



**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

**DO ESQUECIMENTO DO SER À SERENIDADE:
O PENSAMENTO ENTRE O PRIMEIRO PRINCÍPIO E O OUTRO PRINCÍPIO
EM HEIDEGGER**

Rodrigo Amorim Castelo Branco

Brasília
2018

Rodrigo Amorim Castelo Branco

**DO ESQUECIMENTO DO SER À SERENIDADE:
O PENSAMENTO ENTRE O PRIMEIRO PRINCÍPIO E O OUTRO PRINCÍPIO
EM HEIDEGGER**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *stricto sensu* em Filosofia da Universidade de Brasília - UnB como pré-requisito para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Marcos Aurélio Fernandes.

Brasília
2018

AR696e

Amorim Castelo Branco, Rodrigo.

Do esquecimento do ser à serenidade: o pensamento entre o primeiro princípio e o outro princípio em Heidegger / Rodrigo Amorim Castelo Branco; orientador Marcos Aurélio Fernandes; co-orientador Daniel Rodrigues Ramos. -- Brasília, 2018.

192 p.

Dissertação (Mestrado - Mestrado em Filosofia) -- Universidade de Brasília, 2018.

1. Heidegger. 2. Princípio. 3. Metafísica. 4. Ser. 5. Serenidade. I. Aurélio Fernandes, Marcos, orient. II. Rodrigues Ramos, Daniel, co-orient. III. Título.

Com admiração e apreço, aos professores de graduação *Luiz Cláudio*, *Luciana Ferreira*, *Maximino Basso* e, igualmente, aos professores de mestrado *Marcos Aurélio* e *Daniel Rodrigues*. Todos me ajudaram no árduo desafio que é o estudo e o confronto com as questões filosóficas. Além dos aprendizados pessoais, devo o meu crescimento no insólito caminho do pensar às aulas, discussões, orientações e às críticas de cada um desses mestres.

Agradecimentos

Um texto é escrito pelas mãos, mas é alimentado por ideias, sentimentos, acontecimentos e encantamentos. Ele advém de um misto de circunstâncias anteriores ao ato de escrever. Essa anterioridade representa todos aqueles que estiveram comigo em presença ou em ausência, aqui ou lá. Agradeço a todos que me acompanharam em uma roda de debate, em um bate-papo informal, em um simples momento de distração e em minhas memórias. Até mesmo isso elevou os ânimos para que esta dissertação fosse iniciada, desenvolvida e finalizada.

Ao professor *Marcos Aurélio*,
pela atenção, paciência, boa vontade nos momentos de orientação, conversas esclarecedoras, conselhos e por sua amizade. Suas leituras e posicionamentos críticos acerca desta dissertação foram primordiais.

Ao professor *Daniel Rodrigues*,
por sua atenção na leitura desta dissertação, por suas críticas fundamentais que desenvolveram significativamente este texto e pelas importantes contribuições no exame de qualificação.

À professora *Benedetta Bisol*,
pela leitura desta dissertação e por suas importantes considerações sobre o meu texto.

À minha família *Maria Celeste, Maria Inês e Carla Andrade*,
por existirem na minha vida.

À *Tatiany Santos*,
pelo carinho, cuidado, solicitude, momentos de estudos e boas conversas, que me fizeram ter mais ânimo e força para ir avante.

Aos amigos *Issan Outeiral, Marcelo Miller e Luciana Loureiro*,
pela força, ajuda e boas conversas que cada um, ao seu modo, proporcionou.

Ao que *desconheço* e não consigo nomear,
que me funda a cada instante e me faz fundador.

E a *todos amigos e amigas*,
que dentro e fora da universidade torceram pelo sucesso deste trabalho.

Existe um tipo de experiência vital – experiência de tempo e espaço, de si mesmo e dos outros, das possibilidades e perigos da vida – que é compartilhada por homens e mulheres em todo o mundo, hoje. Designarei esse conjunto de experiências como “modernidade”. Ser moderno é encontrar-se em um ambiente que promete aventura, poder, alegria, crescimento, autotransformação e transformação das coisas em redor – mas, ao mesmo tempo, ameaça destruir tudo o que temos, tudo o que sabemos, tudo o que somos. A experiência ambiental da modernidade anula todas as fronteiras geográficas e raciais, de classe e nacionalidade, de religião e ideologia: nesse sentido, pode-se dizer que a modernidade une a espécie humana. Porém, é uma unidade paradoxal, uma unidade de desunidade: ela nos despeja a todos num turbilhão de permanente desintegração e mudança, de luta e contradição, de ambigüidade e angústia.

(BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido se desmancha no ar*).

Resumo

Esta dissertação não tem como foco uma exposição historiográfica das obras de Martin Heidegger. Buscamos, mais profundamente, trazer à discussão os questionamentos do autor sobre os encobrimentos que estão por trás das estruturas de cada época. Nesse sentido, os escritos de Heidegger que se referem aos princípios e ao modo de como se dá a transição entre eles foram pesquisados, levando-se em conta a importância das meditações de cada texto para discutirmos acerca da questão do esquecimento do ser e da serenidade. Para nortear o leitor a respeito dos períodos de produção de Heidegger, construímos um quadro com a relação de suas obras.

Conduzimos a investigação a partir da história do primeiro princípio do pensamento, entendida por Heidegger como a história da filosofia no horizonte da metafísica. Isso indica que o pensamento ocidental, nas suas diversas estruturas epocais, atuou na zona do ente, esquecendo o ser. Tal esquecimento já se dá na Antiguidade quando o desvelamento da natureza “decai” sob o jugo do aspecto platônico, jugo este que perpassa todo o pensamento ocidental. Assim, a presentidade do ente vai se tornando o primado e o ser mesmo passa a se retrair e a ser esquecido.

Passamos a introduzir a questão da passagem de princípio. A discussão se pauta na pergunta sobre a questão diretriz da filosofia (“o que é o ente?”), contudo, para ir além, chegar à indagação fundamental (“de que modo se essencializa o ser?”). Esse outro perguntar evidencia o pressentimento do ente humano acerca de uma vigência que se doa, mas que não se identifica com qualquer representação. Aqui há retenção do ressoar de um fundamento totalmente outro, com a devida deferência. Esse outro modo de se “relacionar” com o princípio fundante se dá porque, no outro princípio, o homem passa a se reconhecer como finito, pobre e indigente, contrário à tradição, que permanece fixa na dimensão técnica calculante.

Por fim, investigamos o mistério da doação, a verdade que se dá em recusa e o significado dessa retirada essencial. A verdade indica a própria essencialização do ser como retração elementar. Evidenciamos que é justamente esse encobrimento-clareador do fundamento que funda o ser-*aí* (*Dasein*) e que o situa na existência, deixando-o ser-si-mesmo, isto é, um ser lançado e livre no mundo. Assim, vemos a serenidade emergir a partir da abertura do mistério fundante e liberativo.

Palavras-chave: Heidegger. Princípio. Metafísica. Ser. Serenidade.

Abstract

This paper does not aim to make a historical exposition of Martin Heidegger's works. More deeply, we search to discuss the author's questionings about the uncovering behind each era structuring. In this sense, Heidegger's writings that refer to principles and the way which the transition between them takes place were studied, taking into account the importance of meditating of each text in order to discuss the matter of forgetfulness of being and serenity. A table showing the relation among Heidegger's works was built in order to guide the reader through the author's productions.

The investigation was carried out from the history of the first principle of thought, understood by Heidegger as the history of philosophy in the metaphysics perspective. That indicates that the Western thought within its diverse structures of time acted in the zone of the entity, forgetting the being. Such forgetfulness is already given in antiquity when nature non-concealment declines under the domination of the platonic aspect that runs through the Western thought. Thus, the entity presence takes precedence while the being starts to retreat and is forgotten.

We started to introduce the matter of the passage of the principle. The discussion was based on the philosophy guideline question ("what is the entity?") but to go a little further and reach the fundamental question ("in which way the essence of being happens?"). That other question shows the suspicion of the human entity about the validity that one donates, but does not identify with any representation. Here, there is retention of resounding a totally other fundament with due deference. This new way of "relating" with the fundamental principle happens because in the other principle the man starts to acknowledge himself as limited, poor and indigent which is opposite to the tradition that remains fixed in the calculating technical dimension.

Finally, we investigated the mystery of donation, the truth that is given as a refusal and the meaning of this essential retreat. The truth indicates the own essentializing of the being as an elementary retraction. Thus, we showed that it is the same hiddenness-lightening fundament that substantiates the being-there (*Dasein*) and that places him in the existence, leaving the own being, that is, a being thrown and free in the world. In this sense, we observed that the serenity emerges from the opening of a fundamental and releasing mystery.

Key words: Heidegger. Principle. Metaphysics. Being. Serenity.

SUMÁRIO

Introdução	10
Capítulo 1 - O primeiro princípio do pensamento como metafísica	14
1.1. A φύσις como o primeiro princípio da filosofia ocidental	16
1.1.1. Φύσις como οὐσία	26
1.2. A teoria platônica da verdade – o εἶδος como princípio metafísico	31
1.2.1. Platão e a retomada da ἀλήθεια rumo à essência da verdade	31
1.2.2. A ἀλήθεια sob o jugo da ἰδέα	37
1.3. A essência da φύσις segundo Aristóteles – οὐσία como ἐνέργεια	42
1.4. Platonismo e a apreensão da presentidade, Modernidade e o cálculo	51
Capítulo 2 - A transição ao outro princípio do pensamento	62
2.1. Visão prévia da investigação	65
2.1.1. A distinção essencial entre meditação histórica e consideração historiológica	74
2.1.2. O espantoso e o sereno perguntar pelo seer	78
2.1.3. Tonalidades afetivas fundamentais: retenção e espanto, pudor e pressentimento	82
2.1.4. A necessidade do deslocamento do homem do ente para o seer	90
2.1.5. A filosofia e o seu pensar meditativo	91
2.2. A ressonância (<i>der Anklang</i>)	95
2.2.1. O abandono do seer: o primado do ente na maquinação	96
2.2.2. A maquinação (<i>Machenschaft</i>) e o gigantesco (<i>Riesenhafte</i>)	104
2.2.3. A maquinação e o gigantesco na ciência	106
2.3. O passe (<i>das Zuspiel</i>)	114
2.3.1. A transição para a superação da metafísica	115
2.3.2. A história do primeiro princípio e a transição para o outro princípio	120
2.3.3. Indigência, ausência de indigência e pobreza	129
Capítulo 3 - Salto, fundação e serenidade	135
3.1. O salto (<i>der Sprung</i>)	135
3.1.1. O seer como recusa essencial	140
3.1.2. A essenciação do seer como doação fundamental do Nada	144
3.1.3. A abertura do fosso abissal	149
3.2. A fundação (<i>die Gründung</i>)	151
3.2.1. A ipseidade e a ausência do ser-aí	151
3.2.2. A essência da verdade: o encobrimento-clareador	156
3.2.3. A questão da unidade tempo-espaço, o a-abismo e o vazio	162
3.3. A serenidade (<i>die Gelassenheit</i>)	167
3.3.1. A discussão acerca da serenidade no caminho do campo	169
Conclusão	176
Léxico Grego	184
Relação das obras de Heidegger	187
Referências bibliográficas	190

Introdução

Na contemporaneidade, assim como em cada época histórica, a filosofia se depara com desafios. Nas meditações de Heidegger, esse desafio conduz à discussão e à problematização dos pressupostos metafísicos. Para tanto, o pensador dá o passo de volta à vigência do seer (*Seyn*)¹ na experiência de verdade grega² para compreender de que forma o filosofar como metafísica identificou o ser com o ente. Pensar tais âmbitos como instâncias idênticas acarreta conceber o ser como presença, uma objetualidade passível de ser conhecida por meio do cálculo, disponível ao domínio do ente humano. A partir dessa compreensão metafísica acerca do fundamento, o ser e a forma com a qual ele vige³ mantêm-se velados e, por conseguinte, incompreendidos. Isso se dá à medida em que o próprio ser vai sendo esquecido pela tradição ontológica em seu desencobrimento e encobrimento. Nesse sentido, em primeiro lugar, esta dissertação pretende discutir, a partir das meditações heideggerianas, como se dá tal esquecimento.

Para seguir o caminho investigativo ao qual nos propomos, assim como Heidegger assinala, é imprescindível fazer uma profunda visita aos pensadores da φύσις para compreendermos o modo de vigência do ser entre eles. Aqui, ser não é entendido como uma dimensão sob a égide da correção (*Richtigkeit*). De modo principal (*anfänglich*), ser é eclosão, abertura (*Erschlossenheit*), acontecimento essencial. É o florescimento retraído da própria

¹ “O ser na viravolta – *Seyn* (Heidegger, por vezes, escreve-o com y para distingui-lo do ser de antes da viravolta) também chamado acontecimento-apropriação, decisão, é o ser do qual emerge, como de uma identidade, o ser e o homem de antes da viravolta. Esse ser, que é identidade originária, é a origem, a fonte, a diferença de que emergem os polos: ser-ente. Esse ser e sua verdade em sua relação com o homem são a esfera radical em que se dá o destino e todo o destinal na história da relação ser-homem. É esse ser (*Seyn*) que acontece como velamento do velamento do ser (*Sein*) no desvelamento dos entes, no desvelamento no ser-aí. O acontecer desse ser (*Seyn*) é o acontecimento da viravolta. O pertencer do ser à clareira do ocultar-se no tempo (ocultar-se que se desvela no tempo), o produzir o tempo, como ocultar-se desvelante, a presença (ser) são instaurados pelo ser (*Seyn*) como origem, como acontecimento-apropriação. Este ser é o velamento do velamento que se desvela nos entes. É a partir dele que surge o esquecimento do ser, ser aqui entendido como antes da viravolta, porque o ser (*Seyn*) vela o próprio velar-se do ser (*Sein*) no desvelamento dos entes. É deste ser (*Seyn*) que emerge o destino, é dele que emerge a história do esquecimento do ser, é ele que dá ser e dá tempo. É ele que instaura a história do ser, que sempre é história do esquecimento do ser. E isso não por distração de algum homem [...], mas por decisão do ser (*Seyn*) que acontece-apropria” (STEIN, Ernildo. *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2011, p. 84). Na tradução da obra *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* para *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)* por Marco Antônio Casanova, *Seyn* é apresentado com a grafia *seer*.

² Em razão do passo de volta de Heidegger ao modo de doação do seer no pensamento grego, apresentamos o léxico referente a este idioma para auxiliar o leitor na compreensão da discussão aqui realizada. Fez-se necessário a sua elaboração, posto que Heidegger, na escrita de seus textos referentes à filosofia antiga, apresenta os termos no próprio grego clássico, algumas vezes sem transliteração. Ressaltamos que apenas as palavras discutidas nesta dissertação estão presentes no léxico, seguidas de transliteração e de seus sentidos originários. E, para orientar o leitor sobre o percurso dissertativo de Heidegger, elaboramos uma tabela com a indicação de suas obras, incluindo as *Contribuições*. Apresentamos, também, os períodos de criação e publicações do autor, bem como os títulos em português e em alemão dos escritos heideggerianos pesquisados e discutidos nesta dissertação.

³ Em diversos momentos desta dissertação usamos o termo *vigência* ou *essenciação* para falarmos sobre o modo de doação do seer. O fundamento se doa *vigendo* como Nada ou *essenciando-se* como recusa.

natureza (φύσις). Trata-se de uma vigência como desvelamento (ἀλήθεια), isto é, a verdade como o constante desvelar-se velado. O desencobrimento aparece como o caráter essencial da natureza. Assim, enquanto a presença do εἶδος em Platão se instaura como o fundamento geral, os primeiros pensadores gregos defendem o vigor da ausência com robustez mais profunda do que a presença. A mobilidade da φύσις, a sua alteração é o princípio (ἀρχή) de tudo o que há. Ela é a presença-ausência (οὐσία) em vigor, o defronte que dá suporte à eclosão do ente no todo.

É na teoria platônica a respeito da essência da verdade que ser não mais é pensado como vigência imperante da natureza em desvelamento. A essência passa a ser εἶδος, surgindo, com isso, a verdade como correção (ὀρθότης). O escopo do pensamento de Platão é o mais desvelado, a presença que não se oculta, mas que é arrancada do velamento pela força da ἰδέα. Isso representa a “perda” do vigor do desvelamento da natureza frente à maximização do aspecto como aquilo que está defronte por ser geral. A ἀλήθεια cai no jugo da ἰδέα e a vigência do ser como aquilo que se dá em retração perde espaço para a presença do aspecto. Esse é o momento no qual o Ocidente começa a proceder no esquecimento da vigência fundamental quando identifica ser com o ente.

Aristóteles é apresentado à discussão acerca do ser a partir da sua visão de presença como realização consumada (ἐνέργεια). Aqui, compreendemos o quanto o filósofo está no caminho entre o caráter de ἀλήθεια da φύσις e o εἶδος platônico, uma vez que ele ainda permanece no solo dos primeiros pensadores gregos ao compreender que há o vigor da natureza como presença-ausência. Outrossim, Aristóteles credita ao εἶδος o princípio formador dos entes, assumindo o fundamento platônico: a forma. Segundo o Estagirita, a φύσις tem a sua mobilidade na potência (δύναμις) e o repouso dessa mobilidade na plenitude da realização (ἐντελέχεια), sendo o repouso a completude do movimento, já que o aspecto, ingresso no ente singular, permite a ele atingir o seu estado perfeito (final). Esse pensar acolhe a filosofia platônica ao definir que o εἶδος é mais vigente do que a matéria e aparece como a fonte que lhe doa ser e determina a sua plena realização.

No segundo momento de nossa discussão, buscamos compreender de que forma se dá a transição do primeiro princípio (*erster Anfang*)⁴ – filosofia como metafísica no Ocidente, a

⁴ Heidegger, ao tratar da questão sobre o *princípio* diferencia as duas palavras alemãs *Anfang* e *Beginn*. A primeira explica o momento principal (*anfänglich*) que funda, estrutura e permanece vigente nos desdobramentos históricos de cada época do Ocidente. Tal termo se aproxima do que os gregos entendiam por princípio (ἀρχή). A segunda palavra alemã indica o início de um movimento já ocorrido, o ponto inicial de um trajeto já principiado. “O começo mal começa, e já está superado. Desaparece e fica para trás nas peripécias do processo de criar e produzir. O princípio, ao contrário, surge e se impõe ao longo de todo o processo, pois só alcança a plenitude no fim. Começo é o princípio em busca de realizar-se, fim é o princípio plenamente realizado como princípio” (CARNEIRO LEÃO,

primazia da presentidade (*Anwesenheit*) –, evidenciando o momento da *Kehre*, da viragem ao pensamento essencial da verdade do seer no outro princípio (*anderer Anfang*) do pensamento. Há a investigação dos princípios e dos fundamentos da metafísica com vistas à sua superação, aprofundando-se nos pressupostos que sustentaram a ontologia tradicional e que, por conseguinte, fizeram do Ocidente o lugar do esquecimento do ser.

A partir da meditação de Heidegger a respeito da história do ser, entendemos de que forma o esquecimento da vigência originária indica a metafísica desenraizada da verdade do seer. Trata-se de um desconhecimento do acontecimento apropriador (*Ereignis*) que funda a história dos entes em cada época. O acontecimento que apropria, mais profundamente compreendido, é aquilo que desapropria, uma vez que se subtrai e se oculta. Esse acometimento essencial não se dá pela força, mas pelo deixar-ser que liberta e libera o ente humano a ser si mesmo e a ser “fundador”. O seer e o seu modo de essenciação (*Wesung*) trazem a essência da verdade, o desvelamento em retração. É por isso que o fundamento passa a ser “visto” como o mais estranho, misterioso e enigmático, escapando à funcionalidade e ao cálculo da técnica. É esse mistério que funda a história, porque é *aión*, o acometimento fundamental, a destinação essencial que abre a existência, que funda a história. É o vigor que se dá na temporalidade (mundo fáctico e finito do ser-aí).

Para exprimir os momentos desse mistério fundante, apresentamos, a partir das *Contribuições à Filosofia*, as junções: a *ressonância* (o ecoar do seer no acometimento do ente), o *passe* (a conexão de jogo entre o primeiro princípio e o outro princípio), o *salto* (momento histórico de acometimento de outra essenciação do seer promotora do espaço de transição ao outro princípio) e a *fundação* (ser-próprio do ser-aí sendo fundado pela senda originária). Essas são junções essenciais expressas nas meditações de Heidegger, uma vez que elas nos fazem compreender de que forma o seer ressoa no homem, como se dá o *pólemos* entre os princípios e o momento de transição entre eles.

As tonalidades afetivas fundamentais ou entoações (*Stimmungen*) vêm à tona – retenção e espanto, pudor e pressentimento – como os princípios desse outro momento histórico do Ocidente, conjuntura de transitividade e de salto, de viragem, de superação da metafísica. Para tanto, os questionamentos de Heidegger acerca da carência de indigência do pensar nas visões de mundo (*Weltanschauungen*) aqui são evidenciados, porque o poder das mundividências reforça o esquecimento do ser. Por outro lado, também salientamos que o próprio seer, no seu

Emmanuel. A história na filosofia grega. In: *Scintilla: Revista de Filosofia e Mística Medieval*. Curitiba, Vol. I, N.1 – 2004, p. 15). No trabalho aqui proposto, demos ênfase à tradução de *Anfang* como “princípio” e de *Beginn* como “início”, “começo”.

modo ocultante de vigência, promove o esquecimento do esquecimento, isto é, o duplo encobrimento.

O esquecimento do ser não aparece como uma culpa ou queda do homem nas meditações de Heidegger, mas acontece porque o modo essencial do acometimento principal é construtivo, o que viabiliza o seu velamento. O ente humano, livre pelo deixar-ser da apropriação do seer, ingressa na maquinação – técnica e suas funcionalidades calculantes – para fazer, produzir, computar e explorar. O encanto com a maquinação não o faz perceber a sua indigência, a sua pobreza, a sua carência de fundamento e, dessa forma, passa a viver em uma contemporaneidade líquida, rápida, produtiva, mecanizada e atômica. Esse é o ápice da maquinação no gigantesco, aquilo que não conhece limites, pois a factibilidade impera nos nossos tempos. É o que busca a ciência com seus métodos, sistemas e funcionalidades: determinar, prever e manipular. É o ente como o disponível para o poder de mensurar, catalogar, criar estatísticas e formar padrões.

Acontece que nós, contemporâneos, somos herdeiros do pensar grego perpassado por toda a história, uma vez que as suas “fundações” se mostram como alicerce de um Ocidente estável no esquecimento do ser. Isso não acontece por sacrilégios dos pensadores que se posicionaram metafisicamente, mas porque o seer se dá em recusa, como indica Heidegger. Dessa forma, épocas são fundadas e estruturadas a partir da invisibilidade do advir do *não* da *ausência elementar*. O reconhecimento desse encobrimento essencial é o que nos dá a possibilidade de sermos serenos. Serenidade indica a possibilidade do homem se abrir à senda originária de sua facticidade, o espaço que ele pode dar ao que a ele se doa, mas que dele não é. Ser sereno é exaltar o não-necessário, a liberdade, o livre do mistério do seer. Serenidade é o acolhimento do *não* que nos conduz à propriedade, isto é, ao ser-próprio de nós mesmos.

Eis, talvez, o projeto de maior significância de Heidegger: a fundação do ser-aí (*Dasein*) como o si-mesmo que não se esquivava de sua finitude e de sua condição de lançado no mundo. Pode ser que esse modo de retenção (*Verhaltenheit*) o incline a existir no caminho da simplicidade, uma vez que o simples (singelo mistério) o projeta à vida histórica. Nesse âmbito, o ser-aí continua a se relacionar com a técnica. Ele a vê como uma necessidade, mas não como condição suficiente de seu existir histórico na liberdade.

Capítulo 1 - O primeiro princípio do pensamento como metafísica

Embasando-nos nas meditações de Heidegger, podemos afirmar que a filosofia ocidental representa a história do primeiro princípio do pensar na perspectiva metafísica. Para compreendermos o fundo significativo dessa asserção, faz-se necessário perguntarmos como as distintas épocas se pautaram na metafísica para apreenderem de que modo o ser se dá. No interior das várias ontologias da tradição, ele foi entendido como entidade (*Seiendheit*), um “feito” do homem. Não obstante, a história da metafísica não é uma realização do ente humano, ela não emerge de sua determinação. Trata-se, em verdade, de uma história do ser (*Seinsgeschichte*) que eclode a cada época, que advém e se desvela em velamento no real. Ela é *aíón*, isto é, acontecimento fundamental e abertura (*Erschlossenheit*) originária da existência, a vigência inaugural de uma época, a instância que deixa e faz acontecer o abrir-se da realidade. *Aíón* é acometimento e destinação do ser, é o vigor que se dá, é o essencial que sustenta uma era e, dessa forma, a cada vez, emerge uma distinta estruturação da existência. Essa estruturação é fundamentada no ser e pelo ser, o que podemos chamar de acontecimento elementar, tornando-se visível na dimensão dos entes, todavia, não como ser, mas como entidade na esfera do primeiro princípio.

É no Ocidente que a metafísica tem o seu limiar e as mais variadas compreensões acerca do que é o ser. São diversos os momentos históricos nos quais ela se detém em relação à essência que a tudo fundamenta. Em cada época, surge uma transição significativa de entendimento ontológico a respeito do fundamento (*Grund*). Há radicalidade em cada momento, pois há transmutação de compreensão do ser não por legislação do indivíduo de cada época, sim pela forma com a qual a vigência de ser (*Sein*) eclode. A cada período histórico, um novo encadeamento metafísico é estabelecido, permitindo ao homem pensar. Todavia, o pensar não é o principal, o originário. Ele não se instala como a instância fulcral do criar. O pensamento só advém uma vez que o envio do ser (*Geschick des Seins*) é principiante e advém aos entes como possibilidade das possibilidades. Assim, a cada abertura histórica, podemos dizer que surge um outro homem, não melhor ou pior do que os seus antecedentes, mas, cada vez ao seu modo, em consonância com o ser.

O ser é vigor, aceno que acomete os homens de determinado período histórico e que esboça, demarca e desenha o horizonte das experiências humanas. A partir desse envio originário o sujeito, mesmo sem suspeitar, está no interior de um contexto ontológico que o convoca. O desvelamento essencial do ser, então, faz emergir uma posição metafísica no primeiro princípio, oportunizando o plano epocal em que direções e tendências são traçadas: o

modo de teorizar, pensar, comemorar, compreender, sentir, ganhar, perder, existir e responsabilizar-se. A esse respeito, discutimos como os gregos foram acometidos pelo vigor essencial e de que forma eles compreenderam o ser no seu primeiro princípio, isto é, no envio inicial da filosofia ocidental. Para tanto, aqui abordamos os conceitos centrais de φύσις na filosofia pré-socrática, ἰδέα em Platão e ἐνέργεια em Aristóteles.

Caminhamos para um salto, isto é, para a superação do platonismo e de seus desdobramentos na filosofia ocidental, uma decisão histórica de ampla envergadura. Assim, no § 6 de *Ser e tempo*, Heidegger se refere à destruição da metafísica, o que não vale, a partir disso, compreender que a ontologia tradicional deva ser dizimada. Como esclarece o pensador:

Se se deve obter para a questão-do-ser ela mesma a transparência de sua própria história, então é preciso dar fluidez à tradição empedernida e remover os encobrimentos que dela resultaram. Essa tarefa nós a entendemos como a *destruição* do conteúdo transmitido pela ontologia antiga, tarefa a ser levada a cabo pelo *fio-condutor da questão-do-ser* até chegar às experiências originárias em que se conquistaram as primeiras determinações do ser, as determinações diretoras a partir de então⁵.

Trata-se de uma liberação da filosofia das posições metafísicas do primeiro princípio do pensar. A destruição aqui citada não tem o sentido negativo de aniquilação da tradição ontológica. Busca-se, pelo contrário, demarcar os limites e as possibilidades positivas que se dão nos questionamentos da estruturação da metafísica. Mas existe um ponto negativo da destruição e ele se dá nos tempos coevos, onde a ontologia fundamental heideggeriana se empenha na crítica dos fundamentos do pensamento tradicional. Ainda no § 6 de *Ser e tempo*, diz Heidegger: “A destruição não se comporta negativamente em relação ao passado, sua crítica atinge o ‘hoje’ e o modo predominante de tratar a história da ontologia”⁶. De toda forma, a destruição não tem como proposta soterrar o passado como um “nada negativo”. Isso fica claro quando Heidegger, na conferência *Que é isto – a filosofia?*, sustenta: “Destruição significa: abrir nosso ouvido, torná-lo livre para aquilo que na tradição do ser do ente nos inspira. Mantendo nossos ouvidos dóceis a esta inspiração, conseguimos situar-nos na correspondência”⁷. Ora, enquanto pensamos, já se anunciou o ressoar do seer. Ao desejarmos a correspondência, nela já estamos inseridos porque por ela já fomos acometidos e inspirados.

⁵ HEIDEGGER, Martin. § 6. A tarefa de uma destruição da história da ontologia. In: *Ser e tempo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 87, grifos do autor.

⁶ HEIDEGGER, Martin. § 6. A tarefa de uma destruição da história da ontologia. In: *Ser e tempo*, 2012, p. 89.

⁷ HEIDEGGER, Martin. *O que é isto – a filosofia?* In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 218.

Antes de aprofundarmo-nos na questão proposta, o que precisa ficar esclarecido em Heidegger é que, quando esse pensador retoma o pensar do primeiro princípio a partir dos gregos até a filosofia contemporânea, as suas interpretações não pretendem fazer historiologia, isto é, promover um estudo e descrição detalhados das teorias e dos sistemas da tradição ontológica. Mais a fundo, Heidegger busca o confronto (*Auseinandersetzung*) com a história do pensar ocidental para fazer ver como ela se edificou a partir da retração do fundamento sem se dar conta disso. Pensando a história nesse sentido, o autor busca, em suas meditações, restituí-la ao fundo originário que a principia. Acerca de tal questão, expõe Inwood: “O próprio Heidegger é um *Geschichtsdenker*, um ‘pensador da história’ e não um ‘historiador’ ou um ‘filósofo da história’. Ele não explica a história historiograficamente nem a resume em um ‘retrato definido’”⁸.

1.1. A φύσις como o primeiro princípio da filosofia ocidental

Anterior à gênese da metafísica há, fundamentalmente, a permanência do primeiro princípio do pensamento, aquilo que precede o cenário ontológico no qual a tradição esteve amplamente fixa (o ser como entidade: o traço essencial do ente – o *a priori*, o fundamento e sentido do ente). Assim, se os filósofos pré-socráticos compreenderam a essência como φύσις, se a filosofia platônica foi capaz de trazer à luz o conceito de ἰδέα, se Aristóteles pode apresentar o entendimento da ἐνέργεια, se a Patrística, a Escolástica, a Modernidade e os contemporâneos tiveram a possibilidade de se posicionar metafisicamente, a história da filosofia encontra essas modulações ontológicas a partir do modo de se dar do ser do ente.

As meditações de Heidegger demonstram que a filosofia pertence ao desvelar-se da realidade histórica e o ente, enquanto sítio do pensamento (*Ort des Denkens*), é o seu partícipe vital. A história não é uma mera produção que tem origem na mente dos filósofos. Antes ela emerge de um acometimento do ser no homem, fazendo-o pensar a partir desse choque ontológico. Levando isso em conta, no primeiro momento desta investigação φύσις, ἰδέα e ἐνέργεια são as palavras-guia, esse importante passo de volta à compreensão do ser pelos filósofos da Antiguidade.

Todavia, poder-se-ia perguntar pela importância e necessidade de dar o passo de volta à experiência grega de φύσις. Essa pesquisa poderia ser tida como um simples ato de curiosidade sobre a visão de natureza dos antigos. Esclarecemos que esse termo básico, mas

⁸ INWOOD, Michael. Historiografia. In: *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002, p. 87.

complexo (*Sachverhalt*)⁹ e laborioso de se compreender, ao qual a metafísica ocidental sempre esteve atenta vela, em si, sentidos decisivos sobre a verdade do ser (*Wahrheit des Seins*). Ademais, as fundamentações ontológicas clássicas e pós-helênicas têm como esteio inicial justamente a interpretação originária de φύσις.

Φύσις é o termo fulcral e norteador da filosofia antiga. Advertimos que apreender essa palavra em sentido do que é físico ou natural segundo a representação científico-técnica de hoje nos distancia, consideravelmente, de seu caráter fundamental e originário. A sua consideração em âmbito físico ou natural é uma interpretação que está ligada às tradições ulteriores ao pensamento grego, nas quais a vigência inicial da φύσις é desfeita. Por essas razões, temos em consideração a compreensão elementar de φύσις, em seu sentido principal, para demonstrar o que ela representou aos antigos: o fundo doador de ser.

Aristóteles (192b32) evidencia, em *Física I e II*, o que o termo grego φύσις (natureza) significa:

[...] Todas coisas são substância, pois são um subjacente, e a natureza sempre reside num subjacente. São “conforme à natureza” tais coisas e tudo que lhes pertence devido a elas mesmas – por exemplo, para o fogo, locomover-se para o alto: de fato, isso não é natureza, nem tem natureza, mas é por natureza e conforme à natureza¹⁰.

A φύσις é o que possibilita a eclosão dos entes, mas não é um ente propriamente dito. Ela evoca o que se apresenta ou se ausenta de dentro de si mesma. Representa o vigor dominante – subjacência da natureza – do que brota, daquilo que permanece ou mesmo se vela. Ela é o próprio ser, que vige no ente como um todo, uma vez que indica a unidade comum e originária que reúne, em si, a movimentação do que vem a ser e do que deixa de ser, bem como o repouso do que se detém e permanece.

Os chamados filósofos da φύσις não promoveram a divisão da realidade em dois grandes polos dualísticos, definindo-os como real transcendente e imanente, verdadeiro e aparente, eterno e temporal. Segundo eles, tanto as sombras como a iluminação do Sol são modos e manifestações de uma realidade ímpar e original, já que procedem da própria φύσις, abertura franqueadora de toda realização e desrealização, de toda ordem e desordem. A própria aparência (*Erscheinung*) ou sombreamento das coisas são, para os gregos, um modo de ser da permanência de tudo o que é e não é. Isso indica o quanto ingressam na unidade originária da

⁹ O termo utilizado por Heidegger indica “o complexo temático, complexo do que está em causa”. (Cfr. *Caminhos de Floresta*, 1977, [p. XXX]). No caso dos gregos antigos, o que está em causa ou em questão (*Sache*) é justamente o ser como φύσις e o seu caráter essencial de desvelamento.

¹⁰ ARISTÓTELES. *De Anima*. São Paulo: Editora 34, 2012, p. 44.

totalidade do real. No entanto, a tradição racionalista vê nas aparições oriundas da sensibilidade apenas fracos fenômenos, aparências distantes da clareza e da evidência objetivas. Não consideram a totalidade desses fenômenos como a própria emanção do mistério do ser. A esse respeito, Heidegger esclarece:

[...] a ‘história’ repousa sobre a ‘natureza’, mesmo se concebermos a história a partir da ‘subjetividade’ humana e como ‘espírito’, deixando, assim, que a natureza seja determinada pelo espírito, mesmo ali, na essência, ainda e já se pensa também, juntamente, o *subiectum*, o ὑποκείμενον, isto é, a φύσις¹¹.

O espírito e o seu devir (história) têm como esteio fundamental a própria natureza (φύσις). Mesmo que o espírito a module, o pressuposto originário no qual a história se respalda é o vigor essencial dos acometimentos fundantes que se dão. Isso significa que a metafísica só pode se posicionar na medida em que já tem como pressuposto a φύσις como o ὑποκείμενον incontornável do pensar. Ou seja, no primeiro princípio, o pensar é fruto da manifestação elementar. O pensamento não está defronte do ser: pertence a ele, surge de sua autoiluminação. O pensar é λόγος.

Para compreendermos o pensar para os gregos, devemos esclarecer o que significa λόγος e λέγειν. Desde a filosofia helênica, interpretou-se o λόγος das mais distintas formas: ora no sentido de *ratio*, ora como *verbum*. Também significou o que é racional e lógico. Interpretando o pensar do λόγος dessa forma negligencia-se o sentido originário do termo. Para elucidar o étimo da palavra, na conferência *Logos (Heráclito, fragmento 50)*, Heidegger expõe:

É do λέγειν que depreendemos o que é o λόγος. O que significa λέγειν? [...] λέγειν diz o mesmo que a palavra alemã *legen*, a saber, de-por, no sentido de estender e prostrar, propor, no sentido de adiantar e apresentar. Em *legen* vive colher, recolher, escolher, o latim *legere* no sentido de apanhar e juntar”¹².

Λέγειν compreende um de-por e pro-por recolhedores. Só a partir daí é que significa o enunciar, o falar e o dizer. A noção essencial do termo λέγειν salienta o pôr uma coisa junto com outra, colocar em conjunto, ajuntar, apanhar e colher que se dão e acontecem em um juntar. O colher é sempre um de-por e um pro-por, pois tanto um como outro buscam o colocar, o depositar com comprometimento. Trata-se do prostrar algo, deixando disponível em uma reunião com outras coisas. Mas não se trata do colocar algo em conjunto com “outros algos”,

¹¹ HEIDEGGER, Martin. A essência e o conceito da Φύσις em Aristóteles – Física B, 1. In: *Marcas do caminho*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008, p. 253.

¹² HEIDEGGER, Martin. Logos (Heráclito, fragmento 50). In: *Ensaaios e conferências*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001, p. 184.

largá-los e deixá-los ao acaso. Pelo contrário, aqui falamos em um de-por (prostrar) e pro-por (deixar disponível em um conjunto) em *preservação e em guarda*. Assim:

O único empenho do de-por e pro-por, como λέγειν, é deixar que o que se dispõe por si mesmo em um conjunto, seja entregue, como real, à proteção que o preserva disposto. Que proteção é esta? É a proteção da verdade. Pois o disposto em um conjunto está posto e de-posto no des-encobrimento, está instalado no des-encobrimento, é substrato subjacente no des-encobrimento, isto é, está abrigado pelo e no des-encobrimento¹³.

O de-por e o pro-por como λέγειν tem o caráter de ἀλήθεια da φύσις, não possuindo o caráter de *ratio* ou de lógica racional. O λόγος, nesse sentido, é aquilo que protege a verdade, isto é, o que se descobre, o que subjaz a todos os entes. O real é deixado dispor-se em conjunto e o λέγειν se empenha em abrigar, ser a guarda do que se descobre. Trata-se da vigência da φύσις como o substrato subjacente, como o ὑποκείμενον que se manifesta aos entes. É por isso que o pro-por pode ser entendido como compromisso, comprometimento do λέγειν em deixar o real dispor-se (manifestar-se) em conjunto e como recolhimento.

O λέγειν indica o dizer. Isso demonstra o profundo mistério de o dizer acontecer pelo desencobrimento da vigência (ἀλήθεια), determinando-se conforme a disponibilidade que deixa os entes à disposição em um conjunto. Isso indica que o pensamento recebe uma convocação, ou melhor, uma provocação para o pensar. “Ora, o apelo que nos chega na fala é, em si mesmo, o que se dispõe e propõe recolhido numa reunião. Ouvir é propriamente este recolher-se, que se concentra num apelo e numa provocação. Ouvir é, primordialmente, auscultar, uma escuta concentrada”¹⁴. Mas o que isso significa: ouvir (*hören*) é auscultar? Auscultar indica a vigência de um conjunto de escutas. Todavia, escutar aqui não compreende meramente a utilização do aparelho dos sentidos ou dos ouvidos fisiológicos, mas a audição intrinsecamente pautada no espírito pertencente à voz que fala silenciosamente. Pertencer (*gehören*) ao silêncio nos faz ouvir (*hören*) um aceno singular. Como salienta Heidegger, “Nós só escutamos quando *pertencemos* ao apelo que nos traz à fala”¹⁵. Isso indica o λέγειν deixando o real disponível em seu conjunto, em seu revelar-se, em seu de-por e pro-por. O λέγειν é o sítio em que habita e vigora o λόγος. Em resumo:

[...] ὁ Λόγος, o *legen*, o de-por e pro-por, é o puro deixar dispor-se em conjunto o que, por si mesmo, assim se prostra. O Λόγος vige como o puro *legen* [...] que colhe, escolhe e recolhe no recolhimento de uma concentração. O Λόγος é, assim,

¹³ HEIDEGGER, Martin. Logos (Heráclito, fragmento 50). In: *Ensaio e conferências*, 2001, pp. 186-187.

¹⁴ HEIDEGGER, Martin. Logos (Heráclito, fragmento 50). In: *Ensaio e conferências*, 2001, p. 189.

¹⁵ HEIDEGGER, Martin. Logos (Heráclito, fragmento 50). In: *Ensaio e conferências*, 2001, p. 190, grifo do autor.

recolhimento originário de uma colheita original a partir de uma postura inaugural. O Λόγος é postura recolhedora e nada mais¹⁶.

Como se vê, Heráclito, como pensador originário, não tinha em vista o λόγος como uma ferramenta subjetiva determinante do que se prostra, do que se dá a partir do desvelamento da φύσις. A vigência do λόγος como puro λέγειν, ao contrário, indica o deixar-ser manifestativo do que vigora. É recolhimento do que inaugura e estrutura o real e os seus entes. Λόγος, portanto, nada determina, define ou instaura, mas é o acolhedor que se dispõe e se prostra no reino da φύσις.

