do seu abandono). Queremos dizer com isto que ele atinge enfim a presença no que ela tem de mais próprio e, *porque* a atinge, pode abandoná-la. Sendo o seu estatuto o de um fechamento (no sentido de limite ou de fronteira), funciona simultaneamente ‘dos dois lados’: para dentro (apropriação) como para fora (superação). Nele e por ele, podem os dois ser pensados no modo de unidade. É porque reenvia à nossa história que o *Ereignis*, ao mesmo tempo, nos liberta dela.⁹¹

4.4.

O outro começo do *Ereignis*

O pensamento que se seguiu à “viragem”, concentra-se em torno do núcleo do *Ereignis*, que o próprio Heidegger anunciou como a palavra diretriz (*Leitwort*) do seu pensamento a partir de 1936. É um termo de difícil tradução e que demonstra a tentativa heideggeriana da busca de uma outra linguagem, que não aquela alicerçada na metafísica. *Ereignis*, segundo o próprio Heidegger, é um termo que não se presta à tradução, da mesma forma como o *logos* dos gregos e o *Tao* chinês também são intraduzíveis. De acordo com Heidegger, “a palavra acontecimento-apropriador é tomada da linguagem natural. ‘*Er-eigen*’ (acontecer) significa originariamente: ‘*er-äugnen*’, quer dizer, descobrir com o olhar, despertar com o olhar, apropriar”⁹². Primeiramente, a idéia de captar algo com o olhar, numa apropriação, já é um tema antigo na obra heideggeriana, desde a hermenêutica da facticidade. O instante (*Augenblick*) é o tempo da piscada de olho, tempo irreduzível a um mero agora, definidor de possibilidade na apreensão da totalidade do ente. De acordo com o que nos propomos a demonstrar, a

⁹¹ Ibid., p. 366.

⁹² HEIDEGGER, M. *Identidade e diferença*. In: *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 185. Trad. mod.

concepção a partir da qual o novo é instaurado, um modelo de ajuste entre o ser e seu dar-se conjuntamente com o tempo, permanece como tema fundamental do pensamento heideggeriano, ajustando-o para o pensamento da “viragem”. Sobre a questão do olhar, Dastur comenta que “o termo *Ereignis*, o qual significa em alemão corrente ‘acontecimento’, tem de ser compreendido a partir de seu sentido etimológico que o associa, não desde logo, a *eignen* e a *eigen*, ao próprio e ao apropriar, mas a *Auge*, ao olho e ao ver: ele quer dizer apreender com o olhar, chamar a si do olhar, a-propriar”⁹³. Como este termo remete-se, imediatamente, à visada que se dá no instante de um piscar de olhos, ao instante, então o acontecimento tem a característica de instauração, a partir do irromper próprio do tempo. Portanto, *Ereignis* é um acontecimento que, de algum modo, se apropria daquilo que propriamente instaura-se.

Para um desdobramento mais rigoroso do significado do acontecimento-apropriador, é preciso, primeiramente, retomar o conceito de “destinar” (*Schicken*). No contexto da analítica existencial, *Schicksal* significava destino, ou seja, a transmissão, de si para si, da possibilidade simultaneamente herdada e escolhida na finitude. De modo conjunto, *Geschick* designava o envio comum, a destinação no sentido da destinação da comunidade ou do povo. Essa etimologia, após a viragem no pensamento de Heidegger, passa a significar o destinar (*Schicken*) do ser, a sua doação, assim como a sua contrapartida, a saber, ‘o que é destinado’ (*das Geschickte*) na doação. Agora não se trata mais do ser do ser-aí no seu movimento de destinação, mas da doação do próprio ser na sua história. Sobre o movimento de doação, Zarader observa que:

caracterizar a doação própria da expressão *Es gibt Sein* como um ‘destinar’, é, com efeito, dizer ambos: que o ser se manifesta como o seu próprio envio ou a sua própria destinação na história, e que esta manifestação provém ela própria de uma doação de origem mais alta. A palavra *Schicken* aparece assim como não sendo uma simples especificação, arbitrária ou convencional, da palavra *Geben*: ela diz esse gesto complexo consistindo em dar qualquer coisa que é ela mesma o movimento da sua própria doação – ao mesmo tempo que esses dois atos de dar se retiram em proveito *daquilo* que é dado. Dar uma doação, ao mesmo tempo que se oculta o próprio ato do dom, seria isto o ‘destinar’. E que existe no fundo da idéia corrente de ‘destino’, senão esta mesma repetição? Ter um destino, talvez não seja mais do que ter recebido em partilhas a própria possibilidade de dar.⁹⁴

⁹³ DASTUR, F., op. cit., pp. 145-146.

⁹⁴ ZARADER, M., op. cit., p. 314.

O “dá-se ser” (*Es gibt Sein*) significa um “destinar” que tanto quer dizer a destinação do ser no seu próprio envio histórico, quanto a co-pertinência originária entre o ser e o tempo, na medida em que o tempo “funciona como doação do ser”⁹⁵. O *Ereignis* mantém e preserva, tanto o tempo, quanto o ser naquilo que lhe é mais próprio, o acontecimento-apropriador é a co-pertença dos dois. Assim, Másmela afirma que “a doação de ser já indica um descentramento do Ser mesmo, pois ela atua como tempo, isto é, ela procede da doação do tempo. A doação do tempo outorga a propriedade à doação do ser”⁹⁶.

Um caráter fundamental dessa co-pertença é que a doação recíproca entre o ser e o tempo dá-se na forma de uma retração de si. Para compreender esse passo, é preciso abordar os conceitos de presença (*Anwesenheit*), presente (*Gegenwart*) e apresentar (*Gegen-wart*). Heidegger diferencia esses termos deslocando a compreensão usual do presente, na sua relação com o tempo do agora (*Jetzt*) e com o tempo nivelado e indiferenciado, para o movimento de manifestação do tempo.

Para Zarader, esse movimento de diferenciação segue três etapas, as quais apresentaremos a seguir. A primeira é a distinção entre presença (*Anwesenheit*) e presente (*Gegenwart*), na medida em que a presença sempre foi remetida ao presente, no limite, ao agora. Entretanto, Heidegger vê na palavra *Gegenwart*, outra possibilidade de significado que não o do presente restrito ao agora. *Gegenwart*, apresentar, tem a conotação de um demorar-se (*währen, weilen*) que vem ao nosso encontro (*gegen*). Entretanto, Heidegger nos adverte que “nem todo apresentar é necessariamente presente”⁹⁷, ou seja, nem todo apresentar é redutível a um encontro na modalidade de um agora pontual, essa é a segunda etapa na diferenciação. O apresentar é, no mais das vezes, um ausentar, uma demora que nos diz respeito, enquanto somos atingidos por essa ausência. Nesse sentido, Zarader afirma que:

assim somos necessariamente levados a uma distinção, já proposta por Heidegger quando do seu estudo sobre Anaximandro, entre dois modos da *Anwesende*: o presente que manifesta presentemente, em oposição ao passado e ao futuro, e o presente que se manifesta na forma de ausência, quer dizer, o presente que reina no passado e no futuro e que lhes permite vir até nós.⁹⁸

⁹⁵ Ibid., p. 315, trad. mod.

⁹⁶ MÁSMELA, C., op. cit., p. 124.

⁹⁷ HEIDEGGER, M. *Tempo e ser*. p. 264.

⁹⁸ ZARADER, M., op. cit., p. 320.

Assim, a irredutibilidade do *Anwesen* ao *Gegenwart* justifica-se pela modificação do sentido da presença, já que a ausência é compreendida agora como modo da presença, ou seja, a ausência do ter-sido e do porvir são modos fundamentais de como pode dar-se a presença.

A terceira etapa consiste na compreensão de que a presença joga na totalidade da manifestação do tempo, conclusão que se opõe fortemente à noção vulgar sobre a temporalidade, que vê a presença como restrita ao presente. Para esse jogo da presença com a temporalidade entre si, isto é, entre passado, presente e futuro, Heidegger utiliza a expressão espaço-de-tempo (*Raum-Zeit*). Por espaço, Heidegger pretende evitar qualquer associação com a noção vulgar de tempo, onde o espaço de tempo seria a distância temporal entre duas datas. O espaço-de-tempo diz respeito ao recíproco “alcançar” (*Reichen*) unitário das dimensões do tempo. Esse alcançar unitário, que se caracteriza por um mútuo proporcionar, dá-se na forma da proximidade (*Nahheit*). Dessa forma, Heidegger aborda o tempo não mais a partir de uma tridimensionalidade, e sim, como uma relação de quatro dimensões, sendo que a quarta dimensão, em relação ao passado, presente e futuro, é a primeira. Essa dimensão caracteriza-se pela unidade de jogo entre as três dimensões, como um proporcionar mútuo enquanto proximidade. Sobre isso, Zarader afirma que:

a palavra ‘alcançar’ detém pois o seu estatuto do duplo dom que ela reúne. *Reichen* diz do tempo o que *Schicken* já dizia do ser: simultaneamente que ele é doação e que é doado por outro. E poder-se-ia facilmente assinalar, quanto ao estatuto do tempo na obra heideggeriana, a mesma evolução que já marcava a do ser. No início da obra, quando Heidegger se esforça por pensar o tempo como temporalização das suas próprias ek-stases, move-se exclusivamente no primeiro registro. No fim da obra, em compensação, e especificamente em *Zeit und Sein*, Heidegger realiza, no interior de um só pensamento, a reunião dos dois registros: pensa o tempo como a sua própria tridimensionalidade, mas ao mesmo tempo, sente-se capaz de o descerrar a partir de uma quarta dimensão, que é a da doação do tempo. É a palavra *Reichen* que parece dizer-nos, de modo unitário, esta duplicação, como a palavra *Schicken* dizia já a que estava operante na problemática precedente.⁹⁹

Portanto, *Reichen* realiza o movimento temporal equivalente ao de *Schicken* em relação à doação do ser, o tempo doa-se como um alcançar. Nesse movimento, o espaço-de-tempo articula o jogo entre passado, presente e futuro, a

⁹⁹ Ibid., pp. 323-324, trad. mod.

doação recíproca em que cada uma dessas dimensões alcança a outra. Do ponto de vista conceitual, Dastur traduz *Reichen* por “doação à distância”:

o que constitui, portanto, o próprio do tempo é ele ser em si essa *doação à distância* que exprime a palavra alemã *reichen*, que significa literalmente tender, apresentar no sentido de dar num movimento de extensão para a frente e que remete para a idéia de um poder estendido, de um *reino* ou de uma direcionalidade do tempo (*reichen* tem a mesma raiz que o latim *reg-* que deu *rex* e *dirigere*).¹⁰⁰

Essa doação à distância do tempo é um movimento extensivo, por isso a opção de certos tradutores por “alcançar”, já que é um movimento de poder estendido, de posse, de propriedade sobre aquilo que alcança. O movimento de doação temporal *reichen* complementa-se com a doação de ser *schicken*, instaurando um movimento unitário, a partir de si mesmos e numa co-pertinência entre si. Essa doação, enquanto um movimento complementar e já operante, é o significado do “*es*” do *Es gibt*. Há tempo, há ser. Isso ocorre como um já ter sido doado e como um contínuo doar-se. De acordo com Heidegger:

o que, porém, na enumeração, chamamos de quarta dimensão é, de acordo com a realidade, a primeira, isto é, o alcançar que a tudo determina. Este produz, no porvir, no passado, no presente, o apresentar que é próprio a cada um, os mantém separados pelo iluminar, e os retém, de tal maneira, unidos um ao outro, na proximidade, a partir da qual permanecem reciprocamente próximas as três dimensões¹⁰¹.

O espaço-de-tempo é a primeira dimensão do tempo no sentido de ser o articulador das outras dimensões, é ele que permite que passado, presente e futuro, alcancem a si mesmos como temporalidade. Esse alcançar está diretamente relacionado à proximidade. Essa proximidade significa um aproximar distanciante, que só pode aproximar no distanciamento recíproco das dimensões do tempo. De acordo com Heidegger:

esta [*Nahheit*], porém, aproxima futuro, passado e presente, um do outro, enquanto afasta. Pois mantém o que foi, aberto, enquanto recusa seu porvir como presente. Este aproximar-se da proximidade mantém aberto o advento desde o futuro, enquanto, na vinda, retém o presente. A proximidade que aproxima tem o caráter de recusa e da retenção. Mantém previamente ligados um ao outro na unidade, os modos do alcançar do passado, do futuro e do presente.¹⁰²

¹⁰⁰ DASTUR, F., op. cit., p. 152.

¹⁰¹ HEIDEGGER, M. *Tempo e ser*, p. 265.

¹⁰² *Ibid.*, p. 265.

Os modos de recusa (*Verweigerung*) e retenção (*Vorrenthalt*) compõem a abertura temporal da proximidade. A proximidade, entretanto, não é uma ‘especialização’ do tempo; ela indica o retraimento temporal no mútuo alcançar das dimensões temporais. Cada uma das dimensões temporais está numa relação mútua em que uma proporciona à outra o seu iluminador alcançar, na doação e no retraimento de si, na recusa e na retenção. De acordo com Másmela, “a proximidade não está referida unicamente à proximidade do presente, senão à presença que joga nas três dimensões e, especificamente, a seu interlúdio (*Zuspiel*), pois a proximidade designa o entre (*Zwischen*) que o determina como tal”¹⁰³. Assim, a proximidade não está relacionada com uma proximidade espacial com o presente, e sim com o alcançar iluminador da presença, a partir do jogo das três dimensões do tempo, que proporcionam a si na sua retração.

