

5

A possibilidade do novo

O questionamento sobre o ser, efetuado por Heidegger, tanto no seu desdobramento na ontologia fundamental, quanto na sua filosofia após a viragem, abre a possibilidade de se compreender o fenômeno do novo de um modo mais profundo do que as tentativas realizadas até então. Embora o novo não fosse um de seus temas principais, do ponto de vista dos conceitos que explicitamente compõem o conjunto visível do seu pensamento, ele é, sem dúvida, um tema fundamental na sua obra. Isso se mostra na permanência desse tema ao longo das várias reviravoltas que Heidegger efetuou na totalidade da sua obra. De um modo geral, para adotar a distinção efetuada por Richardson entre Heidegger I e Heidegger II, pensa-se a viragem do pensamento de Heidegger da ontologia fundamental para o pensamento do *Ereignis*. Entretanto, conceber isso no movimento de uma única viragem, ainda parece pouco satisfatório, já que mesmo durante o Heidegger II, temos diferenças de abordagem do tempo (*Tempo e Ser em relação às Contribuições*), do mundo (*Origem da obra de arte e ... poeticamente o homem habita*), do fundamento (*Sobre a essência do fundamento e Princípio do fundamento*). Cada texto tem a sua peculiaridade e, não raramente, muitos deles chocam-se com as concepções expressas anteriormente, alguns conceitos são abandonados e outros aparecem apenas em um texto. Portanto, conceber o novo como uma das problemáticas que permeiam e transitam pela obra heideggeriana como um todo, é reconhecer nele um dos seus temas principais, embora não explicitamente abordado.

O novo já aparece nos seus primeiros textos. No curso *Introdução à fenomenologia da religião*, Heidegger realiza uma hermenêutica da facticidade, numa interpretação da carta de Paulo. Na interpretação da epístola aos tessalonicenses, Heidegger analisa o fenômeno da conversão cristã sofrida por Paulo. Nessa conversão o mundo não é mais o mesmo que o anterior, assim como ela não é resultado de processo gradativo, antes, o tempo dessa conversão foge aos padrões de representação das ciências. O tempo kairológico corresponde à

subtaneidade: “o dia do Senhor virá como um ladrão durante à noite”. O novo na fenomenologia da religião é, portanto, o novo no âmbito da existência, ou seja, nessa obra já existe a articulação entre mundo e tempo, como elementos interdependentes na transformação da existência. O mundo anterior à conversão e o mundo posterior a ela não podem mais ser equiparados. De um, não se pode deduzir o outro. O mundo que surge após a conversão é novo. Mas essa existência nova não é resultado de um processo, ele irrompe subitamente, no tempo kairológico.

Esse modelo de pensar a existência perdura nas obras heideggerianas, de uma forma clara, durante a década de vinte. Nos cursos que se seguem à *Introdução à fenomenologia da religião*, há um aprofundamento do tema da hermenêutica da facticidade, principalmente na interpretação que Heidegger efetua de Aristóteles. O saber da existência agora é *phronesis*, a compreensão que o existente sempre já tem sobre si mesmo, em meio à situação hermenêutica em que está. A relação entre o saber *phronético* e a vida fáctica é que possibilita a Heidegger pensar a existência como o “a cada caso”. Essa existência, portanto, não é algo linear, assim como não possui nenhum sentido dado de antemão. O “a cada caso” da existência implica relações de sentido que compõem o mundo, e o comportar-se em relação a esse mundo de uma forma decisiva. A *phronesis*, que é a compreensão capaz de apreender o adequado a cada caso, exige um tempo próprio, em que a atualidade se relaciona com o sido e o porvir. O novo, pensado no âmbito da facticidade, surge da articulação das temporalidades, na visualização do adequado a cada caso pela *phronesis*.

Ao mesmo tempo em que *Ser e tempo* culmina e aprofunda o que fora esboçado nos cursos anteriores, ele demarca um distanciamento na questão diretriz que guia a investigação: trata-se da questão sobre o sentido do ser. Essa obra exprime bem o pensamento heideggeriano dessa fase, a indissociabilidade entre o ser e o ente, o questionamento do sentido do ser a partir da hermenêutica do ser-aí. Nesse sentido, o novo é o novo na existência do ser-aí. Trata-se da impossibilidade de equiparação entre a existência submissa à ditadura do impessoal e a existência resoluta. O ser não é uma questão vaga, objeto especulativo da metafísica, mas aquilo que diz respeito a cada um de nós, pois já sempre transitamos numa compreensão prévia do ser, do ser que é “sempre meu”.

O ser-aí é, essencialmente, abertura de ser. Essa abertura é composta pela disposição, pelo discurso, pela compreensão e pela decadência. A articulação entre essas formas da abertura é que engendra o mundo como totalidade significativa. Em *Ser e tempo*, Heidegger concebe uma tonalidade afetiva, a angústia, como aquilo que provoca a estranheza completa. A angústia lança o ser-aí para o nada que compõe a sua existência. Ser e nada correspondem-se, em *Ser e tempo*, lembrando que essa relação diz respeito ao âmbito do ser do ser-aí. Posteriormente, essa relação seria transposta para a discussão sobre o fundamento e sobre o ser enquanto ser.