O λόγος e o λέγειν, nos quais o homem se apoia para acolher a manifestação da vigência que se acena, indica que a sua livre capacidade de reflexão não é autossuficiente, pois está em profunda conexão com o desvelar-se da realidade, com o de-por e o pro-por da postura inaugural do ser, que para os gregos é οὐσία, a presença que não declina: φύσις. Isso quer dizer que, quando pensamos, o fazemos porque ingressamos no caminho daquilo que se nos apresenta: ser em retração. Posto isso, para os gregos, pensar não é uma contraposição ao ser, mas advém deste. O pensar pertence ao ser e é um momento dele mesmo. Se o sujeito pensa, é porque *ele é* e o *ser se desvela*, ilumina e se clareia a ele como evidência.

Na conferência *O que quer dizer pensar?*, diz Heidegger:

O que cabe pensar desvia-se do homem. O que cabe pensar se retira para o homem à medida em que dele se retira. O que se retira, porém, sempre já se nos mostrou. O que se retrai no modo de um retirar-se não desaparece. Como então saber o mínimo que seja a respeito disso que assim se retrai? Como sequer nomeá-lo? O que se retrai recusa o encontro. Retrair-se não é, porém, um nada. Retração é aqui retirada enquanto tal – acontecimento. O que se retrai pode concernir ao homem de maneira mais essencial e reivindicá-lo de modo mais próprio do que algo que aí está e o atinge e o afeta¹⁷.

O homem pensa justamente porque o fundamento originário dele se retrai. Esse evento realça que o ausente (*Abwesende*) tem vigência até maior do que a força do presente (*Anwesende*). Trata-se de uma retirada que já se mostrou, abrindo o ente. Por isso Heidegger afirma que aquilo que eclode e se retrai (ser) tenha já se velado, o seu rastro ontológico permanece. É esse *permanecido do ser* que faz o homem pensar. Para os gregos, a própria φύσις é a permanência que, a partir de sua abertura, faz brotar o pensamento e a história dos povos. Nesse sentido, tanto aos antigos quanto aos medievais, o pensar não vai *de* encontro ao ser, mas

¹⁶ HEIDEGGER, Martin. Logos (Heráclito, fragmento 50). In: *Ensaio e conferências*, 2001, p. 190.

¹⁷ HEIDEGGER, Martin. O que quer dizer pensar? In: *Ensaio e conferências*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001, p. 116.

vai *ao* encontro do ser, porque pensar assenta-se nele, é um momento dele mesmo, acolhendo, assim, a verdade pré-judicativa ou pré-predicativa¹⁸. Lê-se, em *Introdução à metafísica*: “É algo que, a respeito do Ser, mostra-o em si mesmo a partir dele mesmo. Em tal modo de considerar, devemos afastar do Ser todo aspecto de nascer e perecer”¹⁹. Assim devemos proceder, pois *ser não é ente*, por isso não tem data de nascimento ou de morte, entretanto, tem a possibilidade constante de se desvelar em retração. É essa constância de desencobrimento que propicia o pensar: abrir-se, despontar-se, clarear-se (*lichten*) e iluminar-se a partir da evidência do ser. Desse modo entenderam os primeiros pensadores gregos.

Acerca dessa compreensão, Fernandes salienta:

Já os primeiros pensadores experimentaram e pensaram o ser do que é, o *hypokeímenon*, quer seja chamado de *physis*, quer seja chamado de *lógos* ou de *hen*, ou ainda, simplesmente, de *einai*, como “*arkhē*” e “*hyparkhē*”. O *hypokeímenon* é “*arkhē*”, princípio, origem, no sentido do vigor imperante, originário, que erige e rege, sustentando e governando tudo; é “*hyparkhē*”, início, o que deixa e faz começar, a proveniência no ser e do ser de tudo aquilo que é²⁰.

Diferente da tradição ontológica moderna, os gregos não entendem o ego como o próprio ὑποκείμενον – entre eles não se sobressai a concepção de subjetividade imperante contra-posta ao objeto –, mas compreendem ὑποκείμενον como φύσις, natureza como o suporte *a priori*, ser pré-jacente a todo posicionamento do ente, demonstrando que a presença constante é o determinante para o agir dos homens bem como para o desenvolvimento de todo e qualquer ente.

¹⁸ “Ao perguntar pelo *sentido* do ser, Heidegger pensa em uma experiência globalizante ou totalizante que se manifesta no ser-aí em uma “dimensão” pré-predicativa, já que atemática. O ser é o elemento que permeia a multiplicidade dos entes que se dão ao ser-aí. Como todos os comportamentos do ser-aí já pressupõem o sentido do ser, até os saberes teóricos acerca dos entes já estão condicionados pelo ser” (CABRAL, Alexandre Marques. *Nihilismo e hierofania: uma abordagem a partir do confronto entre Nietzsche, Heidegger e a tradição cristã – Heidegger e a polimorfia de Deus*, volume 2. Rio de Janeiro: Mauad X: Faperj, 2015, n.p., grifo do autor). A verdade pré-judicativa é a instância ontológica que acomete cada ente, é a dimensão que se desvela no real, estrutura épocas e permite o vir, o advir e o sobrevir da história. A verdade pré-judicativa é a própria verdade do ser, expressa pela compreensão e pela linguagem do ser-aí. Acerca dessa questão, Marlène Zarader entende “que a verdade da enunciação [juízo predicativo do ente] é necessariamente segunda em relação à da aparição [verdade antepredicativa do ente]. O ente só pode ser enunciado tal como é (verdade predicativa) se já surgiu como tal, quer dizer, como aberto-revelado, para um comportamento ele próprio aberto. Só o ente assim *descoberto* pode tornar-se modelo ou medida de uma representação adequada. Compreende-se, assim, a formulação decisiva de *Vom Wesen der Wahrheit*: ‘A verdade não tem a sua residência original na proposição’” (ZARADER, Marlène. *Heidegger e as palavras da origem*. Lisboa: Instituto Piaget, 1990, p. 69, grifo da autora).

¹⁹ HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987, p. 124. Tal citação demonstra a base sobre a qual se fundou o pensamento de Parmênides e, posteriormente, a metafísica de Platão a respeito da eternidade do ser. Em Heidegger, diferentemente da tradição, nascimento e perecimento passam ao largo do ser porque ele é um mistério insondável e impossível de se representar.

²⁰ FERNANDES, Marcos Aurélio. Subjetividade e subjetividade: uma meditação histórico-ontológica a partir de Heidegger. In: *Revista de Filosofia Princípios*. Natal, v. 21, n. 36, Jul.-Dez. 2014, p. 130.

Os gregos entenderam o termo θεωρία como acolhimento da doação do ser, como aparição essencial e fundante em seu caráter de ἀλήθεια na φύσις. É na Modernidade que teoria se torna um recurso lógico-racional para a construção de sistemas e modelos explicativos que possam dar conta de definir e controlar os fenômenos de modo objetivante. Já o termo θεωρία, aqui, é radicalmente distinto do sentido que os modernos dão a ele. Como explicita Heidegger na preleção *Ciência e pensamento do sentido*: “Φύσις é θέσις, a saber, a pro-posição de algo por si mesmo, no sentido de pôr em frente, de trazer à luz, de a-duzir e pro-duzir, de levá-lo à vigência”²¹. Θέσις, o posicionamento essencial para os gregos, advém da presentidade da própria φύσις, de seu brotar e de seu abrir-se. É a partir do próprio ser em seu desvelamento originário que se pode falar em qualquer tipo de postura do ente.

Φύσις, para os pensadores da origem, não indica uma parte unitária da realidade, mas compreende o ser de tudo o que é e não é. Essa realidade eclosiva não é o princípio apenas do que está presente, mas daquilo que não se apresenta, do que ainda não está *sendo*. Φύσις é o ser mesmo no *pólemos* entre presença e ausência, ser e não-ser, o que há agora e o que há de ser no constante devir de sua vigência. No texto *Introdução à Metafísica*, Heidegger demonstra que ela nos reporta ao verbo grego “*phyein*, brotar, que repousa em si mesmo, é *phainesthai*, luzir, mostrar-se, aparecer”²². Indica eclodir, surgir, irromper, nascer, brotar, elevar, levantar. Em latim, a tradução desse termo é *natura*, abrir-se, nascer, provir, vir à luz. Assim, o que aparece e vem a ser, o que se apresenta e se torna atuante é principiado pelo ser como φύσις, bem como todo correr e fluir, que permite que as coisas se ausentem, promovendo o desaparecimento de tudo aquilo que é e que deixa de ser. Trata-se de um evento vigoroso que conduz à dinâmica de ser e não-ser, de nascer e morrer, de vir a ser e de deixar de ser. “O Ser se essencializa como φύσις. O vigor imperante, que surge e brota, é aparecer [...] Tudo isso implica: o Ser, aparecer, deixa sair da dimensão do velado, do coberto”²³. Já a entidade é presença (*Anwesenheit*). O ente está *sendo* pelo desvelar-se do ser. Enquanto ser é vigência da realidade velada em sua essência, o ente é o real revelado e descoberto no âmbito do desencobrimento (*Unverborgenheit*).

O primeiro princípio se edificou a partir do encobrimento do desvelamento e do velamento do ser. Resultou-se, desse evento essencial, o esquecimento do esquecimento. Aqui está a grande questão à qual o pensamento ocidental está entregue. Φύσις vela-se como ser – como o eclodir e brotar da realidade – e, partir desse evento, passa a ser manifesta como ente

²¹ HEIDEGGER, Martin. *Ciência e pensamento do sentido*. In: *Ensaio e conferências*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001, p. 42.

²² HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*, 1987, p. 128.

²³ HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*, 1987, p. 129.

na posição metafísica grega. Sendo assim, a “meta-física é física em um sentido plenamente essencial – isto é, um saber a respeito da φύσις”²⁴. A ἐπιστήμη φυσική sugere que a metafísica é a busca pelo conhecimento da natureza, mas que, em seu ultrapassamento do primeiro princípio do pensamento, considerou os desdobramentos da existência sob o domínio da subjetividade e não sobre a sustentação do *subiectum* originário, da subjetividade²⁵, do ὑποκείμενον. Nesse sentido, a φύσις sofre o rebaixamento a ponto de se transmutar em entidade (essência do ente).

No sentido de presentidade, a φύσις não é mais totalidade como experienciaram os pensadores originários, na medida em que a ultrapassagem ontológica em Platão visa a mais-φύσις, o que Platão compreende como o ser do ente sob a perspectiva do aspecto na dimensão da supra-φύσις ou da meta-φύσις. Trata-se de uma elevação do pensamento grego platônico que tem a φύσις não como abertura originária, eclosão ou proveniência do vir a ser, mas como uma derivação do ser como εἶδος. Em Platão, φύσις passa a ter uma ambiguidade: em primeiro nível, é οὐσία (vigência) como εἶδος (ser). Φύσις, em segundo nível, é o ente que surge e perece.

Não obstante, Platão não é a origem do seu próprio pensar. Antes de seu filosofar, ser se dá, um envio ontológico vem à luz, um acometimento essencial se desvela. Esse “toque” de ser é o que principia no pensador o seu pensar, o que origina em Platão a sua proposta metafísica de retirar da φύσις o seu caráter originário, elevando o fundamento dos entes para o aspecto. Ou seja, a queda (*Abfall*) da φύσις, embora pareça se dar originariamente como um produto do homem grego, é uma doação do ser em recusa e, ao mesmo tempo, um acometimento do homem como um acontecimento do pensar, da facticidade humana.

Heidegger, para se aprofundar na ideia essencial de φύσις, retorna à *Física* de Aristóteles, onde a φύσις é interpretada como mobilidade (κίνησις). O fato é que todo ente está em movimento e em repouso, respectivamente, a partir da φύσις. Os entes provêm dela como coisas movidas e por ela são determinadas. O que é a partir da φύσις são os diversos fenômenos como os animais, as plantas, bem como os elementos terra, fogo, ar e água. A φύσις é causa originária (αἴτιον-αἰτία), princípio (ἀρχή): o que rege o início, o meio e o fim de um devir,

²⁴ HEIDEGGER, Martin. A essência e o conceito da Φύσις em Aristóteles – Física B, 1. In: *Marcas do caminho*, 2008, p. 253.

²⁵ Subjetividade é o modo originário do existir das coisas, é a φύσις como aquilo que subjaz, que perdura, consistente e vigente, como pano de fundo do ser dos entes. Já a subjetividade, a eguidade, a consciência é um modo que tem seu ser a partir da subjetividade. Quando se diz subjetividade, elucida-se que ser não é definido pelo intelecto do ego, mas indica o *subiectum*, a φύσις como a dimensão originária e fundante dos entes. Cfr. FERNANDES, Marcos Aurélio. Subjetividade e subjetividade: uma meditação histórico-ontológica a partir de Heidegger. In: *Revista de Filosofia Princípios*, 2014, pp. 121-152.

sendo “aquilo ao que se deve que um ente seja aquilo que é”²⁶. A causa originária necessita ser entendida como elemento primordial, mas não como causa material, nem como uma efetuação que atua causalmente – uma ação se tornando a causa de um efeito. Esse ainda não é o horizonte dos gregos.

O ponto de partida para a mobilidade e o repouso é a φύσις como ἀρχή. As coisas só podem ser porque estão *no* movimento, o que indica que não estão só em movimento como *são* na mobilidade da φύσις. O real só é ente na medida em que tem nessa mobilidade a sua morada essencial. Só enquanto “o ser é presença. O vir-a-ser é o chegar à presença e o sair dela”²⁷. A ἀρχή não é um ponto de partida como um impulso que lança e projeta o que é impulsionado e, posteriormente, o abandona, já que esse projetado em sua mobilidade retorna a si mesmo quando se transforma. Trata-se do ente vir-a-ser a partir da φύσις, mas também do sair dessa mesma presença pautada no suporte que é a própria presença. Explicamos melhor fazendo referência ao que Heidegger indica como “o ente que cresce naturalmente”, à guisa de exemplo, a planta. Na medida em que uma planta inicia o seu crescimento, desenvolve-se e se expande, ela acaba, durante essa transformação, não saindo de si, mas retorna às suas raízes para se fixar ao solo, continuando a rebentar. Esse despontar do desenvolvimento é um retornar-a-si. É o modo de vigência da φύσις. Aqui falamos de um vigorar da planta a partir dela mesma, tendo a natureza como suporte.

A ἀρχή da planta é a φύσις enquanto, diferentemente, a ἀρχή de uma casa é o saber fazer (τέχνη), que necessita, primeiramente, de um produzir adveniente (ποίησις), que produz, por exemplo, a madeira no aspecto mesa. Esta última pode vir ao encontro da φύσις para fazer artefatos, porém, ela jamais pode substituir o pré-jazer, a vigência da φύσις. Quaisquer coisas que sejam confeccionadas, nenhuma delas possui a sua própria ἀρχή, isto é, a sua eclosão. Pelo contrário, têm a sua origem a partir de fora, em outro ente que, por meio do seu saber fazer, constrói, por exemplo, uma habitação e outras realidades. É o dono da construção, por meio de sua intenção e projeto, que realiza o ato de construir uma casa para residir. Ele detém o aspecto da casa – ἰδέα – e, a partir disso, escolhe o modo de preparo dos materiais de construção. Todavia, quando está feita com base no fundamento que lhe foi assentado, a moradia não pode se recolocar em sua ἀρχή, já que ela não cria raízes e não retorna a si mesma como o faz a planta. Por não ter o seu próprio princípio em si mesma, ela não retorna a ele.

²⁶ HEIDEGGER, Martin. A essência e o conceito da Φύσις em Aristóteles – Física B, 1. In: *Marcas do caminho*, 2008, p. 257.

²⁷ FERNANDES, Marcos Aurélio. Subjetividade e subjetividade: uma meditação histórico-ontológica a partir de Heidegger. In: *Revista de Filosofia Princípios*, 2014, p. 129.

Salienta Heidegger: “[...] esclarecer a essência da φύσις pela correspondência com a τέχνη fracassa em toda e qualquer direção passível de ser pensada”²⁸. Isso se dá porque o saber fazer da τέχνη não é fundante da φύσις – como a maneira calculante e técnica da ciência moderna pensa –, mas, pelo contrário, a φύσις é o que subjaz a todos os entes e possibilidades. Aristóteles esclarece tal primado da φύσις (natureza) (193a28): “De fato, assim como se denomina ‘técnica’ aquilo que é conforme à técnica e que é artificial, do mesmo modo, também, denomina-se ‘natureza’ aquilo que é natural e conforme à natureza”²⁹. No entanto, no caminho da funcionalidade da técnica, a história ocidental passa a ser história do esquecimento do ser, que se coloca como metafísica. A φύσις deixa de ser interpretada em sua vigência eclosiva a partir de si mesma e passa a ser compreendida sob a ótica da τέχνη como manipulação, instaurando o que Heidegger chama de maquinação³⁰ (*Machenschaft*) na obra *Contribuições à Filosofia*. Essa forma de disponibilidade do real não é algo que se anuncia tão só na Modernidade. A maquinação grega, partindo da φύσις, busca ir além desse fundo e, assim, “já é pressuposta a interpretação do ente como εἶδος – ιδέα e, com isso, μορφή – ὄλη, isto é, τέχνη, que se acha essencialmente ligada com a φύσις”³¹. A τέχνη como cálculo é o elemento maquinal que intenta desvelar (ἀληθεύειν) a natureza. Essa forma de saber-fazer desbrava o que não se constrói por si mesmo, possibilitando a apresentação artificial de artefatos (habitações, armas, artes, instrumentos). Trata-se de promover vigência ao ente pela práxis do fazer adveniente (ποίησις). Como expõe Inwood: “*Technik* ‘tecnologia, engenharia, técnica’ vem do grego *techne*, ‘arte’ [...] *Techne* está relacionada com *tiktein*, ‘gerar, dar à luz [prole, frutos]; produzir’ [...] *Techne* contrasta com a *physis*”³². Esse contraste acontece porque o homem maquinal (τεχνίτης), o “possuidor” da técnica, busca revelar os entes, despotencializando a φύσις como presença fundante (οὐσία).

A τέχνη travestida de sua originariedade contrasta com a φύσις porque se torna técnica exploradora do real. Contudo, em sua origem grega, ela ressalta e eleva a verdade da φύσις, isto é, exalta o seu caráter de desvelamento. Essa interpretação se confirma quando Heidegger nos diz:

²⁸ HEIDEGGER, Martin. A essência e o conceito da Φύσις em Aristóteles – Física B, 1. In: *Marcas do caminho*, 2008, p. 305.

²⁹ ARISTÓTELES. *Física I e II* (Livro II). São Paulo: Unicamp, 2009, p. 45.

³⁰ Maquinação é o tema discutido, mais profundamente, no Capítulo 2. Todavia, de modo suscinto, o termo indica o poder de fazer do homem, que visa desvelar os entes por meio da técnica.

³¹ HEIDEGGER, Martin. Movimento como apresentação do transformável enquanto tal. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015, p. 189.

³² INWOOD, Michael. Tecnologia, maquinação e armação. In: *Dicionário Heidegger*, 2002, p. 181.

[...] τέχνη não quer dizer nem “trabalho manual” nem “arte”, nem, de modo nenhum, a técnica no sentido atual, nem significa, em geral, nunca um tipo de realização prática.

A palavra τέχνη indica antes um modo do saber. Saber significa: ter visto, no sentido lato de “ver”, que significa: perceber aquilo que está presente enquanto tal. A essência do saber, para o pensar grego, assenta-se sobre a ἀλήθεια, quer dizer, sobre o desencobrimento [*Entbergung*] do ente³³.

Nem sempre a τέχνη foi uma forma de modulação do real. Em sua gênese, ela serve como um modo de saber solícito aos estímulos da φύσις sem a coação do ente, uma vez que se permite a doação dos fenômenos como possibilidades essenciais. O aguardar não tem como escopo probabilizar ou ter expectativa sobre o acontecimento da natureza. O esperar em expectativa é característica da técnica moderna como um dispositivo calculante para o controle e a exploração dos recursos globais. Se hoje a técnica assim se comporta, a τέχνη, primordialmente, é um modo de *acolhimento* da iluminação do ser e não o domínio dessa luz.

1.1.1. Φύσις como οὐσία

No início do primeiro princípio do pensamento φύσις é ser. Heidegger elucida que essa palavra indica οὐσία para os gregos. Porém, aqui ela não é entendida como usualmente o foi pela tradição ontológica que a chamou de substância. O seu sentido originário dá a entender aquilo que se encontra defronte, “pois a φύσις é sempre algo assim como um encontrar-se defronte e ‘em’ algo que se encontra defronte”³⁴. Portanto, φύσις possui o caráter de entidade (*Seiendheit*), ou seja, a οὐσία é entendida como *presença*.

Segundo Fernandes:

[...] ser como permanência, como presença constante, sempre vigente, como vigor que reina antes de tudo, que Platão e Aristóteles condensaram na palavra “ousía”. “Ousía” diz o *ser* do que está *sendo*, do *ente*, sua “*entidade*”, aquilo pelo que o que é, o ente, tem o ser. Os gregos experimentaram o *ser do que é* como a *vigência do vigente*, a *presença do presente*. O ente é sempre algo que, de alguma maneira, está presente, está aí, vigendo, vigorando, no ser, sendo³⁵.

A φύσις como οὐσία é o subjacente, a ἀρχή fundamental que dá suporte à eclosão do real. É ela que possibilita o desabrochar da existência, promovendo ser ao ente, isto é, o seu

³³ HEIDEGGER, Martin. A origem da obra de arte. In: *Caminhos de Floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998, p. 61.

³⁴ HEIDEGGER, Martin. A essência e o conceito da Φύσις em Aristóteles – Física B, 1. In: *Marcas do caminho*, 2008, p. 272.

³⁵ FERNANDES, Marcos Aurélio. Subjetividade e subjetividade: uma meditação histórico-ontológica a partir de Heidegger. In: *Revista de Filosofia Príncipios*, 2014, p. 127, grifos do autor.

sendo constante na presença, na vigência da οὐσία. O ente não é por si mesmo, mas se funda no sítio ontológico do que está presente e, além disso, é constante. Essa é a vigência do ser (παρουσία) no pensamento originário, que indica tanto presença quanto ausência, porque *ser se dá sempre em velamento*: em latência (estado de retração) e patência (estado de manifestação em desvelamento). A παρουσία (vigência do ser), para o pensar originário dos gregos, abarca aquilo que foi (passado, *Vergangenheit*), o que se desvela no agora (presente, *Gegenwart*) e o ainda não (futuro, *Zukunft*). Já, para o pensamento metafísico clássico com Platão, παρουσία passa a indicar o vigor na presença do que se manifesta, a patência em seu mais alto nível como ἰδέα.

No pensar do primeiro princípio, os gregos concebem ser ora como o postar-se-em-si (ὑπόστασις), ora como o subjacente, aquilo que subjaz, *subiectum* (ὑποκείμενον). Heidegger explicita que as duas concepções se equivalem, já que o escopo delas é uma única e mesma coisa: aquilo que se apresenta a partir de si, o próprio apresentar-se. O pensador alemão, citando Aristóteles, expressa a frase decisiva sobre a φύσις: “A φύσις deve ser concebida como οὐσία, como um modo e uma maneira do ganhar presença”³⁶. Ser (οὐσία) é o próprio apresentar-se dos entes. Eles, que são a partir da φύσις, o são em mobilidade. Essa mobilidade é um modo do ser, isto é, do apresentar-se. Destarte, a φύσις é compreendida como o ponto de partida da mobilidade do movido a partir de si mesmo, sendo que o movido retorna a si. Ela, então, é considerada não aquilo que move mecanicamente como causa eficiente dos entes, mas é aquilo que subjaz, o suporte fundamental para que as coisas possam eclodir a partir de si em sua mobilidade.

Só há mobilidade na natureza para os gregos porque há o vigor do ser como presença constante, “que vige de antemão, é anterior, enquanto condição de possibilidade, até mesmo ao sujeito entendido como subjetividade”³⁷. Ser é entendido como aquilo que, *a priori*, permite a constância do devir (o apresentar-se e o deixar de apresentar-se dos entes). Trata-se de uma vigência que não declina porque ser é οὐσία: consistente e permanente.

Sobre a questão da φύσις como presença, Heidegger discute a respeito de um outro termo grego que auxilia na compreensão da nossa discussão. Referimo-nos à cunhagem, adaptação, constituição (ῥυθμός), conceito usado pelo sofista Antífon da escola eleata. Segundo ele, apenas a terra, a água, o ar e o fogo estão conforme à φύσις. Os elementos têm mais ser por serem puros, isto é, por não sofrerem adaptação ou constituição de outros entes. Por exemplo,

³⁶ HEIDEGGER, Martin. A essência e o conceito da Φύσις em Aristóteles – Física B, 1. In: *Marcas do caminho*, 2008, p. 274.

³⁷ FERNANDES, Marcos Aurélio. Subjetividade e subjetividade: uma meditação histórico-ontológica a partir de Heidegger. In: *Revista de Filosofia Principios*, 2014, p. 127.

a madeira é forjada pelo ῥυθμός, pois surge da terra, assim como a cama se forma por causa da madeira. Esta sofre cunhagem da terra e a cama é constituída pela madeira, demonstrando que, em suas últimas constituições, há menos entidade no ente. Esse caráter mutante do ῥυθμός se refere àquilo que perdura, no caso à terra, por esta não sofrer cunhagem alguma.

O que é verdadeiramente ente, a partir da concepção do ῥυθμός, é aquilo que, primariamente, não carece de constituição ou de cunhagem de outro ente, mas apenas de si. É o que permanece constantemente presente na modificação do que é cunhado. Por exemplo, a madeira que forja a cama permanece madeira enquanto a cama pode se tornar uma cadeira em outra versão. Na visão de Antífon, cama e estátua são entes apenas na medida em que têm sua estabilidade a partir daquilo que é mais constante, no caso a madeira e o bronze e, mais originariamente, os próprios elementos da φύσις. Para Antífon, o elementar é aquilo que é maximamente ente, isto é, ausente de constituição de outro ente, mas que é subjacente e dá sustento à realidade. Assim, a essência da οὐσία (presença) é apresentada em uma direção bem definida. Entes que eclodem naturalmente como as plantas ou aqueles que são produzidos pelo homem (utensílios) não satisfazem plenamente à entidade essencial, já que se referem a elementos precedentes.

Entre os filósofos gregos, o “primordial” serão os próprios elementos, pois não carecem de cunhagem de outras realidades. O que pode ocorrer é a agregação de cada um deles para formarem a realidade e seus respectivos entes. Assim, Tales vê φύσις na água; Heráclito a vê no fogo; Anaximandro, no ilimitado (ἄπειρον); Anaxímenes, no ar-ilimitado; Xenófanés, na terra; Empédocles, nos quatro elementos em conjunto; Anaxágoras, nas ὁμοιομέρειας, Demócrito e Leucipo, no ἄτομος. Esses elementos são tidos como defrontes, presentes em simplicidade ou em multiplicidade e são entes puros de todos os outros entes por não sofrerem ῥυθμός (cunhagens). Por permanecerem sempre imutáveis e imperecíveis, são compreendidos pelos gregos como os entes verdadeiros, enquanto os outros que são constituídos pelos elementares, perecem constantemente.

Os filósofos da φύσις propõem elementos materiais como o subjacente, o *subiectum*, esta subjetividade anterior a tudo e que a tudo dá suporte para eclodir. Água, fogo, ar, terra, partículas divisíveis (ὁμοιομέρεια) e átomos são imanentes e maximamente elementares. São φύσις e οὐσία por estarem constantemente presentes sem declinar. Representam, nesse sentido, o próprio ser, que permite que os entes *sejam* e continuem *sendo*.

De acordo com os filósofos da φύσις, οὐσία (presença) é o defronte que não é regido pela τέχνη, pois é desprovida de cunhagem ou de constituição – assim como o são os elementos. A οὐσία representa potência eterna de onde tudo eclode, enquanto o que possui ῥυθμός é

limitado temporalmente. O eterno é considerado o ilimitado, aquilo que perdura sem começo e sem fim: a própria φύσις. Esta indica o que dá consistência e sustenta o ente a partir da qual o real se inicia e é. Ao contrário, o “temporal”, o que não é elementar, tem sua duração limitada. Trata-se do ser ilimitado e dos entes *sendo* de forma limitada. Contudo, “o assim chamado temporal significa o que surge e perece *ilimitadamente*; o que se contrapõe ao αἰδίον, ao ‘eterno’”³⁸. Dito de outro modo, para os gregos, até mesmo o ente limitado têm o seu caráter ilimitado: o seu perecer sem limites e sempre de novo.

No αἰδίον, tem-se o demorar-se justamente no seu sentido originário de οὐσία como presença, o a partir de si sem qualquer regência por qualquer ente. Heidegger traz o conceito do que surge e perece, presença e ausência (γινόμενον ἀπειράκις) como aquilo que não tem limites e que funda os entes.

Aqui nos referimos aos entes, mas perguntamos: o que é o verdadeiro (*Wahre*) ente para os filósofos originários³⁹? Segundo Heidegger:

O verdadeiro ente se apresenta a partir de si mesmo e, por isso, já é sempre encontrado aí defronte – ὑποκείμενον πρῶτον; o não-ente, ao contrário, às vezes está presente, às vezes ausente, uma vez que *só* se apresenta fundamentado pelo que já se encontra defronte, isto é, uma vez que se acha *junto* a esse ou dele fica fora. O ente (no sentido do “elementar”) é o “sempre aí”, o não-ente é o sempre-longe, sendo que o “aí” e o “longe” referem-se ao fundamento da presença e não na perspectiva da mera “duração”⁴⁰.

O verdadeiro ente é aquele que é a medida de si mesmo, o seu próprio fundamento cujo esteio é a presença. O não-ente é aquele que não tem em si o seu princípio do surgir ou do aparecer, do estar fora ou do ausentar-se quando está junto de outro ente que lhe dê a presença. No caso da τέχνη como dispositivo funcional, o não-ente só passa a ter o seu surgimento a partir do momento em que o artífice de uma casa, por exemplo, a torna presente e tem a sua ausência na medida em que esse artífice desconstrói a casa, tirando-a de sua versão atual. Mas Heidegger esclarece que a presença e a ausência do ente não se referem à duração ou à extensão do vir à

³⁸ HEIDEGGER, Martin. A essência e o conceito da Φύσις em Aristóteles – Física B, 1. In: *Marcas do caminho*, 2008, p. 281.

³⁹ Heidegger não considera todos os filósofos da natureza como filósofos originários. Apenas o são Anaximandro, Heráclito e Parmênides, já que esses pensadores têm uma compreensão elementar do princípio a partir da ἀλήθεια como caráter essencial da φύσις. Como esclarece Carneiro Leão, “São, sobretudo, três os pensadores originários: Anaximandro – Parmênides – Heráclito, com Tales como “princiador”! Há outros filósofos, como Xenófanes e Anaxágoras, Empédocles e Demócrito, mas cujo esforço já começa a se concentrar mais em *conhecer* do que em *Pensar*” (CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. A história na filosofia grega. In: *Scintilla: Revista de Filosofia e Mística Medieval*, 2004, p. 8, grifos meus).

⁴⁰ HEIDEGGER, Martin. A essência e o conceito da Φύσις em Aristóteles – Física B, 1. In: *Marcas do caminho*, 2008, p. 282, grifos do autor.

presença, mas indica a fluência fugidia do vir-a-ser e do deixar-de-ser de algo. Não que a casa não seja ente, ela ainda não é ente presente, pois ainda não foi realizada por seu construtor. Outrossim, não que a casa deixe de ser ente quando for desconstruída, mas que deixa de ter sua versão atual de presença quando o for. *O ser dos entes é sempre aí* por ser elementar, enquanto os entes cunhados estão sempre longe por necessitarem de entes presentes para que, também, tornem-se presentes.

Os gregos tinham em mente que ser ganhava presença ao se desvelar. O ser se doa no desvelado, mas imediatamente se retrai, recolhe-se para o velamento. A esse respeito, elucidada Heidegger em *Sobre a essência da verdade*:

O velamento recusa o desvelamento à *alétheia* [...] O velamento é, então, pensado a partir da verdade como desvelamento, o não-desvelamento e, desta maneira, a mais própria e mais autêntica não-verdade pertence à essência da verdade. O velamento do ente em sua totalidade não se afirma como uma consequência secundária do conhecimento sempre parcelado do ente. O velamento do ente em sua totalidade, a não-verdade original, é mais antiga do que toda revelação de tal ou tal ente⁴¹.

A verdade para os pensadores originários é ἀλήθεια, isto é, um choque constante entre o vigor do desvelamento contra a força da permanência do velado. Essa é a própria essência da verdade, o próprio fundamento do ser. Aqui há uma manifestação ontológica em velamento, mas também há a ocultação sempre em possibilidade de manifestação. Todo e qualquer desvelamento ou velamento que existe na esfera do real não é um produto da determinação dos próprios entes. O surgir e o desaparecer, a verdade e a não-verdade são principiantes, originárias, mais antigas do que qualquer revelação ôntica⁴², pois indicam o próprio dar-se do ser no real.

Como demonstra Heráclito de Éfeso: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ (“o ser ama esconder-se”). Isso significa que acessá-lo é uma tarefa árdua. Na verdade, é o ser mesmo que nos acessa e só a partir disso temos a permissão para alcançá-lo. O fato é que o esconder-se é preferencial ao ser, é o que o essencial, esse elevar-se no desvelado que ama se retrair. Nesse sentido, a questão para os filósofos originários, o essencial não é desentranhar a φύσις, o ser de seu κρύπτεσθαι (esconder-se, retrair-se). Esses pensadores propõem o que é mais simples: deixar o esconder-se como o pertencer essencial e originário ao ser. Sobre isso, indica Michelazzo: “Para o grego, o ocultamento não possui um significado marginal, acessório na concepção da verdade, ao

⁴¹ HEIDEGGER, Martin. Sobre a essência da verdade. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 339.

⁴² Relativa aos entes.

contrário, ele é sua origem, o lugar de sua procedência⁴³”. O ocultamento da φύσις no seu caráter de sombreamento só será marginalizado na visão das sombras como aparência do real em Platão.

No início do primeiro princípio do pensamento, a morada do ser, a essência da verdade é desvelamento em retiro: ἀλήθεια. Esse é um posicionamento distinto do que a metafísica, posteriormente, começou a “construir” no Ocidente, a saber, a verdade como adequação, correção (*Angleichung, Richtigkeit*) e cálculo. O que os pensadores da natureza propõem é que ἀλήθεια não é um valor, uma ideia, um aspecto que advém do conhecer ôntico, mas um surgir da φύσις que constantemente se retrai e se encobre a si mesmo. Ela é condição de possibilidade de todo conhecer humano anterior às representações.

1.2. A teoria platônica da verdade – o εἶδος como princípio metafísico

Embora Platão tenha como pressuposto o fundo ontológico originário dos filósofos da φύσις para propor a sua metafísica (o vigor do ser que não perece), esse filósofo “estreia” um novo modo de pensar, que indica a transmutação da verdade em seu sentido pautado no desvelamento de ser para adequação. Trata-se da virada na determinação da essência da verdade a partir da qual a ἰδέα passa a se colocar no lugar do traço fundamental (*Grundzug*) da ἀλήθεια. Desse modo, para Platão, o que principia e funda a entidade dos entes não é o que eclode da φύσις, mas o que se dá como retidão e exatidão do pensar (verdade como ὁρθότης). A filosofia platônica valoriza a universalidade da ἰδέα como promotora do ser dos entes, distanciando-se do pensamento originário.

1.2.1. Platão e a retomada da ἀλήθεια rumo à essência da verdade

A transmutação ontológica paulatina do pensar – da manifestação da ἀλήθεια à correção da ὁρθότης – que a filosofia platônica cumpre pode ser elucidada de forma didática, assim como Heidegger o faz, explorando os sentidos presentes na Alegoria da Caverna. É de conhecimento geral na filosofia que a alegoria narra a situação de homens acorrentados dos pés à cabeça, direcionados, desde sempre, para o fundo de uma caverna, de costas para o lume de uma fogueira, condição que permite a eles enxergarem sombras dos diversos entes (pessoas e objetos) que circulam atrás de si mesmos. O que a existência de cada um deles permitiu foi observar sombras, já que nunca tiveram a oportunidade de experienciar a clareira do fogo e,

⁴³ MICHELAZZO, José Carlos. *Do um como princípio ao dois como unidade: Heidegger e a reconstrução ontológica do real*. São Paulo: FAPESP: Annablume, 1999, p. 34.

muito menos, a visibilidade do mundo externo. Tal alegoria está presente no Livro VII de *A República*⁴⁴, na qual Platão narra o diálogo entre Sócrates e Gláucon a respeito da clausura dos homens juntos às aparências.

Platão salienta que certo dia um dos prisioneiros consegue se desvencilhar das amarras, podendo observar a caverna de outro modo, passando a ter a visão do lume do fogo e, posteriormente, da realidade externa. Em um primeiro momento, a luminosidade da fogueira golpeia a sua vista, fazendo-o, primeiro, adaptar-se a essa claridade. No segundo momento, o homem, chegando ao ambiente externo à caverna, toma novos golpes na vista, pois agora a luz do Sol é a que lhe afeta. Após esse choque de realidade, ele fica estupefato com o que vê, percebendo que antes, no interior de sua prisão, só conseguia ver simulacros dos entes e não as coisas mesmas. A volta aos companheiros se torna, então, fundamental para orientá-los a saírem da ilusão, já que aquele que visitou o mundo externo contemplou o aspecto, o εἶδος das coisas. Essa narração da Alegoria da Caverna pode ser considerada apenas mais uma das muitas que nós já lemos sobre Platão, no entanto, ela é decisiva para compreendermos de que modo o pensador “produz” uma nova visão da realidade a partir do εἶδος como princípio metafísico fundamental de todo e qualquer ente.

Platão, ao fazer referência aos homens da alegoria, retoma o conceito dos gregos antecessores, a ἀλήθεια, a verdade como desvelamento. Os prisioneiros da caverna só consideram o desvelado (ἀληθές) como nada além das sombras que enxergam enquanto estão aprisionados. A esse respeito, Platão, em *A República* (515 a-b), explicita o diálogo entre Sócrates e Gláucon:

(Sócrates) — Em primeiro lugar, pensas que, nestas condições, eles [prisioneiros da caverna] tenham visto, de si mesmo e dos outros, algo mais que as sombras projetadas pelo fogo na parede oposta da caverna?

(Gláucon) — Como não – responde ele –, se são forçados a manter a cabeça imóvel toda a vida?

(Sócrates) — E os objetos transportados? Não se passa o mesmo com eles?

(Gláucon) — Sem dúvida.

(Sócrates) — Então, se eles fossem capazes de conversar uns com os outros, não te parece que eles julgariam estar a nomear objetos reais, quando designavam o que viam?

(Gláucon) — É forçoso.

(Sócrates) — E se a prisão tivesse, também, um eco na parede do fundo? Quando algum dos transeuntes falasse, não te parece que eles não julgariam outra coisa, senão que era a voz da sombra que passava?

(Gláucon) — Por Zeus, que sim!⁴⁵

⁴⁴ De acordo com Robert Baccou, esse diálogo de Platão que chegou até nós sob o nome de *A República* tem como título original ΠΟΛΙΤΕΙΑ, o que indica governo ou constituição da *Pólis*. (Cfr. BACCOU, Robert. Introdução: I. – Data da composição da República. In: *A República*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1965, p. 5).

⁴⁵ PLATÃO. *A República* (Livro VII). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. 316.

O colóquio entre os dois protagonistas do Livro VII de Platão demonstra como o ἀληθές é o grau máximo de saber dos prisioneiros no interior das representações das sombras. As efígies que eles enxergam se antepõem e se sobrepõem à luz, à forma do ente no seu todo. Contudo, mesmo que ainda estejam na clausura, o ἀληθές é o primeiro nível de libertação dos homens ali presentes.

No segundo nível de libertação, um dos prisioneiros se desprende do sombreamento, ainda internamente, percebendo que as sombras são meras aparências graças à projeção do lume do fogo atrás de si. Nesse nível de desvelamento, alcança-se o mais desvelado (ἀληθέστερα) do que a presença das sombras que se deu a ele anteriormente enquanto estava preso dos pés à cabeça. Na seção (515 a-d), Platão narra o desvelar-se da ἀληθέστερα:

(Sócrates) — [...] o que aconteceria se eles [homens da caverna] fossem soltos das cadeias e curados da sua ignorância [...] Logo que alguém soltasse um deles e o forçasse a endireitar-se de repente, a voltar o pescoço, a andar e a olhar para a luz, ao fazer tudo isso, sentiria dor e o deslumbramento impedi-lo-ia de fixar os objetos cujas sombras via outrora. Que julgas tu que ele diria se alguém lhe afirmasse que até então ele só vira coisas vãs, ao passo que agora estava mais perto da realidade e via de verdade, voltado para objetos mais reais?⁴⁶

A indagação de Sócrates a Gláucon é retórica, tendo em vista que a maiêutica socrática aplicada já explícita uma resposta: o ver a partir do lume da fogueira indica o estar mais próximo da realidade, dos objetos mais reais e, por conseguinte, da verdade antes nunca vista. Contudo, esclarecemos que ainda não se trata do acesso ao aspecto (ἰδέα) de fato, pois a esse homem ainda falta a liberdade que lhe faça analisar o real na perspectiva do exterior da caverna.