Para Másmela, “a proximidade impede que se reduza a presença a um presente”¹⁰⁴, isto é, a proximidade resguarda o jogo entre as dimensões do tempo de sua identificação com um agora pontual. O tempo presente pode também fazer vir à luz a presença, mas a presença não se restringe ao presente. É na reciprocidade retraída das dimensões do tempo em jogo, que pode dar-se o alcance iluminador no dar-se do tempo. Por isso, a presença retrai-se, em geral, no presente: “ele se subtrai como presente e com isso à plena manifestação imediata”¹⁰⁵. A proximidade da presença dá-se numa ausência que nos aborda, já que não se trata do presente imediato, mas de um alcançar que ilumina, na retração das dimensões temporais sempre em jogo.

Dá-se o tempo e dá-se o ser, o “se” se mostrou como a doação de si tanto do tempo quanto do ser, em termos de destinação e alcance. Essa doação recíproca é determinada, entretanto, pelo acontecimento-apropriador: “o acontecimento-apropriador é o fim de um caminho que conduz do ente ao ser, do ser à presença, da presença ao tempo, do tempo ao *Se dá* doador”¹⁰⁶. O término dessas relações é descrito como um “passo atrás” (*Schrittzurück*), um retrocesso ou uma regressão (*Rückgang*) para a compreensão do mais originário. Esse retrocesso é a busca de um “outro começo” que não o fundamento metafísico. O acontecimento-

¹⁰³ MÁSMELA, C., op. cit., p. 131.

¹⁰⁴ Ibid., p. 131.

¹⁰⁵ Ibid., p. 131.

¹⁰⁶ Ibid., p. 137.

apropriador implica um salto em relação ao primeiro começo, uma ruptura com a metafísica. Assim, Másmela explica que:

este caminho é um retrocesso (*Rückgang*) que se remonta ao acontecimento-apropriador como o ponto de partida da busca do que há de se pensar, isto é, do impensado em seu acabamento. O acontecimento-apropriador, antes de ser um simples resultado dessa busca, constitui seu princípio e seu fim, e é neste sentido o centro de gravidade que domina o pensamento de Heidegger. Contudo, o caminho regressivo do passo-atrás que leva ao acontecimento-apropriador não é uma ‘regressão para o fundamento’ (Hegel), nem a elevação a um pensamento transcendental. Tampouco se trata de um retorno nostálgico a um pensamento impensado de nossa história. O retrocesso do passo-atrás se transita até um espaço livre de jogo do acontecimento-apropriador, com o qual se desloca por completo o pensamento metafísico. Mas o caminho que leva até ele procede dele mesmo, pois todo o passo no transitar que conduz ao acontecimento-apropriador já está determinado por ele.¹⁰⁷

Portanto, esse passo atrás não é, nem um retorno nostálgico ao passado, e nem a busca de um fundamento transcendental, mas sim, um salto que permite que o acontecimento-apropriador seja pensado. O caminho para o acontecimento-apropriador envolve o pensamento sobre o tempo e o ser, naquilo que é mais próprio a eles, o destino do ser no alcançar do tempo e a co-pertinência de ambos ao acontecimento-apropriador. Assim como o próprio ser não pode doar-se a si mesmo, mas dá-se na destinação, a partir do tempo, o tempo também não é o fundamento de si mesmo, pois não “alcança” sem a reciprocidade com o ser, unidade que se dá na apropriação do acontecimento-apropriador. Essa apropriação corresponde ao “se” no “dá-se ser e tempo”, determinando ser e tempo, mas também ao voltar-se sobre si mesmo nessa determinação, apropriando-se.

Uma dificuldade, que imediatamente se apresenta, é a impossibilidade de apreender o acontecimento-apropriador por meio do ser, já que é o acontecimento-apropriador que doa o ser. Para Másmela, “não é possível formular a pergunta ‘que é o acontecimento-apropriador?’, porque este não pertence à esfera do ser, e não pode compreender-se como uma determinação metafísica do ser; ao contrário, este pertence ao acontecimento-apropriador”¹⁰⁸. Assim, a linguagem e a enunciação proposicionais, baseadas no pensamento representacional, a partir de fundamentos, são incapazes de pensar o *Ereignis*. A incapacidade de formular a pergunta pelo acontecimento-apropriador por meio da linguagem enunciativa não

¹⁰⁷ Ibid., p. 137.

¹⁰⁸ Ibid., p. 142.

significa a impossibilidade de “pensar” o acontecimento-apropriador. Na análise de Másmela:

o emprego habitual de *Ereignis* origina a tendência a falar dele como um modo de ser. Com o presumido acontecimento-apropriador do ser se corroboraria a tese segundo a qual sem o ser nenhum ente pode ser como tal. Deste modo, a finalidade da conferência radicaria no pensar o ser como acontecimento-apropriador, o qual representaria uma continuação da metafísica.¹⁰⁹

Ou seja, caso se pense o *Ereignis* como um modo de ser, a conferência *Tempo e ser* acabaria por se mostrar infrutífera naquilo que é o mais fundamental, pensar o “se” da doação do ser e do tempo. Essa doação originária não se limita ao ser e nem ao tempo, antes, dá a co-pertinência dos dois. Ou seja, não se trata, de forma alguma, de uma fundação nas relações entre ser, tempo e *Ereignis*, e sim do jogo de co-pertinência entre esses elementos. O *Ereignis* não é um meio-termo ou uma superação dialética entre ser e tempo. Como mostra Zarader:

na relação do ser com o *Ereignis* – do qual provém e que o constitui – nenhuma fundação pode encontrar lugar, nenhuma hierarquia de solos sucessivos: somente o jogo conjunto da proveniência e da propriedade, num pensamento que compreende tanto o ser como o tempo a partir da sua co-propriação recíproca.¹¹⁰

A co-propriação recíproca dá-se no jogo entre ser e tempo, na doação do acontecimento-apropriador. O acontecimento-apropriador é o começo (*Anfang*) para onde dirige-se o pensamento que corresponde o ser. Nesse sentido, diz Haar:

a *Ereignis* não deve, contudo, ser compreendida como o Saber absoluto hegeliano. A *Ereignis* é não-historial. Ela tanto está no começo como no fim. (...) No começo, que é distinguido dum início puramente factual, historial (o Começo dura até o presente), o ser liberta-se manifestando-se pela primeira e *única* vez.¹¹¹

O pensamento que busca apreender o acontecimento-apropriador efetua um passo-atrás para a origem, experimentando o *Ereignis* como abertura (*Offenbarung*). Para isso é necessário um despertar que surge desde o despertar

¹⁰⁹ Ibid., p. 143.

¹¹⁰ ZARADER, M., op. cit., p. 334.

¹¹¹ HAAR, M. *Heidegger e a essência do homem*. Lisboa: Inst. Piaget, 1990. p.171. Modificamos a tradução em que consta “... início puramente, factual, histórico...”, pois diferenciamos, no pensamento heideggeriano, a história do ponto de vista da historiografia e do ponto de vista da historicidade. Enquanto a historiografia baseia-se na temporalidade vulgar, posta em xeque desde a ontologia fundamental, mas com maior ênfase ainda nas obras após a virada, a historicidade refere-se ao tempo do ser, seja ao ser do ser-aí na ontologia fundamental, isto é, ao horizonte ekstático do ser-aí, ou ao tempo do acontecimento-apropriador na sua obra posterior. Portanto, os termos “historial” e “historiográfico” passam a designar tudo que se refere ao tempo vulgar, enquanto o “histórico” remete ao tempo do ser.

para a escuta do ser, para se pensar o impensado em sua verdade, o ser no seu ocultamento. Esse despertar, que se dá na escuta do ser, busca o impensado da história do ser, história que se constituiu na sua retração (*Entzug*).

O passo-atrás é, portanto, o movimento necessário para ganhar o horizonte adequado ao pensamento do acontecimento-apropriador. Segundo Másmela:

a partir deste o despertar do pensar no impensado efetua um retrocesso com que se ganha a aproximação ao acontecimento-apropriador, o qual experimenta a escuta do ser como a história de sua retração e determina a totalidade do caminho do passo-atrás em seu acabamento. Mas o acontecimento-apropriador não se perfila somente em direção à apropriação de um ser com que se retorna a uma origem jamais pensada, senão também em direção ao abandono do ser como pressuposto da abertura ao *outro começo*.¹¹²

A escuta do ser caracteriza-se como a experiência de retração do ser, o seu impensado na história do ser. O “outro começo” é o começo a partir do *Ereignis*, acontecimento que se apropria doando e retraindo-se. O acontecimento-apropriador retrai-se ao outorgar ao ser e ao tempo a sua propriedade. Da mesma forma, tanto o ser quanto o tempo retraem-se na doação recíproca: “assim, o tempo se retrai como doação de ser, da mesma maneira que este se retrai em favor do que ele mesmo dá, a saber, o ente”¹¹³.

O acontecimento-apropriador, na sua retração, possibilita a *Enteignis*, ou seja, a desapropriação. A *Enteignis* preserva a propriedade do acontecimento-apropriador, no sentido de manter aquilo que lhe é mais fundamental: a retração. Assim, para Másmela, “o pensar só experimenta o próprio do acontecimento-apropriador e, portanto, seu rasgo de desapropriação em virtude da propriedade que ele outorga ao ser e ao tempo. Ao próprio de ser e tempo pertence a desapropriação”¹¹⁴. Heidegger relaciona o movimento de apropriação-desapropriação com o conceito de verdade *aletheia*, sendo que o próprio esconde-se na *lethe*. A *lethe* encerra em si, na retração, a propriedade na reserva para si mesma. Segundo Másmela, “a *lethe* impressa na desapropriação do acontecimento-apropriador significa que ao mais próprio deste pertence o mais oculto”¹¹⁵.

¹¹² MÁSMELA, C., op. cit., p. 145.

¹¹³ Ibid., p. 146.

¹¹⁴ Ibid., p. 147.

¹¹⁵ Ibid., pp. 147-148.

O acontecimento-apropriador retrai-se, ao mesmo tempo em que proporciona, ao tempo e ao ser, a sua propriedade. O próprio do ser é o apresentar, que não significa confinar o ser a um presente, mas demorar, durar, permanecendo junto ao que nos encontra. Esse apresentar só é possível através da doação do tempo, em que o destinar do ser pode encontrar a sua presença. O alcançar das dimensões do tempo, no seu jogo de reciprocidade, permite que o ser venha à presença. O ser vem à presença, no sentido de uma ausência, na retração de si como proximidade. O espaço-de-tempo, a abertura do recíproco alcançar das dimensões do tempo em seu jogo, permite o apresentar na retração do tempo, o que lhe dá unidade, um “ao mesmo tempo” segundo uma expressão de Másmela¹¹⁶.

O “ao mesmo tempo” é descrito por Másmela como o que designa a presença. Para ele:

o instante instaura o tempo como presença. O acontecimento-apropriador confere o instante ao tempo. E só pode conferi-lo porque ele pertence à propriedade do acontecimento-apropriador, isto é, a sua desapropriação. O instante do acontecimento-apropriador deixa aparecer a tetradimensionalidade temporal como proximidade. Mas nele se retrai ao mesmo tempo o acontecimento-apropriador do tempo mesmo. Se bem que o acontecimento-apropriador não pode se identificar com o tempo, ele só pode apropriar o tempo a partir da inserção do instante na proximidade. Não se pode falar, portanto, da temporalidade do acontecimento-apropriador, mas sim da instantaneidade do acontecimento-apropriador, pois o lugar [*paraje*] do instante (*Augenblicksstätte*) constitui o espaço de jogo no qual o acontecimento-apropriador se faz presente como uma clareira para o ocultar-se (*Lichtung des Sichverbergens*), ou como um ocultamento-iluminador (*lichtende Verbergung*).¹¹⁷

Para Heidegger, o homem tem uma relação fundamental com o tempo enquanto *Da-sein*, isto é, aquele que corresponde ao ser. Embora o ser não seja mais concebido a partir da ontologia fundamental, isto é, da analítica existencial, o homem ainda tem uma tarefa importante enquanto “pastor do ser”, como aquele que na clareira (*Lichtung*) pode corresponder ao ser. Como vimos na *Origem da obra de arte*, essa correspondência é originariamente poética. Para Benedito Nunes:

o espaço-de-jogo-do-tempo abre-se na linguagem poética, envolvendo o pensamento, uma vez que é a essência da linguagem da qual o pensamento depende, ‘que joga conosco’. Acontecendo sem o caráter de ocorrência empírica ou de estrutura factual, no acontecimento apropriativo assinalado na palavra

¹¹⁶ Ibid., p. 149.

¹¹⁷ Ibid., pp. 149-150.

Ereignis (...), a verdade da essência é, como dispensação de ser, jogo mútuo do ser e da linguagem.¹¹⁸

O que joga na doação do tempo e do ser é a linguagem, que longe de ser o resultado de um processo subjetivo, já nos antecede. A linguagem ‘joga conosco’, a partir do acontecimento-apropriador que doa ser e doa tempo.