A estranheza provocada pela angústia abre o ser-aí, pela primeira vez, para a possibilidade própria de ser. No mais das vezes, o ser-no-mundo descobre os entes e a si mesmo do ponto de vista da decadência, havendo apenas uma compreensão mediana e nivelada. Na medida em que se disseminam o falatório e o aparente saber sobre todas as coisas, a interpretação pública basta para o ser-aí cotidiano. O ser-aí nunca se demora sobre os entes e sobre si mesmo, tudo é objeto de mera curiosidade e, raramente, de uma interpretação apropriadora.

Aparentemente dever-se-ia restringir o fenômeno do novo ao âmbito da existência decaída. Como o próprio Heidegger afirma textualmente, o ser-aí procura, no fenômeno da curiosidade, sempre a novidade. Entretanto, esse novo que está relacionado à estrutura da decadência, não é anunciado sem reservas. Em contraposição ao novo na decadência, Heidegger fala do “autêntico e novo”, que não é desenvolvido explicitamente pelo filósofo, mas que está implícito no movimento do seu pensamento. Se, por um lado, *Ser e tempo* rejeita o novo enquanto fenômeno do impessoal e da decadência, por outro, essa mesma obra apresenta todas as características necessárias para compreender, de uma forma própria, o acontecer do novo.

A rejeição do novo, no âmbito da decadência, implica a recusa de tudo aquilo que é vendido como novidade pela interpretação pública. O novo originário, no contexto de *Ser e tempo*, é o novo na existência. Em que diferem essas apresentações do novo?

O ser-aí cotidiano está imerso no âmbito do impessoal, a sua compreensão é nivelada com a dos outros, isto é, ele acaba sendo o que os outros são, o que implica não ser si mesmo, já que o seu poder-ser é nivelado com o poder-ser dos outros. A projeção para as possibilidades é dada a partir do mundo pelo qual ele se

deixou absorver, e não a partir de si mesmo. Nessa situação, ele se contenta com a interpretação pública sobre os entes, pois não há nada que ponha em risco a familiaridade em que ele sempre está se locomovendo. A importância da angústia está em promover uma situação de quebra com o mundo sempre familiar a que o ser-aí já está habituado. O “não se sentir em casa” expressa a nadificação do mundo. O ser-aí vê-se sem chão. O fato de não possuir mais uma sustentação não significa a retirada de um fundamento anteriormente existente, mas o defrontar-se com a essência mesma do existir, isto é, com o fato do “fundamento” da existência ser um abismo. O ser-aí é, no seu ser, transpassado de nada – débito inerente ao fato do ser-aí nunca estar pronto em seu ser, mas sempre projetando-se, a partir de um estar-lançado, de sua facticidade, e não desde um fundamento.

É, portanto, no defrontar-se consigo mesmo, enquanto atravessado de nada, que o ser-aí se compreende de uma forma finita. A angústia mostra a possibilidade do ser-aí não ser mais. O existente humano compreende a si mesmo no seu ser-para-a-morte, na iminência de não ser mais, ou seja, quando a morte deixa de ser uma possibilidade remota para tornar-se a mais próxima de todas. O ser-aí antecipa a possibilidade da morte pela tonalidade afetiva da angústia, na experiência do nada, na perda de sentido da existência.

Esse momento abismal é fundamental para que o ser-aí possa se projetar para a sua possibilidade mais própria. Sem se defrontar com o abismo, o ser-aí permanece na segurança do mundo público. É necessário perder o chão para que o ser-aí se relacione com a sua existência de uma forma apropriadora, o que significa visualizá-la de um outro modo, que não aquele determinado pelo impessoal. O abismo leva o ser-aí a uma situação-limite, na qual ele pode assumir o seu próprio ser, ou não. Caso ele escolha voltar para o refúgio do impessoal, a sua existência permanece na modalização da decadência, o seu ser está entregue aos outros. Caso ele decida por si mesmo, a sua existência torna-se radicalmente nova. Essa decisão é, basicamente, uma projeção para a possibilidade própria de ser. O ser-aí decidido é o ser-aí sem fundamento, que experimentou e se projetou, a partir do nada do mundo.

O novo surge, portanto, a partir do nada. O novo não é a mera alteração de algum aspecto do mundo. A totalidade referencial como um todo torna-se um nada. Enquanto a mera novidade, circunscrita à decadência, diz respeito a uma mera modificação do mundo, o novo, na sua acepção mais originária, significa

não a transformação de um aspecto do mundo, mas do mundo enquanto totalidade. Para que o mundo como totalidade seja novo, é preciso que, concomitantemente, o seu sentido primário não seja mais vigente. Entretanto, isso não significa uma mera substituição do “antigo” pelo “novo”, em que o antigo é descartado completamente e o novo se instaura por si mesmo. Pelo contrário, o novo é uma repetição.

Assim sendo, a discussão sobre o novo passa por uma abordagem da questão do tempo. O novo instaura-se no instante, numa repetição do sido, na antecipação do porvir. O novo irrompe no instante, isto é, o instante instaura o novo na quebra da linearidade do tempo, num “golpe de vista”. A *phronesis* está relacionada, em *Ser e tempo*, ao existencial da compreensão. É a *phronesis*, isto é, a compreensão, que apreende o adequado ao caso, à situação concreta, num “golpe de vista”. O *insight phronético* instaura um mundo no instante, um mundo novo.