A real liberdade se dá no terceiro nível, quando o homem é acometido pelo desejo, depois de liberto das amarras, de se transpor ao exterior. A visão dos fenômenos não é mais clareada pelo lume superficial do fogo na caverna. Todas as novidades que o homem vê no mundo visto de fora constitui a entidade do ente. Quando ele nota as coisas se mostrando mais claramente, passa a ter “a visão real” dos entes. Todavia, como foi dito, o aspecto não indica um simples aparecer exterior. Platão o entende por um vir a ser, uma presença doadora ao modo dos gregos que o antecedem.

De acordo com Platão, se o ente humano não conseguisse racionalizar o εἶδος ou as ideias das coisas como números e seres vivos, por exemplo, não teria a capacidade de apreender os entes particulares como um número ou um ser humano. Para ver o real corretamente, o homem tem que observar sob a luz das ideias. O que se entende sensivelmente por realidade,

⁴⁶ PLATÃO. *A República* (Livro VII), 2001, p. 316.

os perceptos visíveis, audíveis, táteis, olfativos, calculáveis, estão *sendo* a partir do εἶδος, porém, não como εἶδος. As coisas são imagens, traços na matéria oriundos das formas subsistentes e dissociadas dos entes corpóreos. É a isso que o ente humano se aproxima: de uma aparência do real e não à luz do aspecto. Os homens, caindo na cotidianidade média, não percebem que se encontram em um cativeiro, distantes do aspecto das coisas. É o que acontece com os sujeitos que permanecem dentro da caverna: observam o *sendo aparente* e não veem o *é* do εἶδος.

É no terceiro nível de libertação que o homem contempla o mais desvelado (ἀληθέστερον). Este nível indica aquilo que detém mais ser, o mais verdadeiro, a verdade propriamente dita, o ver externo clarificado pela luminosidade do Sol, diferentemente do ἀληθέστερα, desse vir a ser do segundo nível de liberdade, onde as coisas são vistas a partir do lume da clareira na clausura da caverna e não representam o desvelamento clarificado dos entes. A esse respeito, esclarece Heidegger na seção 209 das *Contribuições*: “E como a ἀλήθεια, assim, transforma-se em φῶς (luz), como ela é interpretada a partir dele, também se perde o caráter do α privativo”⁴⁷. Platão (516 a-b) apresenta o seguinte colóquio para ilustrar a condição que traz ao homem liberto o ainda mais desvelado a partir da φῶς:

(Sócrates) — [...] se o arrancassem dali [caverna] à força e o fizessem subir o caminho rude e íngreme e não o deixassem fugir antes de o arrastarem até à luz do Sol, não seria natural que ele se doesse e agastasse, por ser assim arrastado e, depois de chegar à luz, com os olhos deslumbrados, nem sequer pudesse ver nada daquilo que agora dizemos serem os verdadeiros objetos?

(Gláucon) — Não poderia, de fato, pelo menos de repente.

(Sócrates) — Precisava de se habituar, julgo eu, se quisesse ver o mundo superior. Em primeiro lugar, olharia mais facilmente para as sombras, depois disso, para as imagens dos homens e dos outros objetos, refletidas na água, e, por último, para os próprios objetos. A partir de então, seria capaz de contemplar o que há no céu, e o próprio céu, durante a noite, olhando para a luz das estrelas e da Lua, mais facilmente do que se fosse o Sol e o seu brilho de dia.

(Gláucon) — Pois não!

(Sócrates) — Finalmente, julgo eu, seria capaz de olhar para o Sol e de o contemplar, não já a sua imagem na água ou em qualquer sítio, mas a ele mesmo, no seu lugar⁴⁸.

Conclui-se, a partir do colóquio narrado por Platão, que o desvelado como ἀληθέστερον instaura a liberdade do homem em relação ao seu cárcere de efígies. Aqui ele passa a ser iluminado pelo Sol (correção da ιδέα), que o permite não apenas ver meras imagens, mas a verdade ausente de retração. Platão, com a ideia de aspecto, vai além do pensamento da φύσις: além da ἀ-λήθεια. O “α-” privativo perde o seu sentido originário, já que a realidade não apenas

⁴⁷ HEIDEGGER, Martin. 209. ἀλήθεια – abertura e clareira do que encobre. In: *Contribuições à filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 323.

⁴⁸ PLATÃO. *A República* (Livro VII), 2001, p. 317.

se desvela, mas devemos arrancá-la de seu velamento em vista de seu εἶδος. É esse sentido que indica a luta do ente humano para superar a caverna em busca da luminosidade (do clarear das ideias). Aqui surge a conquista do desvelado pela luta do homem, o que representa o terceiro para o quarto nível da narração da alegoria. Desse modo, na filosofia platônica, a luz e a claridade passam a dominar e, assim, esquece-se da senda que deixa ser luz e noite, escuridão e claridade.

O quarto nível não é finalizado apenas no ínterim da saída da caverna. O homem que conseguiu se livrar das amarras das sombras tem a responsabilidade de libertar os que permanecem no cárcere das efígies e o liberto busca fazê-lo ao retornar para interior da caverna com vistas a orientar os seus semelhantes. Mas ali ele sofre duas ameaças: o de curvar-se ao poder e à sedução da aparência dos sombreamentos e o de ser eliminado pelos próprios companheiros, já que a clareza da externalidade do mundo pode não ser compreendida pelos outros que permanecem no interior da caverna. Platão (516 e - 517 a) evidencia o diálogo que faz referência a esse quarto momento do processo de libertação do homem enclausurado:

(Sócrates) — Se um homem [...] descesse de novo para o seu antigo posto, não teria os olhos cheios de trevas, ao regressar subitamente da luz do Sol?

(Gláucon) — Com certeza.

(Sócrates) — E se lhe fosse necessário julgar daquelas sombras em competição com os que tinham estado sempre prisioneiros, no período em que ainda estava ofuscado, antes de adaptar a vista – e o tempo de se habituar não seria pouco – acaso não causaria o riso, e não diriam dele que, por ter subido ao mundo superior, estragara a vista e que não valia a pena tentar a ascensão? E a quem tentasse soltá-los e conduzi-los até acima, se pudessem agarrá-lo e matá-lo, não o matariam?

(Gláucon) — Matariam, sem dúvida⁴⁹.

A citação explicita a luta contra as duas ameaças – o prostrar-se perante as sombras e a ira dos remanescentes – que o homem liberto deve suportar para tentar, igualmente, levar os companheiros do antigo posto ao sítio da luminosidade corretiva do εἶδος. Entendemos que em Platão ἀλήθεια se dá de modo hierárquico: temos o primeiro nível (os simulacros se antepondo às coisas reais); o segundo nível (a “realidade” vista graças à iluminação artificial do lume); terceiro nível (o acesso ao εἶδος dos entes por meio da libertação para o exterior da caverna); quarto nível (o desvelamento se dando de modo ideal ao ente humano e a sua tentativa de libertar os seus semelhantes)⁵⁰. A ideia aqui passa a ser aquilo que empresta visibilidade ao que se presenta, o que faz aparecer a essência das coisas. Assim, o verdadeiro ser não é o puro

⁴⁹ PLATÃO. *A República* (Livro VII), 2001, pp. 318-319.

⁵⁰ Acerca dos quatro níveis de libertação na narração da Alegoria da Caverna e dos graus de desvelamento (ἀλήθεια, ἀληθέστερα e ἀληθέστερον), cfr. HEIDEGGER, Martin. A teoria platônica da verdade. In: *Marcas do caminho*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008, pp. 215-250.

desvelar-se dos entes a partir de si mesmos, a verdade se dá agora como quiddidade (*quidditas*), *essentia* e não como *existentia*. Segundo Heidegger, na preleção *A teoria platônica da verdade*: “o desvelado é concebido de antemão e unicamente como aquilo que é apreendido na apreensão da *ιδέα*”⁵¹.

O platonismo experimenta, de modo próprio, o inicialmente pensado, a questão originária dos gregos, isto é, a essência da verdade no sentido de *ἀλήθεια* como desvelamento correlato ao velado, verdade unida à não-verdade, desencobrimento encoberto. Por outro lado, Platão procura atingir a essência que subjaz ao desvelamento da *ἀλήθεια*, pensamento que se diferencia dos gregos anteriores. Mas o Ocidente não rompe radicalmente com o caminho inaugural dos primeiros filósofos, porque se trata de uma transformação ontológica paulatina do pensar, que advém do próprio interior do filosofar grego.

O *subiectum*, o fundo essencial da realidade se torna *ιδέα* com Platão. O ser do ente é o aspecto. É esse fundamento que promove visibilidade ao apresentar-se das coisas. É o aspecto que proporciona visão ao ser do ente. É por isso que o *εἶδος* é o esteio para que algo apareça naquilo que é, vigorando em sua consistência. O *εἶδος* de todo ente é a *ιδέα* e a caverna é o ponto essencial para se chegar a essa conclusão, já que o homem, quando tem acesso à claridade do lume, nota o mais ente, o mais elementar do que as sombras: as coisas esclarecidas pela luz artificial. Essa forma de desvelamento ainda não é a ideal, pois se trata de uma iluminação superficial. Essa forma de pensar faz o homem ascender ao topo da caverna para tentar conhecer algo a mais e, de fato, o conhece, atingido pela luz natural, pelo saber da *ιδέα*. Ou seja, o lume é o que abre a perspectiva, evidenciando como cada ente tem sua vigência.

Platão nomeia o que dá préstimo a tudo, o que a tudo dá visibilidade: o “bem” (*τὸ ἀγαθόν*). Trata-se da ideia excelente (*ιδέα τελευταία*) porque é a ideia como *τέλος* (consumada), que se essencializa e, partir disso, há a possibilidade de outras ideias. Ela é máxima, mais elevada, encontra-se em tudo, por toda parte onde quer que o ente apareça. “A ideia suprema é a origem, isto é, a causa originária de todas as ‘coisas’ e de seu caráter coisal. ‘O bem’ garante o resplendor do aspecto, é aquilo onde o que se apresenta encontra sua consistência naquilo que ele é”⁵².

Podemos utilizar, mais uma vez, o interior da caverna como exemplo. Ali onde há apenas sombreamentos e essências ainda veladas, mesmo ali onde se enxerga apenas simulacros, é necessário que o lume do fogo esteja rebentando para clarear e possibilitar que o enxergar aconteça, ainda que o lume não seja visto ou apreendido, mesmo que não seja

⁵¹ HEIDEGGER, Martin. A teoria platônica da verdade. In: *Marcas do caminho*, 2008, p. 237.

⁵² HEIDEGGER, Martin. A teoria platônica da verdade. In: *Marcas do caminho*, 2008, p. 241.

experimentado como doação do fogo. As sombras se alimentam de luz e os prisioneiros necessitam delas para iniciarem o processo de libertação às ideias, isto é, para serem iluminados pelo “bem”. Esse é o caráter da παιδεία em Platão: libertar os homens dos simulacros e direcioná-los à clareza constante do olhar que vê a essência (*Wesensblick*) a partir da iluminação do εἶδος. Como indica o diálogo platônico (518 d):

(Sócrates) — A presente discussão indica a existência dessa faculdade da alma e de um órgão pelo qual aprende; como um olho que não fosse possível voltar das trevas para a luz, senão juntamente com todo o corpo, do mesmo modo esse órgão deve ser desviado, juntamente com a alma toda, das coisas que se alteram, até ser capaz de suportar a contemplação do Ser e da parte mais brilhante do Ser. A isso chamamos o bem. Ou não?

(Gláucon) — Chamamos.

(Sócrates) — A educação seria, por conseguinte, a arte desse desejo, a maneira mais fácil e mais eficaz de fazer dar a volta a esse órgão, não a de o fazer obter a visão, pois já a tem, mas, uma vez que ele não está na posição correta e não olha para onde deve, dar-lhe os meios para isso⁵³.

O fragmento textual de *A República* indica o caminhar que vai do sensível da não-formação (*απαιδευσία*) à formação (*παιδεία*), pautada na dialética (*διαλεκτική*), na filosofia enunciativa e predicativa que acolhe a *idéa*. Assim, o escopo é o desvio das alterações e das debilidades próprias dos sentidos para se ater ao que é ser – ao que não decai, não se corrompe por não sofrer com as condições espaço-temporais. A alma racional é a condição necessária para que o homem se oriente no reto caminho do pensar e do agir. De fato, em Platão, a essência da verdade passa a ter a incipiente perda do *α* privativo, o seu caráter de retração começa por se esvaír. A manifestação da verdade em velamento vai perdendo o seu lugar de origem, passando a ser interpretada como luz esclarecedora do aspecto (*φῶς*). É seguindo esta luz que o homem dialético pode conduzir a sua alma ao lugar de sua essência.

1.2.2. *A ἀλήθεια sob o jugo da idéa*

Até o momento do nosso discurso, segundo a exposição e a interpretação que Heidegger faz de Platão, vimos que a ἀλήθεια é considerada pela filosofia platônica como o ponto de partida para o homem conhecer o mais elementar, a própria essência da verdade, isto é, o visível daquilo que aparece. Aqui entendemos a fundamentação metafísica de Platão tendendo para o conhecer como adequação. Esse é o modo de transmutação da verdade que, segundo Heidegger, fundamenta o “processo tácito do assenhorear-se da idéa sobre a ἀλήθεια [...] A essência da

⁵³ PLATÃO. *A República* (Livro VII), 2001, p. 321.

verdade abandona o traço fundamental do desvelamento⁵⁴”. A *ιδέα* se torna senhora na medida em que garante o desvelamento verdadeiro ao que se mostra, em que permite o desvelar-se dos entes em sua real clareza. O que Platão realiza é uma transformação que remete à essência da verdade não se dando a partir da própria essência da plenitude do desvelamento, mas se dando como retidão, exatidão do olhar (*ὀρθότης*). A *ιδέα* toma o lugar da *ἀλήθεια* como condição de origem. A *ἀλήθεια* agora é uma derivação, uma consequência da *ιδέα*. Isso demonstra que a interpretação do ser do ente como aspecto na filosofia platônica teve sua gênese no interior da *φύσις*. Dessa forma, a principal questão não foi caracterizar a *φύσις* como *ιδέα*, mas Platão ter apresentado um apresentar-se normativo do ser.

A *παιδεία* platônica insinua o afastar-se das sombras, dessa forma débil de desvelamento para o concentrar-se na *ὀρθότης*, no que é mais ente do que as meras efígies. Voltado ao que é mais ente, o homem deve ter um olhar mais adequado, reto (*adaequatio*). Essa nova figuração do olhar consiste em ir além do sombreamento que se dá no desvelamento do menos ente. É a partir dessa retidão que o ver e o conhecer se tornam retos, de tal modo que se direcionam às ideias que dão suporte à realidade, ao *sendo* do ente. Temos, em consequência do ver e do notar como adequação, a concordância do conhecimento com a coisa conhecida (*ὁμοίωσις*). Dá-se uma transfiguração da essência da verdade, surgindo a primazia metafísica da *ὀρθότης* frente à verdade como *ἀλήθεια*, determinando a verdade do ser como *ιδέα*. Acerca disso, Michelazzo indaga:

Ora, que consequências surgem dessa mudança na essência da verdade? À medida que a *ιδέα*, o puro brilhar é a soberana, que concede o não-velamento, ela ganha superioridade sobre a *ἀλήθεια*; esta se submete àquela. Isso faz com que aconteça a consequência mais significativa, ou seja, a *ἀλήθεια* abandona o seu traço central em torno do qual ela retirava a sua essência: o não-velamento⁵⁵.

A compreensão de que em Platão há uma modificação do lugar da verdade de *ἀλήθεια* à *ὀρθότης* e, por consequência, à *ιδέα* é plausível. Contudo, a *ἀλήθεια* não é dizimada em sua filosofia. Ela ainda é o traço fundamental dos entes. O que deve se compreender é que enquanto *ὀρθότης*, retidão do notar e do enunciar, a verdade agora se torna uma caracterização do comportar-se e do conhecer humano sobre os entes. Ou seja, há uma ambiguidade no pensamento platônico e, como assegura Heidegger: “A ambiguidade revela-se com toda a agudeza no fato de que, apesar de ser a *ἀλήθεια* que vem sendo tratada e pronunciada, o que se

⁵⁴ HEIDEGGER, Martin. A teoria platônica da verdade. In: *Marcas do caminho*, 2008, p. 242.

⁵⁵ MICHELAZZO, José Carlos. *Do um como princípio ao dois como unidade: Heidegger e a reconstrução ontológica do real*, 1999, p. 35.

tem em mente e o que se coloca como padrão de medida é a ὀρθότης; e isto dentro de um mesmo raciocínio⁵⁶. O aparecer do aspecto é fundante do ver, do questionar, do compreender e do julgar. Nesse sentido, o falso e o verdadeiro não estão no desvelamento das coisas elas mesmas, mas na compreensão e no julgamento racional do que se apresenta na revelação dos entes.

Para Platão, verdadeiro é o enunciado que se adequa ao estado de coisas enquanto ὁμοίωσις. Registramos que essa determinação do local da verdade já não apela unicamente para a ἀλήθεια como desocultamento, pelo contrário, esta última é pensada justamente como o que é contraposto ao ψεῦδος, contrário ao falso, ao que não é reto (ὀρθά). Essa definição ontológica da essência da verdade em Platão como retidão do olhar é decisiva para as posições filosóficas posteriores, fazendo da história ocidental a história da metafísica. Assim, surge a essência da verdade como *adaequatio* entre os escolásticos e a verdade subjetiva-objetiva entre os modernos.

Platão compreende a presença (οὐσία) como ἰδέα. Heidegger evidencia que a “ἰδέα não é um primeiro plano representativo da ἀλήθεια, mas o fundamento que a torna possível”⁵⁷. Há uma transição de uma morada para outra. Surge uma nova forma de saber (σοφία), que se caracteriza pela vontade de suplantar o que se apresenta como simulacro para atingir esteio no constante que se mostra por si mesmo. Esse saber almeja aquilo que pode presentificar (*präsentieren*) a realidade, a verdade de forma a garantir que o desvelado seja confiável e seguro. A partir de Platão, filosofia (φιλοσοφία) tem o sentido de pensar sobre o ser do ente, que se encontra em um olhar essencial ao εἶδος, tomando o caráter, mais tarde, de metafísica.

A metafísica encontra seu fortalecimento no pensamento platônico, pois ela tem o caráter do olhar reto para o além da física, além daquilo que o sombreamento da experiência apresenta (μετά τα φυσικά). O escopo é o *a priori*, o maximamente vigente, o que é contemplado não com um olhar mimético, já que o ser do ente não pode ser compreendido com o instrumento do corpo. E o mais digno e elevado é a ideia das ideias como causa originária da presença de todo ente por ser a causa una da totalidade, o que Platão chama de divino (τὸ θεῖον), “o bem”, a causa primeira, única e universal de todos os entes.

A metafísica platônica tem como intuito atingir o que é constante, imutável e impercível. Como vimos, essa realidade é o εἶδος, o aspecto, o próprio ser dos entes. De acordo com Fernandes:

O ser, em relação ao sendo (ente) é, pois, o primeiro, o *a priori*, a proveniência de tudo. Com outras palavras: a presença em que tudo emerge, tornando-se presente, ou

⁵⁶ HEIDEGGER, Martin. A teoria platônica da verdade. In: *Marcas do caminho*, 2008, p. 243.

⁵⁷ HEIDEGGER, Martin. A teoria platônica da verdade. In: *Marcas do caminho*, 2008, p. 245.

de que tudo se retira, tornando-se ausente, não declina. Como Parmênides já acenara, o ser vige sem nascer nem perecer; em sua unicidade e inteireza, não conhece estremecimento nem precisa de aperfeiçoamento; não foi antes, nem será depois, pois é presença total, unidade unificadora de tudo. Ou, partindo-se das palavras de Heráclito, o ser é “o que nunca declina”⁵⁸.

A *idēa* (ser) possui identidade fixa e permanece sempre a mesma na modificação dos entes. É a unidade que possibilita multiplicidade fenomênica aos partícipes do modo de ser no aspecto. É o comum na diversidade, isso porque a *idēa* doa ser às pluralidades, comunica ser para que elas sejam. A *idēa* abarca todo o *sendo* dos entes, determinando cada realidade, o seu lugar, o seu modo de ser, o seu modo de existir. O valor de cada *sendo* ôntico é mensurado a partir da adequação em maior ou menor grau do ente em sua participação no aspecto, no horizonte do ser.

O *sendo* dos entes representa a esfera do mutável, do devir, aquilo que vem a ser, mas deixa de ser o que outrora era. É o polo da existência do que aparece e desaparece, do que se apresenta e se ausenta. Enquanto ser é a realidade primordial vigente, o *sendo* dos entes indica o terreno onde “tudo corre, tudo flui” (πάντα ῥεῖ) no império da aparência. Acerca disso, esclarece Fernandes: “O ser é o *infinito*, o *sendo* é o *definido*, o *delimitado*, o *determinado*. O ser é *um*, o *sendo* é *múltiplo* – *pluralia tantum*: só se dá no plural”⁵⁹.

O que Platão busca é aquilo que na Modernidade Descartes também objetiva atingir: o *fundamentum inconcussum*⁶⁰, isto é, a estrutura ontológica clara e evidente, firme e inabalável, que não se altere com as modificações temporais e espaciais. O pensamento platônico cria um hiato entre consistente e provisório, eterno e temporal, saber (ἐπιστήμη)⁶¹ e opinião (δόξα)⁶², *a priori* e *a posteriori*. Há a dualidade entre essas realidades distintas e abismais pela diferença

⁵⁸ FERNANDES, Marcos Aurélio. Subjetividade e subjetividade: uma meditação histórico-ontológica a partir de Heidegger. In: *Revista de Filosofia Princípios*, 2014, p. 131.

⁵⁹ FERNANDES, Marcos Aurélio. Subjetividade e subjetividade: uma meditação histórico-ontológica a partir de Heidegger. In: *Revista de Filosofia Princípios*, 2014, p. 134.

⁶⁰ A Modernidade, com Descartes, traz o princípio claro e evidente, inabalável que não pode ruir por representar a verdade absoluta. Essa verdade parte da consciência: *Cogito, ergo sum* (Penso, logo existo). É na *res cogitans* que se encontra o fundo inabalável, o verdadeiro *subiectum*: a própria certeza do sujeito como o fulcro central do ser.

⁶¹ “*Episthastai*, ‘saber’ [...] é, para Heidegger, ‘ser perito [*vorstehen*, literalmente ‘estar diante de’] em algo, entender de algo – ele o associa (controvertidamente) a *histanai, histasthai*, ‘localizar, pôr’, ‘ficar’. O substantivo derivado *episteme*, ‘conhecimento’, significa ‘aproximar-se de algo, entender daquilo, dominá-lo, penetrar seu conteúdo substancial’” (INWOOD, Michael. Conhecimento e epistemologia. In: *Dicionário Heidegger*, 2002, pp. 21-22).

⁶² Heidegger salienta o sentido do conceito *doxa*: “Supomos alguma coisa dessa ou daquela maneira. Emitimos uma mera opinião. Supor é, em grego, *dechesthai* [...] A *doxa*, no sentido do que se supõe dessa ou daquela maneira, é a opinião [...] Com o nome *doxa*, evoca-se algo complexo: 1. Consideração, como fama, 2. Consideração, como o mero aspecto, que alguma coisa oferece, 3. Consideração como simples parecer assim, ‘a aparência’, como simples aparência, 4. Parecer que alguém forma, opinião” (HEIDEGGER, Martin. Ser e pensar. In: *Introdução à metafísica*, 1987, p. 131).

ontológica (*ontologische Differenz*) que elas trazem. Cada uma delas segue suas próprias normatizações claramente antagônicas e em oposição constante. E claro, o firme, inabalável e absoluto está na dimensão do inteligível, do *a priori*, do eterno.

A incipiente metafísica de Platão promove a distinção entre ser e não-ser. Ser é propriamente verdadeiro, idêntico, elementar e originário. Não-ser é o que não satisfaz essas condições por indicar aquilo que é temporal, efêmero e corruptível. Realidade e não-realidade são divididas e as metafísicas posteriores se respaldam nesse esquematismo ontológico para se posicionarem, igualmente, a respeito do que está na esfera do ser e do não-ser. A filosofia de Platão se torna a referência cultural exemplar e permanente (παράδειγμα) para a história do pensamento ocidental a partir da sua concepção de verdade do ser como *ιδέα*.

O posicionamento platônico acerca da essência da verdade como *ὁρθότης*, como vimos, torna-se o desvelamento do ser acolhido pelos entes no Ocidente. Assim, a história da filosofia declina no sentido de perder de vista o pensar inicial dos gregos acerca da revelação da φύσις. Essa palavra-chave que norteia o pensamento dos filósofos originários e que está em íntimo e profundo elo com a noção de verdade como desvelamento perde seu caráter originário na continuidade da história do primeiro princípio do pensar, porque a verdade do ser se abre a cada época, propiciando novas tendências e posições nos entes. Apenas os gregos apreenderam a φύσις como a predominância da eclosão, do desabrochar, que nesse apresentar-se vem a ser, mas igualmente permanece a inclinação para o ausentar-se ou o esconder-se (ocultação).

O ente humano buscou compreender o sentido do ser. Os pensadores originários, Platão, Aristóteles e os filósofos ulteriores almejavam dizer o que é esse mistério. Contudo, no § 1 de *Ser e tempo*, Heidegger escreve: “Ser é um conceito indefinível [...] De fato, ‘ser’ não pode ser concebido como ente”⁶³. O que o filósofo quer nos dizer é: *ser é o não-ente*, é um *retraimento*, um desvelar-se em *retirada*. Mas o marcante traço da metafísica, a partir de Platão até a sua consumação com Nietzsche, foi a busca pelo ser do ente enquanto o fundamento originário, por todos os tempos, permaneceu oculto, originando-se o esquecimento do esquecimento, o encobrimento do encobrimento. Este velamento, promotor do duplo esquecimento do ser, de forma incipiente, transcorre na filosofia grega quando a essência da verdade sofre transmutação e a ἀλήθεια se apequena diante da ὁρθότης.

Heidegger, em *Introdução à metafísica*, afirma:

⁶³ HEIDEGGER, Martin. § 1. A necessidade de uma expressa repetição da pergunta pelo ser. In: *Ser e tempo*, 2012, p. 37.

Essa determinação do Ser não é casual. Provém da interpretação, de que depende, por intermédio de seu grande princípio entre os gregos, a nossa existência Histórica. Determinar o Ser não é simples questão de definir o significado de uma palavra. Constitui o poder, que ainda hoje carrega e domina *todas as nossas* referências com o ente em sua totalidade⁶⁴.

O fragmento textual evidencia que os diversos posicionamentos acerca do que é o ser nas distintas épocas históricas partem do primeiro princípio do pensar grego. Não é um acaso a filosofia definir o ser em cada período que se dá. As posições metafísicas não se dão autonomamente. Elas são “fundações” que partem do envio do ser mesmo, o que permite realizações. Entendemos *realização como a apropriação do ser*, promotora do *sein-lassen*, o deixar-ser do ente para que ele se posicione no mundo, situando-se na existência de modo próprio.

Embora a filosofia tenha recaído no esquecimento constante do ser, Heidegger demonstra que esse ocorrido histórico não pode ser interpretado como contingência, equívoco humano e nem mesmo como omissão ou negligência dos pensadores que investigaram acerca do ser dos entes. Trata-se, sim, de possibilidades que se deram no mais íntimo do pensamento dos entes a partir da transformação da ἀλήθεια (desabrochar da φύσις) rumo à essência da verdade como ὁρθότης (determinação do ente no seu todo) e, como veremos mais adiante, a ἐνέργεια em Aristóteles como o sentido verdadeiro de ser. Contudo, o que até o momento de nossa investigação fica claro é que no período grego, por mais que o caráter de ocultação do que se manifesta comece a perder lugar para a adequação, o pensamento helênico, ainda sim, tem o caráter de ἀλήθεια da natureza como referência.

1.3. A essência da φύσις segundo Aristóteles – οὐσία como ἐνέργεια

Neste momento da nossa argumentação, abrimos espaço para a visão aristotélica a respeito da essência da verdade porque é nesse ínterim que apresentamos de que modo Aristóteles conjuga a ἀλήθεια dos pensadores da φύσις com o εἶδος “de” Platão. Ao mesmo tempo que o Estagirita faz prevalecer a concepção originária de eclosão que se desvela, esteia-se em solo platônico ao se posicionar, positivamente, diante do εἶδος como princípio formador dos entes singulares.

Assim como os pensadores gregos anteriores e Platão, Aristóteles concebe a οὐσία como a presença elementar, como o vigente, aquilo que subjaz, estando de antemão como o fundo de cada ente simples, que possibilita, por exemplo, o ponto de partida da mobilidade *desta* planta,

⁶⁴ HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*, 1987, p. 223, grifos do autor.

que rebenta para criar *estas* flores e *estes* frutos a partir de si. Bem como Platão, Aristóteles evidencia que οὐσία indica o que é ontologicamente *a priori*, precedente aos entes, a presença elementar anterior a tudo que se presentifica, a realidade do aspecto antecedendo toda e qualquer realização do real.

Em sua *Física*, Aristóteles vê na φύσις forma (μορφή), matéria (ὑλη) e a união destas duas (σύνολον). O filósofo, no livro II do *De Anima*⁶⁵ (414a14), atesta essa tríade física: “dizendo-se a substância de três modos [...], dos quais um é a forma, outro a matéria e, por fim, o composto de ambas”⁶⁶. Aristóteles retorna à questão levantada por Antifon antes elencada sobre a cunhagem. Segundo o sofista, a matéria – fenômeno estável e carente de constituição – necessita de ῥυθμός para ser cunhada, recebendo uma determinada forma. A atividade formadora da cunhagem surge como um acréscimo acidental à matéria para esta ter um certo aspecto, isto é, gênero. Como salienta Heidegger: “para Aristóteles, a μορφή também obtém a dignidade de uma determinação essencial da φύσις”⁶⁷. Agora temos três modos essenciais da φύσις, isto é, daquilo que se apresenta e, também, um triplo conceito dela: ὑλη, μορφή e σύνολον. Por conseguinte, faz-se necessário, pela primeira vez na filosofia grega, o labor aristotélico para evidenciar de que forma a μορφή se dá como parte essencial da φύσις. A distinção ὑλη-μορφή abre um novo caminho para essa questão. Trata-se do questionar de Aristóteles acerca do caráter de alteração (κίνησις) da φύσις a partir do qual o ente ganha presença.

A ὑλη indica aquilo que tem potência para. De acordo com Aristóteles, ela tem força, capacidade, aptidão para (δύναμις). Já a μορφή é justamente aquilo que cunha e atualiza a ὑλη. O Estagirita indica (414a14): “A matéria é potência e a forma, por sua vez, atualidade [...] A atualidade de cada coisa ocorre por natureza na matéria apropriada e em sua potência subsistente”⁶⁸. A matéria, por ter aptidão para (δύναμις ou potência), é apropriada, o que quer dizer formada pela forma formadora μορφή (ἐντελέχεια), dando uma moldagem à matéria. Por exemplo, uma madeira tem aptidão para ser uma mesa, todavia, ela não é necessariamente uma matéria para a produção de tal ente. Ela possui aptidão para ser escolhida e cunhada para se transformar em uma mesa. Escolha e cunhagem, esse caráter de aptidão, são determinadas a partir da “produção” do que “deve ser produzido”. Produzir, nessa visão, é trazer à presença como algo finalizado e pronto a partir do aspecto (forma).

⁶⁵ Também traduzido com o título *Da Alma* ou *Sobre a Alma* por Ana Maria Lóio. Na capa do *De Anima*, obra aqui citada e traduzida por Maria Cecília Gomes dos Reis, lê-se o grego ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ (PERI PSYKHÊS).

⁶⁶ ARISTÓTELES. *De Anima* (Livro II), 2012, p. 76.

⁶⁷ HEIDEGGER, Martin. A essência e o conceito da Φύσις em Aristóteles – Física B, 1. In: *Marcas do caminho*, 2008, p. 286.

⁶⁸ ARISTÓTELES. *De Anima* (Livro II), 2012, p. 76.

Está claro que, para Aristóteles, ὕλη e μορφή são partes essenciais da φύσις. A μορφή tem primazia sobre a ὕλη, é mais do que esta última. Mas por que essa precedência? Para Aristóteles, um ente é propriamente ente quando está sob o modo de ato finalizado, completo como ἐντελέχεια, pois cumpriu o seu τέλος. A μορφή guarda em si o caráter de ἐντελέχεια e “satisfaz mais à essência da entidade do que a ὕλη”⁶⁹. De fato, em Aristóteles, a μορφή tem a precedência sobre a ὕλη porque ela preenche mais a essência da οὐσία, indicando aquilo que representa mais ser. Nos termos propriamente aristotélicos (193b3) em *Física I e II*: “E esta – a forma – é natureza mais do que a matéria, pois cada coisa encontra sua denominação quando é efetivamente, mais do que quando é em potência”⁷⁰.

Retornando ao conceito de οὐσία, devemos entendê-la como mobilidade, assim como foi exposto anteriormente. Mas o que vem a ser mobilidade? Os gregos compreendem mobilidade não só a partir do movimento, mas também do repouso. A mobilidade indica a essência que determina movimento e repouso. O repouso é considerado o movimento em seu estado teleológico, já que a obra está sob o modo de ἐντελέχεια. Por exemplo, o mirar, o olhar à volta e o analisar um local implica no movimento (o continuar a analisar o local pelo ver) e no repouso do olhar, de seu mirar (quando se averigua o local pelo ato de mirar). Este ato inclui o movimento para o olhar, mas também o repouso do ver na essência, na mobilidade quando o visto já foi visto. Esse ver pode ser δύναμις enquanto se busca ver algo específico, mas pode ser ἐντελέχεια por ter seu τέλος alcançado enquanto o específico foi visto, indicando o fim do ato e o repouso graças à plenitude do movimento. O próprio fim daquele que vê é o visto. A essência do movimento está, principalmente, no fato de o movimento do movido atingir um fim: o ter-se-no-fim.

Aqui, Aristóteles se refere à obra plena, realizada como ἐνέργεια, que traz o termo ἔργον no sentido daquilo que vige a partir de uma produção. Em seu primeiro sentido, obra no seu vir a ser, singular, subsistente, individual como τόδε τι, que repousa em sua singularidade estável, entendida na plenitude da presença, obra consumada como aquilo que está “concluído” em seu τέλος. No segundo significado do termo, ἐνέργεια indica a presença do aspecto que possibilita a presença do ente singular. Nesse sentido, assinala Heidegger: “τέλος e ἔργον são determinados pelo εἶδος e nomeiam o modo e a maneira como algo se encontra “finalmente” no seu aspecto”⁷¹. Ou seja, o τέλος de algo só é possível quando o εἶδος ingressa e promove forma a

⁶⁹ HEIDEGGER, Martin. A essência e o conceito da Φύσις em Aristóteles – Física B, 1. In: *Marcas do caminho*, 2008, p. 295.

⁷⁰ ARISTÓTELES. *Física I e II* (Livro II), 2009, p. 45.

⁷¹ HEIDEGGER, Martin. A essência e o conceito da Φύσις em Aristóteles – Física B, 1. In: *Marcas do caminho*, 2008, p. 297.

esse algo, incluindo-o em um *aspectus*, em uma espécie. Um ente (madeira) só tem a possibilidade (δύναμις) de se tornar mesa (ἐντελέχεια), quando a μορφή proporciona determinação à ὄλη.

O surgimento, a κίνησις, é o que se diferencia em relação ao repouso. O que tem aptidão para se tornar algo, mas ainda não veio a ser, não levando ao fim a sua aptidão, é ἀ-τέλες. Isso indica o estar-em-obra como ato incompleto, ainda indefinido (δύναμις). É justamente isso que indica κίνησις para Aristóteles: o movimento se mostrando sob a forma do estar-em-obra, mas como aquilo que ainda não foi findado ou completado. É o que o filósofo chama de ato de primeiro grau por estar inacabado. A ἐντελέχεια representa, por outro lado, o ter-se-no-fim, indicando a essência da mobilidade, o próprio ser do ente, já que é esse modo de repouso que atende à pureza da essência da οὐσία pela completude do movimento e pela presentificação do ente. Assim, salienta Fernandes: “A quietude [...] não é a privação do movimento, mas sim a completude, a consumação do movimento”⁷².

Ἐνέργεια, o estar-em-obra no sentido de ganhar a presença no aspecto, foi traduzido pelos romanos por *actus*, e, com um só golpe, o mundo grego foi assim posto por terra; de *actus*, *agere*, operar, o termo passou para *actualitas* – a “realidade”. Δύναμις tornou-se *potentia*, a capacidade e a possibilidade que algo possui. A expressão “a realidade é anterior à possibilidade” mostra-se, então, evidentemente como um erro, pois o contrário é mais elucidativo: para que alguma coisa seja “real” e deva poder ser “real” deve ser primeiramente possível. A possibilidade, portanto, é anterior à realidade. Todavia, pensando assim não pensamos de modo aristotélico e muito menos grego⁷³.

O fragmento de Heidegger sobre a interpretação acerca da ἐνέργεια e da δύναμις revela uma grande aporia a respeito da oposição conceitual entre esses termos. Aristóteles vê na δύναμις a força que ganha presença. Mas em relação à οὐσία, a ἐνέργεια indica aquilo que é inicial, anterior (πρότερον) à δύναμις. A ἐνέργεια consegue preencher de forma mais originária o que Heidegger chama de o puro ganhar presença. Isso se dá posto que há o ter-se-em-obra-e-no-fim, aquilo que deixou de ser aptidão para e detém a presença do aspecto, o εἶδος em si. Assim, “a ἐντελέχεια é ‘mais’ οὐσία do que a δύναμις; ela preenche mais essencialmente do que essa o ganhar a presença em si constante”⁷⁴.

⁷² FERNANDES, Marcos Aurélio. Subjetividade e subjetividade: uma meditação histórico-ontológica a partir de Heidegger. In: *Revista de Filosofia Princípios*, 2014, p. 134.

⁷³ HEIDEGGER, Martin. A essência e o conceito da Φύσις em Aristóteles – Física B, 1. In: *Marcas do caminho*, 2008, p. 298.

⁷⁴ HEIDEGGER, Martin. A essência e o conceito da Φύσις em Aristóteles – Física B, 1. In: *Marcas do caminho*, 2008, p. 299.

Heidegger explica que para Aristóteles a ἐντελέχεια é a própria essência da κίνησις, isto é, do movimento, da alteração. Mas como o repouso da ἐντελέχεια pode ser a essência do movimento? Ela o é justamente por ser presença antes de qualquer poder-ser ou possibilidades. Nesse sentido, φύσις é um modo da οὐσία e a μορφή é, em essência, ἐντελέχεια, o próprio aspecto já presentificado na obra em quietude. Isso demonstra que “o compor-se no aspecto preenche mais a essência da φύσις”⁷⁵.

A realidade, para a ontologia aristotélica, é anterior à possibilidade e não o contrário. A esse respeito, Fernandes esclarece que

Aristóteles parte da compreensão do ser como *ousía*, vigência, presença. Também ele pensa a *ousía* como o *a priori* transcendental-ontológico. Trata-se, aqui, da anterioridade do ser em relação ao ente, da presença em relação a tudo quanto se torna presente e se apresenta, da realidade em relação às realizações e ao real⁷⁶.

Essa presença anterior a tudo que se torna presente é a οὐσία sob o modo do repouso presentificado da ἐντελέχεια. O ser, nesse sentido, é o fundo essencial, a φύσις, a sua vigência que antecede as todas as potencialidades e movimentações de todo e qualquer ente. A ἐντελέχεια, este estado de repouso do ente, por haver a consumação do movimento, representa o compor-se no aspecto por ser a apresentação que ultrapassa o *disponível* (ὕλη), fazendo ganhar presença a aptidão da própria ὕλη. Em outras palavras, μορφή não é φύσις enquanto aquilo que subjuga a matéria, determinando-a sob si, mas o é porque é presença mais originária, sendo aquilo que presentifica outras realidades.

O próprio mostrar-se é uma forma de ganhar presença. Esse mostrar-se pode pôr a si mesmo, o que representa o compor-se do aspecto. Heidegger esclarece que o mostrar-se “pondo-se assim, põe a si mesmo em si mesmo”⁷⁷. Esse seria o caráter do aspecto (εἶδος), que propriamente se apresenta, que põe a si mesmo, como geração (γένεσις), a autoprodução do aspecto sem qualquer adendo ou subjacência ôntica. Então, produzir não significa o fazer de algo, mas permitir o apresentar-se, o ganhar presença.

O aspecto em Aristóteles é o εἶδος que não necessita de feitura subjetiva. O εἶδος torna-se o paradigma, assim como em Platão, da presentificação dos entes. A forma ideal (μορφή) é mais φύσις do que a ὕλη porque é completa e absoluta por poder trazer os entes ausentes à

⁷⁵ HEIDEGGER, Martin. A essência e o conceito da Φύσις em Aristóteles – Física B, 1. In: *Marcas do caminho*, 2008, p. 300.

⁷⁶ FERNANDES, Marcos Aurélio. Subjetividade e subjetividade: uma meditação histórico-ontológica a partir de Heidegger. In: *Revista de Filosofia Principios*, 2014 p. 134.

⁷⁷ HEIDEGGER, Martin. A essência e o conceito da Φύσις em Aristóteles – Física B, 1. In: *Marcas do caminho*, 2008, p. 302.

presença, apropriando-se de suas aptidões. No entanto, diferentemente de Platão, o arquétipo (εἶδος) não se encontra como transcendência universalizante unicamente. Em Aristóteles, a passagem da δύναμις à ἐντελέχεια considera a singularidade e a temporalidade como dimensões nas quais o movimento e o repouso das coisas acontecem, enquanto, para Platão, o εἶδος é o paradigma comum (ser) geral de todos os entes, sem considerar o singular.