O tempo autêntico é a proximidade unificante do tríplice alcançar iluminador de presença a partir do presente, do passado e do futuro. Esse tempo já alcançou o homem enquanto tal, de tal maneira que ele só pode ser homem enquanto está colocado no tríplice alcançar, e sustenta a proximidade que, recusando e retendo, determina este alcançar. O tempo não é obra do homem; o homem não é obra do tempo. Aqui não há um obrar. Somente há o dar, no sentido do supramencionado alcançar que ilumina o espaço-de-tempo.¹¹⁹

O homem, enquanto ente situado na abertura do ser, pode situar-se no tríplice alcançar iluminador do espaço-de-tempo, no jogo entre as dimensões temporais que permitem a presença na proximidade, isto é, na recusa e na retenção próprias ao tempo. Assim, o tempo não é algo fundamentado no homem, na medida em que ele sequer ‘é’. Dá-se tempo, o homem já está nesse ‘dar-se’ do tempo. Mesmo “colocado” e estando no dar-se do tempo e do ser, o homem precisa apropriar-se dessa inserção. Sobre isso, Heidegger afirma:

na medida em que ser e tempo só se dão no acontecer apropriador, deste faz parte o elemento característico que consiste em levar o homem, como aquele que percebe ser, in-sistindo no tempo autêntico, ao interior do que lhe é próprio. Assim apropriado, o homem pertence ao *Ereignis*.¹²⁰

Para Zarader, a relação entre o homem e o *Ereignis* pode ser esclarecida por meio de uma analogia. Da mesma forma que o *Ereignis* faz advir o tempo e o ser na sua co-pertença, o *Ereignis* também faz advir o homem e o ser na sua mútua dependência. Enquanto o ser repousa no tempo para a sua propriedade, o homem repousa no ser; isto quer dizer: o ser só é possível pelo tempo, o homem só é possível pelo ser, sendo que o jogo de co-pertinência entre o ser e o tempo, e entre o homem e o ser, é possibilitado na doação do acontecimento-apropriador. De acordo com Zarader, tanto o tempo quanto o ser na sua propriedade implicam

¹¹⁸ NUNES, B. *Passagem para o poético*. São Paulo: Ática, 1992. pp. 292-293. A expressão “espaço-de-jogo-de-tempo” (*Zeit-Spiel-Raum*) que aparece nas *Contribuições* é usada no contexto da explicação da doação de ser e de tempo pelo acontecimento-apropriador. Em *Tempo e ser*, Heidegger fala do jogo entre o “espaço-de-tempo” (*Zeit-Raum*).

¹¹⁹ HEIDEGGER, M., op. cit., p. 266.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 270.

um retraimento deles em proveito do acontecimento-apropriador: “vimos, com efeito, que o advento de tempo e ser significava indissociavelmente o seu desaparecimento como ‘tempo’ e como ‘ser’, em proveito dessa co-pertença mais original que é o próprio *Ereignis*”¹²¹. Da mesma maneira, o homem e o ser estão numa relação de co-pertinência que, a partir do acontecimento-apropriador, modifica radicalmente os dois: “o acontecimento-apropriador é o âmbito dinâmico em que homem e ser atingem unidos sua essência, conquistam seu caráter histórico, enquanto perdem aquelas determinações que lhes emprestou a metafísica”¹²². O homem está entregue, na sua propriedade ao ser, ou seja, o homem, enquanto tal, é aquele que corresponde ao ser, a partir da clareira. Por outro lado, o ser é apropriado ao homem, no sentido do homem in-sistir na clareira e na linguagem. Na recíproca apropriação, homem e ser penetram no acontecimento-apropriação¹²³.

A co-pertença entre o ser e o homem dá-se numa correspondência do homem ao apelo do ser – o ser aborda o homem e ele, no aberto da clareira, permite que o ser se presente. Quando o homem e o ser atingem, unidos, a sua essência, ou seja, quando, na co-pertença, os dois conquistam o seu caráter histórico, aí eles se encontram no âmbito dinâmico do acontecimento-apropriação, na origem que, a cada vez, se reinicia, no jogo entre o ser e o tempo e na resposta do homem ao ser. Essa relação complexa prepara o homem para uma outra relação com o ser, que não seja a de arrazoamento (*Ge-Stell*), ou seja, a relação pautada pela razão que toma tudo por fundo de reserva, estando tudo a serviço e à disposição do homem técnico.

¹²¹ ZARADER, M., op. cit., p. 337.

¹²² HEIDEGGER, M. “Identidade e diferença”. In: *Conferências e escritos filosóficos*, p. 185. Trad. mod.

¹²³ Cf. HEIDEGGER, M. “Identidade e diferença”. In: *Conferências e escritos filosóficos*, p. 185.

4.5.

O novo na obra *Contribuições para a Filosofia*

A conferência *Tempo e ser*, proferida apenas em 1962, retoma a palavra diretriz do pensamento heideggeriano após a viragem, o *Ereignis*. Entretanto, as reflexões sobre o acontecimento-apropriador já apareciam nas *Contribuições para a filosofia* de 1936-38, que tratam o ser, não mais da perspectiva de uma hermenêutica do ser-aí, mas do próprio Ser (*Seyn*) enquanto tal.

A concepção de tempo contida nessa obra não é mais a temporalidade ekstática do ser-aí, mas a Temporalidade (*Temporalität*) que possibilita a unificação das ekstases na temporalidade (*Zeitlichkeit*). O que se pretende alcançar nas *Contribuições*, é a manifestação essencial do Ser, a partir dele mesmo. Isso só ocorre mediante um passo atrás, numa meditação do sentido do Ser como acontecimento-apropriador (*Ereignis*). O acontecimento-apropriador é o evento inaugurador que instaura o novo. Não se trata mais de abordar o novo mediante o fio-condutor de uma tonalidade afetiva que mostre o caráter abismal da existência, como o tédio ou a angústia, mas de pensar o novo como resultado do acontecimento-apropriador que é, em si mesmo, abismal na sua retração. Entretanto, como veremos adiante, isso não significa excluir totalmente o plano da tonalidade afetiva, mas de deslocar a questão para o plano do Ser mesmo.

Uma das mudanças significativas de *Ser e Tempo* para as *Contribuições* é, na leitura de Másmela, a transferência da primazia do tempo do porvir (*Zukunft*) para o instante (*Augenblick*)¹²⁴. Por não se tratar mais do tempo do ser-aí que é sempre a sua possibilidade e, portanto, o seu porvir, mas do tempo do Ser mesmo enquanto acontecimento-apropriador, Heidegger refere-se a essa Temporalidade como instante. O outro começo não é instaurado por uma sucessão linear de acontecimentos históricos, mas por meio de uma ruptura, por um salto (*Sprung*). Esse salto contém o risco (*Wagnis*) do deslocamento descontínuo em direção a um

¹²⁴ Apesar das justificativas apresentadas por Másmela, é incerta a tese do deslocamento da primazia do porvir para o instante. O próprio Heidegger jamais abordou esse tema de forma explícita, nem no sentido de rejeitar a primazia do porvir, nem na perspectiva de afirmar o instante, no lugar das outras temporalidades. Como salientaremos adiante, embora não se possa mais afirmar uma primazia do porvir, do ponto de vista do acontecimento-apropriador, é inegável que o sentido do acontecimento-apropriador está na sua possibilitação, isto é, na inauguração de um novo começo que só os mais “futuros” ou “porvindouros” antecipam.

outro começo. Esse começo, no entanto, não é uma presença, mas uma retração. De um modo mais exato, o outro começo, ao qual se desloca, não é um chão firme estabelecido por uma razão esclarecida, mas é o começo que inaugura, retraindo-se historicamente.

Nesse outro princípio, não se chega à temporalidade a partir de uma hermenêutica da facticidade, mas a partir do movimento de instauração e retração do Ser, no acontecimento-apropriador. Dessa forma, não é mais o ser-aí (*Dasein*) o fio-condutor para a questão do Ser, mas o próprio Ser é que é analisado no seu aí (*Da-sein*). A Temporalidade é o tempo do acontecimento-apropriador que inaugura, enquanto a temporalidade refere-se às ekstases que surgem na hermenêutica do ser-aí. O aberto entre (*Zwischen*) os dois princípios dá-se no tempo abismal do trânsito (*Übergang*), na medida em que ocorre no interlúdio (*Zuspiel*) de um salto arriscado. De acordo com Carlos Másmela, “o tempo do trânsito é o tempo instaurador do salto à verdade do Ser, pois é o tempo do outro começo”¹²⁵. Esse tempo não é derivado da cotidianidade, mas é o tempo instaurador do acontecimento-apropriador que, no trânsito ao outro começo, apropria-se na reiteração (*Wiederholung*) do primeiro começo.

Para apresentar a possibilidade do tempo instaurador e, conseqüentemente, do novo como instaurador, é necessário compreender a diferença de perspectiva na análise do Ser. Enquanto em *Ser e Tempo*, o tempo emerge a partir da decisão do ser-aí na sua propriedade (*Eigentlichkeit*), nas *Contribuições*, o acontecimento-apropriador doa tempo, no seu mútuo alcançar, e doa ser enquanto destino. O acontecimento-apropriador apropria no tempo do instante, destinando o ser na sua propriedade. Dessa maneira, o que agora é decisivo para o ser-aí, é a sua correspondência com o acontecimento-apropriador, como explica William McNeill: “[a] ação humana vem primeiro na sua propriedade (*eigenes*), o autêntico ser na resposta ao acontecimento ou evento (*Er-eignis*) mais originário do Ser ele mesmo, em resposta à necessidade e decisão no ser”¹²⁶. O ser autêntico do ser-aí é agora derivado da estrutura instauradora do acontecimento-apropriador, na medida em que atende ao chamado do Ser mesmo.

¹²⁵ MÁSMELA, C., op. cit., p. 175. Traduzimos *principio*, utilizado por Másmela para corresponder a *Anfang*, por começo, para manter a uniformidade de tradução.

¹²⁶ MCNEILL, W. *The Time of Contributions to Philosophy*. In: *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*. Indiana: Indiana University Press, 2001. p. 135.

McNeill também aponta que não há uma descontinuidade tão grande no pensamento heideggeriano, na transição de *Ser e Tempo* para as *Contribuições*. Certamente há uma transformação na “viragem” (*Kehre*), que procura dar conta do pensamento do Ser a partir dele mesmo, e não mais sob o fio-condutor do ser-aí, mas essa mesma viragem mantém, ressoando, elementos que anteriormente foram tematizados. A viragem pretende resolver um equívoco de fundo moral, que surge na confusão de que a decisão descrita em *Ser e tempo* possa ser mais valorizada do ponto de vista moral, do que no seu conteúdo ontológico, pois trata-se da abertura mais originária ao ser. Isso é descrito por McNeill do seguinte modo:

Heidegger concede que *Ser e Tempo* era, a esse respeito, aberto ao perigo da interpretação equivocada da abertura resolvida do Ser-aí no sentido ‘antropológico’-existencial de uma ‘resposta moral’, em vez de ‘o outro caminho em volta’ como ‘a temporalização-espacial do jogo livre do tempo-espaco do Ser (*beyng*)’. A ‘viragem’ na qual o ser se mostra como o evento histórico ou destinador (*destinal*) do acontecimento-apropriador responde a esse perigo.¹²⁷

Como mencionamos anteriormente, o ser não é mais abordado como resultado de uma tonalidade afetiva fundamental no plano da existência do ser-aí, o que não implica uma total exclusão da tonalidade afetiva. A diferença é que agora a tonalidade afetiva não diz mais respeito unicamente ao ser do ser-aí, mas ao Ser mesmo enquanto tal. McNeill assinala que “uma tonalidade afetiva que já está presumivelmente pressentida na *Angústia* que em *Ser e Tempo* abre o ser-aí para o seu mundo enquanto mundo (...) – é agora compreendida como reclusão ou retraimento (*Verhaltenheit*)”¹²⁸. O Ser se manifesta na retração e o outro princípio, a que se dirige o pensamento, é agora mais pressentido do que elaborado, por meio de um vislumbrar resoluto. Trata-se de um “recusar vacilante” (*zögernde Versagung*) que presente o outro começo, mas que não se dá no deslocamento contínuo do primeiro começo ao outro, pois não há mais chão firme, e sim, uma abertura abismal que exige um salto de um princípio ao outro. Analisaremos, a seguir, a composição conceitual das *Contribuições*.

As *Contribuições* são elaboradas a partir de seis ajustes ou fugas (*Fügungen*) que compõem uma filosofia que se concebe como estando em

¹²⁷ Ibid., p. 141. Citações de Heidegger, *Gesamtausgabe* 65, pp.87-88.

¹²⁸ Ibid., p. 141.

trânsito, ou de passagem. Essas fugas não são meros capítulos que se seguem progressivamente, ou de uma forma ascendente, a partir de um ordenamento lógico. Elas funcionam, apesar de separadas umas das outras, num conjunto em torno de um tema fundamental, a verdade do Ser como acontecimento-apropriador. Essas fugas são: a ressonância (*der Anklang*), o interlúdio (*das Zuspiel*), o salto (*der Sprung*), a fundação (*die Gründung*), os futuros (*die Zukünftigen*) e o último deus (*der letzte Gott*).

A primeira das fugas é a ressonância que tematiza o abandono (*Verlassenheit*) e o esquecimento (*Vergessenheit*) do ser, esquecimento a partir do seu abandono, em favor do ente, ao longo de sua história. A ressonância apresenta o estágio máximo de abandono do ser, quando este foi substituído pelo ente no mundo técnico, resultando em relações de cálculo, quantificação, manipulação e, finalmente, maquinação (*Machenschaft*). Esta maquinação, entretanto, não se reduz apenas ao comportamento humano moderno, sendo o próprio modo como o Ser ocorreu no primeiro começo da história ocidental, ou seja, na metafísica.

A maquinação está relacionada ao produzir (*Machen*), portanto, àquilo que os gregos chamavam de *poiesis* e *techne*, mas de uma maneira velada, ainda. Apenas posteriormente, nos medievais, na teologia judia-cristã, é que a essencialização do ser como maquinação começou a tornar-se dominante, com a noção de um Deus criador¹²⁹. A radicalização da maquinação ocorre no mundo moderno com a predominância da tecnologia e da ciência, baseadas no cálculo e certeza.

Ao mesmo tempo, surge a contrapartida da maquinação: a “vivência” (*Erlebnis*) pertence ao movimento de produção, assentada na subjetividade como o âmbito causal dos objetos. Os entes adquirem o seu ser a partir da subjetividade, que os transforma em objetos de representação. Tanto a ciência, quanto a vivência, compõem o movimento de maquinação, a essencialização do ser no âmbito da metafísica até então.