Mas o sentido da compreensão está no porvir. Isso não significa que a compreensão esteja desvinculada da atualidade e do sido, mas que ela retira o sentido da temporalidade do porvir. Compreender é antecipar possibilidades de ser. A compreensão, que se dá no instante, apropria-se do tempo e projeta o ser do ser-aí para um horizonte novo, vinculado à possibilidade mais própria de ser. O novo advém da apreensão da possibilidade de ser si mesmo, e não de outras possibilidades quaisquer. É justamente o si mesmo que constitui a relação abismal de ser, já que é o si mesmo possível. Isso não significa uma rejeição da atualidade, pois esses termos da tradição são desconstruídos pela ontologia fundamental. A atualização, enquanto rejeição da possibilidade, é a atualidade imprópria, já que se trata da absorção do ser-aí pelo mundo do agora, na estrutura da decadência. A atualidade própria, isto é, o instante, *atualiza como possibilidade*. No instante, o ser-aí na sua propriedade nunca é algo que finalmente encontrou a sua “essência”, no sentido de *essentia*, termo característico do ser simplesmente dado. Ser propriamente si mesmo significa projetar-se na sua possibilidade mais própria, o que nunca é algo certo, exato ou permanente. O ser-aí projeta-se enquanto ser histórico.

O rasgo temporal instaurado pelo instante, cujo sentido dá-se no horizonte do porvir, repete o sido. O novo é, comumente, tomado como uma mera rejeição

do antigo. Entretanto, na temporalidade autêntica, o tempo é o dar-se conjuntamente do instante, do sido e do porvir.

O novo repete o sido, mas repetir significa “tomar novamente” o sido numa outra relação. A repetição não “reduplica” o sido a fim de trazê-lo à atualidade, tal como ele foi. A repetição controverte o sido. Nessa controversão, o sido não é mais o mesmo, tal como ocorreu, pois agora ele adquire um outro sentido, a partir do porvir. Isso significa que a existência enquanto um sido e a existência atual nunca são as mesmas, pois é condição para que haja a repetição, a controversão do sido. O que é repetido não é aquilo que, aparentemente, deu centro e unidade ao sido, mas o que permaneceu encoberto, enquanto possibilidade própria no sido. Por isso, toda repetição produz o novo, pois ela traz à tona aquilo que estava latente como possibilidade, e que, no entanto, foi deixado de lado em prol de atualizações decadentes. Isso não significa, porém, que o novo seja uma mera decorrência do antigo, como num processo linear de causa e efeito. O instante que repete antecipando-se, ocorre como uma ruptura temporal, em que o ser-aí decide pelo seu ser próprio. O novo nasce dessa quebra, da ruptura que instaura um outro mundo, enquanto totalidade significativa. O ser-aí projeta-se para essa nova existência, que se dá na decisão, o que significa afirmar também que ele se projeta abissalmente, sem sustentação alguma, para o novo. Só existe o novo por causa do abismo, e esse abismo só irrompe em sua profundidade e estranheza, quando o mundo se nadifica. O impessoal caracteriza-se por encobrir a possibilidade mais própria do ser-aí, o que significa dizer que ele encobre o nada constitutivo da existência humana, na medida em que o ser-aí se refugia no impessoal. A fuga de si mesmo aliena o ser-aí do seu caráter, ao mesmo tempo, abissal e finito. Estando seguro de si no refúgio do impessoal, o ser-aí afasta-se da possibilidade mais própria, que requer a vertigem do abismo para se abrir na existência. A possibilitação é, simultaneamente, a insurgência do abismo.

O novo se instaura como abismo. O sentido do novo é dado pelo porvir, pela possibilidade de ser. O novo caracteriza-se como um fenômeno que antecipa o porvir. O seu sentido não está em nenhuma análise sobre o seu ser-atual, sobre aquilo que se apresenta ao momento presente, e sim, na sua possibilitação, naquilo que essa possibilitação desvela enquanto possibilidade. Isso, entretanto, não deriva de um exaustivo trabalho teórico sobre o possível, nem das possibilidades comentadas e disseminadas como verdade no mundo público. O novo se retrai

enquanto fenômeno que foge da mera atualização, do mero domínio instrumental de um saber que procura controlá-lo. A antecipação do possível, em *Ser e tempo*, não deriva da capacidade “teórica” (no sentido do mero oposto ao “prático”), e sim da facticidade, do já ser em meio a uma situação concreta, com significados já compreendidos no ser-no-mundo. O possível pertence à essência mesma do existir, não é um construto teórico, um futuro vazio ou fruto da imaginação. O possível advém da situação concreta do ser-aí que, sendo, está sempre abrindo e projetando-se em possibilidades compreendidas.

A retração do novo diferencia esse fenômeno da mera ‘novidade’. Enquanto a ‘novidade’ esgota-se no presente, subordinado sempre ao entretenimento e à excitação, o novo não se presta a isso, pois implica uma modificação radical de mundo. Um ente com o caráter de ‘novidade’ pode ser imediatamente incorporado ao mundo do ser-aí; o novo, por outro lado, não advém de um ente intramundano, mas da decisão que é sempre singular, pois diz respeito ao ser que é “sempre meu”, ou seja, o novo não é propriedade de algum ente que lhe vem ao encontro, antes, é a cisão da existência do ser-aí e a instauração de um outro mundo, permitindo que os entes lhe venham como novos.

A estrutura do novo, tal como a interpretamos em *Ser e tempo*, deriva diretamente da filosofia kiekegaardiana, em vários dos seus aspectos principais. Certamente, não se trata apenas de uma secularização da filosofia cristã de Kierkegaard, havendo, antes, um deslocamento do debate existencial em contraposição à especulação, para a busca de uma ontologia fundamental subjacente a todo ente. Portanto, a importância de Kierkegaard para a ontologia fundamental não se restringe apenas aos aspectos existenciais de *Ser e tempo*, mas estende-se também, ou, sobretudo, à estrutura do novo que legou a Heidegger, na relação essencial entre o existir e o tempo.