Como sustenta Fernandes:

Para Aristóteles como para Platão, o ser do ente, isto é, seu viger que observou Heidegger, que os gregos experimentaram predominantemente como presença (*Anwesenheit*), se diz οὐσία (ousía). Com esta palavra, porém, Aristóteles visa, antes de tudo e, assim, de modo predominante e prioritário, o ser presente de algo em sua singularidade aí (por exemplo, *esta* pedra, *este* ipê, *este* cavalo, *este* homem), enquanto Platão visa o modo do aspecto comum de algo que permanece, a despeito do surgir e desaparecer dos indivíduos (por exemplo: *pedra, ipê, cavalo, homem*)⁷⁸.

Fica esclarecido como há distinção no pensamento metafísico de Platão e de Aristóteles. O primeiro valoriza a generalidade do aspecto, a unidade comum (κοινόν), que promove presença aos entes, enquanto o segundo valoriza o composto entre matéria e forma (σύνολον). Contrário à singularidade do *sendo deste* ente (τόδε τι) em Aristóteles, o que vemos em Platão é a inferiorização, o rebaixamento, a depressão do singular, do que é respectivo à dimensão corpórea, que torna cada ente um não-ser, uma mera aparência. Surge um hiato entre o ente aparente e o ser verdadeiro. Já para Aristóteles, há uma relação de proximidade entre matéria e forma para que os entes tenham modos ímpares de ser.

Em Aristóteles, distintamente de Platão, o aspecto apresenta-se em cada ente particular, no ente individualizado que, na composição μορφή e ὕλη, matéria e forma, tornam-se os dois princípios constitutivos do ser do ente. O ente é, no entanto, o composto, partícipe do ser. Ele recebe o ser, sem o qual não é o ente que é. O ente surge da essência, obtendo forma. Ser e ente, forma e matéria, comum e singular têm um elo significativo. A essência do surgimento é esse compor-se no aspecto. Para Heidegger: “A φύσις é curso como emergência para um emergir e, assim, um *re-tornar-em-si* para si, que continua sendo um emergir”⁷⁹. A φύσις é o suporte essencial do surgimento dos entes singulares. Ela é o ciclo subjacente da vida e do vir-a-ser das coisas. É o surgimento sempre a caminho (ὁδός), como o estar-a-caminho. É ela que permite a dinâmica do existir dos entes ímpares.

⁷⁸ FERNANDES, Marcos Aurélio. Heidegger, Scotus e o indivíduo. In: *Revista Sofia*. Vitória (ES), vol. 5, n. 2, Ago.- Dez., 2016, p. 3, grifos do autor.

⁷⁹ HEIDEGGER, Martin. A essência e o conceito da Φύσις em Aristóteles – Física B, 1. In: *Marcas do caminho*, 2008, p. 306.

Para arrematar a explicação acerca da essência da φύσις, Heidegger apresenta os dois modos de entendimento da μορφή em Aristóteles. A μορφή é de dois modos e, por conseguinte, a própria φύσις também o é. Mas perguntamos: que dupla essência da φύσις é essa? Para elucidar uma resposta significativa sobre a questão levantada, devemos nos reportar ao conceito grego de privação (στέρησις), o que os romanos traduzirão por *privatio*. Assim, no itinerário desta última parte explicativa sobre a φύσις, devemos compreender o significado de στέρησις, como esta se relaciona com a μορφή, como a essência da φύσις tem duplicidade (*Zwiefalt*) e o que surge dessa duplicidade da φύσις para a definição de sua essência. Στέρησις pode ser entendida como εἶδος. O εἶδος caracteriza a μορφή e esta preenche a essência da φύσις como οὐσία, indicando a essência da φύσις como mobilidade, alteração (κίνησις). E a essência da κίνησις é a ἐντελέχεια, já que esta última representa o repouso do movimento não como interrupção, mas como consumação da mobilidade.

À guisa de exemplo, o frio tem uma relação correlata com o quente mesmo sendo contraposto a este. O frio corresponde à στέρησις no sentido de ser uma recusa, um desdizer ao quente. Quando dizemos que a água do lago é fria, fazemos tal julgamento atribuindo uma característica ao ente. Recusamos o calor à água do lago. No entanto, a questão essencial aqui não é o dizer que recusa ou desdiz, mas aquilo que de acordo com a sua μορφή, com o seu εἶδος, o seu ser é atribuível ou recusável pelo dizer. Ou seja, a στέρησις também é aspecto (εἶδος), o que significa que ser não é apenas presença do presente, mas também é ausência no que aparece, no que se desvela.

O frio deixa vir algo, permite que algo se torne presente e é por isso que sentimos a sensação que o frio deixa se apresentar. No que se apresenta quando sentimos, de igual forma, algo se vela, ausenta-se, priva-se e é, verdadeiramente em virtude dessa presença privativa ou ausente, que sentimos os fenômenos ao modo do fenômeno em seu desvelar-se velado. A στέρησις é o modo de recusa, indica um “não estar aí completo quando se está no aqui”, refere-se a algo que foi lançado, mas não completamente, pois se apresenta com ausências. Heidegger esclarece que: “Na στέρησις, privação, está em questão o *ex-trair* sob o modo de um recusar; a στέρησις, seguramente, refere-se a um ‘ir embora’, mas sempre e primeiramente ao fato de que algo se encontra a-lijado, de que algo vai embora, de que ele permanece fora, se ausenta”⁸⁰.

A partir do exposto até aqui, devemos cuidar para não compreendermos a στέρησις (ganhar a ausência) como tão só o oposto do apresentar-se. Ela não significa simplesmente a mera ausência. Enquanto um ausentar-se, στέρησις é muito mais o ganhar presença. No entanto,

⁸⁰ HEIDEGGER, Martin. A essência e o conceito da Φύσις em Aristóteles – Física B, 1. In: *Marcas do caminho*, 2008, p. 309.

é um ganhar presença justamente na qual se apresenta o ausentar-se e não necessariamente o ente que está ausente. É o ser que se ausenta na presença do fenômeno e não o próprio fenômeno. Na στέρησις, a essência da φύσις (o ser) se vela, retrai-se, toma seu rumo no “ir embora”.

Após respondermos a questão sobre o que é στέρησις, caminhamos para a segunda pergunta: como στέρησις se relaciona com a μορφή? “A μορφή enquanto γένεσις é ὁδός, o a-caminho de um ‘ainda não’ para um ‘não mais’”⁸¹. A μορφή, quando promove a composição no ente, permite que ele venha a ser, mas de igual forma, não seja mais o que era antes do compor-se no aspecto. Um exemplo é a flor. Quando ela se apresenta, os botões se desfazem; quando eclode o fruto, a flor se ausenta. A composição no aspecto (φύσις), por meio da μορφή, deixa o apresentar-se de tal forma que sempre um ausentar-se está correlato. O ausentar-se torna-se presente, concomitantemente, no ganhar presença da μορφή. A μορφή, nesse sentido, possui o caráter de privação por ser apresentação do que se ausenta. Assim, μορφή e στέρησις se relacionam.

Aqui caminhamos à terceira questão: em que sentido a essência da φύσις é de dois modos? A φύσις é considerada sob o modo de ἐνέργεια por Aristóteles, ou seja, a presença singular consumada (οὐσία), que está a-caminho do autoproduzir-se a partir de si como pano de fundo do vir-a-ser e em direção a si. Esse produzir-se da φύσις compreende o seu promover existência, mas ao mesmo tempo o afastar existência. Mas isso em que sentido? Em regresso ao exemplo da flor, esse ente passa a existir pela φύσις, mas pela φύσις é afastada pelo fruto que eclode posteriormente. Esse a-fastamento, o compor-se no aspecto (φύσις) não desiste de si mesmo. O fruto que nasce da flor não representa a anulação desta última, mas, pelo contrário, o fruto é o ente que surge naturalmente e retorna à sua semente, o que essencialmente indica o elevar-se ao aspecto.

Esclarecemos que a φύσις é o afastamento de si necessário para sua autoprodução, do contrário, se não houvesse esse afastar-se de si, o botão não se tornaria flor e o fruto jamais seria uma presença. É constitutivo da φύσις remeter-se ao que está disponível para ser mais e, por sua mediação, o apropriado surgir tal como o fruto se apropria da flor, somando a ela, para vir-a-ser. Heidegger salienta: “Pode-se tomar esse algo apropriado por si como disponível, considerando esse disponível como matéria e a φύσις como uma ‘mudança material’”⁸². A φύσις é o suporte essencial das transformações da matéria, o que faz as matérias se afastarem

⁸¹ HEIDEGGER, Martin. A essência e o conceito da Φύσις em Aristóteles – Física B, 1. In: *Marcas do caminho*, 2008, p. 310.

⁸² HEIDEGGER, Martin. A essência e o conceito da Φύσις em Aristóteles – Física B, 1. In: *Marcas do caminho*, 2008, p. 311.

de suas condições anteriores (botões) para as condições disponíveis posteriores (flores e frutos). A essência da φύσις, assim, apresenta-se em sua duplicidade: como afastamento de si para autoproduzir-se, um ganhar a presença do ausentar-se de si mesma. Mas enquanto ganha ausência, ela se eleva, sendo um retornar para si. Não é realmente isso que acontece quando a flor ganha presença? Os botões se tornam ausentes. No entanto, isso não é um decair da φύσις, mas indica a sua elevação.

A partir do explicitado, entendemos que Aristóteles caminha mais na originalidade do pensamento ontológico grego do que Platão. O engenho filosófico de Aristóteles está em compreender a questão da apresentação da singularidade de cada ente, o viger da individualidade na presença. Ele pensa tal vigência de acordo com a gênese da ἀλήθεια, ou seja, φύσις como aquilo que, ao se presentificar, priva-se, retrai-se, traz a não-verdade na presença da verdade. Trata-se do desvelamento sempre evocando o encobrimento das coisas. Porém, prevenimos que essa posição aristotélica não indica um retorno completo ao pensar originário grego.

Com o termo ἐνέργεια Aristóteles, de fato, apresenta pensamentos além de Platão, uma vez que não entende os fenômenos da sensibilidade como meras presenças sensíveis singulares dos entes como aparências. O Estagirita interpreta o ser dos entes singulares em um sentido elementar, pensando o ser do ente com nuances no sentido dado pelos antigos gregos: o viger consistente do vigente – οὐσία. Mas esclarece Michelazzo: “Heidegger nos adverte que este fato não significa que ele [Aristóteles] se aproxima do pensamento inicial do ser. Entre *enérgeia* e a inicial essência do ser (*alétheia/phýsis*) está a *idéa*”⁸³. É por esse motivo que Aristóteles não chega a permanecer na gênese do pensar grego, já que entre o desvelamento das coisas e os entes em sua consistência há o εἶδος.

Aqui vemos Aristóteles como um filósofo entre gregos originários, porque aceita a φύσις como eclosão que se desvela na στέρησις, mas que acata a concepção platônica de forma como *idéa*. Nesse sentido, volta a salientar Michelazzo: “[...] não é correto tomar a ἐνέργεια de Aristóteles em oposição à *idéa* de Platão, isto porque o primeiro também mantém uma dimensão geral [...] na sua concepção do ser do ente (a *quidditas*), um tipo de permanência cada vez mais ampla e abrangente”⁸⁴. Essa é uma forma secundária de presença, isto é, ἐνέργεια em seu sentido universal no mesmo caminho do εἶδος platônico, enquanto o seu sentido primário é dirigido ao ser do ente singularizado.

⁸³ MICHELAZZO, José Carlos. *Do um como princípio ao dois como unidade: Heidegger e a reconstrução ontológica do real*, 1999, p. 46.

⁸⁴ MICHELAZZO, José Carlos. *Do um como princípio ao dois como unidade: Heidegger e a reconstrução ontológica do real*, 1999, p. 46.

Para ilustrar essa forma secundária de presença, podemos trazer aqui a concepção de homem como animal dotado de razão, um ser vivo detentor do poder da fala ($\zeta\tilde{\omega}\nu\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\chi\omicron\nu$) elucidado por Aristóteles. Essa frase define o homem reportando-se à sua essência, à sua *quidditas*, no seu aspecto mais geral: animal racional. No entanto, por que a forma secundária, o aspecto geral é mais elementar? Supõe-se que quanto mais geral o fenômeno se mostra, mais próximo à sua gênese ele está. Se dizemos isso de acordo com Platão, quanto mais o ente se depara com o aspecto, mais ele terá a possibilidade de apreender o que é verdadeiro em sua presença estável, elementar e consistente, que é $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ em Aristóteles.

Em resumo, o pensamento platônico influenciou, em grande parte, a filosofia de Aristóteles e o pensar de ambos os filósofos se tornaram o esteio da história como história da metafísica na dimensão do esquecimento do ser. Todavia veremos, mais adiante, que Heidegger não entende esse esquecimento ontológico do ser a partir de uma inautenticidade dos entes humanos, mas como uma própria destinação do ser que, pelo seu constante retraimento, permitiu a sua “invisibilidade”. O fato é que essa condição pela qual a história se deu, a partir da *idéa* platônica e da $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ aristotélica, a *παιδεία* grega se formou e se transformou em *humanitas* para os romanos. A ideia de mundos cindidos, de dualidade de fenômenos, de singular *versus* geral são os pontos fulcrais da tradição metafísica, que continuam em agonia, em *pólemos*, em luta no Ocidente. Assim, ontologias surgem no Helenismo, na Patrística, na Escolástica, na Modernidade e na Contemporaneidade pautadas, claramente, nas posições metafísicas platônica e aristotélica. Dessa forma, a filosofia passa a se dirigir ao caminho da adequação, do cálculo e da técnica.

1.4. Platonismo e a apreensão da presentidade, Modernidade e o cálculo

Para irromper o pensamento originário, a questão condutora (*Leitfrage*) ou questão diretriz que pergunta “o que é o ente?” deve ser desdobrada a partir da questão fundamental (*Grundfrage*) silenciada, que indaga: “como há essenciação do seer?”. De modo mais claro, a questão fundamental pergunta: *como vige seer?* Aqui Heidegger nos lança no solo de confrontação com o pensamento do primeiro princípio em um passo de volta (*Schritt zurück*) à vigência do seer. De certa forma, já estamos neste passo ao discutirmos acerca de algumas das principais questões dos pensadores da φύσις e de algumas reflexões acerca da filosofia de Platão e de Aristóteles a partir das meditações de Heidegger. Nesta seção, esses pontos ainda são abordados e também discorreremos acerca da essência da técnica moderna.

Antes de tudo, a confrontação anunciada busca revelar a ausência da indigência do homem perante o abandono do ser. O projeto heideggeriano visa demonstrar de que modo a verdade deixou de ser questionada na história do pensamento Ocidental. Todavia, deve-se ter o cuidado necessário na questionabilidade sobre o fundamento da verdade. A explicação advinda de um questionamento pode ser problemática, uma vez que o respaldo na lógica ôntica para representar a verdade pode repetir o esquecimento do ser, âmbito no qual a metafísica esteve situada. Como diz Heidegger, “É preciso evitar todo e qualquer deslocamento por meio de tentativas de explicação, uma vez que, necessariamente, tudo o que explica jamais alcança o início, mas apenas o rebaixa a si”⁸⁵.

Aqui retornamos à interpretação inicial do ente enquanto φύσις, circundando esta temática em um círculo hermético, a partir do qual, a cada vez, o que está em questão traz novas reflexões e interpretações. Seguindo, de início, o pensar tem diante de si a “natureza”. Não estamos nos referindo à natureza no plano objetivo das ciências naturais ou na esfera de um ambiente materializado. Então, como esse termo é aqui entendido? No sentido que elencamos na seção 1.1.1. *Φύσις como οὐσία*: “é o vigor dominante do que brota a partir de si mesmo”. A partir dele se dá o devir, o vir à tona e o perecimento. O devir é a transformação (μεταβολή), já a essência do movimento, para Aristóteles, emerge a partir da constância e da presentidade elementar (οὐσία). Mas, como vimos no início desta investigação, temos que já pressupor a interpretação do ente como εἶδος e, também, ὕλη-μορφή na concepção de οὐσία em Aristóteles.

Heidegger demonstra que, no pensar inicial dos gregos, o movimento não se explica como os modernos o entenderam: mudança de lugar no tempo. Essa determinação moderna de movimento é determinada a partir do movido (efeito), e este é detentor de massa espaço-temporal. Para entender a visão grega de movimento, precisamos compreendê-la como um modo de ser da οὐσία, esta como causa de toda mobilidade. A grande questão aqui a respeito do movimento abarca a forma como a metafísica e a física concebem a mobilidade. Os dois entendimentos aqui ficam evidenciados a partir do conceito de repouso.

Em termos físicos, repouso é pausa, interrupção, ausência de movimento; e isso pensado em termos numericamente calculadores: repouso, um caso limite do movimento na direção de sua diminuição.

⁸⁵ HEIDEGGER, Martin. 95. O primeiro início. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 184.

Em *termos metafísicos*, porém, o repouso é, no sentido propriamente dito, a reunião suprema da mobilidade, reunião como o *elemento preponderante* das possibilidades na prontidão preenchida mais constante⁸⁶.

A indicação heideggeriana esclarece os dois entendimentos acerca do repouso para modernos e gregos. Os primeiros compreendem esse elemento sob a ótica física, o repouso como zero movimento. Na lógica do cálculo, eles veem o repouso em contraposição à mobilidade, tendendo a reduzi-la ou mesmo a eliminá-la completamente. Já na compreensão metafísica grega, referimo-nos a Aristóteles, para o qual o repouso é a própria condição da mobilidade, é o seu primeiro motor (πρότερον e γένεσις). Aqui, ele não indica privação de movimento, pelo contrário, significa a sua consumação e completude como ato na ἐντελέχεια, esse repouso do ente não obstrutivo, mas teleológico, pois se trata do ente em seu estado de τέλος, finalizado. É o que os medievos chamaram de *ens actu*, justamente o ente em quietude, não na ação da mobilidade, mas no ente consumado na plena presença reunida em si.

Retomando a questão da interpretação inicial do ente, vimos que ele é experimentado e definido como φύσις, este irromper que vigora e tudo produz. Aqui, “a entidade como presentidade constante se encontra aí ainda velada”⁸⁷. Essa questão assim se apresenta, pois o pensar primeiro na interpretação do ente não é uma teorização, uma fundamentação, mas uma interpretação que começa a ser questionada. “Para o questionamento correspondente se mostra: não se pergunta de maneira alguma sobre a verdade da entidade. Para o pensar do primeiro início, a interpretação é infundada e infundável”⁸⁸. A razão está em que os primeiros gregos ainda não tinham uma fundamentação explicativa, que ao se iniciar com Platão, reconduz a outro ente: ἰδέα subjugando a ἀλήθεια.

A interpretação do ὄν (entidade como φύσις) e, mais adiante, como ἰδέα em Platão, tem como essência a busca pelo fundamento, isto é, pela verdade. A experiência do surgir e do perecer a partir da φύσις, a fugacidade que daí decorre, faz surgir uma contraposição a esse princípio e, a partir disso, o estabelecimento da constância e da presentidade com Platão. Agora, o ente passa a ser deduzido da entidade (εἶδος) e projetado para ela. “A transição para o outro início tem de preparar o saber em torno dessa determinação histórica. Pertence a isso a confrontação com o primeiro início e com sua história. Essa história encontra-se sob o domínio

⁸⁶ HEIDEGGER, Martin. 99. “Ser” e “devir” no pensar inicial: movimento como apresentação do transformável enquanto tal. A confrontação do primeiro e do outro início. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, pp. 189-190, grifos do autor.

⁸⁷ HEIDEGGER, Martin. 100. O primeiro início. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 190.

⁸⁸ HEIDEGGER, Martin. 100. O primeiro início. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 191.

do platonismo”⁸⁹, que concebeu o *ser* tendo em vista a entidade como o geral (κοινόν). Já o *puro pensar* (voẽiv) está no sentido do representar⁹⁰ algo em sua generalidade, a partir do qual a entidade é determinada. Esse geral se dá na presentificação e o ente é dado com vistas à presentidade constante.

Mas o que é esse geral? É a própria ιδέα. É o brilhar no horizonte do aspecto. É uma apresentação que se apresenta e dá consistência ao ente. Enquanto o ente é um *sendo* na presentidade constante, a ιδέα é a entidade que ilumina o ente e o funda em sua unidade. Ela é κοινόν, transformando o ser naquilo que é mais geral. É ὅν, o uno unificador do ente e, por esse motivo, é comum a todos os entes singulares, sendo o que há de mais geral. A ιδέα dá estabilidade ao ente em meio ao variável, ao mutável e ao múltiplo. Em comparação com os entes particulares, a ιδέα como κοινόν é o maximamente vigente (ὄντως ὄν). Por outro lado, o singular, o mutável e toda dimensão sensível dos entes se transformam em não-ser, nada (μὴ ὄν), já que não detêm o mesmo grau de ser do aspecto. Como salienta Fernandes: “Por não satisfazer plenamente as condições para ser considerado ser em sentido verdadeiro e próprio, mais merece ser designado como *me ón*: não-ser – o que nunca satisfaz ao ser na sua consistência verdadeira e própria”⁹¹.

Comumente entendemos ιδέα como representação, imagem, paradigma ou modelo metassensível. No entanto, Carneiro Leão nos projeta à outra interpretação do termo platônico. Segundo ele, “ιδέα é doação de ser [...] Ἰδέα não é doutrina, teoria, nem conhecimento no sentido da ciência, nem representação ou conceito no sentido da lógica do cálculo [...] É, antes, o nada criativo de tudo isso”⁹². Ἰδέα é um nada criativo porque é uma vigência irrepresentável que possibilita o *sendo* e o fazer de cada ente. O seu modo de vigência é doação de ser “e realiza-se no mundo com tudo que é e está sendo dentro de um movimento histórico de formar,

⁸⁹ HEIDEGGER, Martin. 100. O primeiro início. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 192.

⁹⁰ Heidegger explica o que é o representar para os gregos: “Enquanto perceber, o pensamento percebe o presente em sua presença. Nela, o pensamento toma a medida para o seu modo próprio de ser enquanto perceber. Assim sendo, o pensamento é uma tal apresentação do que está presente que entrega o que é vigente em sua vigência e, assim, o põe à nossa frente, de modo que estamos diante do que é ou está vigente e, então, nesse âmbito mesmo, suportamos esse pôr-se. Enquanto esta apresentação, o pensamento libera o que é vigente na relação conosco; ele o põe de volta para nós. Por isso, a apresentação é re-apresentação”. (HEIDEGGER, Martin. O que quer dizer pensar. In: *Ensaio e conferências*, 2001, p. 122). Como se vê, o representar para o pensar grego significa a guarda do que se apresenta e vigora como presença. Há o dar-se da realidade enquanto aquilo que se presentifica e toca o ente. O que se apresenta como vigor que não declina é o que promove o perceber e, por conseguinte, o representar: o acolhimento e guarda do que se dá. Há representação como re-apresentação, pois permite-se que o ser que vigora re-apresente-se ele mesmo, não sendo o homem o proprietário da presença e da re-presença do ser.

⁹¹ FERNANDES, Marcos Aurélio. Subjetividade e subjetividade: uma meditação histórico-ontológica a partir de Heidegger. In: *Revista de Filosofia Princípios*, 2014, p. 134.

⁹² CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. Idea = doação de ser. In: *Filosofia Grega: uma introdução*. Teresópolis, RJ: Daimon, 2010, pp. 205-206.

reformatar e transformar continuamente, para nunca só deformar”⁹³. A partir dessa interpretação de Carneiro Leão, *ιδέα* não parece ser o paradigma distante ou uma essência em algum lugar celeste apartada do mundo. A citação faz ver que ela é a vigência ontológica estruturadora da história.

Em Platão, o ser se dá como entidade na dimensão do *κοινόν*, como o geral mais vigente e uno, o mais unificador presente e constante nas multiplicidades dos entes. No entanto, por mais que o filósofo grego tente chegar à origem do todo por parte do uno-tudo que se apresenta como aspecto ou *ιδέα*, ainda permanece fixo na onticidade do ente e não na originariedade do seer. Sobre isso, Heidegger conclui: “a interpretação do *ὄν* como *οὐσία* e dessa como *ιδέα* (*κοινόν*) concebe a entidade do ente e, com isso, o *εἶναι* do *ὄν* (o ser, mas não o seer)”⁹⁴.

Na compreensão ontológica-platônica, ser não está situado plenamente na *οὐσία* eclosiva da *φύσις*, já que o seu constante velar-se e desvelar-se não propiciam a essência da verdade, pelo contrário, obstrui o homem à possibilidade de se dirigir à correção. Platão busca compreender o ser pelo caminho da apreensão da apresentação, indo além da entidade, suplantando a instância da *φυσικά*. Esse ir além se diz *επέκεινα τῆς οὐσίας*, a transcendência rumo ao *ὄντως ὄν* (maximamente vigente), ao *εἶναι* do *ὄν* (ser unificador, ao ser do ente). A questão platônica amiúde voltada para o ente e para a sua entidade não permite com que ela se depare com o seer mesmo. É na *επέκεινα τῆς οὐσίας* que se encontra a *ἀρχή* de toda a pluralidade do real. É a partir dela que a essência do ente (sua entidade) é visualizada como aspecto. Platão, dessa forma, acaba por não mais tentar atingir apenas o originário da existência. Isso fica esclarecido, pois o filósofo se apoia na ideia de valor, de sentido e de realidade ideal quando se refere ao transcendente. A inferiorização da dimensão sensível como *μὴ ὄν*, como não-ser em culto à instância do ser como *εἶδος* faz Platão se situar no polo da avaliação e da valoração de níveis de realidade. “A questão diretriz acerca do ente enquanto tal [...] recai uma vez mais não concebendo mais a entidade de modo originário, mas apenas avaliando-a, de tal forma, que a valoração mesma é exposta como o que há de mais elevado”⁹⁵.

A *επέκεινα τῆς οὐσίας* enquanto princípio do ser – entidade (*ἀρχή τοῦ ὄντος*) associa-se à ideia de *εὐδαιμονία*: o bem-estar em ser partícipe de uma ideia universalizante, isto é, do *κοινόν*). O maximamente belo, o verdadeiro e o bem estão contidos nessa generalidade, que pode ser chamada de *θεός*. Esse fundo grego que traz a questão diretriz “o que é o ente?”, faz

⁹³ CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. *Idea = doação de ser*. In: *Filosofia Grega: uma introdução*, 2010, p. 210.

⁹⁴ HEIDEGGER, Martin. 110. A *ιδέα*, o platonismo e o idealismo. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 205.

⁹⁵ HEIDEGGER, Martin. 110. A *ιδέα*, o platonismo e o idealismo. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 206.

ontologia, mas, em sua essência, essa ontologia antiga se traduz em teo-logia e, como diz Heidegger, em onto-teo-logia, pois o ὄντως (ὄν – entidade) é θεός (Deus), o que passará como regra geral para as outras épocas. De Platão até os tempos hodiernos, isso fica comprovado. Deus ingressa na metafísica, mas Heidegger esclarece que “Mais objetivamente pensada e determinada de maneira mais clara, a metafísica é: Onto-teo-lógica”⁹⁶. Desta forma, a onto-teo-logia não deve ser confundida com fé e com teologia, pois ela é uma estruturação da metafísica, muito embora esta tenha buscado, em seus pensamentos, a ἀρχή, o fundamento como *ens a se* para os medievos e como *causa sui* para Spinoza.

Outra razão pela qual a ontologia com Platão se torna onto-teo-logia é a sua interpretação da questão diretriz da filosofia “o que é o ente?”. Em sua resposta à pergunta, o filósofo traz à tona a sua visão a respeito do ente e do ser do ente que, na verdade, cai em uma espécie de entidade e, assim, a filosofia ocidental toma rumos decisivos em direção à contraposição e à dicotomia de esferas de realidade: uma essencial e a outra existencial. A filosofia platônica instaura a separação (χωρισμός)⁹⁷ entre corpo e alma, distinção esta entre esferas regidas por graus de ser. “Essa é a origem da ‘transcendência’ em suas diversas figuras, sobretudo se ἐπέκεινα também é concebido como consequência do estabelecimento da ἰδέα enquanto οὐσία”⁹⁸.

O que Platão evidencia em seu pensar é uma “transcendência ôntica” e não ontológica-originária. A transcendência platônica permanece no domínio do ôntico, já que o ser, em verdade, é ente, embora seja um ente diverso, “mais puro e universal” do que os entes singulares. O ser aqui é uma entidade que ascendeu a um patamar que suplanta o ente gerado: é o abrangente, o universal. No entanto, para o Heidegger de *Ser e tempo*, a transcendência⁹⁹ é ontológica-fundamental. Ela possui o sentido originário, que declara que o ser não é o ente: o ser não é o ser-aí. O ser-aí é visto como ultrapassagem, é concebido como um projeto jogado.

⁹⁶ HEIDEGGER, Martin. A constituição onto-teo-lógica da metafísica. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 193.

⁹⁷ “Separação. Aristóteles empregou o conceito de separação ao referir-se às ideias platônicas. Segundo Aristóteles, a ideia platônica está separada, κεχωρισμένος, ou é separável, χωριστός, das coisas sensíveis, τῶν αἰσθητῶν; dos corpos, τῶν σωματίων; de cada ser individual, τῶν καθ' ἕκαστον [...] Aristóteles salienta que em Platão a ideia está simplesmente ‘justaposta’ à coisa. A razão disso é que as ideias existem à parte das coisas sensíveis, e existir à parte quer dizer separadas de tais coisas, isto é, existir no estado da ‘separação’”. (MORA, José Ferrater. *Dicionário de filosofia: tomo IV (Q-Z)*. São Paulo: Loyola, 2001, p. 2654). A ideia justaposta à coisa indica o seu caráter de “mais digna” por ser arqué-tipo hierarquicamente superior.

⁹⁸ HEIDEGGER, Martin. O que pertence ao conceito do “idealismo”. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 213.

⁹⁹ De um lado, temos a *transcendência* em sentido ôntico, hierárquico e nivelador no interior do pensamento do primeiro princípio, uma vez que ser é entendido como aquilo que tem total valor por ser mais digno. Mas, no sentido ontológico heideggeriano, transcendência significa o cuidado do ser-aí à abertura do fundamento que torna possível a sua existência histórica, que dele se apropria, tornando-o “fundador”.

Transcendência no Heidegger das *Contribuições* não se dá em uma supervalorização de dimensões sensível e formal, mas indica o ser-aí se encontrando na verdade do seer em acometimento originário.

A φύσις é a primeira forma de essenciação do seer como representação presentificadora do ente no primeiro princípio. Essa noção de representação não se dá com os filósofos da natureza. A interpretação do ὄν como φύσις presente é realizada, como vimos, pelo pensar platônico como presença estável. A visão platônica do ente como ἰδέα define o velamento da φύσις. Trata-se de um encobrimento da ἀλήθεια como o desvelamento originário, já que a noção de adequação e de aspecto toma o seu lugar na história do pensamento ocidental. No entanto, como elucida Heidegger, a interpretação inicial do primeiro princípio ainda não está baseada no cálculo, já que a verdade do seer é pensada distintamente disso, “o que significa e o que funda o fato de que o εἶναι é voltado para o interior da ἀλήθεια do λόγος e do νοεῖν como φύσις”¹⁰⁰. Em outros termos, o ser é o próprio desvelamento e o pensar é dirigido à manifestação do antes-presente (πρότερον) da φύσις.

O pensar da questão diretriz na filosofia ocidental, com a queda da ἀλήθεια, é o λόγος que antecipa e determina o desvelamento que desponta como constantemente presente. Esse mergulho da verdade na correção é o “decaimento” para a instância do ôntico. A correção indica a instauração do jugo (ζυγόν) da razão por Platão. Aqui, trata-se da própria determinação do pensar, que presentifica e define o que se revela como uma entidade. O ente passa a ser determinado como um objeto a mercê do jugo do pensar. O νοεῖν enquanto o pensar do eu-penso-algo se evidencia como o fundamento da entidade do ente. O ente passa a ter identidade insigne: ἔν, o *um*, aquilo que é rígido, consistente, concentrado em si e seguro de si. Nesse sentido, salienta Heidegger: “Ela [identidade] conquista, em termos modernos, a sua distinção no *eu*, que é logo concebido [...] como a identidade que *pertence expressamente a si*”¹⁰¹. Assim, a unidade eclosiva da φύσις, desde os gregos, deixa de ter em si mesma a solidez e a força do irromper originário, perdendo espaço para o νοεῖν da ψυχή (alma-racional), perda esta consumada na instância do *ego cogito* e do *ego transcendental* modernos.

O jugo que vai se instaurando por meio do platonismo, perpassando a Modernidade até os tempos coevos, propicia um fio condutor dominante desde os gregos, que traz à tona o saber enquanto saber-de-si-mesmo (*sich-selbst-wissen*), a mais proeminente identidade do ente. Ao

¹⁰⁰ HEIDEGGER, Martin. 101. Desde cedo precisa claramente se encontrar em uma luz segura... In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 193.

¹⁰¹ HEIDEGGER, Martin. O pensar é doação antecipativa da presentidade enquanto tal. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 194, grifos do autor.

ter sólida certeza de si mesmo, por exemplo, como uma *res* pensante, o ente está seguro, igualmente, por ter a livre capacidade de condicionar as demais objetividades que se encontram no seu raio de clareza e evidência, pois possui estruturas *a priori* ou intuições puras. Desse modo, o ente pode sentir, julgar e conceituar os dados (*a posteriori*) advindos da extensão. O eu-penso se torna incondicionado. Isso significa: “*o presente que está presente para si mesmo* passa a ser o critério de medida de toda entidade”¹⁰². Dito de outro modo, há factibilidade maximizada, porque muito pode vir à presença e ser predicado. O saber absoluto e o pensar incondicionado regem o ente, sendo os seus cânones fundamentais.

Não obstante, a verdade sob a ótica da correção não tem a capacidade de reconhecer o seu solo de jogo enquanto tal, não consegue estabelecê-lo e fundamentá-lo. Isso se dá porque a verdade aqui em questão se vê como incondicionada, colocando o real sob o seu sustentáculo. O seu escopo é não mais carecer de um fundamento anterior ou externo a si mesmo. É nesse sentido que o fundamento originário abismal (*Ur-Grund/Ab-Grund*) é esquecido e, outrossim, abandona o ente. Esse abandono faz o ente se situar no asseguramento de si mesmo, no primado do ego, isto é, na vontade de certeza de si mesmo.

Um dos maiores expoentes da primazia do ego como fundamento evidente é o cartesianismo e a filosofia transcendental kantiana, que promovem o fortalecimento da mais elevada certeza do ente enquanto tal. Mesmo que Descartes e Kant tenham criado métodos e sistemas objetivos para alcançarem o rigor e a segurança na filosofia, a objetividade aqui não indica distância da vida, mas, contrariamente, uma proximidade extrema a ela, já que ambos os pensadores não suplantaram a perspectiva do ente, pelo contrário, nela se fundamentaram. Nas palavras de Heidegger:

O idealismo alemão é aquele que, prelineado por meio de Leibniz e como base no passo transcendental kantiano, para além de Descartes, procurou [...] a sua verdade propriamente dita, verdade essa que chegou a si mesma; e isto significa, cartesianamente, a mais elevada certeza de si. O equívoco desse idealismo alemão [...] não reside no fato de que ele se achava “distante da vida” [...] O idealismo alemão estava próximo demais da vida¹⁰³.

O idealismo alemão se aproximou intensamente da vida, porque a verdade é a própria certeza graças à confiança incondicionada nas visões de mundo (*Weltanschauungen*) e nas vivências (*Erlebnisse*) do homem moderno. O ente é transposto para o âmbito da objetualidade.

¹⁰² HEIDEGGER, Martin. O pensar é doação antecipativa da presentidade enquanto tal. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 195, grifos do autor.

¹⁰³ HEIDEGGER, Martin. 103. Para o conceito do idealismo alemão. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, pp. 198-199, grifos do autor.

Eis a maquinação (técnica) que surge como o caráter fundamental da entidade em sua dicotomia sujeito-objeto. Uma vez mais o escopo é o asseguramento total em direção à aniquilação de incertezas e em busca da correção. Nesse sentido, não há outro caminho para o homem moderno a não ser esmorecer-se perante a verdade do seer.

A maquinação moderna está distante do outro princípio¹⁰⁴, não estabelecendo ponte para esta outra instância do pensar. Então, porque pensar a condição ôntica do idealismo alemão, se ele não leva a ponte alguma? Segundo Heidegger, precisamos saber sobre a essência imperante de tal idealismo, pois ela leva ao desdobramento extremo do poder maquinal da entidade, revela que a condicionalidade do *ego cogito* é fundamentada a partir do próprio incondicional (*Seyn*) e, assim, o fim é preparado. Mas que fim? O fim da metafísica da vontade que tudo tende a reduzir às visões de mundo? O fim da reificação do ente à sua entidade? O fim do esquecimento da abertura do fundamento? Talvez esse seja o caminho.

É com o *ego cogito* que, pela primeira vez, o ente particular, o eu, torna-se o maximamente vigente, porque é o que há de mais real, que torna as representações possíveis e factíveis. O ser aqui não é mais atribuído à *idéa* ou ao aspecto no sentido platônico, mas é compreendido sob a ótica do *individuum*. A certeza matemática, o *cogitare*, a ideia de *mathesis universalis* representam o próprio ser para a Modernidade.

A *idéa* não tem em vista mais agora o universal como tal no sentido grego do εἶδος da apresentação, mas o perceptum concebido no percipere do ego, perceptio [...] Considerado com essa amplitude, também o particular e o mutável são precisamente um perceptum, *idéa* como perceptum [...] E somente na interpretação da *idéa* como *perceptio*, o platonismo transforma-se em “idealismo, isto é, a entidade do ente torna-se agora (esse = verum esse = certum esse = ego percipio, cogito me cogitare)¹⁰⁵.

Como se vê na indicação, a noção de *idéa* de Platão à Modernidade se transforma. Enquanto para o primeiro a *idéa* é o maximamente vigente como o ser mais geral, para Descartes, o sujeito toma este posto com as suas estruturas que possibilitam o conhecimento racional e sensível da *res* (mundo). Outra diferença marcante é que, para Platão, não há mutabilidade e particularidade na *idéa*, já que ela é atemporal e distinta de toda e qualquer extensão. Para Descartes, na ideia como *perceptum* se encontra o particular e também o mutável e não só o aspecto maximamente vigente e geral. Na Modernidade, o ser não é mais o meramente universal, mas o ser verdadeiro, o ser da correção atingido e propiciado pela

¹⁰⁴ Assunto abordado, mais profundamente, no Capítulo 2 e 3.

¹⁰⁵ HEIDEGGER, Martin. 110. A *idéa*, o platonismo e o idealismo. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 208, grifos do autor.

perceptio do ego calculante, pelo *cogitare* do *cogito*. A primazia não se encontra na *idéa* em sua universalidade, mas na autoconsciência que a capta e a consoma na instância das suas representações.

O representado aqui aparece como caráter daquilo que se dá como contraposto ao sujeito. Essa contraposição é a objetualidade a qual o eu, certo de si mesmo, por ter clareza e evidência absoluta da solidez de sua egoidade, é o próprio fundamento das objetualidades, isto é, das entidades. Um símbolo dessa certeza representativa do objetual, além do *cogito* cartesiano, é o pensamento empírico de Berkeley, que declara:

Quanto ao que é dito da existência independente de coisas não pensantes sem nenhuma relação com seu ser percebido, isso parece completamente ininteligível. Seu *esse est percipi*, e não é possível que tenham alguma existência fora da mente ou das coisas pensantes que as percebam¹⁰⁶.

A percepção se torna o fundamento na Modernidade entre os empiristas, dentre eles, Berkeley. Para todo objeto há uma objetualidade correspondente, acessada pelo *percipere* do ego. Aqui, instala-se uma crítica ao platonismo, já que, uma vez que são os sentidos os promotores do conhecimento diretamente a partir das objetualidades referentes, a tese platônica do *voẽtv* (puro pensar) que pensa o *εἶδος*, este sem qualquer relação com o objetual percebido, torna-se inconcebível para a filosofia moderna empírica, pois só tem realidade clara e segura aquilo que é atestado pelo perceber do ego. Nesse sentido, *esse est percipi* (*ser é ser percebido*): toda ideia surge do espírito, isto é, do sujeito, da consciência que as percebe. As ideias nada mais são do que sensações, impressões dos sentidos que afetam o espírito e lhe fazem conhecer as respectivas objetualidades que promovem o afetamento sensível.

Pelo exposto até o momento, Heidegger quer demonstrar que o fio condutor da história aqui salientado não é produto de execuções ou de procedimentos da realização do pensar, mas é, antes de tudo, uma doação de horizonte – essênciação do *seer* em acometimento do homem –, o fundo essencial dos feitos do ente, que se vela constantemente para as diversas interpretações da entidade. Essa doação de horizonte, inicialmente advinda da *ἀλήθεια*, tem seu desdobramento no princípio mesmo do primeiro pensar a partir do momento em que a sua transmutação se dá em correção, e isso até o arcabouço moderno da identidade como fundamento incondicionado calculante. Nesse percurso, a metafísica, na sua fase terminal, encontra-se mais distante da questão acerca da verdade do *seer* por estar no seu alto estágio

¹⁰⁶ BERKELEY, George. Tratado sobre os princípios do conhecimento humano. In: *Obras filosóficas*. São Paulo: UNESP, 2010, p. 59.

maquinal. Por outro lado, ela também se encontra o mais próxima dessa pergunta, uma vez que, no seu fim, a indagação sobre a verdade do ser prepara a transição para o outro princípio do pensamento.