A ciência moderna caracteriza-se por uma relação matematizada, quantitativa da natureza. Isso determina uma relação com o ser que se dá na

¹²⁹ Essa discussão, apresentada nas *Contribuições*, é análoga a que encontramos na *Origem da obra de arte*, p. 22. “A tendência para considerar o complexo matéria-forma como a constituição de todo o ente encontra, no entanto, uma motivação particular no fato de, com base numa fé, concretamente a bíblica, se conceber de antemão a totalidade dos entes como algo de criado, e isso quer dizer aqui fabricado”.

perspectiva da exatidão e do cálculo, o que caracteriza um abandono do ser em prol da disponibilidade do ente na produção. No abandono total do ser, dá-se o gigantesco (*das Riesenhafte*), cujo domínio caracteriza-se por não haver mais fronteiras. É no gigantesco, que a maquinação e a experiência vivida complementam-se na produção e no cálculo, cada ente se apresenta quantitativamente numa relação de cálculo. De acordo com Heidegger:

a essência de ambas [maquinação e vivência] está em não conhecer limites, acima de tudo, nenhum embaraço, e, finalmente, nenhuma perplexidade. (...) Conforme a sua carência de limites e de perplexidade, tudo está aberto e nada é impossível para a maquinação e para a vivência.¹³⁰

A análise sobre a maquinação seria desenvolvida fora das *Contribuições*, sob o nome de arazoamento (*Ge-stell*), reunindo, em si, a série de críticas heideggerianas sobre o mundo da técnica. Entretanto, é preciso salientar que a crítica sobre a técnica e a conseqüente manipulação quantitativa dos entes não é o fim do pensamento heideggeriano, mas um caminho percorrido na indagação sobre o esquecimento do ser. Ou seja, o outro pensamento, aquele que Heidegger procura alcançar, deve levar em conta o primeiro começo, para dar o salto em relação a ele.

O abandono do ser por meio do seu esquecimento é, segundo Heidegger, o próprio niilismo que Nietzsche já havia denunciado: “o abandono do ser é o fundamento e, portanto, também a mais originária e essencial determinação daquilo que Nietzsche reconheceu pela primeira vez como niilismo”¹³¹. A questão sobre o Ser desapareceu no domínio do cálculo e da produção. A maquinação, enquanto modo em que o ser se essencializou, a partir do primeiro começo, restringiu o ser ao ente, na sua disponibilidade. O niilismo, para Nietzsche, é o processo através do qual o homem chegou a uma vontade de nada, à negação da vida. A associação que Heidegger faz do niilismo com o abandono do ser expressa-se da seguinte forma: “o tempo do perigo de se evitar qualquer decisão essencial, o tempo de renunciar à luta por critérios”¹³². Essa formulação expressa

¹³⁰ HEIDEGGER, M. *Contributions to philosophy (from Enowning)*. Indiana: Indiana Univ. Press, 1989, p. 91. As citações serão feitas sempre em referência à tradução americana, confrontadas com o original *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*. Frankfurt am main: Vittorio Klostermann, 1989, e com a tradução argentina *Aportes a la filosofía: acerca del evento*. Buenos Aires: Biblioteca internacional, 2003.

¹³¹ HEIDEGGER, M., *Contributions*, p. 83.

¹³² *Ibid.*, p. 84.

aquilo que Nietzsche chamaria de “negação da vida”, na conformação ao mundo moderno. Heidegger concebe como fenômeno mais originário do que aquele Nietzsche denominou niilismo, o abandono do ser, na entificação completa do ser, sob o domínio do gigantesco. Entretanto, é possível ouvir a ressonância do primeiro começo, no retraimento do ser, a partir do seu abandono.

4.5.1

Interlúdio: o trânsito em direção ao impensado

A segunda fuga é o interlúdio (*Zuspiel*)¹³³. Essa fuga caracteriza-se pela transição do primeiro ao outro começo: na transformação do ser concebido como ente, em direção à verdade do Ser. Para Másmela:

no referido trânsito, o desdobramento do outro começo expressa uma necessidade do retorno ao primeiro começo, mas não no sentido de uma volta nostálgica para ele e de sua recuperação, senão no de um retrocesso frente a ele e de um distanciamento dele.¹³⁴

Ou seja, o retorno ao primeiro começo é transitório, no sentido de que é partir dele, que se dará o salto ao outro começo, no afastamento da metafísica. A transição ao outro princípio é não-linear, imprevisível e incalculável. De acordo com Vallega-Neu, ambos os começos estão mutuamente referidos:

o outro para a nossa tradição metafísica não surge de algum lugar estranho a essa tradição; ele surge dele, a partir de uma mais originária, primordial compreensão dele. O outro surge do primeiro e o primeiro aparece como primeiro apenas à luz do outro. O outro começo surge no encontro decisivo com a história da filosofia, e o primeiro começo dessa história aparece como tal apenas na insinuação do outro começo da história. O primeiro e o outro começo surgem para o pensamento no seu interlúdio (*playing-forth*).¹³⁵

O pensamento heideggeriano, que visa preparar o outro começo, não é uma interpretação dos gregos a partir de como eles ter-se-iam interpretado, ou seja, não é uma volta a um começo a partir de seus próprios termos, nem um olhar historiográfico (*historische*), e sim, um encontro decisivo (*Auseinandersetzung*).

¹³³ Na tradução americana, o termo *Zuspiel* foi traduzido por *playing-forth*, literalmente, jogar-adiante.

¹³⁴ MÁSMELA, C., op. cit., p. 157.

¹³⁵ VALLEGA-NEU, D., op. cit., p. 66.

Para Heidegger, a *Historie* significa a história pretensamente tomada na sua acepção de objeto, mero movimento linear de fatos, enquanto que a história, no sentido de *Geschichte*, é compreendida como uma ocorrência (*Geschehen*) do Ser.

O encontro decisivo com o primeiro começo, com os gregos, é um confronto que desloca o pensamento grego, a partir do outro começo. O outro começo não significa o mero oposto, a inversão pura do primeiro começo. Não se trata de uma negação pura do primeiro começo, pois o começo grego que concebeu o ser como mera presentidade, o ser como ente, pressentiu a retração característica do ser no termo *a-letheia*, embora não tenha pensado nisso como movimento da verdade do Ser. O outro começo dá-se a partir da verdade do Ser, pressentida no primeiro começo. Nesse sentido, Heidegger escreve:

nenhum *contra-movimento*, pois todos os contra-movimentos e contra-forças são, em larga escala, co-determinados por *aquilo* que eles são ‘contra’, ainda que na forma de uma inversão do mesmo. E por isso um *contra*-movimento nunca é suficiente para uma transformação *essencial* da história.¹³⁶

Por isso, o outro não é apenas o inverso do primeiro. Os contra-movimentos inserem-se no sistema do mesmo, apesar de invertê-lo. Eles só confirmam a manutenção do sistema em que estão inseridos. O pensamento do outro começo, que Heidegger pretende, é um deslocamento, de modo que o primeiro começo perde o seu domínio. Sobre isso, ele afirma que:

o outro começo não é contra-dirigido ao primeiro. Antes, *como o outro* ele permanece fora do contra [*gegen*] e fora da comparabilidade imediata”. (...) O outro começo proporciona, desde uma *nova originalidade*, ao primeiro começo a verdade de sua história e com isso sua inalienável e mais própria alteridade [*Andersartigkeit*], que só se faz frutífera no diálogo com os pensadores.¹³⁷

A transição para o outro começo não implica, todavia, que o primeiro começo e a sua história filosófica, a metafísica, sejam um “erro”. O desenvolvimento do primeiro começo é o modo como o ser essencializou-se, é a entificação do ser. O outro começo não é uma simples negação, um mero “contra”, mas a possibilidade da verdade do ser, que não pode mais ser sustentada a partir do primeiro começo. A “nova originalidade”, a que Heidegger se refere,

¹³⁶ HEIDEGGER, M. *Contributions*, p. 130. Salvo indicação, é no sentido de *Geschichte* que utilizaremos o termo história ao longo do texto.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 131, grifo nosso.

dá-se na constituição mesma do outro começo, na medida em que é devido a essa nova originalidade, que o primeiro começo pode mostrar-se nos seus limites e, ao mesmo tempo, naquilo que o constituiu enquanto impensado. O outro começo, enquanto busca da origem, proporciona um deslocamento e controverte o primeiro começo, instituindo-se como novo.

Na transição para o outro começo, três nomes aparecem como aqueles que enxergaram mais longe: Hölderlin, Kierkegaard e Nietzsche. Heidegger enuncia rapidamente na seção 105 das *Contribuições*, o caráter antecipativo desses três pensadores, sendo que Hölderlin foi o que “poetizou mais à frente” na época do pensamento absoluto¹³⁸. Para Hodge, Heidegger viu nos versos de Hölderlin a possibilidade de compreender o tempo de uma maneira radicalmente diferente da forma como a investigação filosófica normalmente procedia. Em oposição ao descuido filosófico com o tempo, havia a “centralidade contrastante nas viragens temporais dos versos de Hölderlin, bem como uma reflexão sobre a complexidade da estrutura temporal. As formas dos versos de Hölderlin são particularmente convidativas a uma tal reflexão”¹³⁹.

Heidegger pergunta: “que princípio motivador daqueles que pertencem ao futuro se prepara aqui?”¹⁴⁰. Esses três foram os que enxergaram mais longe no seu tempo, os que mais avançaram em direção à possibilidade do porvir. Na perspectiva heideggeriana, o pensamento deles prepara o caminho para o outro começo, no trânsito tenso entre os dois começos. Os três marcam, de alguma forma, o limite da metafísica e a busca de sua superação no conflito com o pensamento. Hölderlin marca esse aceno, do ponto de vista do dito poético, Kierkegaard, na sua concepção do tempo do instante, e Nietzsche, como consumação da metafísica.

Na mesma seção, Heidegger indaga: “não devemos virar o nosso pensamento para domínios totalmente diferentes e critérios e modos de ser, para nos tornarmos aqueles que ainda pertencem às necessidades que aqui se abrem?”¹⁴¹. Que nós possamos nos tornar aqueles capazes de responder a essas

¹³⁸ Na fuga denominada “Os futuros” (*Die Zu-Künftigen*), Heidegger afirma que “Hölderlin (é) o seu poeta que vem do mais longínquo e, por isso, o mais futuro dos futuros (*der Zukünftigste*). Hölderlin é o mais futuro dos futuros porque ele vem do mais remoto; e vindo de tão longe, ele atravessa e transforma o que é grandioso”. *Contributions*, p. 281.

¹³⁹ HODGE, J. *Heidegger e a ética*, p. 190.

¹⁴⁰ HEIDEGGER, M. *Contributions*, p. 143.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 143.

necessidades, significa aqui tornarmo-nos os futuros (*die Zukünftigen*), aqueles nos quais, segundo Másmela, “se projeta o *Dasein* porvindouro emanado do outro começo”¹⁴². Certamente, Heidegger reconhece nesses três pensadores o pensamento do porvir, como tentativa de trânsito para o outro começo.

Heidegger continua a indagação anterior: “ou esta história [*Geschichte*], como fundamento do ser-aí, continua sendo inacessível para nós, *não porque é passado, mas porque é ainda muito futuro para nós?*”¹⁴³. O pensamento de Hölderlin, onde o mundo clássico ressurgiu, não é um pensamento nostálgico e sim uma meditação sobre a origem, uma origem que não é um ponto no tempo, mas um começo originário. Também Kierkegaard pensou o impensado, o tempo fora da representação linear, como consistindo na mera seqüência de agoras. Nietzsche é visto, de forma ambígua, como aquele que levou a metafísica à sua consumação, estando no limiar entre o novo e a permanência na metafísica. Assim como eles, Heidegger procura o outro, que não a metafísica, e isso, nesse autor, significa a possibilidade de se pensar o ser enquanto ser, e não mais a partir do ente.

Não por acaso, Heidegger dedica-se a um estudo sobre Nietzsche, no mesmo período de elaboração das *Contribuições*. Em *Nietzsche*, Heidegger confronta-se com esse filósofo a fim de determinar, mutuamente, as suas respectivas posições frente à metafísica. Para Heidegger, cada época da história é sustentada por uma metafísica específica. Nietzsche aparece nessa história da metafísica, como aquele que levou a época moderna, e a metafísica como um todo, à sua consumação. Por consumação, Heidegger não visa o mero preenchimento de algo faltante, de uma “lacuna negligenciada”; antes, esse termo refere-se ao desdobramento e ao desenvolvimento de todos os poderes de ser de uma época. Nietzsche é a consumação porque exauriu, na sua inversão da tradição, todas as possibilidades que se dão no interior da metafísica. Ao mesmo tempo em que Nietzsche é visto por Heidegger como aquele que, invertendo a metafísica, ainda permanece dentro dela, também é interpretado como aquele que acena para algo outro, ao levar a metafísica ao seu limite. Nesse sentido, a consumação da metafísica, empreendida por Nietzsche, é “a disposição, pela primeira vez incondicionada e de antemão completa, para o inesperado e para o que jamais se espera. Comparado com o que tem sido até agora, a consumação é o

¹⁴² MÁSMELA, C., op. cit., p. 158.

¹⁴³ HEIDEGGER, M. *Contributions*, p. 143, grifo nosso.

novo [*das Neue*]”¹⁴⁴. Heidegger, a propósito de Nietzsche, caracteriza o novo como aquilo que é totalmente inesperado. Sendo totalmente inesperado, o novo não é o resultado de um processo cumulativo, mas uma irrupção. Nietzsche leva a metafísica a uma situação limite em que, exauridas as possibilidades no interior do seu esquema conceitual, obriga o pensamento a tomar uma outra via, até agora não trilhada.