Assim, a transformação que o indivíduo sofre na repetição é descrita por Kierkegaard como uma tempestade. O novo, na medida em que é uma controversão do ‘até então’, é o puro risco. Para Kierkegaard, o existir tem a ver com arriscar-se, pois trata-se de ganhar ou perder a existência. Nem para Heidegger nem para Kierkegaard, a existência é uma mera continuidade, uma permanência no tempo. Trata-se da tarefa inalienável de cada indivíduo, muito embora, quase todos busquem o desengargo dessa tarefa no refúgio do impessoal. Mas existir é lançar-se nessa “tempestade”, onde não há refúgio seguro. Essa

tempestade é descrita em outro momento como o correlato da angústia. A vertigem do nada na angústia é o defrontar-se com o fato de não haver um chão que permita existir de forma segura, um porto em meio à tempestade. Para Kierkegaard, “existir é estar na incerteza”. A existência precisa ser conquistada em meio à aparente facilidade do existir, na falsa certeza de já se possuir um “si-próprio” ou um “eu” no decorrer do tempo. A angústia rompe essa segurança e lança o indivíduo para a abissalidade da existência, o tempo homogêneo é rasgado pelo instante, o “átomo da eternidade”. Essa indissociabilidade entre o irromper do tempo e a existência autêntica é apropriada por Heidegger na descrição da decisão. Mas essa indissociabilidade é o cerne mesmo do fenômeno do novo. Para Kierkegaard, o novo advém do “salto qualitativo” através do qual penetra em outra esfera da existência. Esse salto não pode ser realizado por outros, é o indivíduo que, na situação-limite, deve fazer a escolha e arriscar-se no salto. Contudo, se ele o realiza, já não está mais na mesma esfera, o mundo tornou-se um mundo novo, mediante a transformação radical no modo pelo qual o indivíduo se relaciona com a sua existência. Em *Ser e tempo*, Heidegger não pensa essa ruptura apropriativa como salto, e sim como cisão. O que se mantém, entretanto, é a estrutura de pensar o novo no âmbito da existência, assim como a importância do porvir para o existir humano. Na medida em que, para Kierkegaard, o porvir é o possível e vice-versa, o indivíduo angustia-se sobre a sua existência, mas enquanto possibilidade de perder-se e ganhar-se.

Embora a proximidade entre Kierkegaard e Heidegger seja contundente nesses assuntos e, especialmente, na questão do novo, é preciso destacar a apropriação da *phronesis* aristotélica e do pensamento de Nietzsche sobre o tempo e a história, como não menos importantes. Heidegger percebe na *phronesis* aristotélica o elemento articulador das relações concretas do ser-no-mundo e da temporalidade. A apreensão do “a cada caso” é uma apreensão do ente na totalidade, no tempo como totalidade. O “a cada caso” pressupõe a relação dinâmica entre a parte e o todo, hermenêutica que facticamente ocorre no saber da situação concreta.

Na medida em que o novo se retrai no porvir, a *phronesis* tem o papel fundamental de descobri-lo para a existência. Na apropriação heideggeriana, a *phronesis* não se refere mais ao tempo do presente, e sim, à atualidade, ao instante que está sempre conjugado com a repetição e a antecipação. A antecipação

repetitiva do possível, do novo, dá-se na *phronesis*. A *phronesis* não sabe do caso concreto, apenas a partir do agora pontual em que este se dá, mas a partir do possível do sido, na antecipação da possibilidade encoberta no cotidiano, captada no “golpe de vista” do instante.

A esses elementos junta-se a “história monumental” de Nietzsche. Heidegger não permanece na esfera da subjetividade como Kierkegaard, do ponto de vista da possibilidade. Para o filósofo dinamarquês, trata-se sempre da batalha inerente à existência do indivíduo, não havendo uma discussão muito maior na sua obra sobre o lugar do indivíduo na história da humanidade. Heidegger avança para a relação com os outros, na sua proporção histórica mais ampla, quando liga a destinação de ser do ser-aí ao envio comum com os outros co-existentes. Para Kierkegaard, a repetição diz respeito, especificamente, às possibilidades existenciais deixadas de lado no obscurecimento do “eu”. Na apropriação de Nietzsche, Heidegger amplia a questão da possibilidade para além da esfera da subjetividade; não se trata apenas da possibilidade de “repetir-se” frente à ditadura do impessoal, mas também, de repetir as experiências dos grandes estadistas, poetas, artistas, pensadores. A repetição torna-se um processo histórico mais amplo, em que a história pode ser repetida pelo ser-aí resoluto. É preciso salientar, como indica Habermas, que não é uma repetição da história por si mesma, nem a repetição do “ser-aí de um povo”, e sim, algo que se resolve no âmbito da decisão existencial do ser-aí, o qual, singularizado, tem a tarefa histórica de repetir-se a si mesmo e inserir-se na história. Dito de outra forma, o ser-aí só pode repetir o feito dos grandes estadistas, poetas, artistas, pensadores, se repetir a si mesmo na sua possibilidade mais própria. A destinação de si é que possibilita o envio comum de um povo. Dessa forma, o novo adquire um matiz histórico que não havia em Kierkegaard, isto é, o ser histórico comum. O novo é o novo no âmbito do ser-aí singularizado, mas, na medida em que o ser-aí é ser-com os outros, esse novo possibilita o novo na história comum.