Na transição para o outro princípio do pensamento deve haver a meditação sobre a ontologia e, por isso, tanto foi discutido sobre a metafísica até aqui. Embora o objetivo seja o passe ao outro princípio, isso não significa que o pensamento da tradição deva ser rejeitado. Essa atitude pode trazer perigo ao pensar, uma vez que cair no extremo da rejeição é permanecer no domínio do ente. Desse modo, faz-se necessário a superação da metafísica a partir de sua questão diretriz e de sua origem. Se assim não se proceder, nenhuma passagem é realizada, esclarece Heidegger. Em oposição à exclusão da ontologia e às inversões metafísicas, deve-se demonstrar por que elas se tornaram “fundamentais” no cerne da história da questão diretriz (a entidade como *îδέα* em Platão).

Capítulo 2 - A transição ao outro princípio do pensamento

A transição de princípios supera a concepção de ruptura com a história. Em Heidegger, o sentido de destruição da metafísica propõe a apropriação e a transformação dos fundamentos que nos foram transmitidos, não a sua aniquilação. Nesse passe ou trânsito, a filosofia deixa de ser mundividência e teoria para ser meditação acolhedora da essenciação digna do pensar: *Seyn*. A constância velada do ser até os tempos coevos e o fundamento dessa verdade na história do primeiro princípio solicita uma nova forma de questionamento, nos termos propriamente heideggerianos, um requestionamento originário, que parte da questão do ser (*Seinsfrage*) em transição e em salto para a questão fundamental (*Grundfrage*): “de que modo há essenciação do seer?”. A partir dessa indagação, pela primeira vez, a questão “o que é o ente?” também se renova.

A questão primordial da metafísica e da investigação filosófica é: “Por que *há simplesmente o ente* e não antes o Nada?”¹⁰⁷ Essa questão tem como objetivo buscar o fundamento do ente enquanto ente, isto é, o ente em sua totalidade, o fundo (*Grund*) do qual ele advém. Trata-se do aprofundamento no essencial da entidade. Mas aí emergem as principais questões elencadas e investigadas pela ontologia tradicional, que ficam em aberto por não existirem respostas definitivas: se o fundo aqui referido é originário (*Ur-Grund*), o que promove fundações por ser essencialmente fundante; se o fundo é abismal (*Ab-Grund*), o que se retrai e, por conseguinte, nega fundações; ou se o fundo, não sendo nenhum dos ditos anteriores, é, na verdade, um fundamento aparente (*Un-Grund*). No entanto, por que as três suposições acerca do fundo? Trata-se de uma decisão sobre o que sustenta o ente, o que possibilita o seu *sendo*, fazendo o ente ser o que é. A metafísica passa a acatar o fundo como *Ur-Grund*, uma vez que ela parte do ser “originário”, todavia, pensando a entidade fundante e não meditando sobre o seer.

O escopo da metafísica é investigar o ente no seu todo, sem dar preferência a qualquer particularidade. Embora o homem seja aquele que o faça, “Para satisfazermos [...] a questão ‘Por que há simplesmente o ente e não antes o Nada?’, no sentido correto de sua investigação, devemos eliminar a preferência de qualquer ente em particular, inclusive a referência ao homem”¹⁰⁸. Não é porque pertencemos à entidade humana que devemos privilegiar o homem na pergunta acerca do ser do ente. O que importa é o ente no seu todo, pois é aqui que ele pode se dar no caminho de seu possível fundamento. Como se vê, a metafísica, em suas inquições,

¹⁰⁷ HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*, 1987, p. 33, grifo meu.

¹⁰⁸ HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*, 1987, p. 35.

buscou se assegurar da origem universal e unitária do ente, deixando de examinar a possibilidade do ser a partir do não-ente.

A pergunta “por que há simplesmente o ente e não antes o Nada” como questão fundamental da metafísica é a mais originária das questões, uma vez que se trata de um evento especial e fundante, isto é, a abertura mais vasta e profunda do ser (embora o ser tenha sido esquecido, estando permanentemente oculto). Não é simplesmente o homem que pergunta, mas é o seer que se dá ao investigador, fundando-o e fazendo dele um fundador de questões. Esse pensar, distinto do que a história compreendeu, indica o salto do pensamento, justamente a renúncia à ordem do ente rumo ao mistério da liberdade do seer. Como diz Heidegger: “Ultrapassaremos tudo que está na ordem do dia”¹⁰⁹. A investigação a respeito do ente e do Nada suplanta a ordem já dada, o comum e o habitual dominantes na dimensão do trivial.

Há uma ambiguidade presente na obra *Introdução à Metafísica* de Heidegger. Embora ele visualize o ente em sua investigação, a tentativa é ir além desse sítio. Não se busca permanecer na questão condutora da filosofia do primeiro princípio, mas partir para a abertura do seer, que está além de todo setor ôntico. Busca-se inquirir sobre a “re-velação do que o esquecimento do Ser vela e esconde”¹¹⁰. Nesse sentido, a pergunta “qual é a razão do ente ser o que é” no interior do questionamento “Por que há simplesmente o ente?” em direção a uma causa superior não agita a questão suficientemente para se chegar ao fundamento originário. Na verdade, atinge-se uma razão que é outro ente. Para não “cair” nessa situação, Heidegger, ao invés de pensar o ente na dimensão do ser, abre a possibilidade de pensá-lo na dimensão do não-ser. Isso indica um re-caminho, porque retorna à visão ontológica da tradição sobre o ente, mas também é um pro-caminho, porque instaura outra forma de compreendê-lo, todavia, não como dado de antemão. Assim, surge uma forma de cuidado na investigação sobre a essência da entidade, acuidade esta ainda não acolhida pela metafísica. A caminhada ontológica de Heidegger se dirige ao outro ponto da pergunta, que foca no *e não antes o Nada*. Aqui se busca a possibilidade de ingressar na instância do não-ente para se acercar do digno fundamento originário, além de toda e qualquer entidade.

Entrementes, Heidegger indaga: “Por que não retornar [...] ao Nada?” “Assim, o ente já não é o objetivamente dado, mas começa a oscilar, independentemente do fato de o conhecimento ou não com toda certeza, de o apreendermos ou não em toda a sua extensão”¹¹¹. Ora, aqui há a partida da mesma indagação da metafísica (“por que há simplesmente o ente e

¹⁰⁹ HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*, 1987, p. 43.

¹¹⁰ HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*, 1987, p. 49.

¹¹¹ HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*, 1987, p. 56.

não antes o Nada”), mas se vai além das respostas da tradição. O conceito de adequação e semelhança dos gregos, a noção de certeza e de extensão dos modernos deixam de ser os modelos do pensar. Na verdade, não importam mais as presenças e, a partir disso, o ente começa a oscilar. Porém, qual é o sentido aqui de oscilação? O ente passa a oscilar da dimensão do *tudo* ao *nada*, do ente ao não-ente, da presença à ausência, da certeza à serenidade. A procura do porquê próprio se transforma nessa oscilação, permitindo ao homem pensar de modo extraordinário (além do trivial), suplantando o pensar lógico-racional.

A grande questão é: qual é a oscilação entre ente e Nada? Ora, ente é tudo o que é e está em toda parte. Ele nos circunda, podendo gerar felicidade, angústia, encanto, amor, ódio, desafios e múltiplos outros sentimentos e labores. E o Nada? Claramente não é, não pode ser definido racionalmente. É por essa indefinição por não-ser que o Nada é retido pelo ente como um vazio sem sentido, já que não pode ser abarcado pela lógica. Contrário ao vazio e ao silêncio indecifráveis do Nada, o ente opõe-se a altivez do não-ser e obstina-se no ser, apesar de que esta obstinação não tenha suplantado, em momento algum, o não-ser, esse fenômeno estrutural de épocas e de homens. A esse respeito, indica Heidegger: “O Ser, que investigamos, é quase como o Nada [...] O Ser continua impossível de localizar, quase tanto quanto o Nada ou mesmo *inteiramente* como o Nada”¹¹². Ser aqui é o Nada de tudo que é, por isso não está dado em qualquer setor do ente, uma vez que sua essenciação se dá como retração. Levando isso em consideração, é esse pensamento que orientará o caminho à transição para o outro princípio do filosofar.

Neste momento de investigação filosófica, as *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)* é a obra que nos auxilia em nossas reflexões. Essa nomeação do livro de Heidegger na fase da *Kehre*, que representa a viragem ao acometimento extasiante e fascinante em meio à verdade do seer (*Seyn*), em um primeiro momento pode parecer vago, soar sem um sentido bem definido ou, por outro lado, para aquele que tende a pensar modernamente, pode indicar as contribuições racionais ou lógicas que o pensar deseja fornecer para o “desenvolvimento” da filosofia. No entanto, as *Contribuições* não têm como proposta principal nenhuma das opções apresentadas acima. Elas têm o real interesse naquilo que a fenomenologia, desde as suas primeiras perscrutações com Husserl almejou: “a coisa mesma” (*Sache selbst*). O que está em jogo nessa obra é aquilo que os gregos já teorizavam como princípio (ἀρχή). Destarte, o filósofo promove o passo de volta (*Schritt zurück*) à experiência de verdade no pensamento grego para entender (*verstehen*) de que forma o primeiro princípio é

¹¹² HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*, 1987, p. 63, grifo do autor.

resultado de um envio de seer e a partir do qual somos acometidos nas diversas épocas históricas que se dão.

A transição exposta por Heidegger não é um caminhar meramente subjetivo, privativo de uma época, mas antes de tudo, é um caminho regido pelo seer mesmo, uma vez que ele solicita o ser-aí em seus acenos. É por isso que a transição que se prenuncia na filosofia é o resultado da própria solicitação do que funda os entes, mas que ainda está em completa indecisão, tendo em vista que o Ocidente se encontra ingresso no primeiro princípio (*erster Anfang*). O que se dá agora é a abertura de outras possibilidades na história. Por serem possibilidades que o seer prenuncia, nada está trilhado, nenhum caminho está construído e não existem sistemas que possam definir como se dará a história futura.

A *Kehre* (virada do pensar) aqui citada sinaliza a transição ao outro princípio (*anderer Anfang*) de seer. A vontade de poder e de absoluto do primeiro princípio (*erster Anfang*) no qual a tradição filosófica se arvorou não pode sustentar o pensar meditativo ao qual Heidegger se propõe. Como a história do ser é porvindoura, o porvir (*Zukunft*) da outra história do seer é o outro princípio, que se deixa reluzir e se desdobra para o ser-aí como possibilidade de instauração de diferentes estruturas tempo-espaciais. A *Kehre* inaugura o pensamento da transição para o outro princípio e essa proposta se torna *totalmente outra* na filosofia frente às instruções, posições e sistemas que se tornaram o baluarte da metafísica. Esse pensar não se apoia na vontade da plena factibilidade técnico-científica de nossos tempos, que almeja deter o controle da vida e da morte. Esse fazer constante e imenso da tecno-ciência é o indício explícito do abandono de ser (objeto de discussão mais adiante), que anuncia a urgência da imprescindibilidade da virada para o outro princípio, distinto e capaz de se aprofundar nas posições da ontologia tradicional para demonstrar os seus fundamentos e limites. E é justamente a respeito do “princípio” fundante da história que a presente investigação se orientará.

2.1. Visão prévia da investigação

Nas *Contribuições*, seer é a tradução de *Seyn*. O termo aqui indica o acontecimento apropriador que acomete os entes. Seer, com grafia diferenciada, evidencia que o fundamento é totalmente outro, não manipulável pelo cálculo ou pela técnica. Representa a própria diferença ontológica (*ontologische Differenz*)¹¹³ entre sua essenciação apropriadora e o ente. Ele se dá

¹¹³ “A expressão *die ontologische Differenz* foi introduzida, pela primeira vez, em 1927 para marcar a distinção entre (SER (*das Sein*)) e ente (*das Seiende*)”. A distinção, e não a expressão, é central em ST [*Ser e Tempo*] [...] A palavra *Differenz*, do latim *differe* (lit. carregar, levar lado a lado, apartado um do outro), implica que ‘os entes e o ser se levam apartados um do outro, separados e, ainda assim relacionados um com o outro – e isso espontaneamente, não meramente na base de um ‘ato’ de ‘distinção’ [*Unterscheidung*]’. Heidegger também fala

em acontecimentos no tempo em cada época. A questão acerca do sentido do ser em *Ser e tempo* agora se torna a questão acerca da verdade do seer nas *Contribuições*. Em *Ser e tempo*, “foi anunciado [...] algo assim como uma precedência do *Dasein*”¹¹⁴. Heidegger destaca este determinado ente entre todos os outros, posto que ele é capaz de perguntar pelo sentido do que o sustenta. Desse modo, o ser-aí (*Dasein*) é um ente privilegiado não porque é um animal que pode julgar racionalmente, mas porque tem a possibilidade de meditar a respeito da vigência que o faz ser si mesmo. Compreendemos que o ser-aí não é o homem, mas é o em-meio-ao homem, aquilo que o torna eks-istente¹¹⁵ a cada vez. Completa Heidegger:

Se o *Dasein*, por outro lado, *tomou* a possibilidade que tem de não só dar transparência a sua existência, mas também de perguntar pelo sentido [...] do ser em geral [...] então ele verá, inevitavelmente, que o perguntar pelo ser [...] é caracterizado ele mesmo pela historicidade¹¹⁶.

Como se vê em *Ser e tempo*, o ser-aí “*toma*” para si a tarefa de perguntar pelo ser. Nas *Contribuições*, a pergunta pelo ser, na verdade, já é uma resposta à silenciosa voz e à provocação do fundamento. O ser-aí não cessa a sua tarefa, continua insistente no questionamento acerca do sentido do seer, mas porque, primeiramente, o mistério que o apropria se doa em retração essencial e o presenteia com o seu (des)velamento.

A essência da verdade passa a ser interrogada a partir da vigência principal, essa essência que se encobre como revelação ocultante. A pergunta acerca do seer não é pensada a partir do ente, mas é postulada, necessariamente, como o re-pensar do seer por meio da verdade do seer mesmo. No entanto, não se trata de ser na perspectiva metafísica da tradição (ser do ente, entidade do ente), mas a indagação se arroja no esforço de pensar o acontecimento essencial mais originário a respeito dessa verdade. Aqui, trata-se de um acontecimento apropriador fundamental (*Ereignis*). Pizzolante, no texto *O último Heidegger – Ereignis por Παρουσία*, evidencia a interpretação de *Ereignis* proposta por Emmanuel Carneiro Leão.

da *Unterscheidung* entre ser e entes. Em seu sentido literal, *differe* é próximo do alemão *austragen*, ‘carregar para fora, entregar, lidar com, arranjar’. *Austrag* é o ‘arranjo, resolução [p.ex., de uma disputa]’. Portanto, a *Differenz* de ser e entes é também uma *Austrag* deles, que os reúne ao mesmo tempo que os mantém separados” (INWOOD, Michael. Diferença ontológica. In: *Dicionário Heidegger*, 2002, p. 42).

¹¹⁴ HEIDEGGER, Martin. § 2. A estrutura formal da pergunta pelo ser. In: *Ser e tempo*, 2012, p. 49.

¹¹⁵ O termo eks-istente indica o modo essencial de ser do ser-aí (*Dasein*). Ele eks-iste porque, temporal, é expectativa, futuridade, mas, outrossim, memória. Muito mais do que presença, o ente humano é um ser ausente em sua dimensão ex-tática. Ao mesmo tempo, essa dimensão explica o quanto o ser-aí é finito, não sendo o seu próprio fundamento. Daí o motivo pelo qual ele é um “buscador”, porque, em sua pobreza, ex-teriora-se insistentemente de si mesmo ao fundamento que lhe permite ser a cada tempo.

¹¹⁶ HEIDEGGER, Martin. § 6. A tarefa de uma destruição da história da ontologia. In: *Ser e tempo*, 2012, p. 83, grifo meu.

Ereignis aparece como “a gratuidade da Abertura de Acontecer, como o instante de uma visita”¹¹⁷. O modo do *Ereignis* se apropriar do homem não se dá por meio da força, ao contrário, acontece como *sein-lassen* (deixar-ser). É um processo de abertura que se abre, desvela-se e se deixa acontecer; que se mostra e se faz visível ao ser-aí. É um processo ímpar, pois ele faz aparecer, descobre-se e re-vela-se. No entanto, a revelação aqui é que faz o acontecimento do *Ereignis* retrair-se para o velamento. Revelar-se é velar-se novamente. *Ereignis*, portanto, indica o abrir-se do aberto (*Offene*), o desvelar-se essencial do fundamento que tão logo bate em retirada.

Esclarecendo o étimo da palavra, acontecimento apropriador é uma expressão originária do alemão *Ereignis* presente na obra *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. O termo indica, comumente, acontecimento, ocorrência, evento como aquilo que produz um efeito, hábil a se tornar um modelo ou paradigma comportamental. Quando se lê o termo *Ereignis*, entende-se *apropriação* graças ao sufixo *eignis* derivado do adjetivo *eigen* (próprio). Tal entendimento (próprio, apropriar, apropriação) não é incorreto, mas não ingressa na essência do pensamento de Heidegger. O acontecimento como apropriação é uma compreensão que não atinge a raiz da questão¹¹⁸.

A origem do termo *Ereignis* é:

auge, o olho, donde se derivou *er-äug-nis*, através do verbo *äugen* que, primeiramente, grafava-se e pronunciava-se tanto *äugen* como *eigen*. Eram dois homônimos quase homófonos, mas de significado diferente: ora designava o processo de dar vista, de colocar à vista dos olhos. Segundo este étimo, o primeiro uso de *Er-eignis* é por à vista, mostrar. Aqui, *Er-eignis* nos transmite um processo que se abre e se deixa ver, que se mostra e ostenta, possibilitando a visão, que dá, portanto, visibilidade, tornando possível uma visão. Trata-se de um processo que faz aparecer e deixa sair do encoberto [...] E somente por manifestar e mostrar é que *Er-eignis* pode significar, em decorrência, evento, acontecimento, ocorrência, mas primordial e, principalmente, designa processo de fazer aparecer, de dar lugar, de re-velar ser¹¹⁹.

Na filosofia heideggeriana, *Ereignis* passa a ter um sentido específico e originário: dar lugar, deixar-ser, abertura de ser. O termo, assim utilizado, possibilita pensar *eigen* na sua interpretação originária de *äugen* como o tornar-se visível, o fazer-se ver e o deixar-ser (*sein-lassen*). Levando-se em conta o sentido fundamental da palavra *Ereignis*, os acontecimentos

¹¹⁷ PIZZOLANTE, Rômulo. O último Heidegger (Ereignis por Παρουσία) – Uma aproximação ao pensamento de Heidegger. Séries de um dia. *Série das 20 conferências de Emmanuel Carneiro Leão* – 2014/2015, p. 7.

¹¹⁸ Cfr. PIZZOLANTE, Rômulo. O último Heidegger (Ereignis por Παρουσία) – Uma aproximação ao pensamento de Heidegger. Séries de um dia. *Série das 20 conferências de Emmanuel Carneiro Leão* – 2014/2015, p. 7.

¹¹⁹ PIZZOLANTE, Rômulo. O último Heidegger (Ereignis por Παρουσία) – Uma aproximação ao pensamento de Heidegger. Séries de um dia. *Série das 20 conferências de Emmanuel Carneiro Leão* – 2014/2015, p. 16.

epocais propiciam que, no decurso da história, o mistério e a simplicidade do seer venham à tona, mostrando-se, desvelando-se.

No evento radical (primordial) do seer não acontece exclusivamente apropriação, mas des-apropriação (*Ent-eignis*), isto é, recusa, pois o advir do seer, em seus próprios modos, parte do deixar-acontecer de sua *constricção*, em seu esplendor fundante e fundamental. É o mistério singelo do seer manifestando a sua verdade como acontecimento apropriador. Heidegger, na seção 254 das *Contribuições*, explicita:

O que aconteceria se [...] o seer precisasse ser concebido, pela primeira vez, em sua verdade, como o acontecimento da apropriação, acontecimento esse como o qual acontece apropriadoramente aquilo que denominamos a *recusa*? Isso não é nem fuga nem chegada [...], mas algo originário, a plenitude da concessão do seer na recusa. A recusa é a nobreza mais elevada da doação e o traço fundamental do encobrir-se¹²⁰.

O acontecimento apropriador (*Ereignis*) é, simultaneamente, des-apropriador (*Ent-eignis*), uma vez que se dá como vigência ontológica principiante, abertura fundamental na dimensão dos entes, advindo como recusa, a reserva essencial que se ostenta em constricção. É o constante “ir embora” do princípio não como fuga ou chegada, mas como doação essencial do Nada. Como diz Heráclito, o ser é ocultação (κρύπτεσθαι), aquilo que se nadifica no vir à tona dos entes.

O *Ereignis*, o seu modo de apropriação do ente, traz a possibilidade de abertura para o *sendo* da presença humana. A própria vigência do seer na dimensão do ser-aí representa a apropriação deste e, assim, o ente é fundado pelo encobrimento-clareador. No entanto, Heidegger deixa claro que o seer não está ao redor do ser-aí e também não o percorre como um ente. Este último é apropriado em meio ao acontecimento fundamental, pertencendo ao acontecimento apropriador. *Ereignis* é a sustentação vigorosa de abertura que estrutura acontecimentos epocais. É a edificação, o princípio, a inauguração dos acontecimentos do seer, do seu realizar-se. Dessa forma, podemos concluir que o que há é a história do seer (*Seynsgeschichte*), que se dá novamente e sempre de novo, edificando outros percursos, passagens, esforços, dinâmicas e desafios ao ser-aí.

O pensamento ocidental agora se volta a outra questão a partir da indagação das *Contribuições*. Abre-se à passagem para outro princípio (*Anderer Anfang*). Irrompe uma transição fundamental para um pensar originário: o pensar “sobre” o seer, isto é, o pensar do

¹²⁰ HEIDEGGER, Martin. 254. A recusa. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 392, grifo do autor.

acontecimento apropriador (*Ereignis*). Aqui, nessa visão prévia (*Vorsicht*) do desafio que temos a frente, de pronto podemos indicar que o nosso questionamento se refere ao aceno (*Wink*) oriundo do que é digno de estar em questão por nos ser íntimo e primordial: *Sein*. Dá-se esse espaço, essa liberação, pois “a filosofia precisa ter empreendido algo essencial em meio à transição para o outro princípio: o projeto, isto é, a abertura fundante do campo de jogo tempo-espacial da verdade do ser”¹²¹. Todavia, surge a pergunta: como transitar para o outro princípio? Há um pioneiro, aquele que prenuncia essa tarefa? E qual é o esteio que sustenta essa transição? Em resposta ainda não definitiva para o que foi indagado, Heidegger demonstra que os projetos historicamente conhecidos são significativos, mas não são suficientes para a transição desejada. O que pode realizá-la é a de-cisão (*Ent-scheidung*) da filosofia em deixar de persistir na negação da dignidade do ser para se direcionar ao que há de mais digno de questão no outro princípio do pensamento.

O outro princípio do pensamento, segundo Heidegger, não é assim intitulado para determiná-lo como uma opção transcendente, superior ao que a história ocidental propôs durante as diversas épocas, tampouco possui uma forma distinta do que qualquer outro pensamento filosófico conserva. Mas esse outro princípio deve ser *outro* (*Anderer*) por ser originário, unido ao princípio uno e primeiro (*erster Anfang*). A transição não representa a negação do que até aqui se deu na história, mas se trata de uma articulação bilateral de um princípio da tradição do Ocidente com o princípio dessa outra meditação. Esse pensamento transitivo se pauta no projeto fundante da verdade do ser como um pensar histórico. Se a história parte do pensar meditativo, ela não é um mero objeto, mas é, prioritariamente, aquilo que desperta o questionar, sendo o sítio da tomada de decisões a partir de seus envios.

O que é significativo em Heidegger é a sua disposição a um grande e complexo labor nessa perspectiva do pensamento no interior da transição do primeiro princípio ao outro princípio do pensar. Primeiro, porque o pensador ingressa na discussão a respeito da vigência do ser tradicionalmente inquestionada por mais que a história seja a história do ser – embora, a partir de seu esquecimento, a entidade do ente tenha assumido o primado. Segundo, porque na transição, o primeiro princípio é digno de ser levado em consideração, todavia, por outro lado, deve ser suplantado. Eis o grande *polémos* na questão: “No saber do pensamento inserido na transição, o primeiro início permanece decisivo como primeiro e é, entretanto, superado

¹²¹ HEIDEGGER, Martin. 1. As “contribuições” perguntam em uma via... *In: Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 8.

como início¹²². A turbulência no projeto está em “olhar para trás”, para as realizações da tradição, mas, também, no “ir além desse olhar” para existir a possibilidade de outro questionar e dizer. Aqui está o grande desafio.

O delineamento das *Contribuições à Filosofia* para a preparação da transição parte de um esboço fundamental, que traz as seguintes junções (*Fügungen*)¹²³: “a ressonância” (*der Anklang*), “a conexão de jogo” (*das Zuspiel*), “o salto” (*der Sprung*) e “a fundação” (*die Gründung*). Em seu último momento, a obra apresenta as seguintes seções: “Os que estão por vir” (*Die Zu-künftigen*), “O último deus” (*Der letzte Gott*) e “O seer” (*das Seyn*). Essa estrutura de pensamento a ser seguida não indica uma ascensão desse pensar sobre as ontologias anteriores ou acréscimo ao desenvolvimento técnico e cultural. Trata-se de um esboço prévio que cria, pela primeira vez, a história da transição como projeto central.

Nota-se que o estilo vigente que modelou as pesquisas filosóficas não são o norte para as *Contribuições*. Heidegger esclarece que a questão do ser é, na verdade, a pergunta a respeito da verdade do seer (*Wahrheit des Seyns*). Essa pergunta aponta para a questão sobre como o seer se essencializa (*Grundfrage*). Para respondê-la, as *Contribuições* reforçam que seer não é representável. Ele precisa ser descoberto pelo pensamento a partir do seu próprio desvelar. Isso significa que não é o ente o desvelador de seer, já que “onde quer que um ente apareça, o seer já sempre se apropriou desses fundadores”¹²⁴. Os que atribuem a história a si mesmo, antes de tudo, são fundados por meio da essencialização principal, pois se trata de um acometimento que se apropria do ser-aí. Heidegger utiliza a expressão “ligação volteante do seer com o ser-aí”¹²⁵ (*des kehrgen Bezugs des Seyns zu dem ihm ereigneten Da-sein*) como uma entrega apropriadora de um ao outro, uma relação recíproca do seer com o ser-aí. Embora a revelação do aberto (*Ereignis*), esse acontecer que se doa perfaça a essencialização originária, surge um risco a esse evento, já que seer inicia a recusa ao acometimento do homem porque este perde a força para o ser-aí por consequência da “maquinação”. A partir disso, indagamos: se o acontecimento apropriador se transmutar em recusa e denegação¹²⁶, isso indica a retração de seer e, por consequência, um velamento ontológico que possa abandonar o ente ao não-ente? Ou, pelo contrário, essa denegação possibilitará uma extrema distância entre envio de seer e homem,

¹²² HEIDEGGER, Martin. 1. As “contribuições” perguntam em uma via... In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)* 2015, p. 9.

¹²³ O nosso campo de estudo nas *Contribuições* são as quatro junções (*Fügungen*): “a ressonância” (*der Anklang*), “a conexão de jogo” (*das Zuspiel*), “o salto” (*der Sprung*) e “a fundação” (*die Gründung*).

¹²⁴ HEIDEGGER, Martin. 2. O dizer do acontecimento apropriador como a primeira resposta à questão do ser. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 11.

¹²⁵ HEIDEGGER, Martin. 2. O dizer do acontecimento apropriador como a primeira resposta à questão do ser. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 11.

¹²⁶ Denegação é o próprio caráter de *não* do seer por ser fundamento nulo.

recolocando este último em sua tonalidade afetiva fundamental (*Grundstimmung*) de retenção, dirigindo-o e expondo-o para o ser-aí? A discussão a respeito dessas indagações será realizada no decorrer da nossa discussão. Até o momento, estamos caminhando na visão prévia (*Vorsicht*) das *Contribuições*.

A questão é que devemos ter em mente que *o ente é*, enquanto *o seer vige*. Disso surgem outras questões: como o seer vige? Ao viger, torna-se um ente? Que outra instância decide o pensar? Nenhuma outra dimensão direciona o pensar senão o seer que se essência. Heidegger insiste: o ser não pode ser mais pensado a partir do ente. Ele precisa ser descoberto a partir de si mesmo. Faz-se necessário abrir, radicalmente, o pensar do setor objetivo do ente e das concepções de mundo, que é justamente o que a virada da filosofia heideggeriana instalou como o seu escopo para se situar na abertura ao outro princípio. A problemática aqui é que esse outro âmbito não está definido, conceituado ou objetivado. Ele é abissal, porque não está dado ou instituído como um solo formado e pronto para se habitar.

O pragmatismo moderno, as respostas das diversas ontologias vitalistas, idealistas, volitivas, empiristas, científicas aqui passam a ser suspeitas, já que se tornam inautênticas e ilegítimas, dado que instauram uma visão de prontidão e acabamento a partir do momento em que suas resoluções advêm do entitativo, distanciando-se da originalidade do seer. Essas respostas firmes e sólidas da metafísica se tornam suspeitas no outro limiar, já que o modelo metafísico se esgotou. O esgotamento ontológico das explicações filosóficas se dá porque chega o seu “fim”. Os sistemas e métodos tradicionais não dão conta da simplicidade do seer e, igualmente, não suportam a transição ao outro princípio. Assim, há duas vias: se cai e decai cada vez mais no nada¹²⁷ da ausência de indigência do pensar, que indica mergulhar no mundo do ente e tê-lo como origem do fazer e do produzir, esquecendo-se da iluminação velada do seer; ou o homem se abre para o outro princípio, apropriando-se das palavras do primeiro princípio, mas não as tendo como leis a serem seguidas, já que essa retomada não é o ponto de inércia na tradição filosófica e sim de transição para um pensar estranho, irresoluto, todavia, originário e fundamental.

Mas quem poderia estar disponível e aberto a tal sacrifício? A abrir mão da magia encantadora do mundo dos entes para se dirigir ao estranho e ao inóspito da instância do seer? São aqueles aos quais Heidegger chama de “os vindouros”¹²⁸, livres para o fogo do que se aguarda e, assim, o ser-aí (esse que nada produz, porque espera o desvelar-se essencial do seer)

¹²⁷ Trata-se do *nada* no âmbito existencial, isto é, nas condições funcionais do ente.

¹²⁸ Cfr. HEIDEGGER, Martin. 5. Para os poucos – para os raros. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 15.

venha a ser possível para o homem. Os fundadores (pensadores e poetas) só podem fundar porque foram fundados previamente. Os vindouros são fundadores e, por conseguinte, são raros, pois acolhedores de sua facticidade (pobreza, indigência e finitude), recepcionam o seer de bom grado, guardando-o e protegendo-o por meio do pensamento e da linguagem poética. Isso se esclarece quando Heidegger escreve em *Sobre o humanismo*: “A linguagem é a casa do Ser. Em sua habitação mora homem. Os pensadores e poetas lhe servem de vigias [protetores]. Sua vigília é con-sumar a manifestação do Ser, porquanto, por seu dizer, a tornam linguagem e a conservam na linguagem”¹²⁹. Con-sumar aqui não indica esgotar o Ser, mas deixar a sua vigência se plenificar, permitir que o mistério do Ser se dê como serenidade (o vir a ser como pura abertura).

Se a abertura originária é anterior ao que é ôntico, o pensar “chega tarde”, porque seer o precede e o possibilita. Todavia, o pensar “chega junto” ao acometimento originário uma vez que dessa vigência recebe doação. *Eis a ambiguidade do acontecer do pensamento, que tardiamente-junto se dá com a essenciação fundamental*. Tal movimento é exigência do seer mesmo. Mas o seer se dá naqueles que experimentam o *ocaso* onde quer que a força do ente ainda permaneça. Isto é, a “consciência” de que a era da metafísica do primeiro princípio chegou ao seu esgotamento e que se inicia o período de um outro princípio onde “o seer já sempre se *a-propriou* desses fundadores [...] Essa é a essenciação do seer mesmo: nós a denominamos o *acontecimento apropriador*”¹³⁰. Aqui se trata de uma plenitude indeterminável e incalculável por qualquer epistemologia, filosofia da ciência, lógica e até mesmo pela estética que trata de saberes distintos do lógico-racional do mundo maquinal-calculador. Por ser um acontecimento originário e totalmente outro (*ganz Andere*) do que se deu em toda tradição metafísica, pouco pode ser dito aqui a respeito do acontecimento apropriador nesse pensamento inicial das *Contribuições*.

O que Heidegger faz nas *Contribuições*, nessa outra forma de questionar e pensar, é apresentar a conexão de jogo do primeiro e do outro princípio a partir da ressonância, o ecoar do seer no acometimento do ser-aí. Aqui, o seer é pensado e questionado a partir da indigência do abandono do ser (do primeiro princípio) para o salto à instância do seer (do outro princípio). Salto porque não se trata de uma passagem moldada por sistemas ou métodos lógicos. Esse

¹²⁹ HEIDEGGER, Martin. *Sobre o humanismo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967, pp. 24-25.

¹³⁰ HEIDEGGER, Martin. 2. O dizer do acontecimento apropriador como a primeira resposta à questão do ser. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 11.

salto tem como função significativa propiciar a “fundação”¹³¹ da verdade do seer dos que estão por vir.

A conexão de jogo (*das Zuspiel*), a ressonância (*der Anklang*) e o salto (*der Sprung*) situam-se em outra forma de pensar, ao que Heidegger intitula *pensar diretivo*¹³². Essa diretiva nos aponta um outro caminho, o pensar meditativo, o que indica a abertura da verdade do seer em meio ao ente, sem ter o caráter de uma ordem. Não o é, pois se esse acometimento fosse um imperativo que parte de uma doutrina, seria metafísico e o seer estaria sob o mandamento do ente, o que não acontece em hipótese alguma no pensamento das *Contribuições*. Nunca esse pensamento, pautado na tríade conexão de jogo, ressonância e salto pode ser transmutado para o ordenamento de uma lei entitativa. Ele escapa a esse saber não sendo atingido por opiniões, concepções de mundo ou por vivências. Essa diretiva do pensamento do outro princípio se subtrai e, além disso, dá um encaminhamento aos poucos (os que estão por vir, os vindouros), aqueles resgatados da amálgama das definições do ente.

Mas aqui encontramos-nos com o perigo. É no acontecimento apropriador que o seer se perfaz essencializando-se no ente. O perigo reside na recusa do seer em essencializar-se, recusando o acontecimento apropriador, porque o homem se enfraquece essencialmente e não se insere no aberto. Isso se dá graças à violência provocada pelo afã do gigantesco¹³³ que gera uma dominação entitativa planetária nos dias de hoje. Se isso ocorrer, se o acontecimento apropriador se tornar recusa, denegação, isso indica uma mera e simples retração do seer e o total abandono do ente ao não-ente, gerando um niilismo extremo? Ou será que essa denegação (ausência originária) pode se doar como o mais extremo dar-se do seer (*es gibt Seyn*), como acontecimento apropriador? Esse evento poderia apresentar ao homem o temor (reverência) frente ao *não* originário, fazendo essa ausência, na verdade, ressoar a tonalidade afetiva fundamental da retenção (*Verhaltenheit*)? Isso direcionaria o homem para a abertura do fundamento e o exporia ao ser-aí? A resposta é sim, pois como diz Heidegger no texto *A questão da técnica*, levando em conta os versos de Hölderlin: “Ora, onde mora o perigo é lá que também cresce o que salva¹³⁴”. O perigo que a maquinação traz como culminação do gigantesco pode ser o ápice da retração do seer. Esse *não* é o que pode gerar o quebramento do quantitativo do ente para a abertura do fundamento. O filósofo, ainda no texto *A questão da técnica*, salienta:

¹³¹ A palavra “fundação” está entre aspas porque se busca expressar que o ser-aí nada funda, mas é fundado e destinado a fazer parte da história como aquele é apropriado pela abertura do fundamento: *Seyn*.

¹³² Cfr. HEIDEGGER, Martin. 2. O dizer do acontecimento apropriador como a primeira resposta à questão do ser. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 11.

¹³³ Cfr. seção sobre o gigantesco a partir da p. 104.

¹³⁴ HEIDEGGER, Martin. *A questão da técnica*. In: *Ensaio e conferências*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001, p. 31.

“Do mesmo modo em que a natureza, expondo-se como um sistema operativo e calculável de forças pode proporcionar constatações corretas, mas é justamente tais resultados que o desencobrimento pode tornar-se o perigo de o verdadeiro se retirar do correto¹³⁵”.

Na indicação sobredita há dois grandes perigos: o *não* do seer para o ser-aí e o correto impedindo o homem de “ver” a verdade. O primeiro perigo indica a abertura originária se fechando para o homem por causa da maximização da técnica, o que promove o desenraizamento do que é principal (*anfänglich*). O segundo perigo se dirige ao próprio da culminância da maquinação, ao gigantesco, na medida em que a verdade (*Seyn*) se desapropria do ente e o essencial perde espaço para a correção. Isso indica a queda do seer e o aumento da vitalidade do ente? Pelo contrário, significa uma palidez, ausência de dignidade, perda da origem por causa das grandes metas da maquinação, que faz o seer decidir pela ausência. Porém, essa retração não deixa de ser acontecimento apropriador (*Ereignis*), tendo em vista que ainda assim, seer se essencializou.

A salvação frente ao perigo está em pensar a essência como *Ereignis*, aquilo que traz o “risco” da recusa. Essa negação pode ser melhor compreendida acolhendo-se o seer como uma genuína abertura. Daí a conexão de jogo da pergunta sobre o seer, que coloque em jogo o outro princípio, denunciando os perigos de se permanecer na violência da maquinação nos posicionamentos do ente. Assim, há o salto para o outro princípio, que indica os limites e o esgotamento da metafísica, demonstrando o esfacelamento das modulações ontológicas usuais.

2.1.1. A distinção essencial entre meditação histórica e consideração historiológica

Quando Heidegger discorre acerca da história do seer (*Seynsgeschichte*), o filósofo não a compreende a partir da instância do *sendo* dos entes. A referência aqui é a própria vigência principal (Παρουσία¹³⁶, *Ereignis*), ausente de semântica historiológica: história como mera ocorrência. Trata-se de pensar essa vigência como a plenitude do mistério que funda tempo-espaço (épocas e entes) e, dessa forma, funda a verdade. A partir dessa mirada originária, conquistamos uma compreensão essencial da história e entendemos que ela está além do poder,

¹³⁵ HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. In: *Ensaio e conferências*, 2001, p. 29.

¹³⁶ Emmanuel Carneiro Leão, na série das 20 conferências sobre Heidegger e o Ereignis por Παρουσία de 2014/2015, Παρουσία (*parousia*) é interpretada como um acontecimento originário criador, que em seus acometimentos se abre e se doa, mas, nessa abertura (ἀλήθεια), retira-se e encobre-se (λήθεια). Παρουσία se dá como *Ereignis* (ser), que se apropria dos entes em desapropriação, já que a entidade é abandonada a si mesma diante da plenitude da abertura de ser. *Ereignis* aparece, portanto, como o grande abismo, o fundo e profundo desvelamento velado, o singelo mistério que se remete e acomete o homem. Cfr. PIZZOLANTE, Rômulo. O último Heidegger (Ereignis por Παρουσία) – Uma aproximação ao pensamento de Heidegger. Séries de um dia. *Série das 20 conferências de Emmanuel Carneiro Leão – 2014/2015*, p. 8.

da ação e da vontade do ente. Ao entender essa estrutura do vigor fundante, fica esclarecido que o destino é pertencente à história, vigorosa e plena de possibilidades.

A questão da distinção entre história (*Geschichte*) e historiologia (*Historie*) no pensamento de Heidegger é fundamental para entendermos a essência de cada uma delas. Por isso, diz Heidegger: “Uma confrontação *histórica* [...] é algo essencialmente diverso de um cálculo *historiológico*”¹³⁷. História é entendida como resultado da vigência do seer que estrutura cada época, trazendo disposições afetivas que situam o ente no mundo. A história não se perde no passado, mas vive no presente e é decisiva para o futuro. Já a historiologia cientificiza a história a partir de cálculos dos eventos e fenômenos que se deram. Ela é *ιστορειν*, investigação, exploração, sondagem do passado a partir da visão do presente. Contudo, “Pelo fato de um presente ser o presente e o hoje respectivo, *ainda não* se garantiu que os critérios atuais correspondem e estão à altura do que há de respectivamente grande em um passado”¹³⁸. Com esse pensamento, Heidegger demonstra a limitação da historiologia, já que o presente-hoje é completamente diverso do presente-ontem. Dessa forma, os critérios de medida da historiologia podem não chegar ao elementar do que busca explorar.