Nesse mesmo sentido, Heidegger afirma que a época moderna é a época terminal, onde se consuma a metafísica, o que leva o pensamento a uma decisão crucial: “se essa época terminal é a conclusão da história do ocidente ou a contrapartida para um outro começo”¹⁴⁵. O outro começo é, para Heidegger, a inauguração de uma história do ser que não é mais realizada a partir do ente, e sim a partir do ser mesmo. Para Heidegger, Nietzsche levou a metafísica a uma situação limite em que o pensamento é obrigado a tomar uma decisão, isto é, se continua transitando na metafísica e no seu extremo – no arazoamento (*Ge-Stell*) do mundo técnico –, ou se arrisca no totalmente outro, no novo. É nesse sentido que Habermas comenta esses trechos da obra *Nietzsche*:

a necessidade de um novo começo atrai o olhar para o redemoinho do futuro. O retorno às origens, à ‘proveniência essencial’, só é pensável segundo o modo do avançar no ‘futuro essencial’. Este futuro apresenta-se sob a categoria do absolutamente novo.¹⁴⁶

O “absolutamente novo” está diretamente orientado pelo “futuro essencial”. Os futuros, os pensadores que antecipam o outro começo, movem-se no trânsito ao totalmente outro, daquilo que, inesperada e imprevisivelmente, pode irromper, isto é, o seu pensamento move-se em direção ao novo. Esse novo é pensado a partir de Nietzsche e apesar de Nietzsche. Enquanto consumação da metafísica, Nietzsche exaure as possibilidades metafísicas, ao mesmo tempo em que possibilita o vislumbre para o “absolutamente novo”. A propósito da apropriação heideggeriana de Nietzsche, Nunes comenta que:

o niilismo ativo, acabado, produziria o homem novo num tempo novo, tal como a *Rettung*, a *salvação* do retorno. Renunciando ao querer, à vontade de verdade, a

¹⁴⁴ HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1961. p. 479. Comparada com a tradução americana: *Nietzsche. Vol. III: The will to power as knowledge and as metaphysics*. San Francisco: Harper & Row, 1991. p. 7. As citações serão feitas a partir do original alemão.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 480.

¹⁴⁶ HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*, pp. 191-192.

prática meditante de Heidegger prepararia o pensamento futuro com a matéria ‘arqueológica’ do impensado, daquilo que, vislumbrado na origem, e logo depois esquecido, seria pensável ou lembrável, inaugurando uma outra era. Por isso, a expectativa, nesse caso, visa, de qualquer forma, a abertura para um novo tempo e para uma nova História: um pós-nihilismo.¹⁴⁷

O novo surge como questão filosófica tanto para Nietzsche quanto para Heidegger. Esse novo abarca a totalidade da história. O “pós-nihilismo”, descrito por Nunes, parece-nos um movimento a mais, por parte de Heidegger, em relação a Nietzsche, já que a inversão que este opera de Platão opera, ainda, no âmbito dos limites metafísicos. Se o “homem novo” nietzscheano surge à sombra de Platão, o “homem novo”, para Heidegger, depende do pensamento do novo, do impensado, isto é, do ser a partir dele mesmo. A correspondência ao apelo retraído do ser é que caracteriza o “novo tempo” e a “nova História”.

4.5.2.

Abismo e salto

A terceira fuga denomina-se o salto e, nela, Heidegger relaciona a transição para o outro princípio com a questão do abismo. Entre o primeiro começo e o outro, não há uma linearidade através da qual o pensamento possa, movimentar-se progressivamente. Logo no início da fuga, Heidegger afirma que “o salto, o mais ousado movimento no proceder do pensar primordial [*anfänglichlichen*], abandona e joga fora tudo o que é familiar, não esperando nada dos entes imediatamente”¹⁴⁸. Este abandono de toda familiaridade, ou seja, de tudo aquilo que se desdobrou como história do ser, a partir do primeiro começo, é crucial para o pensamento do outro começo. Assim, Heidegger afirma que esse salto “não é como se o homem simplesmente entrasse num ‘período’ que ainda não foi, mas, antes, que o homem entra num domínio totalmente outro [*anderen*] da história”¹⁴⁹. Um “período” que ainda não foi está circunscrito ao movimento das épocas, o qual, imanentemente, pode dar-se ainda no interior da metafísica. O “totalmente outro” não é um mero “período” para o qual o homem passa, mas

¹⁴⁷ NUNES, B. *No tempo do nihilismo*, p. 15.

¹⁴⁸ HEIDEGGER, M. *Contributions*, p. 161.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 161, trad. mod.

aquilo que não se encaixa em nenhum registro e predomínio metafísico. Para Heidegger:

aqui, na passagem [*Übergang*], o mais originário e por isso a decisão mais histórica [*geschichtlichste*] está sendo preparada, aquele ou-ou a que nenhum esconder e evitar permanecem: *ou* continuar mantido prisioneiro pelo fim e seu fluxo, e isso significa renovadas variações da ‘metafísica’, que se tornam cada vez mais grosseiras e sem fundamento e *meta* (o novo ‘biologismo’ e semelhantes), *ou* começar o outro começo [*Anfang anfangen*], isto é, estar resoluto para a sua longa preparação.¹⁵⁰

O totalmente outro é, portanto, uma dissociação do primeiro começo, no movimento de um salto. O salto significa a instalação de um abismo entre o primeiro começo e o outro. Sem esse salto, todas as “renovações” permanecem como variações do primeiro começo, desdobramentos que encobrem esse começo pela aparência de novidade que apresentam. Por isso, Heidegger o relaciona à decisão mais histórica, o “ou-ou”, expressão consagrada por Kierkegaard. Trata-se da decisão mais histórica, porque consiste na possibilidade, ou não, de instaurar-se uma outra história.

A relação entre o fundamento, o salto e o abismo é tematizada em outro texto de Heidegger, *O princípio do fundamento*. Nele, a dinâmica do salto é explicada da seguinte forma: “o salto (...) é o salto do princípio do fundamento enquanto princípio sobre o ente para o princípio como dizer do ser enquanto ser. O salto passa, saltando, a área entre ente e ser”¹⁵¹. No *Princípio*, Heidegger distingue a conceituação do princípio pelo entendimento a partir do ente – “princípio sobre o ente” – do princípio a partir do próprio ser. O princípio, entendido da primeira forma, segue o dito de Leibniz, “nada é sem fundamento”; é um princípio, do ponto de vista dos entes, que pressupõe um fundamento racional para cada ente. O deslocamento que Heidegger pretende, compreende o ser como sem-chão (*Ab-Grund*), na sua constituição abismal.

Heidegger relaciona o termo princípio (*Satz*) com o salto (*Sprung*), já que um dos sentidos da palavra *Satz* é “pulo”. O princípio do fundamento, enquanto um princípio na essência do ser, salta a fundamentação no sentido metafísico do termo, passando a designar um princípio do ser como ser. Assim, Heidegger diz:

¹⁵⁰ Ibid., p. 162, trad. mod.

¹⁵¹ HEIDEGGER, M. *O princípio do fundamento*. Lisboa: Inst. Piaget, 1957. p. 118.

o princípio do fundamento é um ‘princípio’ no sentido insigne, que ele é um salto. A nossa língua conhece o dito: de um pulo [*Satz*], isto é, com um salto repentino, saiu porta fora. No sentido de um tal salto, o princípio do fundamento é um princípio na essência do ser. Na realidade, nós não podemos continuar a dizer que o princípio do fundamento é um princípio do ser, mas devemos dizer: o princípio do fundamento é um princípio no ser *como* ser, isto é, como fundamento.¹⁵²

O salto significa a descontinuidade com o anterior. Como vimos, na análise sobre Kierkegaard, esse conceito visava uma outra forma de abordar a liberdade humana, que não a dialética de matriz hegeliana. Heidegger apropria-se dos conceitos kierkegaardianos, principalmente na fase da ontologia fundamental, embora a idéia de salto e a noção de instante ainda permanecessem após a viragem. O salto, afirma Heidegger, “leva o pensamento sem pontes, isto é, sem a constância de uma progressão, para uma outra área e uma outra maneira do dizer”¹⁵³.

A partir das *Contribuições* sabemos que essa outra área e essa outra maneira de dizer estão relacionadas ao “outro começo”, num distanciamento do primeiro. Essa outra área e esse outro dizer estão ligados ao impensado, à possibilidade de pensar o radicalmente outro em relação à metafísica.

Para Heidegger, desprender-se de algo, no movimento do salto, e abandonar algo, são movimentos distintos.

O salto é sempre desprendimento (*Absprung*). Aquilo de onde o salto do pensamento se desprende, não é abandonado num tal salto, pelo contrário, a área de desprendimento só se torna abrangível pelo olhar e de um outro modo do que antes, a partir do salto. O salto do pensamento não deixa aquilo de onde se desprende atrás de si, senão que se apropria disso de uma forma originária [*ursprünglichere*].¹⁵⁴

O desprendimento daquilo de onde se saltou não é meramente deixado de lado no salto. É o próprio salto que permite a apreensão, na medida correta, do desprendido. Não se trata de um abandono: todo salto é um salto a partir de um lugar. O salto é a apropriação originária do desprendido.

No salto, procura-se apreender o ser como ser, e não mais a partir do ente. O salto para um outro começo só ocorre na apreensão do princípio do fundamento, enquanto princípio do ser, ou seja, sem submeter o princípio do

¹⁵² Ibid., pp. 83-84.

¹⁵³ Ibid., p. 83.

¹⁵⁴ Ibid., p. 93, trad, mod.

fundamento ao ente. A fundamentação, no âmbito da metafísica, estipula uma razão suficiente para que as coisas sejam. Mas, e esse é o propósito heideggeriano, o ser é sem fundamento; ou, de uma outra forma, o ser é o fundamento sem que ele próprio seja fundamentado. Em algumas das aulas do *Princípio*, Heidegger cita Angelus Silesius: “a rosa é sem porquê; ela floresce, porque ela floresce”; isto é, todas as tentativas de dar-se o porquê da rosa em termos de causa e efeito, como uma fundamentação racional da rosa, falham. O ser é sem fundamento. Nessa perspectiva, Heidegger explica que:

“ser ‘é’ na essência: fundamento. Por isso, o ser nunca pode anteriormente ter um fundamento, que o deva fundamentar. Em consequência disto, o fundamento do ser permanece fora. O fundamento permanece fora do ser. No sentido de um tal permanecer-fora do (*Ab-bleibens*) fundamento do ser, ‘é’ o ser o sem-fundo (*Ab-Grund*). Na medida em que o ser enquanto tal é fundamentado em si próprio, permanece ele mesmo sem fundamento”¹⁵⁵.

O ser é o abismo, o sem-fundo (*Ab-Grund*), porque não fundamentado por outro. “O fundamento permanece fora do ser”, não só no sentido em que não o fundamenta, mas também no de que pertence à essência do ser o fundamento. Enquanto não fundamentado, o ser é abismo. Para uma apreensão do ser como abismo ou do fundamento como abismo, é preciso um ouvir que seja receptivo ao ser como ser, e não uma relação subordinada ao ente.

Evidentemente que só alcançamos o caminho para um tal ouvir através de um salto. O salto desprende-se de uma e a partir de uma área de desprendimento. O salto abandona esta área e não a deixa, contudo, atrás de si. Através do abandonar o salto recupera a área de desprendimento de uma nova forma [*neue Weise*], e decerto não apenas na margem senão necessariamente. O salto é um salto essencialmente retrospectivo [*zurückblickender*]¹⁵⁶.

O “abandono”, aqui, significa o desprendimento da área inicial, mas não o deixar para trás desta área. O desprendido só é apreendido, efetivamente, mediante o salto. O salto é “essencialmente retrospectivo”, enquanto um movimento que não é contínuo e progressivo, não é um mero deixar para trás o desprendido, mas sim, uma retomada essencial do impensado nele. Nesse salto retrospectivo, a área do desprendimento aparece recuperada de uma “nova forma”, não na margem, mas “necessariamente”. O que Heidegger está pensando nesse

¹⁵⁵ Ibid., p. 81.

¹⁵⁶ Ibid., p. 103.

trecho é uma transformação essencial no movimento do salto. O novo surge no salto, enquanto uma recuperação do desprendido, naquilo que lhe é mais necessário. O salto não visa uma mera alteração na margem do desprendido; pelo contrário, só pode haver o desprendimento se o desprendido lhe aparecer naquilo que é mais necessário, todo o mais implica a permanência imanente do mesmo, sem o desprendimento.

Como já foi apresentado, Heidegger nomeia como “rememorativo-antecipativo” [*andenkend-vordenkende*], o pensamento correspondente à dinâmica do salto. Nesse pensamento, trata-se de um movimento, de deslocamento e apropriação do primeiro começo, que unifica o sido e o porvir. De acordo com Heidegger:

o salto abandona a área de desprendimento e, ao mesmo tempo, recupera novamente o abandonado na memória, de forma que o ter sido só agora se revela imperdível. Contudo, para onde é que o salto previamente refletido entra, não é uma qualquer zona imediatamente transponível do existente, mas a área daquilo que advém primeiro como digno-de-ser-pensado.¹⁵⁷

O impensado, esse digno-de-ser-pensado, diz respeito ao acontecimento-apropriador, ao outro começo que se esboça no mais violento confronto do pensamento, e à busca de uma linguagem capaz de dar conta desse pensamento. O pensamento rememorativo-antecipativo, ao mesmo tempo em que recupera o primeiro começo na visão daquilo que lhe é mais próprio, só o faz distanciando-se dele, na instauração de um outro começo. Para Heidegger, a relação entre a rememoração ou recordação e o pensar antecipativo ocorre da seguinte forma:

re-cordar, isto é, o destino sido, exprime contudo: refletir, e, na verdade, sobre aquilo ainda impensado no sido como o a-ser-pensado [*vor-denkendes*]. A este corresponde o pensar apenas como ante-pensado. Re-cordar o sido é ante-pensar no impensado o a-ser-pensado. Pensar é antepensar recordando.¹⁵⁸

O salto assinala a transição ao outro começo, e isso significa, ao totalmente outro. Trata-se da transição que não é contínua, daquela que surge da luta do pensamento e da linguagem consigo mesmos, para que aquilo que não foi pensado possa ser dito. Trata-se da dinâmica do novo, em que a relação com o anterior não possa mais ser remetida a uma explicação baseada na imanência, mas a uma

¹⁵⁷ Ibid., p. 131, trad. mod.