Nos *Conceitos fundamentais da metafísica*, Heidegger mantém a estrutura do novo, embora com modificações. Mais uma vez, Heidegger descreve o âmbito do inautêntico e a sua relação com a temporalidade. O papel que coube à angústia agora é atribuído ao tédio, tarefa que inicialmente soa estranha, já que, aparentemente, o homem poderia entreter-se para eliminar o tédio, caminho parecido com aquele descrito em *Ser e tempo*, sobre a estrutura decadente da

curiosidade. No entanto, isso apenas parece ser dessa forma, pois o tédio profundo leva o ser-aí para a decisão sobre o si mesmo. Ou seja, a primeira vista, trata-se do mesmo caminho percorrido em *Ser e tempo*, na descrição da absorção do ser-aí pelo mundo e a irrupção do tempo na possibilitação do ser-próprio. Alguns aspectos, porém, assinalam um deslocamento em relação à *Ser e tempo*.

Um primeiro dado significativo é o silêncio sobre o existencial da compreensão que em *Ser e tempo* e nos *Problemas fundamentais da metafísica*, ocupava uma posição de destaque. O silêncio sobre a compreensão é também o silêncio sobre a primazia do porvir. Trata-se, sobretudo, do instante como a temporalidade do “projeto”, embora o porvir e o sido sejam pressupostos. Esse projeto aponta para um espaço maior, dentro da obra heideggeriana, da noção de ação, conceito que, em *Ser e tempo*, foi evitado. O projeto agora visa a “unidade de uma ação” no instante. O instante é a possibilitação que retira o possível real da possibilidade para a sua concreção. Enquanto o novo em *Ser e tempo* está diretamente relacionado com um “projetar silencioso”, como abertura das “possibilidades enquanto possibilidades”, na experiência radical da finitude, nos *Conceitos*, poder-se-ia dizer que o novo possui um caráter “ôntico” na “unidade da ação” e, por mais que não se compreenda essa ação no sentido corriqueiro em oposição à teoria, ela aponta, pelo menos, para um afunilamento das possibilidades e a eleição ôntica de algumas delas na realização. A “ação singular” é, portanto, a articulação numa unidade do possível real enquanto projeto. Entretanto, é preciso salientar que embora o tédio posicione o ser-aí, isso é de uma natureza diferente da experiência do nada que se dá na angústia. Não há lugar para o abismo nos *Conceitos*.

Como indicação do encaminhamento do pensamento heideggeriano para um plano mais ôntico, vimos que o *Discurso aos estudantes*, na época do Reitorado, agravava esse caráter realizador da possibilidade. Não se tratava mais, como em *Ser e tempo*, do “ser que é sempre meu”, mas do “ser-aí do povo”. A “possibilidade enquanto possibilidade” cedia para um ‘possível real ôntico’, uma decisão em termos factuais oferecida pelo *Führer* enquanto possibilidade ôntica do “povo” querer ou não “o seu próprio ser-aí”.

O período da Reitoria marca o estreitamento entre os planos ôntico e ontológico no pensamento de Heidegger, ao mesmo tempo em que abre espaço

para a viragem no seu pensamento, num afastamento e numa reação a esse estreitamento. A história do ser em direção ao pensamento do *Ereignis* marca o distanciamento de qualquer alusão ao “agir singular”, passando a pensar o agir em termos de “dar uma mão à essência do ser”, ou seja, preparar a essência do ser para que ele venha à linguagem.

O ser volta a estar relacionado ao abismo. Agora não se trata mais do ser do ser-aí, mas do ser enquanto tal, caminho que exploramos em algumas obras de sua fase intermediária (*Introdução à metafísica*, *Origem da obra de arte*) e posterior (*Tempo e ser*, por ex.). O mundo enquanto formação do ser-aí no seu projeto, concepção presente nos *Conceitos*, ou a totalidade significativa de *Ser e tempo*, agora coexiste na tensão com o seu outro, a terra, compondo-se, posteriormente, no jogo de espelhos da quadratura. O ser manifesta-se no mundo e, principalmente, mostra-se na sua retração enquanto terra. Assim, o fundamento do ser é reconhecido como sendo um abismo.

O caminho em direção ao *Ereignis* é a transição para um outro começo. O novo não é mais pensado sob a ótica do ente, ou, mais especificadamente, não está mais localizado no âmbito da existência, restrito ao ser do ser-aí, pois agora trata-se do ser enquanto ser. O novo é a possibilidade de pensar o ser a partir do acontecimento-apropriador. O outro começo, o novo começo, surge do salto em relação ao primeiro começo metafísico, que se apóia no primado do ente.

No trânsito para o *Ereignis*, o pensamento heideggeriano avalia as diferentes épocas que constituíram a história do ser. Nenhuma delas significa o novo no sentido mais originário referido nas *Contribuições*. Cada uma das épocas é uma alteração na história; porém, elas ainda o são dentro do domínio do mesmo começo, do começo metafísico. Isso, entretanto, se torna mais claro a partir das *Contribuições* e de *Nietzsche*. No período intermediário, *A origem da obra de arte* fala da instauração da verdade a partir da poesia, instauração essa que oferece, funda e começa a verdade. O começo, a partir da poesia, é concebido como um salto antecipativo, instaurador de épocas. Nesse período intermediário, Heidegger utiliza o termo começo para designar a instauração da verdade no âmbito histórico, ao pôr o fundamento de uma época. Assim, quando há um “começo”, a história “inicia e reinicia de novo”, a partir da instauração da verdade. Essa instauração da verdade, que funda uma época, pode dar-se no ato de fundação de um Estado, no sacrifício essencial, na poesia.