Na continuação de suas meditações, Heidegger nos projeta à questão da meditação histórica (*geschichtliche Besinnung*) em distinção à consideração historiológica (*historische Betrachtung*). “A palavra ‘*geschichtlich*’ [histórico] visa ao *Geschehen* [acontecer], à história [*Geschichte*] [...] A palavra ‘historiológico’ designa um tipo de conhecimento”. Ora, vê-se como a meditação histórica se atenta ao acontecimento vigencial que se dá no passado, no primeiro princípio do pensar, mas que, outrossim, perpassa seu vigor ao presente, condicionando o futuro. Embora aqui haja uma conexão de jogo com o passado, a história não é vista sob a primazia dessa temporalidade, já que o acontecer histórico se dirige ao porvir (*Zukunft*), aquilo que constrictivamente nos joga no êxtase da existência. Assim, “*O porvir é o início de todo acontecimento*”¹³⁹. Já a consideração historiológica visa *conhecer* a história com os seus critérios e metodologias, tendo como direção de estudo o passado (*Vergangenheit*).

Heidegger não é averso à consideração historiológica. O filósofo busca demonstrar como ela é sustentada por um pensamento essencial, mais originário, chamado de meditação histórica. Esta não busca conhecer, avaliar ou explorar, mas pensar o sentido da vigência

¹³⁷ HEIDEGGER, Martin. A questão acerca da verdade como questão fundamental. In: *As questões fundamentais da filosofia: (“problemas” seletos da “lógica”)*. São Paulo: Martins fontes, 2017, p. 17, grifos do autor.

¹³⁸ HEIDEGGER, Martin. A questão fundamental acerca da essência da verdade como meditação histórica. In: *As questões fundamentais da filosofia: (“problemas” seletos da “lógica”)*, 2017, p. 48, grifos do autor.

¹³⁹ HEIDEGGER, Martin. A questão fundamental acerca da essência da verdade como meditação histórica. In: *As questões fundamentais da filosofia: (“problemas” seletos da “lógica”)*, 2017, p. 51, grifos do autor.

fundamental entruturante do tempo-espaço do ente, que o lança no âmbito do porvir. Nesse sentido:

Uma meditação histórica reconhecerá que não há simplesmente nenhum sentido em avaliar a doutrina aristotélica do movimento a partir dos resultados da doutrina do movimento em Galileu, em julgar a primeira como atrasada e a segunda como avançada [...] Computando de maneira historiológica, a ciência natural moderna é, com certeza, mais avançada do que a grega, se é que o domínio técnico e, com isso, também a destruição da natureza são um progresso¹⁴⁰.

A consideração historiológica se sustenta na comparação de resultados, hierarquizando doutrinas e avaliando realizações. O seu critério de medida pergunta pelo melhor, mais avançado e mais tecnológico. Dessa forma, as teorias físicas modernas seriam “melhores” do que as gregas. A física de Einstein superaria ambas as precedentes. Vê-se que a noção de progresso historiológica visualiza o que *foi* para notar o grau de seu desenvolvimento tecnológico nos tempos coevos. A meditação histórica, em contrapartida, aguarda, sem expectativa, um porvir indizível como acontecimento fundante. Nesse solo não há avaliação, critérios de medida ou hierarquização. “A meditação histórica [...] se encontra para além da oposição entre otimismo e pessimismo, pois ela não conta com a bem-aventurança de um estado de repouso do progresso ou mesmo com um retrocesso”¹⁴¹.

A meditação histórica de Heidegger se encontra em um outro pensar que não se respalda na “lógica” trilhada pela história da filosofia, mas também não busca dizimar o pensamento das épocas precedentes. As meditações do filósofo apontam para um pensar ulterior, vindouro, a partir do qual a vigência do ser esquecida ou encoberta se dá ao entendimento, tornando-se digna de consideração. Aqui, o questionar (*fragen*) não exalta as objetividades rentes ao cálculo, a posse ou o controle por parte da consciência. O escopo do indagar não é ter controle do mundo e de suas objetualidades, não é a busca do tratamento *de* uma coisa, mas sim a questão da apropriação. Esse outro pensar corresponde a uma modificação significativa do homem não circunscrito ao *λόγος*, à consciência ou à concepção humanista de *animal rationale*, mas direcionado ao seu mais poder-ser como ser-aí (*Dasein*).

Heidegger, em suas interpretações acerca da história do esquecimento do ser, não faz um diagnóstico detalhado da tradição ontológica para desenvolver um curso de filosofia, já que isso representaria a concatenação sistemática desta em disciplinas dos diversos

¹⁴⁰ HEIDEGGER, Martin. A questão fundamental acerca da essência da verdade como meditação histórica. In: *As questões fundamentais da filosofia: (“problemas” seletos da “lógica”)*, 2017, pp. 69-70.

¹⁴¹ HEIDEGGER, Martin. A questão fundamental acerca da essência da verdade como meditação histórica. In: *As questões fundamentais da filosofia: (“problemas” seletos da “lógica”)*, 2017, p. 73, grifos do autor.

posicionamentos do ente que surgiram durante os períodos de questionamento humano. Heidegger nos lança nas meditações *esotéricas*, que pensam o fundo originário a partir do qual todo ente é. Sua filosofia não é *exotérica* no sentido de ser uma teoria ou uma doutrina que recapitula e avalia a história. A esse respeito, na seção 5 das *Contribuições*, lê-se:

A questão pensante acerca da verdade do seer é o instante que sustenta a transição. Esse instante não é nunca efetivamente fixável, nem tampouco tem como ser contabilizado. Ele estabelece, pela primeira vez, o tempo do acontecimento apropriador. A simplicidade única dessa transição nunca é concebível historiologicamente, porque a “história” historiológica pública passou já muito tempo ao largo dessa transição [...] Assim, fica reservado para esse instante um longo caráter de futuro, contanto que deva ser quebrado ainda uma vez o esquecimento do ser do ente¹⁴².

O pensar a respeito da vigência (*Sein*) é o que promove um outro sentido para a história, uma transição do sentido do ser, da entidade do ente para a verdade do seer. Contudo, não há uma data definida para o acontecimento dessa transição, um período exato a partir do qual podemos nos situar com rigor sobre tal, pois não se trata de um evento calculável e definido pelo ente. Trata-se, em verdade, do advento do acontecimento apropriador que acomete o ser-*ai* e, assim, instaura-se uma outra forma formadora na história. Essa doação originária que advém e sobrevém aos entes não pode ser concebida historiologicamente porque suas definições sistemáticas passam ao largo, ao longe do desvelamento ontológico da essência da verdade. O evento de transição do seer, desse modo, fica reservado ao futuro quando se cumprir a sua lembrança.

Heidegger se preocupa com a tendência de permanência do homem no âmbito da historiologia para se compreender os diversos caminhos que a história toma. A historiologia filosófica tem como ideal o conhecimento objetivo sobre os posicionamentos dos mais diferentes pensadores. Ela busca compreender os acontecimentos no dito dos homens. Mais fundamental do que tal procedimento, é compreender a historiologia como um evento histórico. É aqui que surge a grande aporia: o perigo iminente de acreditar fielmente que a historiologia é a “instância legítima de esclarecimento do sentido e essência da história da filosofia, como também poderia instaurar o acontecer dessa história”¹⁴³. Pelo contrário, a história não pode ser entendida como resultado de concepções fundantes a partir da historiologia, já que, “a partir do acontecimento apropriador, acontece a apropriação de uma pertinência pensante e discursiva ao

¹⁴² HEIDEGGER, Martin. 5. Para os poucos – para os raros. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 24.

¹⁴³ RAMOS, Daniel Rodrigues. *O Ereignis em Heidegger*. Teresópolis: Daimon, 2015, p. 34.

seer e à palavra ‘do’ seer”¹⁴⁴. O seer é a própria história se dando no tempo-espaço. Já a historiologia não é o fundamento, não é a historicidade mesma, mas emerge dela.

O que precisa ficar esclarecido é que a crítica de Heidegger dirigida à historiologia não indica que ela deva ser rebatida e afastada no momento de investigação filosófica. A compreensão historiológica se faz necessária para o investigador se aprofundar decididamente em sua questão de interesse, tomando parte no questionamento e nos desdobramentos da história. A questionabilidade (*Fraglichkeit*) advém da experiência essencial da filosofia que é estar em meio a um envio originário e dentro de uma destinação estreada pelo modo de ser grego.

2.1.2. O espantoso e o sereno perguntar pelo seer

O espanto¹⁴⁵ é, desde os gregos, o humor básico que leva o ente humano a pensar. O princípio da filosofia ocidental, segundo Platão e Aristóteles, é a admiração, o estupor (*Erstaunen*), aquilo que leva o homem a buscar resoluções para as suas aporias. No outro princípio que se anuncia no Ocidente, o espanto como temor (*Erschrecken*) é a tonalidade afetiva fundamental, indicando a prontidão e a insistência do ser-aí na essenciação do seer. “O espanto: ele precisa ser elucidado, antes de tudo, em contraposição à tonalidade afetiva fundamental do primeiro início, à admiração [...] O espanto é a viagem de volta do caráter corrente do comportamento no familiar para a abertura do acometimento do que se encobre”¹⁴⁶. Como se vê, a tonalidade afetiva que funda o pensamento no outro princípio suporta um deslocamento (*Versetzung*): o espanto como temor é o que abre a possibilidade do seer se dar ao ser-aí não como presença dada, mas como realidade principial revelada.

O espanto, no outro princípio do pensar, abre espaço ao perguntar originário (*erfragen*) sobre o mistério apropriador, que ostenta a vigência nadificadora. O questionamento traz à tona o pensamento originário acerca da verdade (*Erdenken der Wahrheit*). A verdade do seer é o perguntado (*Erfragte*) pelo pensar que surge da tonalidade afetiva do assombro como temor

¹⁴⁴ HEIDEGGER, Martin. Visão prévia. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 7.

¹⁴⁵ Segundo Heidegger, o espanto (*Erstaunen* em alemão) é a ἀρχή (*arkhé*), o princípio da filosofia grega. E como vimos no primeiro capítulo da nossa investigação, ἀρχή indica aquilo de onde algo aparece, se dá, surge. Mas a origem deste “de onde surge” não é abandonada ou deixada para trás no seu surgir. A ἀρχή se expressa pelo verbo αρχην (*arkhein*), no sentido daquilo que impera. O espantar-se (θαυμάζειν/*thaumázein*) é o πάθος (*páthos*) do pensamento em seu primeiro princípio. Complementa Heidegger: “Assim, o espanto é a dis-posição na qual e para a qual o ser do ente se abre. O espanto é a dis-posição em meio à qual estava garantida para os filósofos gregos a correspondência ao ser do ente”, isso na história do primeiro princípio (HEIDEGGER, Martin. O que é isto – a filosofia? In: *Os Pensadores*, 1973, p. 220).

¹⁴⁶ HEIDEGGER, Martin. 5. Para os poucos – para os raros. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 19.

(*Erschrecken*). Segundo Ramos: “[...] o *Erfragte* será aquilo que se subtrai radicalmente a todo e qualquer substancializar”¹⁴⁷. Disso, podemos compreender que o perguntado não está dado à mão como um ente, mas está livre de qualquer possibilidade de caracterização ou modulação técnica. Não se questiona sobre ser no âmago de entidade, mas pergunta-se pelo seer mesmo. Ou melhor, questiona-se sobre o seer depois que ele já se deu, apropriando-se do questionador.

As *Contribuições* se colocam em função da única pergunta fundamental acerca da verdade do seer. Essa pergunta é espantosa e, por isso, deferente, pois caminha a um vazio indeterminado, haja vista que o caminho ainda não foi trilhado. Não se sabe o que é o outro princípio claramente, apenas se tateia, paulatinamente, esse outro percurso fundamental da história ocidental, que agora se dá na contemporaneidade. Isso significa uma solicitação do seer que está em total in-decisão, porque o outro princípio ainda se dá como pressentimento, como suspeita (*Ahnung*). Mas, ao mesmo tempo, é um perguntar sereno, tendo-se em vista que se trata de uma abertura do ser-aí ao mistério do aberto que começa a se dar. É o acolhimento e guarda do dizer originário, o deixar-ser dos acenos da possibilidade das possibilidades. Esse perguntar, para Heidegger, desperta para a suspeita de que as modulações sistemáticas ocidentais caíram na consistência do esquecimento do ser. Assim, há quem diga que o perguntar aqui proposto parece ser um desprendimento de tudo, inclinando-se a uma meditação inerte. O indagar sereno dá a aparência de ser algo inibidor e restrito, pois desinstala o ente do domínio da história do esquecimento da senda abissal. No entanto, ele não é cerceador, já que a pergunta do outro princípio se dirige ao indômito, aquilo que ainda não foi pensado e necessita ser ponderado com sensatez. Busca-se ir além do dado e do instituído, daquilo que ultrapassa o mundo dos objetos não por ser transcendente como uma ideia essencial, mas porque se ausenta como ocultação-clareante. Esse “perguntar é a liberação para o que impõe em seu velamento”¹⁴⁸.

O espantoso e o sereno perguntar são respostas ao aceno do indômito. Aquilo que calcula e contabiliza os objetos no mundo do ente não contabiliza o perguntar sobre a verdade do seer. A indagação aqui deve preparar para o princípio de outra história e a sua execução escapa das derivações conceituais, dirigindo-se para o que é originário: *Seyn*. Esse perguntar é espantoso, pois o ser-aí “descobre” que o fundamento da realidade é nulo por não ser objetivo, por não estar imbuído de características materiais. Acontece que tudo à volta do ser-aí deve ser reconsiderado e o perguntar deve levar em conta a sua indigência, o que significa dizer que *não*

¹⁴⁷ RAMOS, Daniel Rodrigues. *O Ereignis em Heidegger*, 2015, p. 140.

¹⁴⁸ HEIDEGGER, Martin. 4. Do acontecimento apropriador. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 14.

somos o fundamento e que, pelo contrário, *somos fundados pelo não do seer*. Aqui há serenidade: o percebimento dos nossos limites, da indigência de nossa facticidade (*Faktizität*). Não só o perguntar é espantoso como as respostas que vão surgindo a partir da abertura do caminho do outro princípio também espantam à medida que vão situando o homem na sua finitude e a sua origem na ausência da abertura elementar. No entanto, para suportar, insistir na travessia ao outro princípio e no caráter de nulidade do fundamento, o homem precisa ser sereno, compreender o seu grau de pobreza perante o que o torna ente.

Vivemos em uma era da carência, que se dá a partir da indigência velada na era da maquinação globalizante. Trata-se de uma indigência velada, pois não nos alertamos de que a autocompreensão de que somos o próprio fundamento da existência em sua totalidade parte de um desvio do olhar, da indigência do pensar, já que nada mais é perguntado, mas tudo é feito, produzido e calculado para mais se fazer e produzir. Daí surge a tarefa das *Contribuições*: “A pergunta sobre o ‘sentido do seer’ é a pergunta de todas as perguntas”¹⁴⁹. A questão do ser em *Ser e tempo*, agora, nas *Contribuições*, é um salto para o interior (*Einsprung*) do seer. Quem o faz de forma significativa é o poeta, já que este não se apresenta com força desmedida para calcular e manipular a vida, mas, poetizando, guarda abertura ao aberto.

Os poetas seriam os poucos, os raros, que de tempos em tempos perguntam pelo essencial, pelo fundamento e decidem, de forma renovada, pela dignidade da essência da verdade. Os raros, corajosos para a solidão, a fim de pensar, perguntar e falar pela nobreza do seer. Esse projeto dos raros, da essenciação do seer como acontecimento apropriador, necessita ser intrépido, pois ainda não sabemos qual é o real desafio de nossa época, já que o outro caminho é uma via inteiramente outra, aberta e desconhecida. Em relação a isso, esclarece Heidegger: “o desconhecido que nos é dado como tarefa deixa a vontade na solidão e, assim, obriga a existência do ser-aí à mais elevada retenção em relação ao que se oculta”¹⁵⁰. Ou seja, a vontade humana – como a vontade de potência em Nietzsche, que a tudo retém e domina – em Heidegger deixa de ser a autora das construções históricas para ser uma manifestação daquilo que se oculta ao acometer o ser-aí. O que se desvela como um raio e que logo se retrai é o seer, portando a própria medida e constância em si, se é que de fato o seer precise de alguma medida.

¹⁴⁹ HEIDEGGER, Martin. 4. Do acontecimento apropriador. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 14.

¹⁵⁰ HEIDEGGER, Martin. 5. Para os poucos – para os raros. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 16.

Heidegger compreende que ainda recairemos no perguntar e no responder metafísicos por bastante tempo, impedindo-nos, por vezes, de ir além das margens do ente. “Não obstante, o instante histórico da transição precisa ser levado a cabo a partir do saber de que toda metafísica (fundada na pergunta diretriz: ‘o que é o ente?’) permanece sem condições de voltar o homem para as ligações fundamentais com o ente”¹⁵¹. Enquanto a ontologia tradicional pergunta “o que é o ente?” na questão condutora (*Leitfrage*) prevaiente desde a filosofia helênica até a sua consumação em Nietzsche, o outro princípio, com a proposta de superação da condução filosófica metafísica que, historicamente, esqueceu o ser, dirige-se à pergunta fundamental (*Grundfrage*): “como se essência o seer?”. O passe do pensar da *Leitfrage* (ser sob a perspectiva da entidade) ao pensar da *Grundfrage* (meditação acerca da vigência constitutiva da verdade) representa passagem, transição, conexão de jogo entre o primeiro princípio (filosofia como metafísica) e o outro princípio (pensar como meditação sobre o seer). No entanto, um questionamento precedente ao salto suplantador é apontado. Referimo-nos à pergunta preliminar (*Vorfrage*) “o que é a verdade?” (*Was ist der Wahrheit?*). Se a verdade para a história da metafísica é a própria presentidade, no outro princípio, a verdade é ausência fundamental.

Para Heidegger, os pressupostos ontológicos do primeiro princípio começam a se esgotar a partir do momento em que a abertura da φύσις vai sofrendo a queda para o *aspecto*, o que acontece durante a história da filosofia. Mas, na atual conjuntura de maquinação do ente, estamos preparados para a pergunta espantosa e, com serenidade, conseguiremos pensar a verdade do seer? A linguagem do ente, na qual estamos sempre situados, consegue partir para essa tarefa? Não há respostas definitivas sobre essas questões, no entanto, de uma forma ou de outra, no outro princípio do pensamento ocidental que se prenuncia, a abertura à vigência originária se torna necessária e digna por aqueles que estão dispostos ao espantoso e ao sereno perguntar. “Eles são os *crentes* propriamente ditos, porque eles se mantêm – abrindo a essência da verdade – sobre o solo¹⁵²”. Os crentes são fundadores, pois perguntam, abrem-se ao pensamento. Ao poetizar, são solícitos e insistentes no seer. São solitários, ausentes de artifícios maquinais. Entretanto, por que os crentes são fundadores? Porque, antes de tudo, são apropriados pelo fundamento (*Seyn*). Eles questionam, abandonam o falatório e a curiosidade da cotidianidade média. A avidez à publicidade é recusada. A busca desses raros representa o amor ao abismo que, para os “muitos”, é assombroso e terrível, para os “poucos” (raros) é o

¹⁵¹ HEIDEGGER, Martin. 5. Para os poucos – para os raros. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 16.

¹⁵² HEIDEGGER, Martin. 5. Para os poucos – para os raros. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 17, grifo do autor.

mais antigo fundamento que se dá a partir da postura serena do meditar. Para esses vindouros, o espantoso é sinônimo de grandiosidade e raridade do fundamento, indicando o quão sereno é o ente raro (ser-aí). Para o homem comum, o espantoso é um colapso, um *não*, uma ausência sem espaço para abertura. Para o ser-aí, o espanto é a disposição para o que há de mais singelo.

De que modo essa abertura (*Sein*), que não é ente e que se retira de toda maquinação possível, pode se dar ao perguntar do ser-aí? Heidegger responde: “O seer não é algo ‘anterior’ – subsistindo por si, em si –, mas o acontecimento apropriador é a coetaneidade tempo-espacial para o seer e o ente”¹⁵³. Em outros termos, o seer se dá no ente. Não é possível existir acontecimento apropriador e história a não ser pelo dar-se do seer no campo ôntico. Por esse motivo é possível o espantoso perguntar pela essência da verdade, já que seer acomete o ser-aí nos seus envios históricos.

2.1.3. Tonalidades afetivas fundamentais: retenção e espanto, pudor e pressentimento

Nas *Contribuições*, as proposições conceituais e lógicas não representam, de modo algum, o originário. O pensar da filosofia permanece o mais estranho, pois nesse outro princípio iminente o assombro (*das Erschrecken*) é a essência da meditação filosófica. No primeiro princípio temos, como motor do pensar helênico, o espanto como θαυμάζω, isto é, o filosofar a partir da admiração no âmbito do assombro, do estupor (*Erstaunen*), desse maravilhamento do ente para com o ser. Todavia, no outro princípio acenado por Heidegger, a tonalidade afetiva fundamental (*Grundstimmung*)¹⁵⁴ é o espanto (*das Erschrecken*), o aterrorizar-se com o πάθος (disposição) da experiência contemporânea do pensar que parte do abandono do ser. Ou seja, o

¹⁵³ HEIDEGGER, Martin. 5. Para os poucos – para os raros. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 17.

¹⁵⁴ Tonalidade afetiva (*Stimm-ung*) é chamada por Inwood de humor básico. Outros estudiosos de Heidegger a chamam de entoação, afinação ou disposição. A palavra alemã *Stimm-ung* deriva de *Stimme* (voz), aquilo que possibilita afinar (*stimmen*), por exemplo, um piano ou um violino. No campo da musicalização, *Stimme* permite a afinação do instrumento a partir do ressonar de sua “voz”. *Stimm-ung* como en-toação é aquilo que traz o tom estrutural que afina o *Dasein* à senda do ser a cada época. Segundo Casanova, “O termo alemão *Stimmung* possui um campo semântico deveras peculiar. Traduzido em sua dimensão mais coloquial, o termo indica um ‘estado de humor’, um ‘afeto’, uma ‘disposição’, assim como uma ‘atmosfera’ que se forma em um ambiente ou um ‘astral’ que surge em determinada circunstância. O uso heideggeriano do termo, por sua vez, procura retirar da palavra toda e qualquer conotação subjetivista. Para Heidegger, a *Stimmung* não é um estado de humor ou uma afecção do sujeito, mas aponta muito mais para a afinação de todos os elementos que tomam parte em uma situação, para uma harmonia do mundo enquanto abertura do ente na totalidade. Em sua relação com *Stimme* [voz] e *stimmen* [afinar], a *Stimmung* indica o estabelecimento de uma afinação harmônica. A essa significação acrescentamos o adjetivo ‘afetivo’ apenas porque a *Stimmung* se abate sobre nós como um afeto, como um *páthos*. O próprio Heidegger traduziu em seus escritos de juventude o termo grego *páthos* por *Stimmung*” (CASANOVA, Marco Antônio. N. do T., n.º 1. In: HEIDEGGER, Martin. *As questões fundamentais da filosofia: (“problemas” seletos da “lógica”)*, 2017, p. 3).

espantar-se no sentido de *Erschrecken* indica não o espanto por admiração (experiência grega), mas se trata da perplexidade do aterrorizar-se.

[...] o humor básico dominante passa a variar historicamente. O humor básico do “primeiro começo” era o “espanto”, enquanto o “humor básico do pensamento no outro começo vibra nos humores que podem ser chamados” de: pavor (*Erschrecken*), moderação (*Verhaltenheit*) – estes juntos são pressentimentos (*Anhung*) e timidez (*Scheu*)¹⁵⁵.

O filosofar emerge do espanto. “O espantar-se deixa que o homem volte para o fato de que o ente é e de que esse – o seer – abandonou todo ‘ente’”¹⁵⁶. Nada mais espantoso do que pensar que o fundamento nos abandonou. No entanto, esse espanto não significa retrocesso ao perceber que o seer é recusa, porque, na verdade, sua denegação é prontidão para a sua doação em seu essencializar-se. É assim que o seer ecoa. Nessa retenção (*Verhaltenheit*), compreende-se que seer é uma privação hesitante no seu essencializar-se. Isto é, ele se essencializa na constante hesitação de vir à tona, na iluminação retraída, na manifestação-ocultante de seu desvelar-se velado. Perante o abandono do seer, o ser-aí retém essa verdade com pudor e moderação.

A retenção indica reter-se, conter-se, deter-se; contenção, continência, moderação, reticência, ocultação. Esse é o estilo do pensar heideggeriano que aponta para o outro caminho, já que o primeiro princípio está se eclipsando. Trata-se de uma tonalidade afetiva que deve se tornar o estilo fundamental do homem fundado no ser-aí, já que é este que se afina à essencialização do seer e que suporta a fundação do acontecimento apropriador como retraimento. Esse estilo de filosofar, ao invés de estar à procura da entidade do ente, da presença fundante, coloca esse percurso do pensar ocidental em suspeita. O que Heidegger busca, nas *Contribuições*, é se dirigir ao caminho que perscruta sobre o modo essencialmente negativo¹⁵⁷ do seer se dar. Assim, a retenção “é a atitude própria do pensar: um retraimento que exige, em vez de ação, a calma; em vez da palavra incontida e do discurso inflamado, o silêncio e a meditação; em vez da participação e da intervenção imediatas, a suspeita sobre o seu alcance e os seus efeitos”¹⁵⁸. É esse modo de pensar que simboliza a serenidade capaz de sustentar os acenos e a recusa que se prenunciam no outro princípio da história do Ocidente.

¹⁵⁵ INWOOD, Michael. *Aletheia e verdade*. In: *Dicionário Heidegger*, 2002, p. 8.

¹⁵⁶ HEIDEGGER, Martin. 5. Para os poucos – para os raros. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 19.

¹⁵⁷ Não se trata de uma concepção pejorativa acerca do seer. A palavra “negativa” visa demonstrar que o mistério essencializante está no seu constante advento como ausência fundante.

¹⁵⁸ SÁ, Alexandre. *Heidegger e a essência da universidade*. Covilhã: 2003, pp. 43-44, grifos do autor.

O ser-aí é o acolhedor das re-velações que se deram, que se dão e que se darão durante a história. O acolhimento que Heidegger cita nas *Contribuições* acontece como insistência (*Inständigkeit*) do ser-aí na guarda daquilo que não se identifica com o ente. A partir dessa tonalidade afetiva, o ser-aí se dedica a ser partícipe da diferença ontológica que se apresenta no acontecimento apropriador (*Ereignis*). Contudo, que distinção aparece nesse evento que se acena e toca o homem? Na abertura do fundamento, a cisão entre seer e ente se apresenta, possibilitando a transição para o outro princípio, uma vez que o lugar de origem do seer é verdadeiramente compreendido como fundamento nulo em elo com o ser-aí, ligação esta que não elimina a cisão ontológica entre ambas as dimensões. Nesse sentido, insistência significa:

deter-se na diferença e nela longamente (de)morar [...]; estar próximo e intimamente situado dentro do acontecimento da diferença. Nessa direção, a experiência necessária é aquela de suportar a sua abertura, o seu *Da*, até que se faça plenamente distinta a cisão entre ser e ente, resolvendo o conflito do aparecimento do mundo histórico e do velamento do ser. Por isso, a insistência remete à ousadia e ao esforço de realizar e consumir determinada diferença entre ser e ente¹⁵⁹.

O esforço da insistência realiza a diferença. Acolhe-se o fundamento que se doa ao modo de recusa. Seer é doação na medida em que se desvela como não-ente, como essencialidade (*Wesenheit*). Essa é a forma como o ser-aí o retém. A retenção (*Verhaltenheit*) é o meio para o espanto (*Erschrecken*), é a experimentação do abandono do seer por parte do ser-aí, já que no outro princípio seer não é entidade regente da totalidade, não é absoluto, não é consciência ou uma forma maior e suprema de representação.

O espanto de se saber em meio ao fundamento ausente revela a silenciosa voz (*Stimme*) do seer ressoando no ente. Trata-se da tonalidade afetiva (*Stimmung*) do pudor (*Scheu*) que acolhe, com respeito, a en-toação, o apelo do mistério. Segundo Heidegger, o pudor, assim entendido, não pode ser pensado usualmente como timidez. Essa tonalidade afetiva indica silenciamento e reverência perante o essencializar-se hesitante do seer como acontecimento apropriador. Essa tonalidade afetiva como entoação é o modo do ser-aí (*Dasein*) estar afinado com aquilo que nele soa e ressoa e que permite que o fundamento a ele se doe. “O pudor é o modo do aproximar-se e do permanecer perto do que há de mais distante enquanto tal [...] que, contudo, em seu aceno – quando mantido no pudor – transforma-se no que há de mais próximo e reúne todas as referências do seer em si”¹⁶⁰. É por meio dessa tonalidade afetiva que o ser-aí se aproxima do mais longínquo, porque permite o aceno do seer, o seu ecoar no mundo. Assim,

¹⁵⁹ RAMOS, Daniel Rodrigues. *O Ereignis em Heidegger*, 2015, pp. 254-255.

¹⁶⁰ HEIDEGGER, Martin. 5. Para os poucos – para os raros. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 20.

surge uma afinação: a tonalidade afetiva da retenção espantada que traz ao ser-aí o pudor, afinando-o à abertura da simplicidade e à necessidade de abrigar, em si, a verdade do seer. Desse modo, ele se torna o fundador, o guardião (*Wächter*) da verdade originária.

No ser-aí reside o *cuidado* (*Sorge*)¹⁶¹, mas não como pequena preocupação, ocupação com qualquer coisa objetiva no mundo ou com as aflições e opressões da vida cotidiana. Essas ocupações, sentimentos e vivências fácticas do ser-aí são modos de cuidado, mas sob a ótica da *Besorgen*¹⁶². O cuidado (*cura*) essencial no sentido que discursamos não pode ser compreendido a partir de leituras psicologizantes ou culturais. Ele não parte de uma postura da vontade, não se deixa calcular pelas faculdades volitivas e cognoscitivas do homem, já que advém da retenção como abertura para a contiguidade silenciada da essenciação do seer (sua retração). Na verdade, essa proximidade só se dá com a distância desse essenciar-se, já que o que escutamos do seer, no cuidado, é o aceno distante desse indecível acontecimento apropriador. Cuidado aqui não se refere a “algo”, muito além disso, dirige-se à simplicidade e à profundidade do “não-algo”. É sobre esse cuidado que Heidegger, na carta *Sobre o humanismo*, inquire: “Para onde se dirige ‘a cura’ senão no sentido de reconduzir o homem de volta à sua Essência?”¹⁶³. Eis aqui o estilo do filosofar de Heidegger como retenção (*Verhaltenheit*), modo esse de pensar não respaldado pela zona do ente, mas pela dimensão do *Nada fundante*. Se esse é o caminho do cuidado, o ente humano “terá de aprender, primeiro, a existir no inefável [...] Antes de falar, o homem terá que deixar-se apelar pelo Ser mesmo [...]

¹⁶¹ A *Sorge* à qual nos referimos indica o cuidado com aquilo que nos funda (*Sein*). *Besorgen* se refere ao cuidado cotidiano com a diversidade dos entes objetuais. *Fürsorge* é o “cuidado, preocupação por” alguém. Trata-se do ser-aí (*Dasein*) em seu existencial ser-com (*Mit-sein*). No ser-com-o-outro, o ser-aí pode ter *Fürsorge* inautêntica (a substitutiva-dominadora/*der einspringend-beherrschenden*), um modo de cuidado dominante, que se coloca no lugar do outro e supera os seus obstáculos, retirando a autonomia e a liberdade da alteridade. A *Fürsorge* autêntica (a antecipativa-liberatória/*der vorspringend-befreienden*) devolve o cuidado ao outro, liberta-o à sua própria lida com o mundo, à sua cura independente. Aqui, deve-se atentar para não se fazer uma leitura penalizante da inautenticidade do cuidado. Em Heidegger, a *Fürsorge* inautêntica não é julgada como modo lastimável de ser, mas uma possibilidade, um *modus* de ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*), de ser-aí. Em relação ao modo de ser *Mit-sein*, o *Dasein* não é ser-com apenas quando está na presença da alteridade. Apesar de não estar com outro concretamente, o homem é *Mit-sein*: “Também o ser-sozinho do *Dasein* é ser-com no mundo. Só em um e para um ser-com um outro pode *faltar* [...] De outra parte, o factual ser-sozinho não é, por sua vez, suprimido porque um segundo ou talvez dez exemplares desse ente humano fiquem ‘ao meu lado’” (HEIDEGGER, Martin. § 26. O *Dasein-com dos outros e o cotidiano ser-com*. In: *Ser e tempo*, 2012, p. 349, grifos do autor). Como se vê na indicação, o *Dasein* só pode sentir falta do outro na medida em que o seu existencial é ser-com. Por outro lado, estar em conjunto com diversos entes humanos em um mesmo local não assegura o estar próximo ao outro de forma essencial, por não haver familiaridade. Desse modo, a partir da estrutura existencial do *Mit-sein*, o *Dasein* tem a possibilidade de estar próximo daquele que se ausenta fisicamente, mas, outrossim, pode estar distante daquele que vige como presença constante.

¹⁶² *Besorgen* possui três significados: “(a) ‘obter, adquirir, prover’ algo para si mesmo ou para outra pessoa; (b) ‘tratar de, cuidar de, tomar conta de’ algo; (c) especialmente com o particípio passado, *besorgt*, ‘estar ansioso, perturbado, preocupado’ com algo. O infinitivo substantivado é *das Besorgen*, ‘ocupação’ no sentido de ‘ocupar-se de ou com’ algo” (INWOOD, Michael. Cura/cuidado, ocupação, preocupação. In: *Dicionário Heidegger*, 2002, p. 26).

¹⁶³ HEIDEGGER, Martin. *Sobre o humanismo*, 1967, p. 34.

Somente assim se restituirá à palavra a preciosidade de sua Essência e, ao homem, a habitação para morar na Verdade do Ser”¹⁶⁴.

Habitar na verdade gera uma simultaneidade copertendente entre ente e seer, na medida em que o ôntico (existentivo) só tem seu lugar a partir do plano ontológico e vice-versa. Isso significa que o ente só eks-iste porque nele mora a verdade principial. O seer apenas se dá quando há ente para nele o fundamento (de)morar. Porém, em que medida pode ocorrer o (de)morar do seer no ente? A partir do momento em que o homem se tornar guardião (*Wächter*) do que possibilita o seu *sendo* singular e histórico. Desse modo, ele pode “*tornar-se fundador e o guardião da verdade do seer, ser o aí como o fundamento usado pela própria essência do seer*”¹⁶⁵.

Tornar-se o guardião da verdade do seer (*Wächter der Wahrheit des Seyns*) significa ser o “buscador” (*Sucher*) do silêncio. A “meta” desse “buscar” não é forçosa ou pragmática, direcionada à objetualidade do mundo técnico. A radicalidade do estilo heideggeriano de filosofar (retenção do seer como recusa) está em demonstrar que a “meta” é única e singular. “Essa meta é a própria *busca*, a busca do seer. Ele acontece e é mesmo a mais profunda descoberta, quando o homem se torna aquele que vela pela verdade do seer, o guardião daquele silêncio e é decidido nessa direção¹⁶⁶”. O “buscador” do seer, antes de se decidir por trilhar tal caminho essenciante, é decidido pelo caminho. O trilhar não está determinado, mas, pelo seer, está acenado. Isso significa que ele, precedentemente, foi apropriado em sua busca e, a partir disso, foi “buscado”, acometido. Se em sua busca o “buscador” foi tocado pelo mistério fundamental, a voz silenciosa, fundadora do ser-aí está guardada.

A guarda evidencia que há aquele que custodia a verdade elementar, o preservador ou o custódio (*Wahrer*). Ele faz crescer a denegação do seer. Com a abertura da verdade, o ser-aí (*Dasein*) se essencia, tornando-se, dessa forma, o lugar, o aí (*Da*) da clareira (*Lichtung*). A clareira ressoa em todo ente, circunda tudo o que é, não apenas o homem. O homem é o ente que insiste e se sustenta nessa clareira (*Seyn*). Essa reserva fundamental de espaço que permite ao ser-aí se tornar o sítio da vigência ontológica é o que o faz ser eks-sistente, insistente na verdade ex-stática do seer. Aqui o homem não é o ser-aí, mas se essencia como humano, no ser-aí. “Enquanto ec-sistente, o homem suporta o *Da-sein*, assumindo, na ‘cura’, o lugar (*Da*),

¹⁶⁴ HEIDEGGER, Martin. *Sobre o humanismo*, 1967, pp. 33-34.

¹⁶⁵ HEIDEGGER, Martin. 5. Para os poucos – para os raros. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 20, grifos do autor.

¹⁶⁶ HEIDEGGER, Martin. 5. Para os poucos – para os raros. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 21, grifos do autor.

como a clareira do Ser”¹⁶⁷. Como preservador do seer, o ser-aí cuida do que o torna aí (*Da*) a cada instante, sendo a instância lançada no próprio lançamento originário. São os poetas e os pensadores os que mais se permitem ser cura (cuidado) do que lhes fundamenta, esses raros e vindouros, não porque surgem como os melhores da humanidade, mas porque, cientes de sua indigência, buscam receber o *toque do Nada*.

Nos parágrafos sobreditos, referimo-nos ao estilo de filosofiar de Heidegger como retenção (*Verhaltenheit*). O cuidado na retenção está em virtude da originariedade da abertura. “A retenção, o meio afinador do espantar-se e do pudor, o *traço* fundamental da tonalidade afetiva fundamental, nela afina-se o *ser-aí* com vista ao silêncio. De maneira criadora, nessa tonalidade afetiva fundamental do ser-aí, o homem torna-se o guardião desse silêncio”¹⁶⁸. Aqui reside o cuidado do ser-aí que busca e que se torna guardião da verdade. Esse é o seu traço fundamental: estar no cuidado.

O que Heidegger suscita é um choque na filosofia do Ocidente, dando motivos para ela se espantar com o abissal do fundamento esquecido, este que esteve em retração. Além disso, estabelece uma “meta”, um pensar digno, autêntico. Aqui devemos ter o cuidado necessário com o termo para não confundirmos a meta no seu sentido cultural de progresso, finalidade pragmática ou caráter corrente do ente. “A própria busca é a meta. E isto significa: ‘metas’ estão ainda por demais ligadas ao primeiro plano e sempre continuam se colocando diante do seer – e soterram o necessário¹⁶⁹”. Como se vê, não é uma meta qualquer, mas é a busca do próprio silêncio para se escutar os acenos do seer. A retenção mais própria após o espantar-se é o pudor do silenciamento, momento no qual o seer mais diz, pronunciando a sua verdade. A essência do homem passa a ser entendida a partir do seu fundamento, isto é, como ser-aí, este que se encontra apropriado em meio ao acontecimento originário e aprofundado na viragem para o acontecimento apropriador.

O empenho heideggeriano nas *Contribuições*, como o próprio pensador pronuncia, para nós chega a ser por demais estranho porque não pressentimos a ausência fundante, essa simplicidade tão próxima, mas, ao mesmo tempo, tão distante por causa da ausência de indigência presente no pensar do Ocidente, já que permanecemos fora do saber meditativo. A ausência, na verdade, é a carência de se manter no aperto (*Not*) e de, a partir disso, dar a volta (*wenden*) nesse aperto. A ausência de aperto e a ausência de capacidade de dela poder sair

¹⁶⁷ HEIDEGGER, Martin. *Sobre o humanismo*, 1967, p. 46.

¹⁶⁸ HEIDEGGER, Martin. 5. Para os poucos – para os raros. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 21, grifos do autor.

¹⁶⁹ HEIDEGGER, Martin. 5. Para os poucos – para os raros. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 22.

instala a carência, indigência nos tempos de hoje e o mais radical cenário de abandono do ser. Dessa forma, o refúgio para os homens dos tempos hodiernos está nas diversas vivências (*Erlebnisse*), nesse vitalismo que a tudo deseja possibilitar, enquanto a altitude do seer continua retraída pela ausência da indigência do pensar. Ora, se tudo se refere à vida, a falta de indigência chega ao seu extremo, já que não mais se percebe que o silêncio essencial pode nos deixar em contato com o aberto. Como elucidava Heidegger: “onde se acredita superior ‘à vivência’, isto acontece como um reportar-se a uma perspicácia vazia”¹⁷⁰. Aqui, encontramos o cúmulo da carência de indigência no homem, já que ele não se espanta e, por conseguinte, não é acenado pelo pudor e não é levado a silenciar-se na escuta do fundamento.

Estamos na questão pensante acerca da verdade do seer, que é o instante sustentador da transição para um outro plano do pensar. Esse instante não pode ser devidamente fixável, estabilizado e de forma alguma determinável pelo calendário metafísico. O tempo aqui não é a temporalidade ôntica, mas o tempo é do próprio acontecimento apropriador sem qualquer domínio calculante do ente. É por isso que essa simplicidade transitiva não pode ser datada historiologicamente, “porque a ‘história’ historiológica pública passou já muito tempo ao largo dessa transição [...] Assim, fica reservado para esse instante um longo caráter de futuro”¹⁷¹. Aqui habita o assombro, já que o fundamento é abissal, tendo em vista que ele está nulo como uma ausência e que se dá quando decide acenar-se para o ser-aí.

No ser-aí e *enquanto* ser-aí acontece apropriadoramente para o seer, que ele mesmo revela como a recusa, como aquela região do aceno e da subtração – do silêncio [...] O homem não consegue realizar nada *para tanto* e é quando a preparação da fundação do ser-aí lhe é entregue como tarefa que ele se encontra menos em condições de tal realização, de tal modo que essa tarefa determina, inicialmente, uma vez mais a essência do homem¹⁷².