¹⁵⁸ Ibid., p. 138.

transformação radical, em que o totalmente outro desprende-se no salto, como afirma Heidegger:

o pensar deve dar o salto sempre de uma maneira nova [*neu*] e originária [*ursprünglicher*]. Neste sempre iniciado [*anfänglicheren*] dar o salto não há qualquer repetição e qualquer regresso. É necessário o salto, até que o antepensar recordante no ser como ser se tenha transformado, a partir da verdade do ser, num outro dizer [*anderen Sagen*].¹⁵⁹

O salto, que precisa apropriar-se do primeiro começo no seu distanciamento, recupera aquilo que é o mais necessário dele, de uma forma nova, para a transição ao outro começo. O novo surge em correspondência com essa nova forma de se apreender o desprendido do salto, isto é, o novo surge desse enlace tênue que se dá no instante do salto, entre a nova forma de se apropriar do desprendido e o surgimento do outro começo.

Por outro lado, o salto é um movimento em direção ao nada constitutivo do ser. O nada, como vimos já na análise da ontologia fundamental, não é o oposto do ente. Nas *Contribuições*, contudo, o nada não aparece por meio do ser-aí, na estranheza de mundo revelada pela angústia, mas é constitutivo da verdade do Ser. Assim, Heidegger escreve que:

meu questionamento do nada, que surge da questão concernente à verdade do Ser, nada tem em comum com tudo isso [o nada como um não-ente]. O nada não é nem algo negativo nem é uma ‘meta’: antes, é o estremecimento do Ser mesmo e, por isso, *é mais-ente* [*seiender*] que qualquer outro ente [*Seiende*].¹⁶⁰

O nada é concebido em termo de essencialização do Ser. Como vimos em *O que é a metafísica?*, o nada nunca é pensado por Heidegger como uma mera ausência, um vazio de ente. Nas *Contribuições*, porém, o nada não é mais pensado em relação ao ser do ser-aí, e sim, no movimento do Ser enquanto tal, na sua essencialização abismal. Para Heidegger, “o Ser se essencializa como aquilo que tem o caráter de um não [*Nichthaft*]”¹⁶¹. Na essencialização do Ser o “não” é a retração do mais originário, que não se apresenta no mero ente, num dado momento “presente”, mas que apresenta na retração do Ser.

¹⁵⁹ Ibid., trad. mod. p. 159.

¹⁶⁰ HEIDEGGER, M. *Contributions*, pp. 187-188.

¹⁶¹ Ibid., p. 188.

O caráter não-linear na transição ao outro começo, implícito no salto, está no conceito de clivagem (*Zerklüftung*) que indica a fissura entre a verdade do ser referida ao ente, e a sua virada radical em direção ao acontecimento-apropriador. O abismo é um dos temas da fuga denominada fundação (*Gründung*). Nela, Heidegger relaciona a verdade do Ser com o abismo (*Ab-grund*). O significado desse abismo é descrito por Másmela da seguinte forma:

abismo não significa sem fundo ou infundado, e sim o ocultamento próprio na clareira que se presentifica como acontecimento-apropriador. À sua clareira, pertence o retraimento de si mesmo. O fundamento reclama o abismo porque este funda e, no entanto, se mantém fora do fundamento.¹⁶²

O abismo não é, portanto, resultado de um niilismo absoluto, mas é instituído pelo próprio movimento do Ser. Isso é confirmado por Daniela Vallega-Neu, quando cita Heidegger e esclarece, entre parênteses, que o conceito de “nada” deve ser compreendido como a retração do Ser¹⁶³. Na citação correspondente das *Contribuições*, Heidegger afirma que “o ser mais originário é experimentado em sua verdade, o mais profundo (*tiefer*) é o nada como o abismo na sombra do fundamento (*Grundes*)”¹⁶⁴.

Essa relação entre o abismo e o fundamento aparece ainda nas *Contribuições*, nos seguintes termos: “o abismo é o essencializar-se originário do fundamento”¹⁶⁵. Como vimos, no *Princípio*, Heidegger afirma que o ser é abismo, sem-fundo, ele mesmo não fundamentado por nenhum ente e, ao mesmo tempo, fundamento do ente na sua retração.

Uma elaboração do conceito do novo a partir das *Contribuições* deve levar em conta a mudança operada no caráter abismal do ser. O abismo instaurado pela tonalidade afetiva da angústia, em *Ser e Tempo*, circunscreve-se à existência do ser-aí. O mundo do ser-aí perde o seu sentido e, a partir desse *instante*, o novo passa a ter lugar. Nas *Contribuições*, entretanto, a tonalidade afetiva fundamental não é mais a de uma resolução, mas diz respeito a um pressentimento, na recusa hesitante. O pressentimento, que se dá na transição do primeiro começo ao outro, não se assenta sobre um fundamento (no sentido metafísico), mas no nada do

¹⁶² MÁSMELA, C., op. cit., p. 181.

¹⁶³ Cf. VALLEGA-NEU, D. *From Being and Time to Contributions*. Indiana: Indiana Un. Press, 2003, p. 47.

¹⁶⁴ HEIDEGGER, M. *Contributions*, p. 325.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 264.

abismo, que surge a partir do fundamento do primeiro começo. O abismo é o ocultamento-iluminador, a essencialização da verdade que ocorre como retração. O pressentimento, enquanto tonalidade afetiva fundamental, é, essencialmente, retração antecipadora do outro começo.

4.5.3.

O novo e a história

Dessa forma, o conceito do novo nas *Contribuições*, é visualizado, com mais propriedade, como sendo o salto arriscado em direção ao outro começo. Na inauguração do outro começo, a história não só se torna descontínua – seguindo a mesma crítica consagrada em *Ser e Tempo* em relação ao entendimento vulgar da história como sucessão de fatos –, mas vem a surgir em sua essência. Nas *Contribuições*, Heidegger afirma que “agora, a *história* é um instante”¹⁶⁶, demonstrando o caráter inaugurador do acontecimento-apropriador. Nessa concepção, ressoam, como já dissemos, os mesmos termos da noção kierkegaardiana do novo, a qual afirma que “a história nasce sempre do instante”. Ou seja, a história é instaurada a partir do instante, como ruptura inauguradora. Nesse sentido, Másmela explica que:

o instante é a condição de possibilidade que põe, no caminho, o processo de mudança em direção ao outro. O instante transformador persiste no salto como o tempo da ‘melodia’, enquanto presentifica o tempo em sua *contemporaneidade* e produz a mudança na presentificação do presente. Nesta presentificação o instante deixa aparecer o tempo como um todo, e por isso ela traz consigo um presente pleno de conteúdo, em contraste com o agora-presente vazio. Na sua irrupção pulsa o meio do salto e, portanto, a abertura abismal do novo horizonte.¹⁶⁷

O instante (*Augenblick*) não é mais visto nas *Contribuições* como o instante da existência do ser-aí, mas é o instante inaugurador do Ser enquanto acontecimento-apropriador. O novo horizonte descrito por Másmela não ocorre por meio da tonalidade afetiva que mostra o caráter abismal da existência, mas dá-se num pressentimento do outro começo. Esse pressentimento dá-se ao mesmo

¹⁶⁶ HEIDEGGER, M. *Contributions*, p. 244, trad. mod.

¹⁶⁷ MÁSMELA, C., op. cit., p. 188.

passo da essencialização da verdade do Ser, ou seja, ao mesmo passo do acontecimento-apropriador. O instante é pleno de conteúdo porque abarca o decisivo e o fundamental, abrindo o novo horizonte, que não se encontra fundado no primeiro começo, pois, enquanto novo horizonte, é sempre algo outro.

Para Másmela, “ao retrair-se a si mesmo, o começo revela a sua origem”¹⁶⁸. Como vimos, começo e origem possuem significados distintos, embora inter-dependentes. Enquanto o primeiro começo assinalava a experiência originária dos gregos quanto ao ser, o desdobramento desse primeiro começo revelou-se não-originário, enquanto um afastamento do ser em direção ao ente. O começo metafísico, levado a seu termo no mundo da técnica, é superado de uma nova forma, num salto para um outro começo, numa relação com o ser, mais originária do que a da metafísica.

Sobre isso, Másmela explica que “não há que se associar aqui o primordial (*anfänglich*) com a busca rápida de algo original, tampouco se trata de uma simples novidade, já que esta depende de um ápice que tão logo vem, já deixa de ser”¹⁶⁹. A transição para o outro começo não pode ser uma mera novidade porque se trata de uma apropriação e de uma recuperação do primeiro começo, naquilo que lhe é mais necessário, e não apenas mais uma mudança imanente ao primeiro começo. No nosso entendimento, a mera novidade não instaura nenhum começo, apenas modifica alguns pontos concernentes do primeiro começo, mas não dá o salto apropriador que se desprende dele, algo que só ocorre mediante o novo.

Heidegger explica o movimento que reitera e antecipa, ao elucidar o termo repetição (*Wiederholung*): “repetição quer dizer aqui *o mesmo*, a unidade do Ser e, por conseguinte, deixar chegar a sua necessidade a partir de uma verdade originária. ‘De novo’ [*Wieder*] significa aqui precisamente: completamente outro”¹⁷⁰. A repetição é sempre um movimento produtivo que chega a um resultado novo. Ela não visa a reafirmação do sido nos seus termos, antes, a repetição subverte o sido em direção ao porvir, ela libera o novo a partir do sido.

Para Másmela, “a superação da metafísica demanda um novo começo, no qual se pensa o ser enquanto Ser, aquele por cuja verdade se pergunta, e não o

¹⁶⁸ Ibid., p. 161.

¹⁶⁹ Ibid., p. 161. Traduzimos “originário” por original, já que originário tem o sentido bem específico, no nosso texto, de proximidade com a origem.

¹⁷⁰ HEIDEGGER, M. *Contributions*, p. 51.

ente enquanto ente”¹⁷¹. Esse novo começo, entretanto, dá-se apenas como um pressentimento (*Ahnung*), nas *Contribuições*, mostrando a dificuldade de se alcançar o outro da metafísica, quando o pensamento e a linguagem ainda são, por demais, metafísicos. O outro começo é sempre referido ao primeiro começo: “com relação ao outro princípio, este quer dizer que apesar da transformação radical que caracteriza um novo começo, este é simplesmente incompreensível por si mesmo”¹⁷². Trata-se de um trânsito que presente a possibilidade do totalmente outro, do novo, mas que ainda se situa na tensão entre os dois começos.

O novo começo resulta, no projeto heideggeriano das *Contribuições*, de uma retomada antecipativa, de um pensamento rememorativo-antecipativo. Para Másmela:

a projeção do outro começo a partir do trânsito obriga a pensar em duas direções: para atrás, em direção à reiteração do primeiro começo, e para adiante, em direção a instauração de um novo começo e uma abertura a uma nova história. A possibilidade desta resulta de pensar o impensado do primeiro começo, de pensar o retraimento impensado neste começo.¹⁷³

Pensar o retraimento do impensado é uma tarefa muito mais complexa do que a mera contraposição de começos em pólos opostos. O totalmente outro, o novo começo, não pode ser apenas a sombra do primeiro, e sim o deslocamento radical da sua possibilidade¹⁷⁴. Másmela comenta esse confronto entre os dois começos:

tal confrontação não quer dizer que o trânsito para o outro começo seja um contramovimento (*Gegenbewegung*) como um *contra-que* produzido frente ao primeiro que continua atuando. Tal contramovimento não pode ocasionar a transformação no trânsito, pois a simples contraposição não a garante.¹⁷⁵

Nesse sentido, é crucial reafirmar a importância do salto que “acarreta uma ruptura e, portanto, um desprendimento violento, mas ao mesmo tempo a irrupção

¹⁷¹ MÁSMELA, C., op. cit., p. 163.

¹⁷² Ibid., p. 163.

¹⁷³ Ibid., p. 164.

¹⁷⁴ Para Richard Kearney, o “possível” ainda permanece no pensamento heideggeriano após a virada: “agora o possível é pensado em termos do ser mesmo em vez da do ser do ser-áí (...)”. *Poetics of modernity: toward a hermeneutic tradition* New Jersey: Humanities Press, 1996. p. 43. Enquanto, na ontologia fundamental, o possível era projetado pelo existencial da compreensão, após a virada, trata-se da possibilidade de um outro começo em que a relação com ser seja a partir dele mesmo, sem que o ser esteja subordinado ao ente.

¹⁷⁵ MÁSMELA, C., op. cit., p. 164.

de uma abertura e uma aparição”¹⁷⁶. O salto não é apenas um desprendimento mas uma possibilitação. Ao mesmo tempo em que instaura uma clivagem em relação ao primeiro começo, um abismo, o salto possibilita que o outro começo surja. A abertura do totalmente outro e a sua aparição pressentida mostram que a transição não é uma mera mediação, mas um movimento violento que rompe no seu dar-se.