Entretanto, nas obras posteriores, Heidegger tendeu a restringir o começo a dois: o primeiro começo metafísico e o outro começo, a partir do *Ereignis*. Se, no período intermediário, era possível pensar o novo como a instauração de uma época, em relação à anterior, nas obras posteriores, o novo restringir-se-á à tensão entre os dois começos, não se limitando mais as modificações das configurações epocais. Não por acaso, Heidegger pensa no começo, não mais como fundação de um Estado, mas como pensamento do ser enquanto tal, sendo que a poesia é instauradora, quando em consonância com o pensamento que toma o ser como “digno de pergunta”. A criação e o começo surgem a partir da poesia, que instaura o começo, e que mantém o homem nesse começo, enquanto um habitar. Habitar o mundo significa posicionar-se na tensão da quadratura, coisa impossível dentro do processo de arraçoamento. Pensar um novo começo faz-se imprescindível para a possibilidade de um habitar.

No pensamento após a viragem, o novo está relacionado ao outro começo. Enquanto, na ontologia fundamental, o novo diz respeito ao âmbito da existência, ou seja, a como o mundo pode tornar-se outro a partir do despertar de uma tonalidade afetiva, o novo, nas *Contribuições*, refere-se, estritamente, ao novo no pensamento. Pensar o ser é corresponder ao seu apelo, que se manifesta na retração. Trata-se de uma nova possibilidade: que o ser tenha a sua verdade a partir de si, e não mais pelo ente. Nesse sentido, Heidegger fala de outro começo que não o começo metafísico. Esse começo é o totalmente outro, o que não significa que ele seja algo abstrato e inefável, pois permanece referido ao primeiro começo. Entretanto, estar referido ao primeiro começo não significa que ele opera uma mera ‘inversão’, e sim, que no seu saltar, ele apreende o impensado do primeiro começo. Assim sendo, as configurações epocais, até então, podem ser interpretadas como modificações e inversões do primeiro começo, na medida em que todas elas permanecem no domínio metafísico desse começo. As *Contribuições* buscam preparar o pensamento para a possibilidade do totalmente outro, que não o metafísico. O acontecimento-apropriador é o conceito diretriz desse salto do pensamento. O pensamento que pressente o outro começo não ‘progride’ frente ao anterior, antes, ele engendra um salto, no qual se distingue do primeiro começo. Mas a passagem ao outro começo só é possível se o pensamento realiza o “passo atrás”, como condição de compreender o acontecimento-apropriador como possibilitador do destinar do ser e do alcançar do tempo.

O novo surge a partir do outro começo, enquanto aquilo que originariamente inaugura. Aquilo que é originário não pode ser avaliado mediante os critérios de progresso. Assim, os pré-socráticos são pensadores primordiais, na medida em que são pensadores originários. É nesse sentido que Heidegger reconhece em Kierkegaard, Nietzsche, e, principalmente em Hölderlin, o pensamento da origem. Porém, pensar a origem, nesse contexto, significa o pensamento antecipativo, que está muito à frente de seu tempo, o pensamento mais futuro. O “mais futuro dos futuros”, Hölderlin, foi o poeta que pensou a origem. É ele que prepara o outro começo, que não o metafísico, como um habitar poético do mundo.

Esses pensadores são citados como aqueles que estão adiante no seu tempo, cujo pensamento antecipa o outro começo. Entretanto, junto com o movimento antecipativo do pensamento, há o rememorativo, que se dirige ao originário encoberto no primeiro começo. É na articulação entre esses dois movimentos do pensamento que se dá a possibilidade do outro começo. Também, é nesse sentido que se pode compreender porque, para Heidegger, o novo é “mais antigo que o antigo”, pois não se trata de uma mera inversão ou uma ‘novidade’ que se encerre na atualização, ao atender os desígnios do mundo público. O novo é “mais antigo que o antigo” porque ele repete a possibilidade impensada ou encoberta no antigo. Essa repetição é uma controversão e, portanto, uma apropriação que produz o novo. “Mais antigo que o antigo” significa, ainda, aquilo que não tem data, aquilo que, desde os tempos imemoriais, é digno de ser pensado, o originário. Desse ponto de vista, Heidegger menciona que a passagem para o outro princípio depende da “coragem para o antigo” e “liberdade para o novo”. Ambas são atitudes de distanciamento em vista da mera atualização. O antigo é concebido, vulgarmente, como o já ultrapassado, um momento anterior no processo histórico, que teve a sua importância, mas que não diz mais respeito ao ‘agora’. Por isso, é necessária coragem, pois não se trata de uma volta nostálgica do antigo enquanto antigo, mas do originário do antigo, que é sempre um “a ser pensado”. Pensar aquilo que é originário no antigo, exige a liberdade para que ele possa manifestar-se naquilo que ainda não foi pensado. A “liberdade para o novo” não significa uma recusa do antigo em prol do novo. Pelo contrário, o novo só é possível na sua estreita ligação com o possível do antigo.