O ser-aí nada mais produz: é apropriado por uma verdade originária que ele mesmo assume como fundamento hesitante em recusa, subtraído de seus poderes, mas que se acena ao ser-aí para este se realizar e se situar no mundo como um ser eks-istente, lançado como projeto (*Geworfenheit*). Trata-se de um espanto fáctico, já que o fundamento não é absoluto e sim fosso abissal. Não é presença concreta no mundo, mas um não-ente.

¹⁷⁰ HEIDEGGER, Martin. 5. Para os poucos – para os raros. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 23.

¹⁷¹ HEIDEGGER, Martin. 5. Para os poucos – para os raros. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 24.

¹⁷² HEIDEGGER, Martin. 5. Para os poucos – para os raros. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 24, grifos do autor.

Referimo-nos às tonalidades afetivas: retenção (*Verhaltenheit*), espanto (*Erschrecken*) e pudor (*Scheu*). Heidegger cita outra tonalidade igualmente fundamental: o pressentimento (*Ahnung*). Espanto e pudor são como tremor e temor. Temor aqui não sugere amedrontamento, mas indica deferência frente ao insólito. Acerca da retenção, ela indica a contenção neste tremor e temor, enquanto o pressentimento traz o caráter de relacionamento, o elo com o vindouro, com o porvir. Uma entoação (*Stimmung*) que se sintoniza com o porvir. O pressentir é a abertura do desencobrimento como recusa. Sob essa ótica, compreende-se que nem tudo é entitativo, mas algo essencial e necessário permanece extra ao determinismo lógico-racional do ente. O pressentir traz um poder de afinação entre ser-aí e seer. Essa tonalidade afetiva é fundamental, já que prepondera sobre toda incerteza da mera opinião, do falatório e da publicidade. O pressentimento é principial (*anfänglich*) porque traz ao ser-aí uma outra situação, um outro princípio, uma instância distinta do que até o momento ocorreu na investigação metafísica, que ainda, por não estar consolidada e bem visualizada, traz um certo receio. No entanto, também promove o entusiasmo, já que afina o ser-aí como o que o funda. “O pressentimento posiciona a in-sistência inicial no ser-aí. Ela é em si horror e entusiasmo ao mesmo tempo – contanto, sempre, que, enquanto tonalidade afetiva fundamental, ela defina e determine aqui de maneira afinadora o estremecimento do seer no ser-aí enquanto ser-aí”¹⁷³.

O *entusiasmo* é pronunciado por Heidegger como *abdicação*. Se o seer se dá em sua vigência como recusa e se essa denegação deve vigorar em sua guarda (ser-aí), conservando-se como recusa, dessa forma, a prontidão para essa ausência fundamental só pode acontecer com abdicação, que aqui não indica o simples deixar de querer ou o mero deixar de lado. De outro modo, significa o “*estar com seer*” na medida em que o ser-aí se eleva do mundo dos entes para ser apropriado pelo *insondável do pensar*, ou seja, pelo aceno da recusa (doação do *Seyn*). Aqui se trata de *de-cisão*, com uma grafia distinta, para demonstrar que não indica o simples escolher (*auswählen*) entre um ente e outro, mas anuncia a de-cisão para o interior do outro princípio que ainda não se consolidou e, por isso, não se descreve e não se instrui. “Nessa decisão, o aberto da transição é retido e fundado – o em-meio-ao abissal do entre em relação ao não-mais do primeiro início e de sua história e ao ainda-não do preenchimento do outro início”¹⁷⁴. Decisão (*Ent-scheidung*) é (de)cisão com um princípio e conjunção com abertura originária do outro princípio.

¹⁷³ HEIDEGGER, Martin. 6. A tonalidade afetiva fundamental. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 26.

¹⁷⁴ HEIDEGGER, Martin. 7. Do acontecimento apropriador. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, pp. 26-27.

A de-cisão parte das tonalidades afetivas fundamentais, entre elas, o pressentimento, a partir da qual a projeção da verdade do seer é essencializada como recusa no ser-aí. Aqui se dá essa abertura ao insondável que abre o silêncio liberto da “violência” do ente. Assim, Heidegger elucida que o que se essencializa não é um mero vazio visível e presente ao cálculo, mas a vigência mesma do acontecimento apropriador, que se apropria do ser-aí (*Dasein*) no instante do acometimento fundamental.

2.1.4. A necessidade do deslocamento do homem do ente para o seer

Para Heidegger, o homem precisa radicalmente ser levado para fora de seu caminho estável no ente no qual há o domínio das transcendências. Deve-se proceder não da forma como definiu Nietzsche, a partir da vontade de potência. Mas perguntamos: há a possibilidade desse deslocamento se abater sobre o homem? A resposta de Heidegger é sim. É possível graças àquilo no qual reside o perigo: justamente na indigência do abandono do seer. A indigência aqui se torna o elemento auxiliar, desde de que, de alguma forma, seja experimentada pelo homem a ponto de estremecê-lo. Não obstante, se o homem tiver se petrificado contra a indigência do abandono do seer de forma tenaz? Dessa forma, faz-se mister surgirem os raros e aptos, “porque eles sabem que *padecem* da indigência”¹⁷⁵.

O despertar do homem à sua indigência já é um incipiente deslocamento ao aberto. Ele se abre ao ser-aí justamente por se descobrir em meio ao fundamento. Essa radical transformação o faz guardião do aberto, um apropriado em meio ao acontecimento (*Seyn*) que não vige a não ser como *Ereignis*. Se o homem, graças à raridade do deslocamento, chegar a se afinar no acontecimento apropriador, insistente no mistério, dessa forma ele estará no caminho do salto para o outro princípio da história, porque em termos de história, o único pensar sereno é a meditação com vista ao aceno da verdade do seer fundada no ser-aí. Aqui temos o homem transformado, voltado para a decisão do aberto do ser-aí e da história.

Enquanto o homem entificado é insistente na zona das vivências do ente, o ser-aí é um insistente na prontidão para a recusa enquanto a própria essencialização do seer. O seer é o mais próximo e, justamente por causa dessa contiguidade, que a atividade da maquinação e das vivências passam ao largo dessa abertura. O que Heidegger indica é que o acontecimento apropriador é aquilo que permanece como mais estranho e espantoso, já que é abertura abismal, não calculável e ininteligível às determinações ônticas. Mas a felicidade das visões de mundo

¹⁷⁵ HEIDEGGER, Martin. 7. Do acontecimento apropriador. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 30, grifo do autor.

populares está em encontrar um meio para trazer as coisas à vista, empreendendo-se a perseguir uma utilidade para o todo. No outro princípio, diferentemente, o totalmente outro (*ganz Andere*) é pensado no momento em que o homem se de-cide pelo acontecimento originário. Trata-se de uma virada clareadora-encobridora ao mesmo tempo, já que o fundamento é um desvelar-se em velamento, uma visita em retirada.

A abertura do seer se dá no tempo-espaço, no aí do ser-aí (*Da do Dasein*), que é sítio instantâneo do acontecimento apropriador. Destarte, o ente se encontra no seer pela primeira vez, nessa vigência que se doa tacitamente. “O seer (como acontecimento apropriador) precisa do ente, para que ele, o seer, se essencie¹⁷⁶” e, por isso, ele se dá no tempo-espaço. Mas, por vezes, o ente pensa-se como inteiramente autônomo frente ao seer, como se este fosse uma mera abstração representacional. Isso é sinal da decadência da indigência do pensar que cega o homem, já que ele pensa o seer como presentidade.

Heidegger não concebe a história como o âmbito de feitura ôntica, mas sim a partir da essenciação mesma do seer. No deslocamento, tanto do fundamento como do homem, essenciação do seer não é mera presentidade, mas a plena vigência do a-bismo (*Ab-Grund*) como a verdade fundante. A esse respeito, salienta Heidegger:

O acontecimento apropriador é a própria história originária [...] Nesse conceito originário de história, conquista-se, pela primeira vez, o âmbito no qual se mostra por que e como a história é ‘mais’ do que ação e vontade. Também o “destino” pertence à história e não esgota sua essência¹⁷⁷.

A história vai além das mundividências do homem, supera suas ações e volições já que, desde o seu primeiro princípio, é fundada pelo acontecimento apropriador. O fundamento aberto é o destino que destina o homem a ser si mesmo ao acolher os envios do seer que, por mais que se essencie durante as várias épocas históricas, não queima a sua chama, a sua claridade, podendo “iluminar” o ser-aí enquanto este durar.

2.1.5. A filosofia e o seu pensar meditativo

Indagamos: *quem* medita nesse pensar meditativo? Que ente, a partir de uma inquietação ontológica-existencial, faz a pergunta-*quem* somos (*Wer-frage*) e questiona o seu *sendo*? *Quem*

¹⁷⁶ HEIDEGGER, Martin. 10. Do acontecimento apropriador. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 34.

¹⁷⁷ HEIDEGGER, Martin. 12. Acontecimento apropriador e história. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 36.

se abre ao aberto e presente o fundamento nulo que o fundamenta? Este presentidor e indagador é o ser-aí (*Dasein*), aquele que pergunta pelo seer porque o presente (*ahnt das Seyns*). *Mais do que ação do ser-aí, há re-velação do fundamento*, uma vez que seer, a cada momento, vem como um fluxo apropriador àqueles que estão dispostos a insistir nesse fenômeno. A sua vigência precisa de “fundadores”, isto é, o acontecimento que apropria pressupõe uma duração no ente, um si-mesmo (*Selbstheit*) no qual ele possa se dar. Por outro lado, ao homem só é possível o seu si-mesmo a partir do momento em que se abre ao toque do seer e, alcançado por este acometimento, dispõe-se a perguntar (*fragen*) quem somos.

O toque do fundamento, o *presentimento do Nada* estimula o homem a perguntar sobre o que o torna homem a cada instante e o põe diante do si-próprio. Trata-se de uma *experiência nadificadora* que impossibilita qualquer objetivação ou representação do seer. Embora a essência fundamental se dê como Nada, é justamente por esse meio irrepresentável que o seer soa, ressoa e se doa, estrutura *ipseidades* e, por consequência, permite ao homem pensar propriamente sobre o seu *quem*. Trata-se da própria convocação insigne ao ente que eks-iste como projeto lançado. Abrir-se a isso é evocar a pergunta-*quem* somos em retorno ao chamado essencial. Ou seja, a “resposta” (“*Antwort*”) do ser-aí ao acometimento originário é o seu perguntar (*fragen*). Trata-se de um *questionar não judicativo*¹⁷⁸, uma vez que ele não é tematizado, mas advém, propriamente, do mistério da verdade. É por isso que podemos dizer que pensar (*denken*) é agradecer (*danken*) à essa verdade e ao seu envio de possibilidades. A esse respeito, expõe Fernandes:

A entrega do ser ao homem, portanto, é destinação e isso perfaz a essência da história. Na destinação (*Geschick*) do ser está um presentear-se (*sich schenken*), o dar-se de si como dádiva. Pensar (*denken*) é, justamente, agradecer (*danken*) este presentear-se do ser. *Ereignis* significa, portanto, o recolhimento na unidade amorosa de ente, presença e ser¹⁷⁹.

Ao aguardar o dar-se do seer como dádiva, isto é, a sua denegação, a filosofia aparece, nas *Contribuições*, como um saber inútil. A princípio, essa visão filosófica nos espanta, já que ela tanto realizou durante a história. No entanto, o dito heideggeriano indica que essa inutilidade reside porque a filosofia está no sítio da meditação (*Besinnung*) e não do pragmatismo maquinal do ente. A meditação aqui representa o questionamento acerca do sentido da verdade elementar, o salto para o profundo de sua essência. Nesse caminhar, eis a pergunta: quando e como

¹⁷⁸ Acerca da noção de pré-judicação, confira nota de rodapé n.º 18 localizada na página 21.

¹⁷⁹ FERNANDES, Marcos Aurélio. O cuidado como amor em Heidegger. In: *Revista da Abordagem Gestáltica – XVII* (2): jul-dez, 2011, p. 170.

passamos a pertencer ao acontecimento apropriador? *Quem* pode fazer essa pergunta é o homem, insistentemente suportando o ser-aí. Ele pode “fundar” a verdade ao ser por ela fundado. “Por isso, a meditação – salto para o interior da verdade do seer – é necessariamente automeditação”¹⁸⁰. Meditação (*Besinnung*) se dá como pergunta pelo sentido, pela verdade do seer (*Frage nach dem Sinn, Wahrheit des Seyns*). É o pensamento do sentido a respeito do fundamento da história; o meditar que segue o sentido da verdade em seu retraimento. Dessa doação re-veladora advém a automeditação (*Selbstbesinnung*) com a qual o ente humano é lançado no mistério da verdade, impelido a questionar sobre o seu *quem*, a posicionar-se perante a pergunta “quem somos”. Como vimos anteriormente, trata-se de um *perguntar não judicativo*, tendo em vista que o questionar surge como “resposta” em agradecimento à essência fundamental. Aqui, não há relação de permuta maquinal entre homem e o que o principia. Como esclarecem Moraes e Bignotto:

A atitude, a que Heidegger conclama, é antes uma postura de silenciosa meditação (*Besinnung*); Heidegger dá a ela o nome de *Bereitschaft* – preparação, disposição. Trata-se daquele recolhimento que se põe, reverentemente, à escuta da voz e do chamamento do ser, fazendo do pensamento um cuidar (*hegen*) e um tratar (*pflegen*) dos modos pelos quais o ser se desvela e se subtrai na clareira da verdade¹⁸¹.

A filosofia meditativa do outro princípio não se edifica junto ao ente, insiste Heidegger. A filosofia é fugidia a ele, porque se junta ao abismal da verdade. Ela parte da indigência mais extrema do primeiro princípio. A indigência retida pelo ser-aí é o que o faz ir para além do ente. Isso é o que Heidegger chama de caráter de jogado do homem no insondável, que é o elemento impulsionador para ultrapassar a sua própria esfera ôntica em direção ao aberto. No entanto, esclarecemos que a filosofia como meditação não afasta a indigência do homem, pelo contrário, a suporta e a tem como o fundamento da história. Mas porque a indigência fundamenta a história do homem? Porque, por mais que ele dê lugar ao principal, isto é, abra-se ao aberto, sempre continuará no aperto, na penúria, na premência, tendo em vista que de tempos em tempos é abandonado pelo seer. E mesmo quando seer se essência, o ser-aí não o domina, uma vez que o fundamento é eclosão em velamento. Ou seja, o caráter indigente de projeto jogado e finito representa a própria e irremissível facticidade do ser-aí. A esse respeito, elucida Heidegger:

¹⁸⁰ HEIDEGGER, Martin. 16. Filosofia. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 46.

¹⁸¹ MORAES, Eduardo; BIGNOTTO, Newton. *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: UFMG, 2001, p. 60.

Aquela indigência é, contudo, diversa nos inícios e transições essenciais da história do homem. Nunca, porém, calculando externamente e de maneira míope, pode tomar a indigência como uma falha, como uma miséria ou coisas do gênero. Ela se encontra para além de toda valoração ‘pessimista’ ou ‘otimista’. Sempre de acordo com a experiência inicial dessa indigência, ela é a tonalidade afetiva fundamental que afina para a necessidade¹⁸².

A indigência (*Not*) compreende o sentido de estar-no-aperto, que em grego se diz θλίψις. No novo testamento da Bíblia Sagrada, em João 16.33, lê-se: “Neste mundo vocês terão aflições; contudo, tenham ânimo!”. Vê-se que estar-no-aperto para a linguagem bíblica indica aflição, tribulação, devendo-se suportá-la com ânimo e paciência, porque é isso que pode dar a volta na indigência (*Not*). A paciência indica a própria necessidade (*Notwendigkeit*) para resistir ao que nos aperta ou àquilo que nos atribula. *Not* é indigência, *Notwendigkeit* é liberdade: o livre do seer como o livre que liberta. A *Notwendigkeit* é a necessidade da viragem ao não-necessário, ao *Nada fundante* que, gerando liberdade (*Freiheit*) ao homem, o libera das representações, tirando-o da atribulação da vida cotidiana. Assim, presenteia-se a filosofia com uma nova tarefa, outra necessidade (*Notwendigkeit*), isto é, um outro apelo, que não advém como demanda da filosofia e nem mesmo como uma necessidade da ontologia tradicional para satisfazer-se propriamente. Nesse sentido, salienta Heidegger *apud* Courtine: “não é a necessidade de uma época, a necessidade de um século, mas a necessidade de dois milênios, da indigência que nos torna necessitados desde que o pensamento é ‘metafísico¹⁸³’”. É a própria indigência milenar da história do Ocidente como história metafísica que traz à tona a *Notwendigkeit*, isto é, a necessidade de liberdade (*Freiheit*), de dar a volta no que nos atribula (*Not*), superar a falta de consciência de nossa indigência. Nesse trilhar, tornamo-nos livres para outra necessidade quando vem à luz que o fundamento não se instaura no sujeito, mas no não-ente.

A indigência não é entendida por Heidegger sob a ótica moralizante no sentido de queda ou erro humano. “É a indigência que faz o homem se abrir para o aberto, dirigir-se para o pensar meditativo que suporta e fundamenta essa indigência”¹⁸⁴. Ela é o elemento que impulsiona a de-cisão e a cisão do homem como simples ente entre entes. O que presenciamos hoje não é o ente no exercício de reconhecimento de sua indigência, mas a sua força de vontade de poder que aparece, na verdade, como impotência do pensar, já que a determinação maquinal se torna

¹⁸² HEIDEGGER, Martin. 17. A necessidade da filosofia. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 48.

¹⁸³ COURTINE, Jean-François. *A tragédia e o tempo da história*. São Paulo: Editora 34, 2006, p. 31.

¹⁸⁴ HEIDEGGER, Martin. 17. A necessidade da filosofia. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 49.

total e unitária, perdendo espaço o pensar próprio. Isso se dá pelo fato de o mistério essencial não ser levado a termo. A culminância da maquinação e das vivências como efetividades, limitando espaços e distanciando a meditação autêntica, torna-se o próprio poder autêntico. Acontece, assim, a falta de força a um pensar profundo acerca da abertura originária da verdade. O questionamento e a simplicidade de uma meditação essencial se tornam ausentes. A avidez por resultados que possam trazer novas vivências e novos afazeres ao público passam a imperar.

Não obstante, pensar a essência da verdade não acolhe imediatismo e valorações, porque pensar é meditar, é transposição para o profundo interior do seer. A estranheza do fundamento não se deixa colocar no jogo das objetivações do ente e não pode se pautar no êxito dos efeitos “causados” pelo homem. O pensar é meditação sobre o seer, por isso a filosofia é necessária, já que pensa o fundamento. Aqui se dá um outro olhar totalmente diverso dos “olhares metafísicos” configurados pelo cálculo e pela orientação do homem presente à vista como *animal rationale*. No outro pensar, o homem não é definido, mas conclamado: “a conclamação ao homem como a conclamação que o determina para a história”¹⁸⁵. Ele é fundado historicamente por meio da fundação do ser-aí como o aberto para a apropriação.

Quem se sacrifica pela preparação do outro princípio do pensamento se encontra em um momento transitivo fundamental, resistente ao ente e insistente no seer. É por meio da meditação que necessariamente acontece o sempre-ainda-outro, o inédito viável, que está em preparo, porque o acontecimento apropriador possui uma clareira para si, isto é, para o seu reluzir velado. Só é possível uma filosofia como automeditação no outro pensar que se renuncia a caminho de um princípio de outra história. E é justamente a automeditação que conquista a paciência da necessidade, e nela, por consequência, a serenidade no relacionamento copertinente entre ente e a verdade originária.

2.2. A ressonância (*der Anklang*)

É por meio da junção (*Fügung*) fundamental da ressonância (*der Anklang*) que o homem reconhece a sua indigência como pobreza (*Armut*), já que ela traz à aparição o velado do esquecimento do seer (*Seynsvergessenheit*), a partir do qual a essência originária ecoa no ente como aquilo que mais esteve retraído. Assim, pergunta Heidegger: “A ressonância para quem? Para onde? A ressonância do seer no abandono do ser”¹⁸⁶. Mas como o abandono do ser

¹⁸⁵ HEIDEGGER, Martin. 19. Filosofia (Sobre a pergunta: quem somos nós?). In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 54.

¹⁸⁶ HEIDEGGER, Martin. 50. Ressonância. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 106.

acontece? Ele emerge da inessência (*Unwesen*) do seer a partir da maquinação (*Machenschaft*). Essa inessência se origina da nulidade fundamental, mas, ao mesmo tempo, não acontece apenas por esse retraimento. Tal ambiguidade se dá, pois esse acontecimento indica a própria verdade do seer e o modo de sua vigência. O inessencial parte das representações maquinais como produtos do homem reificado no cálculo (*Berechnung*).

2.2.1. O abandono do seer: o primado do ente na maquinação

Referimo-nos à maquinação. Todavia, o que indica esse termo tão usado por Heidegger nas *Contribuições*? Trata-se da presentificação constante do saber-fazer (τέχνη) na dimensão do produzir (ποίησις), que constrói em constância como factibilidade. A τέχνη como técnica contrasta com a φύσις, isto é, com os entes vigorando a partir de si mesmos. A primeira indica não um fazer puramente, mas um saber (*wissen*) que nos orienta na relação com a φύσις, desvelando-a a cada momento. O técnico, o possuidor de τέχνη, é aquele que tem o conhecimento de como revelar os entes e de como produzi-los. Esta compreensão de τέχνη perdura e, modernamente, instaura-se como *Technik*. “A tecnologia não é, primordialmente, um modo de fazer coisas, mas um modo de revelar as coisas que precede o fazer”¹⁸⁷. O “revelar” é o que caracteriza a técnica e o saber-fazer (*wissen-machen*) da maquinação, uma vez que ela toma para si a posição de desveladora do real e de produtora do ente.

Maquinação, inicialmente, não está relacionada à máquina (*Maschine*). Pelo contrário, ela nos conduz ao mundo demasiado humano das vivências (*Erlebnisse*). Essas vivências passam a forjar fundamentos com os conceitos *ens creatum, res cogitans (animal rationale), res extensa, Res infinita*. Máquinas e tecnologias são derivações das *Erlebnisse* e aqui o ente se encanta com as funcionalidades e dispositivos das representações. Nesse aspecto, o encantamento não é fruto do *não originário*, mas do *sim da vivência*. Isso representa o acontecimento do abandono do ser no esquecimento do seer. Desse modo, ingressamos na estação de inquestionabilidade pelo ingresso no âmbito das metas vivenciais: “A atividade incansável, contínua, acelerada e propagandeada que se revela em todos os campos, enriquecida [...] de maneira cada vez mais ampla e notável, é indício da forma como nosso modo de ser se submete a uma maquinação”¹⁸⁸.

A ressonância exalta a dádiva do velamento do seer. Ela é a recusa à vontade que a tudo prescreve a partir do re-presentar (*Vor-stellen*) como representável e representado. O primeiro

¹⁸⁷ INWOOD, Michael. Tecnologia, maquinação e armação. In: *Dicionário Heidegger*, 2002, p. 181.

¹⁸⁸ RÜDIGER, Francisco. *Elementos para a crítica da cibercultura: sujeito, objeto e interação na era das novas tecnologias de comunicação*. São Paulo: Hacker Editores, 2002, p. 35.

indica aquilo que está presente à vista como visado e calculado, enquanto o segundo significa o disposto a ser manipulado pela produção e execução da vontade. Essa situação é pensada a partir do próprio fundamento que não é fenomenológico, que não é a coisa mesma do pensar (*Sache des Denkes*), pois é o próprio ente enquanto tal representado. A maquinação a tudo busca manipular, que até mesmo o que a ela resiste se torna material para a sua ampliação e domínio, visando o “progresso” cultural e tecnológico. É por isso que Heidegger chega a dizer que “no interior da maquinação não há nada digno de questão, algo tal que pudesse ser honrado enquanto tal [...] e, com isso, iluminado e elevado ao nível da verdade”¹⁸⁹.

O fato é que maquinação é vivência e vivência é maquinação, âmbito no qual se mantém a publicidade disposta à totalidade, aquela curiosidade estimulante que excita e encanta os sujeitos em dimensão global. Nessa era de desenraizamento de questões, a solicitude para a solidão é aniquilada. O debandar da funcionalidade maquinal para as vivências curiosas e interessantes não nos direciona à superação do enfeitiçamento do fazer e do poder. Mas

[...] é importante saber que aqui, em todo o deserto e em todo o caráter terrível, ressoa algo da essência do seer e alvorece o abandono do ente (enquanto maquinação e vivência) pelo seer. Essa era da completa ausência de questão só pode ser ultrapassada por uma *era da simples solidão*, na qual se prepara a prontidão para a verdade do próprio seer¹⁹⁰.

Mesmo onde a atividade da maquinação impera, é nela onde o seer se dá, clareando o ente de sua indigência enquanto aquele que está ingresso no fazer e no feito das vivências. A ausência de questão só pode ser ultrapassada porque, de fato, ela impera nos tempos hodiernos. Nesse sentido, a desertificação maquinal promotora da carência de indigência não é de todo terrível, pois é ela que traz à tona as condições, a situação fático-histórica para um novo pensar, abrindo espaço ao outro princípio da história e do seer.

O abandono do ser (*Seinsverlassenheit*) acontece de forma intensa onde há o seu velamento de maneira mais decidida. Isso se dá no ente, que se tornou o mais habitual, já que tudo a ele é possível e habitado. O Cristianismo é símbolo disso a partir de sua dogmática segundo a qual o ente humano é salientado, “originariamente”, como *ens creatum* e o seu criador é tido como o mais evidente e certo, bem como todos os entes se manifestam como efeito desse fundamento. O Cristianismo, em suas explicações sobre a origem, toma como auxílio a clareza no calculável e naquilo que é comum e habitual. Se o ente é o mais habitual,

¹⁸⁹ HEIDEGGER, Martin. 51. A ressonância. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 108.

¹⁹⁰ HEIDEGGER, Martin. 51. A ressonância. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 109, grifos do autor.

o seer é o que há de mais inabitual, já que se dá de modo oculto, o que o faz ser esquecido e recusado. Ele se subtraiu inteiramente e abandonou o ente. Que o seer abandona o ente significa dizer que se vela nas manifestações representativas do ente. “Então, é no ocultamento do ser que devem ser procuradas as verdadeiras razões da situação histórica da humanidade atual, que Heidegger descreve na forma de um desenraizamento da facticidade humana da verdade do ser”¹⁹¹. Ou seja, se a facticidade do homem se instalou na ausência de indigência, trata-se do próprio ocultamento do seer se dando na nossa era.

As manifestações representativas que promovem a maquinação se iniciam já no mundo grego como vimos no primeiro capítulo desse texto. Na seção 61 das *Contribuições*, Heidegger diz:

A questão é que, no tempo do primeiro início, uma vez que se chega à despotencialização da φύσις, a maquinação ainda não vem à tona em sua plena essência. Ela permanece encoberta na presentidade constante, cuja determinação alcança na ἐντελέχεια o aguçamento máximo no interior do pensar grego inicial. O conceito medieval de actus encobre já a essência inicialmente grega da interpretação da entidade. Está em conexão, com isso, o fato de que, então, o elemento maquinal se impõe mais claramente e, por meio da inserção em jogo da ideia judaico-cristã da criação e da representação correspondente de Deus, o ens se transforma em ens creatum [...] Isso é um distanciamento essencial da φύσις e, ao mesmo tempo, a passagem para o vir à tona da *maquinação* como a essência da entidade no pensamento moderno¹⁹².

A maquinação não é um produto essencialmente grego. Na Grécia ela se inicia. Durante os períodos históricos, a maquinação vai sendo modulada, perpassando a ἐντελέχεια, o conceito de *actus*, a concepção de Deus, até culminar no pensamento moderno do ego calculante. A grande questão é que todas essas formas de maquinação historicamente dadas advêm da própria essenciação do seer e, ao mesmo tempo, da subtração dessa essência. Trata-se da duplicidade da sua vigência: acontecimento apropriador (*Ereignis*) como des-apropriação (*Ent-eignis*).

A essência maquinal do ente é complexa de ser definida historicamente porque começa a se efetivar desde o primeiro princípio do pensar ocidental, mais claramente a partir da queda da ἀλήθεια. Assim, a maquinação já é vista, na concepção heideggeriana, na τέχνη e na κίνησις, que promovem alterações a partir das quais o ente ganha presença. Mas por que a τέχνη se encontra na instância da maquinação? Segundo Heidegger, na conferência *A origem da obra de arte*: “A τέχνη, enquanto saber de modo grego, é, nessa medida, um produzir do ente, enquanto traz aquilo que está presente enquanto tal *para fora* do estar-encoberto precisamente *para o*

¹⁹¹ RAMOS, Daniel Rodrigues. *O Ereignis em Heidegger*, 2015, p. 274.

¹⁹² HEIDEGGER, Martin. 61. Maquinação. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 125, grifo do autor.

não-estar-encoberto¹⁹³”. A maquinação aqui se dá, posto que a vontade de poder é a sua força para desencobrir o ente e modular a natureza. Todavia, como vimos no Capítulo 1, a τέχνη (saber) originária no pensar grego, antes de sua queda, ressalta e exalta o caráter de desvelamento da φύσις, acolhendo as suas revelações. A partir de Platão a τέχνη passar a perder a sua vigência de recepção e, na técnica moderna, o seu caráter acolhedor das sugestões da natureza não tem mais espaço, pois os dispositivos tecnológicos buscam explorar o real.

A maquinação está na dimensão da vivência e vemos a copertinência entre elas. Ambas andam juntas no cálculo do mundo. Elas se arrogam absolutas e perenes, sendo, dessa forma, louvado o perfeitamente factível. A maquinação e a vivência representam a história da verdade e da entidade como a história do primeiro princípio e, assim, há o abandono do ente por toda verdade vigencial do seer. Mas o abandono, esse momento do acontecimento apropriador seria mal compreendido se fosse interpretado como um processo de decadência, o que não é em hipótese alguma. O que se dá é o seer perpassando as próprias descobertas do ente e de suas objetivações em um determinado período. Ilusoriamente o ente se encontra carente de pano de fundo ou de fundamento originário-fenomenológico. As “criações” maquinais têm o seu aparecimento “natural” segundo o ente, que se instauram “desprovidas” de acontecimento originário. Para a subjetividade, as coisas advêm e se encontram no próprio entitativo como se não existisse um fundo anterior a toda essa constituição.

O elemento “natural”, nos tempos coevos, não tem mais relação com a φύσις que despontava por si mesma, mas está colocado inteiramente na dimensão do maquinial. O “natural” é o factível, o determinável, o calculável, o vivenciável que se exaure nas suas próprias riquezas e cai, cada vez mais, na desertificação do mundo, já que os seus recursos são apenas disponíveis para o natural e não prontos para o cuidado (*Sorge*)¹⁹⁴. Dessa forma, se o que impera nos tempos hodiernos é a funcionalidade técnica, o ente não se mostra solícito à abertura do fundamento e, por isso, o abandono do ente passa a ser inevitável.

Mas, de fato, o que é o abandono do ente? É justamente o fato de o seer ter se retraído à dimensão ôntica e esta, no Cristianismo, ter se transmutado em *ens creatum* (efeito) de uma causa fundamental (outro ente, mas divinizado). O Cristianismo surge *pari passu* com a instância da técnica, uma vez que entende o ente como uma criação e esta criação como uma realização, um feito de uma causa eficiente. Nessa visão, o ente é entendido como aquele que poder fazer (*machen*) constantemente. Essa factibilidade do poder (*Macht*) propicia a

¹⁹³ HEIDEGGER, Martin. A origem da obra de arte. In: *Caminhos de Floresta*, 1977, p. 61, grifos do autor.

¹⁹⁴ *Sorge* compreendida como a solicitude ao mistério do ser. O cuidado é própria insistência do ser-aí em ser o acolhedor do sublime que se dá a cada época e que estrutura contextos históricos.

maquinação (*Machenschaft*). A entidade suprema, como causa essencial, assume a essência do seer. Assim, o abandono do seer se dá pelo fato de

[...] o seer abandonar o ente, entregando-o a si mesmo e deixando-o se transformar no objeto da maquinação. Tudo isso não é simplesmente “decadência”, mas é a primeira história do próprio seer, a história do primeiro início, do que é dele derivado e do que fica necessariamente para trás. Mas mesmo esse ficar para trás não é nenhum mero “negativo”. Ao contrário, ele traz à tona, em seu fim, pela primeira vez, o abandono do ser¹⁹⁵.

Vê-se que “cair” na instância do maquinal-objetual não é “opção” do ente e sim uma entrega do homem a si mesmo, entrega essa que o faz produto da maquinação. Esse fato histórico não indica sua falta ou irresponsabilidade, mas a história do primeiro princípio do pensar como esquecimento do ser. Junto a esse esquecimento, há o abandono do seer que instaura o duplo caráter de *Gegenüber*. *Gegen*, na língua alemã, é uma proposição que rege o acusativo e indica “contra”, “contraposição”. *Gegenüber* significa “diante-de”, “estar defronte”, como aquele que está “além do contra”. Assim, ser-aí (*Dasein*) é o ente que está contraposto ao seer pela profunda diferença ontológica existente entre ambos. Ao mesmo tempo, ser-aí está diante do originário para ser apropriado por ele. É no interior desse paralelismo entre as duas instâncias (contraposto e diante-de) que distintas determinações epocais e estruturações históricas se dão. Nesse sentido, reflete Trawny:

A filosofia de Heidegger [...] anseia pela intimidade. Busca um diante-de (*Gegenüber*) que não coloque empecilhos para o inacessível, que esteja aberto para introduzir-se no propriamente intransponível; um diante-de que concorda com o pensamento de que a questão do pensar é o inacessível¹⁹⁶.

O que as meditações heideggerianas deixam transparecer é a indicação do fim do abandono do ser (metafísica), que estreia o outro princípio do pensar para a pergunta acerca da verdade do fundamento. Aqui se demonstra que o seer abandona o ente, velando-se na manifestação ôntica. O essencializar-se do seer é determinado quando este se retrai em seu desencobrimento. Essa “saída” é o que abandona o ente e o deixa fixo na maquinação. O originário (*Sein*) o abandona na medida em que o princípio grego da ἀλήθεια deixa de ser o fundamental que se retrai do ente, renunciando a adequação da entidade ao εἶδος. A entidade do ente vige meramente como um adendo, já que a realidade primeva e originária é πρότερον,

¹⁹⁵ HEIDEGGER, Martin. 52. O abandono do ser. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 110.

¹⁹⁶ TRAWNY, Peter. *Adyton: a filosofia esotérica de Heidegger*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2013, n.p.

o *a priori* como aspecto platônico. Há, dessa forma, a despotencialização da φύσις. Para essa metafísica, a entidade necessita se tornar o que existe de mais inteligível e o que há de mais certo e evidente. Esse abandono do ser necessita ser experimentado como a indigência a partir do acontecimento apropriador fundamental da história do Ocidente para, a partir dele, surgir a transição como aceno e acesso ao porvir.

O “*progresso*” não experimenta o porvir. Não há sentido essencial na noção de “progresso”, já que isso é uma construção maquinal, que fomenta o que até o momento se deu: o caminho das valorações vivenciais. O “progresso” espera em expectativa, já o porvir é nadificador, uma vinda que passa ao largo do que o homem deseja e estabelece como meta. Assim, “O que nos compele, o que se mantém sem ser captado excede essencialmente todo e qualquer ‘progresso’ porque se trata do autêntico futuro mesmo, de tal modo que ele escapa, em geral, da diferença entre o mal e o bem e se subtrai a todo cálculo”¹⁹⁷. A indicação mais forte do abandono do ser é a própria volição da massa humana que se esbalda no estrondo do desmedido a ponto de sofrer a indigência da carência de indigência (*die Not der Notlosigkeit*). Essa culminação é inessencial, já que fecha o ente para as possibilidades abertas do seer, não percebendo a sua indigência frente ao fundamento. Faz-se mister uma indigência que possa compelir o homem à luz do dia, que o tire da aquietação da aparência do fazer cultural. É preciso acolher a transição na sua mais íntima experiência enquanto aceno da mensagem essencial.

Mesmo em nossa época, cujo o aceno está se dando no pensamento de Heidegger, o esquecimento do ser ainda permanece. O valor se dá pelo estar junto ao ente, unido ao efetivamente real, à clarividência da vida e de suas vivências produtivas. É justamente essa apresentação entitativa, esse ente que é abandonado pelo seer. Esse abandono gera à consciência do ente a imaginária aparência de autonomia e ausência de qualquer necessidade de uma alteridade originária. “O abandono do seer, contudo, é o ser exposto e a proibição do acontecimento apropriador”¹⁹⁸. É a partir do abandono do seer que se faz necessária a ressonância para acontecer o soar e o desdobramento para o outro princípio da outra história: a história do seer.

Vimos, nas meditações de Heidegger a respeito da história da metafísica que o ente, abandonado pelo seer, é pertencente a essa vigência. Nesse abandono, o ente, instalando-se na indigência da carência de indigência, passa a ser indiferente, impertinente e arbitrário em

¹⁹⁷ HEIDEGGER, Martin. 53. A indigência. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 111.

¹⁹⁸ HEIDEGGER, Martin. 55. Ressonância. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 113.

relação ao que o funda, pois tudo é presença à vista. No abandono do seer, a essência é perturbada, ganhando a verdade como correção da representação no aspecto. Nesse abandono, há o esquecimento do ser a partir de uma compreensão de ser dominante consumado como universalidade, aquilo que há de mais geral (*κοινόν*). Aqui, o principal não é experimentado enquanto tal, mas é entendido a partir da questão diretriz do ente, já que é concebido como o uno-tudo fundante do real. Trata-se de um desenraizamento histórico fundado na própria essência do seer que se subtrai ao ente, deixando-o aparecer com *sendo* e, além disso, como *sendo mais*. O ente aparece, nesse percurso, como um carente de seer (*Seynlose*), uma vez que sua efetividade se instaura como a fundadora do real e, a partir desse império do fazer ôntico, o homem passa a ter carência de seer (*Seynlosigkeit*).

Heidegger apresenta a seção 56¹⁹⁹ das *Contribuições*, onde anuncia o abandono do ser a partir dos seguintes acontecimentos: 1. a inteira insensibilidade em relação ao que é essencial, a má vontade em relação à decisão pelo fundamento real, que leva o povo²⁰⁰ a estabelecer definições para raça, grau hierárquico e a permanência do estável: o divino; 2. a confusão ontológica em não saber o que é condicionante e o que é condicionado; 3. a permanência nos valores e ideias, isto é, o pensamento preso às visões de mundo, inseridas nas instituições e nas engrenagens culturais; 4. a apequenação e o desprezo do *não* e da ausência fundamental. Isso demonstra a longa distância e o não saber relativo ao pertencimento do homem ao *não* e à nulidade do seer, que aprofundam o ente na aparência da vontade maximizada e o fazem fugir da meditação a respeito dos elementos maquinais; 5. o silêncio, a tranquilidade e a retenção são tidos como meras inatividades e como renúncia à vida; 6. a petrificação no cálculo em contraposição aos acenos do mistério; 7. o velamento do desenraizamento calcificado pelas descobertas, invenções, fábricas e máquinas; a massificação do homem e a negligência com o fundamento. O desenraizamento aparece como o mais profundo velamento da indigência, porque produz a desertificação da realidade (esquecimento do fundamento), já que tudo tem que proporcionar rapidez e definições exatas, o que promove a violência do ente a partir de suas criações e de suas instituições.

¹⁹⁹ HEIDEGGER, Martin. 56. A ratificação do abandono do ser no modo velado do esquecimento do ser. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, pp. 115-119.

²⁰⁰ “*Volk* corresponde aproximadamente, mas não exatamente, a ‘um/o povo’, [...] a ‘massa do povo’ [...] O velho adjetivo *völkisch* significava, originalmente, o mesmo que o tardio *vokstümlisch*, ‘pertencente a, em harmonia com, o povo, popular’. Mais tarde passou a ter o sentido de ‘nacional’, sendo usado pelos nazistas neste sentido com o acréscimo da conotação ‘popular’ e ‘racial’. Com as suas sugestões de ‘folclore’ racial, ‘nação’ e ‘povo comum’, *Volk* servia à combinação nazista de nacionalismo autoritário com um igualitarismo democrático [...] Tal utilização demonstra ‘a insensibilidade à ambiguidade’ que Heidegger considera um sintoma do ‘abandono pelo ser’” (INWOOD, Michael. Povo. In: *Dicionário Heidegger*, 2002, p. 149). Por que *Volk* representa tal abandono? Segundo Heidegger, o povo, como primado, instaura o nihilismo, de modo que se regula a fim de eliminar a falta de objetivos essenciais do ser humano, caminhando na instância da maquinação.

Na era da técnica, fundada no conhecimento matematizável, não há o impossível, visto que o ente possui certeza (*Gewissheit*). Não se precisa indagar sobre a essência da verdade, porque a verdade é o próprio cálculo. No entanto, e o elemento incalculável, está sob o poder do ente? Sim, ele só é incalculável, pois a técnica não chegou até o elemento para determiná-lo. A rapidez (*Die Schnelligkeit*) das velocidades técnicas e o surgimento do massivo (*Der Aufbruch des Massenhaften*) (“o acessível a qualquer um da mesma maneira”) são responsáveis pelo encobrimento do abandono do ser. “Todos esses sinais do abandono do ser apontam para o começo da era da completa ausência de questão de todas as coisas e de todas as maquinações”²⁰¹. Não se admite nenhum velamento essencial e, além disso, talvez o essencializar-se do primordial não se dê no solo do ente.