Assim, o novo não é uma mera decorrência no movimento temporal, mas acompanha o salto instaurador. Essa é a diferença entre o novo na instauração de um outro começo e o novo como mera mudança dentro de uma época. No texto, *A época da imagem do mundo*, Heidegger aborda o novo do ponto de vista das meras modificações que ocorrem no âmbito de uma época, da época moderna. Essa época caracteriza-se pelo seu aspecto auto-fundacional, o homem enquanto sujeito, pretende estabelecer relações de representações objetivas do ente. Sobre isso, Heidegger diz que:

a época, que se determina a partir deste acontecimento, não é nova apenas numa consideração retrospectiva relativamente ao já passado, mas é ela que se coloca a si mesma propriamente como nova. Ser novo faz parte do mundo que se tornou imagem.¹⁷⁷

Esse trecho aborda a época moderna como aquela em que o homem ocupa uma nova posição no âmbito do ente, ele constitui a sua própria posição, como aquela em que o ente seja algo objetivo na representação. Nesse sentido, o homem moderno não pertence apenas a uma época diversa da antiga e da medieval, mas a uma época que se funda a si mesma. Por isso, não se trata da época moderna ser nova apenas como uma sucessão diferente das anteriores, e sim nova, como auto-fundante. É por isso que Heidegger afirma que “ser novo faz parte do mundo que se tornou imagem”, pois o homem moderno funda e, portanto, representa um mundo a partir de si.

Cabe aqui perguntar em que a relação do homem moderno com o novo difere daquela que estamos apresentando como sendo própria do pensamento heideggeriano. Antes de tudo, é preciso salientar que Heidegger utiliza o termo “novo” em vários contextos, na maior parte deles, o novo é, simplesmente, aquilo que se opõe ao que é ou ao que já foi. Entretanto, o “totalmente outro”, que Heidegger propõe como tarefa do pensamento, não é apenas uma mera oposição

¹⁷⁶ Ibid., p. 171.

¹⁷⁷ HEIDEGGER, M. “O tempo da imagem do mundo”. In: *Caminhos de Floresta*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2002. p. 115.

em relação ao que já existe, mas um recordar-antecipativo, que repete o sido a partir do porvir. O novo da época moderna caracteriza-se pela atitude do homem moderno, de desenraizamento e corte com a tradição, na instituição da representação a partir de si mesmo, isto é, a auto-fundação como ponto de partida para as relações com o ente. Em contraposição a isso, o novo, no pensamento heideggeriano, é, necessariamente, uma retomada do sido na sua possibilidade encoberta, mediante um salto que o remeta ao imprevisível, ao totalmente outro. Enquanto para o moderno, o novo dá-se na deliberação auto-suficiente da razão, o novo, no contexto heideggeriano, dá-se na correspondência ao apelo do ser, na proximidade da origem.

O novo no contexto heideggeriano aparece na seção 259 das *Contribuições*, na fuga intitulada o Ser (*Sein*):

à autêntica transição pertence especialmente a coragem para o antigo e a liberdade para o novo. Mas o que é antigo não é o antiquado, o que inevitavelmente se impõe, tão logo o que é primordialmente grande - que como consequência da sua primordialidade primária é inigualável na sua grandeza - decai na tradição histórica [*historisch*] e é negada. O antigo, isto é, aquilo que nada mais jovem poderá superar em essencialidade, manifesta-se apenas para o encontro histórico [*geschichtlich*] e para a deliberação atenta histórica. Mas o novo não é o ‘moderno’, isto é, aquilo que no domínio do hoje obtém legitimidade e favor, permanecendo desconhecido para si mesmo, o inimigo oculto de tudo que se refere à decisão. Aqui o novo significa o frescor da originariedade (*Ursprünglichkeit*) do recomeçar, que se atreve a sair para o futuro oculto do primeiro começo e, por isso, não pode de forma alguma ser ‘novo’, mas antes, deve ser *mais antigo* que o antigo.¹⁷⁸

Nesse trecho, Heidegger ressignifica o uso lingüístico que, comumente, associa o ‘novo’ com o ‘moderno’. Como dissemos, o moderno não alcança a dimensão mais profunda do que significa o novo, porque ele simplesmente deixa para trás o antigo. A época moderna caracteriza-se pela auto-fundação no sujeito e pela sua auto-suficiência, o que subjuga todo o antigo a partir de si, representando-o. Além desse sentido mais propriamente filosófico, que comentamos a partir da *Época da imagem do mundo*, o novo é associado ao moderno, no sentido de novidade, no que é considerado atual, em oposição ao antigo ultrapassado.

Entretanto, esse não é o sentido mais originário do novo. Heidegger define claramente: “o novo significa o frescor da originariedade”, ou seja, ele não é

¹⁷⁸ HEIDEGGER, M. *Contributions*, p. 306.

determinado a partir do antigo, não é uma mera contrapartida ao já sido, uma mera novidade. O seu significado mais fundamental está assentado na origem. A proximidade do originário é o fator decisivo para a constituição ou não do novo. O que significa, como vimos com Másmela, que todo movimento em direção à origem, isto é, toda repetição, é um movimento que produz o novo. A proximidade da origem surge a partir do movimento de repetição, que controverte o sido para o porvir. O novo é inesperado porque consiste numa retomada produtiva que libera possibilidades encobertas no sido. A repetição do antigo não é possível sem uma decisão essencial. No âmbito da viragem do pensamento heideggeriano, nas *Contribuições*, essa decisão diz respeito ao pensamento e à história do ser, à possibilidade de um outro começo a partir do Ser.

Ser mais “antigo que o antigo” implica a repetição, que não busca apenas o antigo como antiquado, no sentido de uma nostalgia, e sim, aquilo que é originário no antigo. Mais “antigo que o antigo” quer dizer a não identificação do antigo com a história (*Historie*) dos fatos passados, e sim com o que, no sido, ainda vige e atua essencialmente (*Geschichte*). Entretanto, o mais “antigo que o antigo” que é o novo, é sempre extemporâneo, no sentido nietzscheano, ou seja, não se restringe ao agora. Para Heidegger, “os pensadores da transição, que são essencialmente ambíguos, devem, apesar disso, saber explicitamente que seu questionamento e discurso *não é inteligível* para hoje, cuja duração é incalculável”¹⁷⁹. Esse trecho remete a Nietzsche, já que os pensadores da tradição estão adiante do seu tempo, são aqueles que “querem perecer dos presentes”, pois o seu pensamento não visa confirmar o presente, e sim possibilitar o porvir. Por isso, a sua ininteligibilidade deve-se mais ao caráter futuro do pensamento, e menos à dificuldade de assimilação que tenham, porventura, as pessoas de hoje. Esse caráter futuro do pensamento está relacionado também ao fato de que, caso esse pensamento se tornasse inteligível, isso traria uma destruição (*Zerstörung*) ao pensamento das pessoas de hoje. Isso ocorre porque as pessoas buscam apenas o inteligível, aquilo que é palpável, para se informarem. Os pensadores primordiais, aqueles que antecipam o futuro, no trânsito para o impensado, sabem, segundo Heidegger, que não devem “esperar verdade alguma de um ente sem cair em dúvida e desespero”¹⁸⁰. A dúvida e o desespero são característicos dos pensadores

¹⁷⁹ Ibid., p. 306.

¹⁸⁰ Ibid., p. 306.

primordiais, aqueles que originariamente questionam, pois o salto do seu trânsito faz-se acompanhar pelo abismo. Pensar originariamente é instalar-se no abismo.

Convém mencionar que o caráter futuro desses pensadores não é mera contraposição e inversão do anterior, mas decorre da visão antecipativa de seu pensamento. Assim, Heidegger afirma que “todo ‘revolucionário’ é apenas a contrapartida do ‘conservador’”. Ambos mantêm-se no que passou e que pode ser um longo hoje”¹⁸¹. O ‘revolucionário’ é a inversão do ‘conservador’ enquanto se mantiver no mesmo registro dele. A inversão não é ainda o salto que origina o novo. Ambos permanecem num “longo hoje” porque se trata de um prolongamento do mesmo. Um “longo hoje” significa também o domínio da presença, no sentido metafísico, o predomínio do ente sobre o Ser. Avançar para além do mero hoje, é possível apenas para aqueles que são “ininteligíveis” para o hoje, os futuros que pensam de uma forma antecipativa o outro começo.

Assim, “aqueles que ainda não estão informados, aqueles que ainda não têm assegurado a concordância sobre tudo, mas antes têm preservados no questionamento o que é primeiro e único, nomeadamente o Ser, são os pensadores primordiais, aqueles que vem de muito longe e, por isso, carregam consigo o mais supremo futuro”¹⁸². Ou seja, a ininteligibilidade para o hoje, o fato do pensado não ser imediatamente assimilável ou palpável aos olhos do homem do hoje, tudo isso demonstra o caráter futural dos pensadores primordiais. O pensador primordial é o pensador da origem, isso significa lançar-se no impensado, onde não há um chão firme, no desespero e na dúvida. Pensar a origem é pensar sempre o impensado, aquilo que está por vir. Os pensadores primordiais “carregam consigo o mais supremo futuro” porque é o pensamento do trânsito, cujo salto deu-lhe a perspectiva sobre o novo. É nesse sentido, que podemos compreender a importância dos pré-socráticos, no seu caráter porvindouro. A propósito da sentença de Anaximandro, Heidegger afirma, para além do aparente caráter antigo e passado desse pensador, a sua importância como pensamento inaugural e, portanto, futuro: “ou esconde-se, por acaso, na distância cronológico-histórica da

¹⁸¹ HEIDEGGER, M. *Nietzsche: Metafísica e nihilismo*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2000. p. 56.

¹⁸² HEIDEGGER, M. *Contributions*, p. 306.

sentença, uma proximidade histórica do que nela não foi dito, mas que se pronuncia em direção ao futuro?”¹⁸³.

A imbricação do novo com o antigo está assentada na compreensão heideggeriana do tempo, no jogo entre o sido, o presente e o porvir, jogo esse descrito como o “espaço-de-tempo” em *Tempo e ser*, na articulação entre as três dimensões do tempo com uma quarta dimensão. Nas *Contribuições*, Heidegger utiliza a expressão “espaço de jogo do tempo” (*Zeitspielraum*) para determinar o lugar do instante (*Augenblicksstätte*). Na fuga denominada “a fundação” (*Die Gründung*), Heidegger concebe o espaço de jogo do tempo como um abismo. O instante (*Augenblick*) é o lugar (*Stätte*) a partir do qual o acontecimento-apropriador é possível. Trata-se de um salto originário (*Ur-sprung*) para uma essencialização originária (*Urwesung*), salto esse, que é concebido como um abismo originário (*der ursprüngliche Ab-grund*).

No pensamento heideggeriano, o instante está relacionado com a eternidade. Como vimos, noutro contexto, isso também ocorria em Kierkegaard, que concebia o instante como um “átomo da eternidade”. Para Heidegger:

o eterno não é contínuo, mas aquilo que pode se retrair no instante para regressar uma vez mais. Aquilo que pode retornar, não como o igual, mas como o que transforma no novo, o uno-único, o Ser, de modo que nessa manifestação ele não é reconhecido imediatamente como o mesmo.¹⁸⁴

O eterno não é mera permanência, e sim, retração, movimento pelo qual se preserva para poder surgir outra vez. Por outro lado, quando surge, não surge mais da mesma forma, embora seja o mesmo. Quando ele ressurgir, não é “reconhecido imediatamente como o mesmo”, porque ele advém de uma repetição, um movimento produtivo que engendra mais uma vez o novo.

Para Másmela, “este instante nunca pode constatar-se efetivamente, e muito menos calcular-se”¹⁸⁵. Isso ocorre porque o instante é a irrupção do Ser, enquanto acontecimento-apropriador. Ele não deriva de um processo e retrai-se na atitude calculativa moderna, na maquinação, pois não se molda à vontade humana e nem ao movimento de arazoamento dessa época.

¹⁸³ HEIDEGGER, M. *A sentença de Anaximandro*, p. 22, trad. mod.

¹⁸⁴ HEIDEGGER, M. *Contributions*, p. 259.

¹⁸⁵ MÁSMELA, C., op. cit., p. 184.

Na leitura de Masmela, nas *Contribuições*, “o instante não deriva mais da existência autêntica”¹⁸⁶ do ser-aí, o que significa, para este comentador, que o instante é o movimento do Ser mesmo, independente de qualquer traço da subjetividade humana. Entretanto, por mais que o instante não seja consequência da existência do ser-aí, ainda assim o ser-aí tem um papel fundamental, na sua correspondência ao apelo do Ser.

A verdade do Ser exige uma resposta situada do ser-aí, embora essa resposta seja menos um direcionamento claro, de acordo com o argumento de McNeill que já mencionamos – sobre o equívoco que muitos intérpretes cometeram ao ler *Ser e Tempo* na perspectiva de uma orientação ôntica e decisionista –, e mais, um pôr-se a caminho do outro começo, numa recusa hesitante que, ao mesmo tempo, apropria-se e arrisca o salto para o outro começo.

Após a *Kehre*, trata-se do pertencimento do homem ao “aí” (*Da*), como escuta atenta do Ser. O aí é fundado pelo acontecimento-apropriador. É no aí que confluem homens e deuses, é no aí que se instala o conflito entre mundo e terra. Trata-se do ser-aí, concebido como clareira, como aquilo que torna possível a *existência* do homem. Assim, Heidegger questiona:

por que é o ser-aí (*Da-sein*) o fundamento e o abismo para o homem histórico? Por que não uma imediata modificação do homem, e porque não há de continuar do modo como é? Como é ele, portanto? Isso pode ser estabelecido? A partir de onde? Que apreciação, segundo que critérios?¹⁸⁷

Para Heidegger, essas questões problematizam aquilo que, vulgarmente, se concebe sobre o homem, concepções que entificam o ser do homem. O homem histórico não se estabelece a si mesmo por um decisionismo, num ato de pura subjetividade; para Heidegger, o vir a si do homem, na sua propriedade, depende da sua correspondência ao ser, por isso o ser-aí (*Da-sein*) é o fundamento do homem. Ao mesmo tempo, esse fundamento é transpassado de nada. A correspondência ao ser é, nesse sentido, o abismo a que o homem se lança na existência. Sendo ambos, fundamento e abismo, o ser-aí é sempre a origem a que se destina o homem. É nesse sentido que Dastur apresenta a diferença entre o porvir no âmbito da analítica existencial e o porvir em relação à história do ser: “O porvir deixará, portanto, de ser pensado como a vinda *a si* do *Dasein*, e sim,

¹⁸⁶ Ibid., p. 184.