Assim, o pensamento antecipativo-rememorativo é sempre um encontro histórico (*geschichtlich*), e nunca um olhar externo para a história enquanto objeto (*Historie*). Ele envolve uma “decisão” essencial, uma “deliberação histórica atenta” que se dá quando o antigo não é mero objeto de curiosidade, na medida em que ele não aparece como aquilo que permaneceu atrás no tempo, e sim, como o que carrega consigo, o mais à frente, o originário. O novo não é, portanto, algo desenraizado e restrito ao hoje. Ele possui um caráter histórico mais profundo e amplo, como o atuar da origem. Nesse sentido, o novo não tem a ver com o ‘hoje’ no sentido usual, mas com o “futuro oculto” do primeiro começo, isto é, com aquilo que se retraiu na metafísica. Na *Origem da obra de arte*, Heidegger afirma que o começo é um salto antecipativo que já ultrapassou o que “ainda há-de-vir”. Ou seja, o antigo, no sentido do que é primordial, traz consigo o originário. No começo o porvir é antecipado.

Sendo o “frescor da originalidade do recomeçar”, o novo indica um outro começo referido à origem. O começo só pode ser um outro começo, se for originário. Dessa forma, o novo deve ser pensado como um começo originário. Os pensadores primordiais são aqueles capazes de pensar o novo, eles estão na transição para o outro começo e, por isso, Heidegger afirma que eles não devem esperar que o “questionamento e discurso sejam inteligíveis para o hoje”, pois é um pensamento antecipativo que visa o porvir. Eles “carregam consigo o mais supremo futuro” e por isso possibilitam o novo. O novo, enquanto começo originário, aparece aos pensadores primordiais como tarefa. O mais digno de ser pensado exige o pensamento do novo enquanto aquele que começa o totalmente outro a partir da proximidade da origem.

O confronto com o pensamento de Nietzsche, por sua vez, mostra como o novo é um tema fundamental nas questões mais cruciais para Heidegger. Na leitura heideggeriana, Nietzsche está ambigualmente situado, tanto como sendo a consumação da metafísica e um filósofo que simplesmente inverte a metafísica e, portanto, permanece preso a ela, quanto como o pensador que anteviu um novo começo, um daqueles que trazem consigo o “mais supremo futuro”, isto é, o novo. É na descrição de Nietzsche que Heidegger relaciona o novo com o inesperado. Na medida em que a consumação da metafísica delinea o contorno definitivo da entificação do ser, essa consumação acena, como possibilidade, para um outro

começo, o novo que, em vista da metafísica como um todo, é completamente inesperado.

Sendo um começo originário, o novo não é apenas mais um início pontual, um ponto temporal apreensível. Por ser inesperado, ele não decorre da seqüência normal dos fatos. Isso porque o outro começo é instaurado pelo acontecimento-apropriador, que vige na sua retração. O instante de sua irrupção não é previsível, não se presta a cálculos. Assim, o novo, como um recomeço do começo originário, assinala uma vigência que se retrai no seu instaurar-se. O novo como começo originário é abismal.

Na ontologia fundamental, caracterizamos o novo a partir da abissalidade instaurada pela angústia e que se mantém como postura finita do ser-aí. Deslocando a questão do ser, da existência humana, para o ser enquanto ser, temos que o novo se instaura como começo originário, e isso como abismo. Para Heidegger, “o começo contém sempre a plenitude inexplorada do abismo intranqüilizante”¹, o que significa que o começo instaura um abismo que o demarca frente ao que anteriormente havia. Essa instauração retira o chão firme do primeiro começo e destina o pensamento para a tarefa de pensar o impensado. Esse “abismo intranqüilizante” corresponde ao fato de que o pensamento da transição, dos pensadores primordiais, não é inteligível para o hoje. O sentido do que é instaurado no começo não está no “hoje”, mas no porvir, o que torna a tarefa de pensar “desesperadora”. Por isso, a impossibilidade de uma relação com o pensar que não seja decisiva, pois o pensamento exige o salto arriscado para aquilo que não está dado no “hoje”, e que, no entanto, é o sentido para qualquer “hoje”.

O acontecimento-apropriador, enquanto instauração de um começo, é, simultaneamente, a retração abismal desse começo. Ele instaura-se no instante, mas o seu sentido está no porvir, naquilo que é algo outro em relação ao que houve até o momento. O sentido do porvir, entretanto, está assentado na repetição daquilo que houve de originário no sido. O espaço-de-tempo como jogo entre as temporalidades, mostra a sua reciprocidade naquilo que outorga a propriedade à doação de ser. A proximidade, enquanto um aproximar distanciante, unifica as

¹ HEIDEGGER, M. *A origem da obra de arte*, p. 61.

três temporalidades para o seu mútuo alcançar. O acontecimento-apropriador dá-se na unidade temporal da proximidade.

Embora Másmela pense no privilégio do instante como tempo do acontecimento-apropriador, já que este advém do lugar do instante (*Augenblicksstätte*), é preciso destacar que isso se dá no “espaço de jogo do tempo”, no abismo. No espaço de jogo do tempo, o instante instaura o acontecimento-apropriador, mas *o sentido* desse acontecimento-apropriador pertence ao porvir. É pelo porvir que o sido pode mostrar-se na sua possibilidade impensada.