¹⁸⁷ HEIDEGGER, M. *Contributions*, pp. 222-223.

como a vinda *do ser ao homem*¹⁸⁸. O homem só é enquanto aquele fundado no ser-aí, como abertura originária ao ser, enquanto um habitar que, poeticamente, se situa no conflito essencial do existir, no conflito da quadratura. Ao “pastor do ser”, pertence a tarefa de pensar aquilo que inaugura apresentando-se e, simultaneamente, retraindo-se, o acontecimento-apropriador. Pensar o acontecimento-apropriador, é pensar a história, a partir do “átomo de eternidade”, de acordo com a expressão de Kierkegaard para o instante que inaugura.

Nas *Contribuições*, Heidegger afirma que “a história (*Geschichte*) agora é um instante”. Isso quer dizer que o instante é a origem (*Ursprung*) da história, ou seja, que ele sustenta e mantém, na sua destinação, a história. A origem aqui não significa o mero início historial (*historische*) de uma etapa, mas a instauração retrátil da história. De acordo com Másmela, “o instante tem que ser instaurador da história e, por isso, escapa necessariamente à mera facticidade dos fatos, mas também ao plano da representação”¹⁸⁹. O instante está fora do plano da representação porque ele só pode ser concebido por uma maneira distinta da temporalidade linear. A irrupção do instante que é sempre súbita e inesperada, escapa de qualquer tentativa de cálculo. O novo advém do instante pela subtaneidade e imprevisibilidade do seu acontecer. O instante inaugura a história, mas essa história é um outro começo, o “totalmente outro”¹⁹⁰. O instante instala o abismo.

O instante é, portanto, uma ruptura. Ao mesmo tempo em que irrompe, ele instaura uma fissura abissal no âmbito da história, proporcionando o novo. Para Másmela, “pensar é pensar o trânsito do primeiro começo ao outro começo e, por isso, corresponde-lhe essencialmente pensar o novo início, isto é, o começo que irrompe no instante”¹⁹¹; ou seja, trata-se da tarefa de pensar o radicalmente novo que irrompe no instante, tarefa que é fundamentalmente temporal: “com a sua interrupção do tempo homogêneo impede-se o intento de experimentar a verdade

¹⁸⁸ DASTUR, F., op. cit., p. 151. É importante ressaltar, conforme já salientamos em outro momento, que Heidegger mantém a importância do porvir, embora num sentido diferente, após a virada. Certamente não se trata mais da “primazia do porvir” de *Ser e tempo*, sentido dado pelo caráter projetivo da existência do ser-aí, e sim da “possibilidade de um outro começo”, e da preparação para isso.

¹⁸⁹ MÁSMELA, C., op. cit., p. 191.

¹⁹⁰ Para Másmela, “o instante é o ponto de partida da outra história, da história que está por vir (*venida*)”. Op. cit., p. 194.

¹⁹¹ MÁSMELA, C., op. cit., p. 186

a partir do existente, já que deste modo se aniquila a sua peculiaridade, a saber, deixar ver um novo começo”¹⁹².

O já existente é concebido nas *Contribuições*, como sendo o desdobramento metafísico do primeiro começo. É preciso abrir uma fissura nessa extensão contínua do primeiro começo para que seja possível algo outro. Enquanto permanência na imanência metafísica do primeiro começo, não é possível um novo começo. Por isso, a instauração do outro começo surge no trânsito, que se mostra como um salto, em que se instala como abismo entre os dois começos. Pensar o outro começo é arriscar-se no abismo do acontecimento-apropriador. De acordo com Másmela:

a essencialização histórica da verdade do Ser não é outra que o acontecimento-apropriador. Este instaura a abertura de uma nova história, a história do outro começo, mas não enquanto uma história que ainda não aconteceu ou que acontecerá num futuro que é necessário prever, mas enquanto acontecer do Ser.¹⁹³

A nova história a que Heidegger se refere aqui não é apenas um outro registro sob o domínio do mesmo fundamento, ou seja, o da entidade do Ser, e sim, o do totalmente outro, que sequer pode ser concebido de uma forma totalmente clara e exata, mas num pressentimento. O novo, portanto, é o outro, enquanto referido ao primeiro princípio e que, no entanto, surge a partir da ressonância do primeiro princípio, enquanto abandono do Ser na entidade do ser. Nesse aspecto, convém destacar um trecho da *Sentença de Anaximandro* em que Heidegger descreve essa possibilidade de um novo começo: “estaríamos nós nas vésperas da mais espantosa transformação de toda a terra e do tempo, do espaço da história em que ela se suspende? Estaríamos nós às vésperas de uma noite que prenuncia uma nova aurora?”¹⁹⁴. A transformação a que Heidegger se refere adquire essa escala mundial; as expressões “toda a terra” e todo o “tempo” tratam do salto abismal em relação ao domínio metafísico na contemporaneidade por meio do gigantesco, que tudo abarca. Na medida em que o domínio do gigantesco, por meio da maquinação e da vivência levam a humanidade à relação entificada de ser, a transformação, em relação a isso, dá-se no aspecto da totalidade das relações de ser.

¹⁹² Ibid., p. 187.

¹⁹³ Ibid., p. 165.

¹⁹⁴ HEIDEGGER, M. *A sentença de Anaximandro*, p. 22.

A “nova aurora” refere-se ao outro começo do pensamento, uma aurora que não é mais uma ressonância da “aurora grega”, a qual tornou-se metafísica, mas o totalmente outro, o novo desprendido do primeiro começo. Essa “nova aurora” implica o parentesco com a “aurora grega”, enquanto proximidade da origem, mas apenas nesse aspecto, visto que se trata do pensamento do impensado, do totalmente outro. Estar na “noite que prenuncia”, é estar na transição ao outro começo, no seu pressentimento e na sua antecipação. Trata-se, enfim, de uma questão: saber se o pensamento está na iminência de se desprender da linguagem metafísica, ou não.

Entretanto, essa citação que acabamos de fazer da *Sentença de Anaximandro*, guarda, à primeira vista, uma proximidade bastante grande com um trecho da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, em que este filósofo descreve o novo. Analisar a filosofia heideggeriana e a sua relação com o pensamento de Hegel nunca é uma tarefa fácil. Não pretendemos simplificar a dificuldade de tal questão, apenas apontar algumas sugestões interpretativas. Reproduzimos Hegel:

aliás, não é difícil ver que nosso tempo é um tempo de nascimento e trânsito para uma nova época. O espírito rompeu com o mundo de seu ser-aí e de seu representar, que até hoje durou; está a ponto de submergi-lo no passado, e se entrega à tarefa de sua transformação. Certamente, o espírito nunca está em repouso, mas sempre tomado por um movimento para a frente. Na criança, depois de longo período de nutrição tranqüila, a primeira respiração – um salto qualitativo – interrompe o lento processo do puro crescimento quantitativo; e a criança está nascida. Do mesmo modo, o espírito que se forma lentamente, tranqüilamente, em direção à sua nova figura, vai desmanchando tijolo por tijolo o edifício de seu *mundo* anterior. Seu abalo se revela apenas por sintomas isolados; a frivolidade e o tédio que invadem o que ainda subsiste, o pressentimento vago de um desconhecido são os sinais precursores de algo diverso que se avizinha. Esse desmornar-se gradual, que não alterava a fisionomia do todo, é interrompido pelo sol nascente, que revela numa clarão a imagem do mundo novo. (...) A efetividade desse todo simples consiste em que aquelas figuras, que se tornaram momentos, de novo se desenvolvem e se dão nova figuração; mas no seu novo elemento, e no sentido que resultou do processo.¹⁹⁵

O fenômeno do novo, descrito por Hegel, parece aproximar-se daquilo que havíamos desenvolvendo em Heidegger: a interrupção do movimento por meio de um salto qualitativo, o não reconhecimento imediato do seu acontecer, expresso por meio de um “pressentimento vago” e o desmantelamento do edifício anterior, do mundo anterior. Porém, é preciso assinalar que se esses elementos poderiam

¹⁹⁵ HEGEL, G. W. F., *Fenomenologia do espírito*, pp. 26-27.

consistir num parentesco entre os dois pensadores, tal não ocorre se analisarmos os pilares de suas filosofias. Basta seguir algumas linhas na *Fenomenologia do Espírito* para que se verifique o caráter incompleto do novo na perspectiva do processo:

Falta porém a esse mundo novo – como falta a uma criança recém-nascida – uma efetividade acabada; ponto essencial a não ser descuidado. O primeiro despontar é, de início, a imediatez do mundo novo – o seu conceito: como um edifício não está pronto quando se põe seu alicerce, também esse conceito do todo, que foi alcançado, não é o todo mesmo.¹⁹⁶

Se o novo representa uma ruptura com o mundo anterior, ele ainda é uma manifestação incompleta da essência daquilo que está despontando. Essa concepção de Hegel sobre o começo é totalmente oposta àquela que encontramos em Heidegger. O começo traz consigo a origem, e não é menos do que aquilo que surge no seu desenvolvimento ulterior. Como vimos na análise da *Introdução à metafísica*, Heidegger rejeita a concepção de que o começo é o “primitivo e atrasado”, afirmando ao invés, que ele é o “mais estranho, poderoso e violento”.

De acordo com o trecho citado, Hegel ainda remete o novo ao processo. Esse processo é a marcha do desenvolvimento do espírito, sendo que as diversas épocas são as diferentes formas ou figuras em que o espírito se concretizou. Para Heidegger, entretanto, a história do Ser não é, de forma alguma, um processo, mas um esquecimento. É nesse sentido que Gadamer oferece uma chave interpretativa na relação entre os dois:

assim, também aqui, a caracterização de Heidegger possui uma ambigüidade radical sobre isso: enquanto Hegel vê a razão como efetivo e vitorioso, não apenas na natureza, mas no âmbito da história humana também, isso constitui a radicalização do pensamento metafísico grego sobre o mundo. Mas, essa extensão radical do *logos* pode, do ponto de vista de Heidegger, também ser visto como expressão do esquecimento do ser (...).¹⁹⁷

O esquecimento do ser não é a efetivação do espírito. Não há uma teleologia no processo histórico. Pelo contrário, a efetivação do espírito, cuja manifestação é a racionalidade da realidade, já é um sintoma do esquecimento do ser, na interpretação heideggeriana. A análise heideggeriana do ser não se dá no

¹⁹⁶ Ibid., pp. 26-27.

¹⁹⁷ GADAMER, H. G. *Hegel's dialectic: Five hermeneutical studies*. New haven and London: Yale Univ. Press, 1976. p. 107.

âmbito da efetivação do ser, o que envolveria uma relação com o ser como ‘mera presença’. A ‘efetividade’ do ser estaria muito mais na sua retração, do que na sua presença.

Se Hegel vê o novo como um salto em relação ao antigo, esse salto permanece ainda como possibilidade imanente dos momentos lógicos anteriores, de modo que o novo, apesar de ser concebido como salto, constitui-se, dialeticamente, num processo. Mas, na terminologia heideggeriana, cada um desses saltos históricos descritos por Hegel, permanece como um momento da efetivação do espírito, uma época transformada, nunca sendo o totalmente novo. Em Heidegger, por outro lado, o novo, no sentido do “outro começo”, não é apenas uma transformação histórica, e sim, um deslocamento radical em relação a todo o ‘processo histórico’ até então.

O conceito de ‘novo’, no sentido das *Contribuições*, parece dar-se na inauguração de um outro registro do Ser, alcançado por meio de um salto. Da mesma forma que diferenciamos o evento do ‘novo’ da mera novidade, na análise de *Ser e Tempo*, é preciso também diferenciar os vários momentos históricos e a nova história a que se referem as *Contribuições*. A história, enquanto referida ao primeiro começo, sempre será a mesma, e nunca o totalmente outro. Isso porque cada uma das etapas epocais, embora surgidas de eventos inauguradores, permanece atrelada, como um prolongamento do primeiro começo. Sem a modulação do começo para a origem, cada início epocal modifica o mundo, embora sempre metafisicamente. Portanto, essa história compreende apenas meras novidades, e nunca o novo em sua radicalidade. O novo na história não decorre, pura e simplesmente, da mudança de um de seus elementos internos, já que isso seria apenas a apresentação de uma mera novidade, mas da transição ao outro começo. Pode-se estabelecer um paralelo entre o significado do novo nas *Contribuições* e a mera novidade em *Ser e Tempo* que, como vimos, também é o simples rearranjo de significados dos elementos constitutivos do mundo do ser-aí. Assim como em *Ser e Tempo*, a noção de abismo tem uma função central para a inauguração do novo, no âmbito da existência do ser-aí. O novo, em *Ser e Tempo*, pode ser compreendido como o outro registro em que o existente se encontra – registro esse, inaugurado por meio de um abismo, o que significa dizer, que o ser inaugura o novo retraindo-se. Nas *Contribuições*, o Ser também inaugura na retração, mas o novo não circunscreve-se mais ao campo da resolução

singular do ser-aí, mas estende-se ao salto para o outro começo. Enquanto trânsito para o outro começo, o acontecimento-apropriador inaugura o novo, que agora não se restringe mais ao campo do singular, pois trata-se de uma nova história. A nova história significa, portanto, a apropriação do instante na transição ao outro começo.