De um modo geral, Heidegger conserva a dinâmica do novo de Kierkegaard, seja na ontologia fundamental, seja na preparação para o acontecimento-apropriador. Na ontologia fundamental, o novo é instaurado pela decisão, para a possibilidade autêntica de ser si mesmo, na experiência mesma do nada, que transpassa o ser do ser-aí. Após a viragem, o salto é o salto do pensamento, e não mais do ente que nós mesmos somos. Trata-se da possibilidade do pensamento desprender-se de seu começo metafísico, numa guinada para o outro começo. Enquanto o novo, em *Ser e tempo*, é a possibilidade instaurada por meio de uma nadificação na existência do ser-aí, o novo, nas *Contribuições*, está referido ao abismo da possibilidade de um outro começo para o pensamento, a partir do instante. Mesmo nas *Contribuições*, reconhece-se facilmente o instante heideggeriano na sua proximidade com a noção kierkegaardiana de “plenitude dos tempos”. A diferença de ênfase acompanha a mudança mesma do itinerário filosófico heideggeriano, que desloca a questão do ser da existência, ser do ente que nós mesmo somos, para o pensamento do ser enquanto tal, sem que isso se faça a partir do ente. Embora sejam projetos de nuances diferentes, conserva-se a questão diretriz em todo o âmbito do seu pensamento: a questão do ser. Mais ainda, a forma de se pensar o ser a partir de sua relação com o tempo e a estrutura do novo subjacente permanecem ao longo de suas obras.

O novo dá-se como começo originário que inaugura um mundo. Em *Ser e tempo*, o mundo como totalidade significativa é radicalmente transformado na decisão, de modo que se instala um hiato temporal entre o mundo anterior e o mundo novo. Esse hiato é um abismo, o nada que sempre constitui a existência do ser-aí, e que vem à tona pela tonalidade afetiva da angústia. Na ontologia fundamental, o ser-aí ‘perde’ o mundo, enquanto nadificação e perda de sentido

do mundo, para recuperá-lo posteriormente, como totalidade dotada de sentido. Esse sentido não se assenta mais no impessoal, e sim, na resolução que finitamente apropria-se da possibilidade de ser, em meio ao desamparo de não haver um fundamento para o existir. O mundo que surge como novo, não é um mundo-coisa, um conjunto de entes que substitui o anterior, e sim, uma totalidade significativa, cujo conjunto é orientado pela possibilidade própria de ser, de modo que a relação com os entes intramundanos e consigo mesmo seja radicalmente outra.

Embora o mundo do ser-aí seja sempre um mundo compartilhado na analítica existencial – ser-no-mundo implica sempre ser-com os outros, a modificação existencial na decisão dá-se de uma forma singular. É certo que os significados que estão em jogo na decisão advém também do mundo compartilhado, e, portanto, dos outros. Mas o que está em jogo é o ser que é “sempre meu”, a possibilidade própria de ser, que advém da compreensão do ser-para-a-morte, uma morte que sempre remete a mim, na medida em que ninguém pode morrer a morte de outro. Assim sendo, a decisão do ser-aí que instaura um novo mundo para esse existente advém, fundamentalmente, de sua singularização. Porém, se na analítica existencial o mundo era a totalidade de significados, o mundo na fase intermediária, na *Origem da obra de arte*, não é mais o do ser-aí, mas o mundo que advém da obra, no pôr-se-em-obra da verdade, no conflito mundo-terra. Esse conflito retira o mundo da esfera mais singular da analítica existencial, ao apresentar o seu correlato conflitivo, a terra. O mundo não gravita mais em torno do ser-aí, é a obra de arte que instaura um mundo. Na instauração do mundo, produz-se terra. O conflito com a terra é o que caracteriza o mundo no que é mais próprio. Nesse período de transição no pensamento de Heidegger, o mundo é criado e recriado na proximidade da origem. A obra de arte mostra o poetar que, nas obras posteriores, estaria diretamente associado com o habitar humano. O iniciar e reiniciar do mundo a partir do começo é associado, na *Origem*, à força instauradora da origem, concebida como salto antecipativo. O começo originário é o salto antecipativo que inaugura o mundo. O novo não se restringe mais à totalidade significativa do ser-aí, despertada por uma tonalidade afetiva. Agora, ele advém da história mesma, enquanto início e reinício epocal, fundado pela arte, isto é, da poesia.

A questão do mundo está relacionada com o habitar humano no projetar poético. No *Geviert*, o mundo é a tensão entre os quatro, céu e terra, mortal e divino. O novo advém dessa tensão, desse jogo de espelhos decisivo. Habitar o mundo é buscar a proximidade da origem, só assim é possível o totalmente outro como um começo. A poesia, portanto, mostra o aceno da origem em meio à época da consumação da metafísica. O salto histórico a partir do pressentido como o outro começo, dá-se no âmbito do pensamento do ser. Enquanto em *Ser e tempo*, o abismo instalava-se pela tonalidade afetiva da angústia, portanto, no âmbito da existência do ser-aí, após a viragem o abismo está relacionado com o salto do pensamento e com o espaço de jogo do tempo. O salto realiza a passagem ao outro começo como afastamento descontínuo em relação ao primeiro começo, instalando assim, numa “clivagem”, a diferença essencial entre os dois começos. Por outro lado, nesse salto, o pensamento defronta-se com a abissalidade do acontecimento-apropriador, que se retrai no espaço de jogo do tempo, onde o alcançar de suas dimensões temporais ocorre como retiro e reserva na proximidade. Enquanto o nada referia-se ao débito do ser-aí na analítica existencial, agora a abissalidade advém do movimento mesmo do ser, como aquilo que se mostra e instaura na sua retração. A estrutura do novo conserva-se, em certo sentido, na viragem, embora a sua instauração a partir do instante, num movimento nadificador, tenha deslocado-se do ser do ser-aí para o abismo do ser que, instaurando, retrai-se.