O parecer de Ortega y Gasset acerca do massivo nos traz uma boa reflexão a respeito do cálculo maquinal:

O mundo que desde o nascimento rodeia o homem novo não o move a limitar-se em nenhum sentido, não lhe apresenta veto nem contenção alguma, mas, pelo contrário, fustiga seus apetites, que, em princípio, podem crescer indefinidamente. Pois acontece [...] que esse mundo do século XIX e começos do XX não tem apenas as perfeições e amplitudes que de fato possui, mas que além disso, sugere a seus habitantes uma segurança radical em que amanhã será ainda mais rico, mais perfeito e mais amplo²⁰².

O massivo não deixa transparecer limites. A rapidez deve imperar sem qualquer obstrução que leve a técnica a reduzir o seu poder ou deixar o seu fazer constante. Surge a crença maquinal na segurança (*Sicherheit*), que estimula não só a ciência especializada, mas o massivo a acreditar no asseguramento (*Sicherung*) do futuro, que a exploração da terra trará mais opulência e amplitude nas relações comerciais, políticas e sociais. Não havendo qualquer forma de veto ao cálculo do ente, tudo pode ser domado.

Hoje, a era da civilização se identifica com a era do desencantamento com o originário *pari passu* com a ausência de questão. No entanto, em relação ao domínio ilimitado da maquinação, o encantamento é estremeceador. A partir da regulação da técnica, há nivelção. A medianidade, a cada vez, torna-se surpreendente em virtude do melhoramento maquinal. É falso e, por conseguinte, enganador achar que essa elevação do nivelamento da medianidade gera uma significativa realização acima da média. Segundo Heidegger, essa resolução é apenas um sinal da determinação calculante da Modernidade. Essa insistente elevação do nível do mediano é a essência mesma de toda funcionalidade, que promove a aniquilação dos sítios de decisão.

²⁰¹ HEIDEGGER, Martin. 58. O que são os três encobrimentos do abandono do ser e como eles se mostram. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 122.

²⁰² ORTEGA Y GASSET, José. *A rebelião das massas*. Brasil: eBookLibris, 2001, p. 177.

2.2.2. A maquinação (*Machenschaft*) e o gigantesco (*Riesenhafte*)

O gigantesco (*das Riesenhafte*) parte do que há de mais próximo e imediato, aquilo que está presente à vista, que deixa ecoar em maior grau o abandono do ser no qual a história hodierna se instalou, demonstrando a soberania da inessência da φύσις no nível elevado de maquinação. Mas, de fato, o que principia a maquinação? Segundo Ramos:

Quando o abandono e o esquecimento do ser não são concebidos como um acontecimento da verdade do ser, isto é, não são propriamente sustentados na existência humana mediante o saber criativo que custodia a recusa do ser, o sentido de existir em meio ao ente passa a se orientar pela maquinação e dominado pelo privilégio das vivências [...] Nesse sentido, a maquinação é a determinação da entidade do ente abandonado pelo ser²⁰³.

O abandono e o esquecimento do seer, originalmente, se dão pelo seer mesmo. Quando o homem se retira da posição de custódio do *não* primordial, ingressa no mundo na maquinação e do vitalismo, uma vez que as vivências emergem como fundadoras e exploradoras do real. Todavia, é o ir embora do seer o que faz chegar o domínio maquinal ao escopo do ente. Não obstante, deve-se ficar claro que a maquinação não é um produto originário do fazer humano, mas é, antes de qualquer assimilação ôntica, o advento, no Ocidente, que parte da verdade (essenciação) da clareira.

A maquinação, hoje, apresenta-se como gigantesco, isto é, “não se mostra mais como o elemento objetual re-presentável de algo ‘quantitativo’ ilimitado, mas a quantidade é que se revela como qualidade”²⁰⁴. Nos nossos tempos, o gigantesco representa a profunda inessência do seer, uma vez que é posto como produto da entidade do ente e como factibilidade presente. Isso indica alto grau de carência, que é a indigência da falta de indigência, proeza esta do gigantesco que transmuta o quantitativo em qualitativo. “Essa ‘transformação’ é preparada pelo fato de que a entidade é determinada a partir da τέχνη e pela ιδέα”²⁰⁵. Compreendemos, assim, que o gigantesco de hoje já se prenuncia na metafísica grega.

No gigantesco surge o re-presentar sistemático, que busca se assegurar no imperativo fundamental da determinação do objeto. A lei é antecipar, planejar e instituir não encontrando limites, dado que a finalidade e o decisivo é o calculável e o incalculável. Tudo é possível de ser apreendido e manipulável. O gigantesco não conhece o impossível e até mesmo chega a

²⁰³ RAMOS, Daniel Rodrigues. *O Ereignis em Heidegger*, 2015, p. 278.

²⁰⁴ HEIDEGGER, Martin. 70. O gigantesco. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 133.

²⁰⁵ HEIDEGGER, Martin. 70. O gigantesco. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 134.

refutar esse vocábulo, já que tudo é onticamente possível, levando-se em conta que a realidade seja calculada e, por conseguinte, humanamente produzida. O cálculo é a essência do quantitativo e o fundo basilar do gigantesco. É desse modo que há o abandono do ser do ente enquanto tal, nessa dissimulação que faz do ente aquilo que há de mais vigente e estabelecido como fundamento, evidencia Heidegger.

O quantitativo se tornando qualidade atesta a inessência do seer, que vem por meio da sua própria essência quando ele se apropria do ente. A inessência aqui é do ente apropriado (indigência da falta de indigência), que se dá a partir do essenciar-se do acontecimento apropriador no fim do seu primeiro princípio, em seu esgotamento. O re-presentar do gigantesco, no qual a essência do quantitativo é realizada, mantém-se conclusivo no ente e o trancafia em contraposição ao seer ou, no máximo, só deixa este último “viger” de forma representativa como um vazio não significativo. O gigantesco é a virada das costas para o fundamento que o originou, todavia, ele não pode se tornar a sua própria origem, daí a impotência (*Ohnmacht*) deste poder. Como salienta Heidegger: “Antes de tudo, porém, concebido historicamente, o gigantesco enquanto tal é o incalculável. Esse elemento incalculável, contudo, é o anúncio intangível, que vem da proximidade superpróxima do seer mesmo, mas sob a figura da ausência de indigência da indigência”²⁰⁶. O “abismal” é que a condição instaurada pelo domínio do gigantesco advém da própria retração do seer.

O gigantesco desconhece toda e qualquer falta porque, para ele, não há ausência ou não possibilidade do fazer, do ter e do realizar. Surge a aparência de tudo possuir. Não há o inesgotável, já que o real pode ser explorado. Ele não conhece o que é simples, dirigindo-se sempre à complexidade do cálculo da vida, assim a simplicidade se vela para ele. Aliás, até mesmo essa simplicidade está por ele dominada. No entanto, enquanto recusa do simples (seer), é justamente essa recusa que permite anunciá-lo.

O agir do gigantesco é o que dá espaço para o niilismo. Heidegger demonstra que no sentido nietzscheano, niilismo indica que as metas não existem mais. Mas tendo em vista o outro princípio, o niilismo precisa ser concebido de forma originária como decorrência do abandono do seer. O fato é que a constatação do niilismo de Nietzsche sobre a ausência de metas não impeliu os seus contemporâneos a uma meditação profunda, mas antes negaram essa verdade como algo nulo e incorreto, não se admitindo a ausência de metas. Dessa forma, distintas e diversas metas são traçadas e divulgadas como o motivo principal do bem-estar. Os bens culturais são estabelecidos como os bens massivos. É nessa vivência barulhenta na qual

²⁰⁶ HEIDEGGER, Martin. 70. O gigantesco. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 135.

se encontra o maior e o mais profundo niilismo, posto que a calma do silêncio é sobrepujada em privilégio da decisão que estabelece metas cotidianas e rotineiras. Isso indica o temor do homem: “O medo diante do seer nunca foi tão grande quanto hoje. Prova: a instituição gigantesca para que o grito ofusque esse temor [...] Não se quer reconhecer como o âmbito de decisão sobre o seer”²⁰⁷. O temor perante o retraimento do mistério faz com que o gigantesco tenha como escopo qualificar a quantidade como a essência do bem-estar.

A questão é que o homem não precisa temer o abandono do seer dado que já foi abandonado pelo fundamento. Nesse abandono, o ente foi entregue à maquinação e às vivências, explicita Heidegger. Na tentativa de salvar a cultura e a sua política, o Ocidente cai no niilismo com a sua metafísica, já que a diversidade de metas se dão para suprir o vazio do fim do primeiro princípio. A noção de “progresso” toma o seu lugar, por exemplo, com a *Aufklärung* (Esclarecimento). A superação desse niilismo só se dará a partir do momento em que o saber primordial da recusa no seu acontecimento apropriador se der na experiência fundamental do ente, abrindo-se ao ser-aí. Esse saber advém do próprio abandono do ser.

2.2.3. A maquinação e o gigantesco na ciência

Heidegger indica que a ciência (*Wissenschaft*) moderna e contemporânea não tem a capacidade de ingressar na instância de decisão sobre a essência do seer. Mas por qual motivo? Ela está profundamente enraizada na dimensão maquinação-objetual do gigantesco. A ciência assume a figura da certeza e da correção (*Richtigkeit*), pensando o ente (sujeito) como aquilo que está contraposto ao representado (objeto). Aqui, vê-se que há o abandono do ser na ciência moderna, já que a retenção da ἀλήθεια é coagida e reprimida em meio ao esquecimento da eclosão originária da φύσις. Surge a força do saber representativo-normativo da ciência como pensar calculante. Dessa forma,

É acentuado, então, que, em razão da essência das ciências serem um arranjo que erige um saber por um contexto de correções (verdade como *Richtigkeit*), portanto, por faltar a elas um genuíno saber histórico e criativo-transformador da verdade do ser, é inevitável às ciências se afirmarem como um saber maquinador. De acordo com tal meditação, essa essência maquinadora seria reconhecível, sobretudo, no fato que seu método e sua específica exigência de rigor e exatidão conduzem a atestar a *necessidade* de si mesmas somente por meio de uma crescente obtenção de resultados, portanto, não pela experiência de uma constrição gerada na ausência da verdade do ser²⁰⁸.

²⁰⁷ HEIDEGGER, Martin. 72. O niilismo. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 137.

²⁰⁸ RAMOS, Daniel Rodrigues. *O Ereignis em Heidegger*, 2015, p. 276, grifo do autor.

Como se vê na indicação, as ciências estão em um contexto de “autonomia” do ente, que não se ergue a partir do respaldo da verdade originária. A atividade científica, pautada na instituição do método e do sistema no emaranhado de induções, deduções e experimentos diversos, permanece na busca incessante de êxitos. Essa era já se prenuncia desde a queda da ἀλήθεια com as fundamentações metafísicas da filosofia, que instaura a era da epistemologia. No entanto, é preciso haver uma meditação sobre essa ciência e a respeito de sua essência maquinal para se ver o aceno do abandono do ser como um ecoar do seer em elo com a junção (*Fügung*) da ressonância (*Anklang*).

O fato é que a ciência não alcança, em qualquer momento, o campo de decisão sobre a verdade do seer, porque assume a figura da certeza que se afirma sob a forma do pensar moderno e contemporâneo, que se instala como um recorte lógico-racional do conhecimento, pretendendo ser o ponto central do saber normativo. É por este motivo que a meditação sobre a ciência e sobre a sua essência maquinal hoje tão enraizada é a preparação para a ressonância, para a travessia a um outro pensar que tenta abrir espaço para a compreensão (*Verständnis*) do abandono do ser como a própria ressonância do seer.

Segundo Heidegger, para a filosofia se mover nessa transição ao outro princípio do pensar, partindo da *Fügung* da ressonância, todo tipo de insistência na fundamentação científico-teórica não dota mais sentido e se torna inaceitável para um outro limiar histórico, isso porque essas teorizações tornam a ciência como aquilo que está presente à vista, passando ao largo de uma consistência essencial a partir do fundamento nulo. Nesse sentido, metas do povo, relações políticas, concepções antropológicas e toda empreitada metafísica da história do primeiro princípio são insuficientes, porque faltam a elas a meditação fenomenologicamente necessária.

Nos tempos coevos vivemos uma crescente particularização das áreas do saber e presenciamos a caracterização da essência da ciência promovida pelo ente nas suas grandes distinções entre ciências históricas como ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*) e ciências exatas unidas às ciências da natureza (*Naturwissenschaften*). Para Heidegger, esse agrupamento de ciências apenas encobre a precariedade de sua essência, porque de toda forma, nelas o abandono do ser permanece, bem como a ausência da verdade de toda ciência. O que há é a mobilização extremada de procedimentos, instituições e técnicas para dividir as ciências e estabelecê-las a partir da “criatividade” do primado do ente.

Heidegger apresenta, na seção 76 das *Contribuições*, as “Sentenças sobre a “ciência” (*Sätze über die “Wissenschaft”*). Para o filósofo, a ciência precisa ser analisada em seu sentido moderno. Embora a ἐπιστήμη e o pensamento medieval façam parte da determinação da ciência

ao modo como a conhecemos hoje, trazendo a noção de correção do aspecto e *adaequatio*, é na Modernidade que a verdade como cálculo se instaura. Em sentido de uma verdade originária e essencial, a ciência moderna não indica nenhum saber, pois a verdade se consoma nela mesma. Contudo, a ciência é uma instância que deriva de um fundamento anterior. A sua maquinação não é produto de si mesma, a sua esfera de correções parte do interior de uma região fundamental sempre em constrição, que, por estar ao largo da ciência, por ela permanece inquestionado.

A ciência é vista como um *positum*²⁰⁹, isto é, positiva, porque nela a verdade é posta pela metodologia observacional do ente com o auxílio de recursos lógico-matemáticos. A ciência positiva, a cada período, mais se particulariza para poder tanto mais calcular. Trata-se de uma maximização da especialização que

não é, por exemplo, um fenômeno de decadência e de denegação ‘da’ ciência, nem tampouco apenas um mal inevitável enquanto consequência do progresso e da inabarcabilidade da divisão do trabalho, mas uma consequência interna *necessária* de seu caráter enquanto ciência particular e uma condição inalienável de sua consistência, isto é, sempre de seu progresso²¹⁰.

A especialização constante das ciências não é vista por Heidegger como algo nocivo ou como uma queda, mas uma precisão da ciência de se particularizar para o melhor ingresso nos seus objetos de estudo a ponto de lograr êxito com rapidez e dinamicidade. A questão é como a ciência o faz. As coisas passam a ser explicadas tão onticamente, que as análises da vida e de suas feitura são realizadas a partir do aspecto físico-químico, da objetividade fisiológica-psicológica. Essa é a consequência interna de sua necessidade. “Cada ciência é do modo como ela ‘positivamente’ precisa [...] se singularizar a partir da respectiva perspectiva com vistas a uma região cada vez própria”²¹¹.

Como a atividade científica é norteadada por um caminho metodológico, aqui residindo o seu rigor, modos de avanço, execução e investigação do objeto em questão, a pesquisa científica, de antemão, já direciona as suas análises sobre o objeto de estudo para o interior definido da explicabilidade, assegurando-se de uma certeza, tornando inevitável não atingir um determinado resultado já esperado. Aqui fica claro o desconhecimento da essência, a falta do

²⁰⁹ Cf. HEIDEGGER, Martin. 76. Sentenças sobre a “ciência”. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 143.

²¹⁰ HEIDEGGER, Martin. 76. Sentenças sobre a “ciência”. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 143.

²¹¹ HEIDEGGER, Martin. 76. Sentenças sobre a “ciência”. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 144.

fundamento originário, o desconhecimento de que há uma abertura que se vela. Isso acontece visto que, para a ciência, tudo é factível, explicativo e resolutivo.

O asseguramento do resultado previsto representa o modelo do procedimento científico, cujo o escopo é a disposição para prever séries e cadeias particulares, encontrando a relação entre causa e efeito das coisas. Não é isso que o método indutivo-dedutivo almeja? Isto é, por meio de condições observacionais particulares, generalizar resultados como leis totalizantes para todos os outros fenômenos que se dão? O pensamento seguro pautado na causalidade da ciência se apoia nas ligações “se-então” (*wenn-dann*) sob o modo do “quando-então” (*wann-dann*). Se um determinado evento se deu tal como ocorreu no passado, então o mesmo efeito surgirá no presente. Trata-se de um raciocínio empírico (ἐμπειρία) por previsão (tomada de conhecimento de seus objetos de estudo por meio da experiência e do *experimentum*), que tende a ver o futuro como uma mera repetição do passado e que, por isso, todo e qualquer resultado científico está no âmbito da explicabilidade, uma vez que a factibilidade (*Machbarkeit*) do método da ciência espera o resultado em seu plano de certeza. Aqui, o experimento é a condição necessária para a essência da exatidão e a ciência aparece como exata, porque parte dos dados do próprio experimento²¹².

Em *Platão: o sofista*, Heidegger faz uma leitura da ἐμπειρία, levando em consideração a abordagem aristotélica do termo. O pensador alemão diz: “o essencial na ἐμπειρία (experiência) é *manter presente um contexto determinado de ocorrências* na mesma coisa [...] Não se compreende senão uma conexão, que precisamos caracterizar como conexão própria à presença de determinadas ocorrências²¹³. No devir temporal, essa conexão apresentada pode se estabelecer e se transformar em ἐμπειρία. A conexão citada por Heidegger quer dizer o *logo que-então*. Trata-se de uma conexão de ocorrências, que visa promover a *conexão de atualização*²¹⁴, isto é, logo que uma primeira ocorrência se fizer presente, então uma outra se dará, gerando um coestabelecimento de eventos (*logo que* um acontecimento (causa), *então* outro evento ocorrerá (efeito)). Nota-se que por essa orientação do ente humano os eventos temporais são regidos pela causalidade, porque os acontecimentos vão se dando, precisamente, como devem ser. Desse modo, a percepção sensível (αἴσθησις) se respalda, seguramente, na experiência, já que a conexão estabelecida se torna uma conexão determinada e “segura”. Por

²¹² Sobre a questão do método indutivo, cfr. POPPER, Karl. Colocação de alguns problemas fundamentais. In: *A lógica da pesquisa científica*. São Paulo: Cultrix, 2013, pp. 27-46.

²¹³ HEIDEGGER, Martin. *Platão: o sofista*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012, p. 78, grifos do autor.

²¹⁴ Cfr. HEIDEGGER, Martin. *Platão: o sofista*, 2012, p. 79.

meio da causalidade sensorial, a experiência passa a construir as suas hipóteses por meio do *logo que isso..., então isso*.

Apesar de todo estabelecimento factual dado pela ἐμπειρία o ser-aí “continua sem nenhuma intelecção na conexão como tal [...] Trata-se, aqui, de uma atualização totalmente primitiva”²¹⁵. Na verdade, a conexão causal da experiência *logo que..., então*, mostra-se não como completude de um evento (ἐντελέχεια), mas como disposição para (δυναμικς), isto é, como um mero erigir inicial do que se dá, “um primeiro estar colocado em relação a...”²¹⁶. Todavia, o ser-aí pensa ter encontrado, na pluralidade de percepções sensíveis, que se apresenta na experiência (ἐμπειρία), a unidade segura por meio da conexão material-causal. A esse respeito, salienta Heidegger:

Ante a conexão puramente temporal, descobre-se o *quid* respectivo. “O εἶδος (aspecto) é distinto”, a coisa é agora compreendida [...] com vistas a um aspecto que se mantém, que retoma constantemente. Com isso, modifica-se aquilo que é dado na ἐμπειρία (experiência) em uma compreensão totalmente provisória: o *logo que – então* transforma-se no *se isso – então isso*, no *se – então*. Esse “se” tem, de início, um significado totalmente estranho, indiferente: ele não significa mais apenas um mero “logo que”, mas também já um certo “porque”²¹⁷.

Agora se explica por que as conexões meramente empíricas instauram conexões materiais-causais que não promovem intelecção. De todo modo, esse nexos causal não atinge o essencial, isto é, o aspecto conceitual daquilo que se apresenta por meio da experiência. Faz-se mister passar do nível da αἴσθησις, do *logo que – então* à instância do *se – então*, dimensão na qual, respaldada pelo aspecto, explica-se o porquê dos fenômenos que se mostram de modo ordenado. A compreensão, desse modo, torna-se mais clara e própria à medida em que o εἶδος do que se apresenta passa a ser destacado e considerado em sua essência, além de meras relações materiais em sua dimensão de causa e efeito. Nesse itinerário formal, a compreensão não se erige, fundamentalmente, com base no solo das ocorrências e das sequências empíricas ou por base das “atualizações” causais, mas a intelecção do ente se dá por meio da evidência do aspecto que se apresenta no ente. “Por isso, dizemos que aquele que dispõe da τέχνη (arte) é σοφώτερος (mais sábio), é mais σοφός (sábio) do que aquele que apenas dispõe sobre a ἐμπειρία (experiência)”²¹⁸. Essa nova possibilidade de enxergar o fenômeno que se apresenta não indica que a τέχνη vá realizá-lo, fazê-lo no lugar da própria natureza, mas o verá de forma mais

²¹⁵ HEIDEGGER, Martin. *Platão: o sofista*, 2012, p. 79.

²¹⁶ HEIDEGGER, Martin. *Platão: o sofista*, 2012, p. 79.

²¹⁷ HEIDEGGER, Martin. *Platão: o sofista*, 2012, p. 81, grifos do autor.

²¹⁸ HEIDEGGER, Martin. *Platão: o sofista*, 2012, p. 81.

significativa, em direção ao seu aspecto. O que está em jogo “reside no direcionamento do ver, não da realização. Esta permanece intocada”²¹⁹.

Retornando aos gregos, percebemos como a maquinação lá já se prenuncia. Por mais que a τέχνη não realize a natureza, é ela que a vê de forma mais completa, atingindo o seu aspecto. A arte científica, na Modernidade, adere a esse pensamento. Assim, eis o grande desenvolvimento da essência maquinal da técnica (*machenschaftlichen-technischen*) orientada para o transcurso fixado no autoevidente. Essa é a própria essência da ciência se demonstrando na medida em que aparece como a instituição da factibilidade, da certeza, no domínio do que é objetivo, disponível à utilização e à exploração. A diretriz aqui é o olhar para a instância dos resultados e, ao se reportar a estes, ela continua o seu processo de asseguramento, ratificando, a partir de si mesma, a necessidade de seus cálculos. Mas que necessidade é essa tão premente? Segundo a própria ciência, com a sua metodologia de rigor, ela se justifica como um dos mais altos valores culturais, estando a serviço popular para promover o progresso da vida. Aqui o primado do procedimento em face da correção do juízo promovida pela verdade do ente passa a ter várias finalidades, dentre elas, o bem-estar do povo perante as suas novas e curiosas “descobertas” que vai, cada vez mais, uniformizando-se na dimensão do factível e do calculável.

A ciência, como região explicativa do ente, a cada momento parte para novas finalidades conduzida por impulsos que tendem a prontificar a inexistência de qualquer ameaça. Heidegger, aqui, entende por ameaça o fundo essencial da ausência do seer, que pode, por meio da indigência promovida pela junção da ressonância, revelar ao ente o verdadeiro fundamento. Assim, a ciência, incapaz de refletir sobre a verdade do seer, não percebe os seus próprios limites, já que tudo é ser-factível (*Machsamkeit*).

A ciência tem como escopo abarcar a totalidade dos entes, já que a *ausência elementar* não lhe convém. Heidegger chega a afirmar que uma crise na ciência está distante, haja vista que ela age como uma fábrica do fazer constante, produzindo resoluções incessantemente, não dando espaço para a possibilidade de transformação essencial do saber e da verdade. Nesse sentido, a ciência é exata, significando aqui mensuradora, cuidadosa. Ela é exata no sentido do cuidado na manipulação dos seus métodos. “‘Exatidão’ significa o próprio procedimento mensurador e calculador”²²⁰, que não se abre ao aberto.

²¹⁹ HEIDEGGER, Martin. *Platão: o sofista*, 2012, p. 82.

²²⁰ HEIDEGGER, Martin. 76. Sentenças sobre a “ciência”. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 147.

Heidegger afirma que a filosofia não é hostil à ciência, não sendo contra e nem a favor dela. O que a filosofia faz é deixar a ciência entregue à sua própria busca utilitária, no prosseguimento a resultados cada vez mais utilizáveis, mais velozes e manuseáveis. Como na nossa era já chegamos ao reconhecimento da essência da ciência como funcionalidade e como colocamos esse funcionamento científico a nosso serviço – assim como o fizeram as várias instituições –, Heidegger compreende que podemos esperar por um grande “progresso” das ciências que, no entanto, trará consigo exploração da terra, domesticação do homem, situações estas ainda irrepresentáveis nos dias de hoje. Esses “progressos” se tornarão tão normais, serão realizações culturais consumidas massivamente e em série. Quando a ciência ingressar nesse gigantesco, desdobrando-se em sua funcionalidade e em seus resultados, haverá a dissolução de todo ente.

A técnica aqui referida é o normativo contemporâneo das produções do homem. Porém, a era da técnica é uma dis-posição, um desencobrimento que se dá na Modernidade e que se sobressai atualmente. Mas Heidegger perscruta, na conferência *A questão da técnica*:

Se o desencobrimento não for um simples feito do homem, onde é e como é que ele se dá e acontece? Não carece procurar muito longe. Basta perceber, sem preconceitos, o apelo que já sempre reivindica o homem, de maneira tão decisiva, que, somente neste apelo, ele pode vir a ser homem. Sempre que o homem abre olhos e ouvidos e desprende o coração, sempre que se entrega a pensar sentidos e a empenhar-se por propósitos, sempre que se solta em figuras e obras ou se esmera em pedidos e agradecimentos, ele se vê inserido no que já se lhe re-velou²²¹.

Como esclarece o trecho acerca da essência da técnica, o desencobrimento que hoje se dá – o império da técnica e de suas funcionalidades – não é uma realização meramente subjetiva. Antes de qualquer produção antropológica, há algo que promove apelo ao homem, que o solicita, reivindicando-o a ser-si-mesmo. O ser-si-mesmo acontece no acolhimento do que se desencobre e que, a partir disso, estrutura a época na qual estamos situados. A forma decisiva de desvelamento que acomete os homens vem à tona como elemento maquinal, que orienta o olhar, o ouvir, o sentir, o raciocinar, o empenhar-se dos entes em prol da tecnificação do real. O que cada um dos sujeitos faz é dar resposta à solicitação do desencobrimento, seja para aceitá-lo ou para refutá-lo. Sendo assim, ainda em *A questão da técnica*, afirma Heidegger:

Quando, portanto, nas pesquisas e investigações o homem corre atrás da natureza, considerando-a um setor de sua representação, ele já se encontra comprometido com

²²¹ HEIDEGGER, Martin. *A questão da técnica*. In: *Ensaio e conferência*, 2001, p. 22.

uma forma de desencobrimento. Trata-se do desencobrimento da técnica, que o desafia a explorar a natureza²²².

Na atual fase da história da metafísica se dá a maquinação ou técnica (*Machenschaft/Technik*)²²³, que se apresenta, outrossim, como ciência. Ela empreende o maior asseguração da certeza privado de sentido originário e, por isso, ingressa na completa ausência de questões. As coisas estão dadas à mão, os bens são realizáveis, os fins podem ser atingidos e as utilidades estão estabelecidas. A esse estímulo, “Chamamos, aqui, de *composição* (*Ge-stell*)²²⁴, o apelo de exploração que reúne o homem a dis-por do que se des-encobre como dis-ponibilidade²²⁵”. A tecnologia por si mesma não representa a essência da técnica. *Ge-stell* é a essência da própria técnica, como aquilo que abre a possibilidade para o homem caminhar no desmedido dos dispositivos calculantes. *Ge-stell* é o que requisita, desafia, provoca o ente humano a retirar o véu do real para dele encomendar, reservar, dispor (*bestellen*), enquanto o real é entendido como funcionalidade disponível (*Bestand*). Como se trata de uma requisição do homem, a provocação da essência técnica, reveladora do homem, da terra, do sistema solar e de seus planetas como fontes disponíveis à exploração não é um mero feito do ente humano, mas um estágio do destino da história do Ocidente.

Eis o grande gigantesco, “essa necessidade de instaurar uma dimensão de domínio incalculável (no sentido do ilimitado) por meio do cálculo que realiza a essência da maquinação como violência no exercício do poder”²²⁶. A violência (*Gewalt*) aqui não indica o uso da força física, mas compreende a imposição do ente, que busca ofuscar o aceno do seer, velando para si o abandono da essência fundante.

Nas *Contribuições*, Heidegger cita o *grande deslocamento abismado*. Segundo o pensador, isso só pode emergir do saber essencial, acenado apenas no outro princípio do pensar, jamais a partir da impotência (*Ohnmacht*) da ciência e de sua maquinação. O verdadeiro saber advém do insistir na questionabilidade (*Fraglichkeit*) do seer, que guarda a sua dignidade no fato de que ele só se dá na raridade de seu aceno, na recusa como acontecimento apropriador

²²² HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. In: *Ensaio e conferência*, 2001, p. 22.

²²³ Heidegger utiliza o termo alemão *Machenschaft* como um sinônimo que se aproxima de *Technik*, porque ambos trazem o sentido de disponibilidade que desafia o homem a desvelar o real.

²²⁴ O vocábulo advém de *stellen* (pôr alguma coisa de pé, contribuir, prover). O prefixo *Ge-* salienta, originalmente, “junto, com, reunião”. Também é utilizado como partícula necessária para a formação do *Perfekt* (estruturas textuais no tempo pretérito). “*Gestell* deve ser compreendido como a reunião (*Ge-*) de todos os modos do *stellen* (do colocar no lugar para tornar disponível) que agem conjuntamente na requisição técnica”. (DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, p. 139).

²²⁵ HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. In: *Ensaio e conferência*, 2001, p. 23.

²²⁶ RAMOS, Daniel Rodrigues. *O Ereignis em Heidegger*, 2015, p. 276.

(*Ereignis*). A ciência, petrificada no primado do ente, não se liberta dessa situação e ela mesma não deseja essa libertação, pois quanto mais progride, menos pode desejar sair da dimensão do ôntico.

2.3. O passe (*das Zuspiel*)

Com as *Contribuições* – diferentemente da tradição metafísica, que esteve na dimensão da entidade do ente – a partir da ressonância, abre-se espaço, pela primeira vez na história do Ocidente, ao ecoar da verdade do seer. Mas é com a junção (*Fügung*) do passe (*Zuspiel*) que a história ruma para a preparação de uma ponte de transição do primeiro princípio ao outro princípio do pensar. Trata-se de uma conexão de jogo, um jogo de confrontação (*Auseinandersetzung*) entre os diferentes princípios, que proporciona espaço para um outro pensar. No entanto, o suporte aqui não são novos sistemas filosóficos, mas uma transformação radical do pensamento. Ainda assim, faz-se necessário a direção e a decidida meditação histórica a respeito dos pensadores e de suas filosofias da história do primeiro princípio, gerando uma postura questionadora sobre eles. Essa meditação histórica, enquanto passagem dos princípios em si fundantes faz emergir, transitoriamente, a ponte para o outro princípio. Isso não se dá pela racionalidade lógica-científica do saber já dado pela filosofia, mas exige o salto, meditação esta que se encontra ainda incompreendida por ser abismal, distinta de tudo o que a história metafísica presenciou e produziu.

Heidegger esclarece que as explicações históricas até aqui apresentadas podem ser utilizadas como considerações historiológicas, como produtos de disciplinas aprimoráveis, descobertas inovadoras, no entanto, a instância para o outro princípio não está representada pelo poderio maquinal do ente e nem por suas matérias historiológicas. As “fundações” dos homens não fazem irromper o aceno da história, que é a história do seer mesmo e que guarda em si todas as decisões das decisões. O fato é que toda meditação histórica só tem fundamento no pensar da história do seer. Mas perguntamos: se a essência do pensar se perder de nós? E se o saber racional-maquinal for eleito para dispor do pensamento, saber este que nada tem de fundamental, mas é um resquício de impotência do pensar? O é, pois trata-se de um tipo de conhecimento que está desprovido de questionamento e, por conseguinte, de respaldo e de proteção no abismo da verdade do seer. Assim, o que se dará se o pensar não se deslocar da factibilidade da representação correta dos objetos rumo ao sublime (*Seyn*)? Estaremos fadados ao domínio do ente, distantes do silêncio e da tranquilidade da simplicidade do fundamento. Será que a isso estamos destinados? Compreenderemos essas questões mais à frente.

2.3.1. A transição para a superação da metafísica

Para a metafísica, segundo Heidegger, o pensar se encontra presente junto ao ente, mas, ao mesmo tempo, o suplanta, pois busca o fundamento ôntico mais assente. Nessa busca, tanto mais resolutamente a filosofia se distancia da verdade do seer. Se continuamos no caminho do primeiro princípio, permanecemos inertes no domínio das representações. Mas aqui eis o grande *pólemos* nessa confrontação do passe (*Zuspiel*): se recusarmos a metafísica ao ente, não poderíamos ingressar na prisão do nada, já que o ente não seria mais o essencial? Haverá algum suporte fundamental que norteie o ser-aí nesse caminho do outro princípio ou ele está plenamente só? Heidegger responde: “O ser-aí é a fundação da verdade do seer. Quanto mais não ente o homem é, quanto menos ele se depara previamente com o ente como o qual ele é, se cristalizando aí, tanto mais próximo ele chega do seer. (Nenhum budismo! O contrário)”²²⁷. Dito de outro modo, é a partir da neutralização (*ἐποχή*) da realidade ôntica, isto é, quanto menos o homem se petrificar como um ente dado, mais (em sua facticidade como ser-aí) estará próximo do aberto do fundamento que dele se apropria. Não se trata de nenhum ascetismo no qual o homem despreza o seu corpo e o mundo terreno, mas indica a abertura à simplicidade do solo originário.

A não aceitação da simplicidade do seer é o que mais encobre essa verdade. Cada vez mais raro é a possibilidade de que o seu aceno se dê. É preciso, pela primeira vez na história do Ocidente, que o seu poder fundante seja reconhecido como a originariedade do existir. O que promove o rumar para o outro princípio do pensamento é a apropriação originária do primeiro princípio. Trata-se de um diálogo questionador (*fragende Zwiesprache*) com a tradição filosófica que não pode ser desprezada nessa passagem para uma outra história. O passe acontece na transição da *questão diretriz* (“o que é o ente?”), pergunta esta das ontologias tradicionais (entidade do ente, ser) à *questão fundamental* (“o que é a verdade do seer?”).

O momento transitivo aqui explicitado por Heidegger é tratado como a verdadeira superação da metafísica (*Überwindung der Metaphysik*), onde ela se apresenta, de forma inédita na história, acessível em sua essência. A questão “o que é a metafísica?” instaurada na dimensão da transição ao outro princípio questiona a sua essência, sendo já uma conquista para o passe. Nesse labor indagativo, o que passa a ser visível como definição da metafísica já não é ela mesma, mas a sua superação. “Não se trata simplesmente de uma renovação, modernização da metafísica ou inovação a partir da reorganização e reconcepção de algo atual, mas de adquirir

²²⁷ HEIDEGGER, Martin. 83. A opinião de toda metafísica sobre o ser. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 167.

outra referência para com a história”²²⁸. A questão aqui levantada não almeja revisitar os conceitos sobre o pensamento ontológico, os posicionamentos de seus principais pensadores e poli-los, reinterpretando-os da melhor forma. O fato é que a metafísica é filosofia e que ela, essencialmente, identifica-se com a pergunta pela entidade do ente e não pela verdade do seer. Isto posto, a metafísica chega ao fim, porque o outro princípio, a partir do desvelamento do seer, já se apresenta, embora nebuloso e ainda não bem compreendido.

Heidegger salienta que, se a metafísica durante a história é um fato do ser-aí (*Dasein*), esse fato não pode ser visto como uma criação antropológica da metafísica. O verdadeiro é que a verdade do seer se funda no ser-aí e não este realiza aquela. Na passagem proposta por Heidegger, “agora o seer mesmo passou a se mostrar como originariamente dominante e um posicionamento da excedência do ente, o que significa, porém, sair do ente e, em verdade, como ente presente à vista e como objeto, se tornou impossível”²²⁹. Isso se dá porque a era do domínio do ente no primeiro princípio do pensamento está sendo iluminada pelo desvelamento do seer, que arroga para si o fundo de todo ente. Fica claro, pela primeira vez, o direcionamento à entidade do ente (*īdēā*) na era da metafísica, unida à excedência do ente para além de seus domínios, pois até o transcendente pode ser qualificado pela ontologia.

Os diversos e distintos posicionamentos acerca da essência da metafísica a definiram como uma fundação do próprio homem, negando a ela diferentes caminhos e possibilidades, já que estava a serviço da correção e do que suplanta as realidades singulares. No entanto, eis que surge, com Auguste Comte, a antimetafísica do positivismo, apresentando-se, igualmente, como uma nova metafísica, haja vista que tudo foi direcionado à entidade do ente – observação, experiência e manipulação de dados. Pelas conclusões comteanas, a metafísica foi tida como uma criança que sempre acreditou, imaturamente, no mundo transcendente das ideias, distante do palpável e do físico. Perguntamos: o que seria mais significativo: uma proteção expressa da antimetafísica positivista diante da metafísica tradicional? De forma alguma. Como diz Heidegger, no pensar transitório não está em jogo uma hostilidade à metafísica, mas a sua superação a partir do seu próprio fundamento que se instaura no primeiro princípio.

As *Contribuições* prenunciam que a metafísica chegou ao seu esgotamento. Mas qual é o real motivo desse acontecimento? Não por causa de seus vários questionamentos dirigidos à entidade do ente, “mas porque, de acordo com a queda do primeiro início, o seer, no fundo buscado, nunca teve como ser questionado com essa questão e, por fim, decaiu em meio ao

²²⁸ RAMOS, Daniel Rodrigues. *O Ereignis em Heidegger*, 2015, p. 286.

²²⁹ HEIDEGGER, Martin. 85. A apropriação originária do primeiro início significa o tomar pé no outro início. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 169.

impasse dessa impotência, na ‘renovação’ da ‘ontologia’²³⁰. Ora, a metafísica “cai” porque o horizonte de seu primeiro princípio não a permitiu ingressar na dimensão do fundo do seer. A sua impotência para pensar o fundamento originário fez apenas os seus questionamentos renovarem, múltiplas vezes, as ontologias de Platão a Nietzsche, nunca chegando à zona do seer mesmo. Por ter jamais ousado indagar sobre a verdade elementar, a metafísica permaneceu no seu fio condutor representado pela questão diretriz (*Leitfrage*) “o que é a entidade do ente?”.

Para Heidegger, o pensamento transitório não pode ser tentado a deixar o fim da metafísica para trás, mas, pelo contrário, deve trazê-lo para o jogo da verdade do seer. Pode-se dizer que o anúncio acerca desse fim não pode nos fazer pensar, de forma errônea, que a filosofia não teria mais nada a levar em consideração na metafísica. “Ao contrário: a metafísica, em sua impossibilidade essencial, precisa entrar agora, pela primeira vez, em uma conexão de jogo com a filosofia e a filosofia mesma, ser assim jogada para além de si, em direção ao seu outro início”²³¹.

Superar salienta, indica Carneiro Leão, o trazer para trás e sob si mesmo, mas também indica o prospectar, o ir além. O trazer sob si mesmo, a fim de que aquilo que se almeja superar seja transformado por meio dessa superação. O ir além compreende a postura do pensar que almeja a transição em salto para o outro princípio. Aqui, a superação é pensada na dimensão histórico-ontológica enquanto a história do seer e nunca como um artefato (*Gemächte*) ou como um feito ôntico. Mas como se dá a superação aqui discutida? Heidegger busca evidenciar o histórico esquecimento do ser, isto é, o descuido da metafísica com a clareira-ocultante, ausência de zelo esta que permite a “primazia” da maquinação. Desse modo, surgem duas significações acerca da questão da destruição da metafísica. A primeira se volta para a tarefa da construção de um novo plano conceitual, que deve rejeitar determinados conceitos da ontologia tradicional. A segunda, indica-nos a instância em que a metafísica é inserida em um plano histórico que tem o caráter ontológico, já que advém e sobrevém da destinação própria do esquecimento do ser. Como diz Heidegger no texto *Nietzsche: metafísica e niilismo*: “O abandono do ser é, porém, do ser”²³². É o ser que se retrai ao ente. No entanto, o ente também faz parte desse abandono, haja vista que não abre espaço para o silêncio, para o não-necessário e para a carência de seer.

²³⁰ HEIDEGGER, Martin. 85. A apropriação originária do primeiro início significa o tomar pé no outro início. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 170.

²³¹ HEIDEGGER, Martin. 85. A apropriação originária do primeiro início significa o tomar pé no outro início. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 170.

²³² HEIDEGGER, Martin. A superação da metafísica. In: *Nietzsche: metafísica e niilismo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000, p. 22.

Superação da metafísica (*Überwindung der Metaphysik*) aponta para o enroscar-se nela, o aprofundamento em seu interior, a ida ao seu fundo velado. A *Überwindung*, em sua essência, é *Verwindung*, transição que busca recuperação de uma moléstia, doença, ferimento. *Überwindung* indica o suportar a dor do ferimento, o consolar-se de um ferimento, esquecer uma dor (*verschmerzen*), uma ofensa. Por isso, o termo *Verwindung* indica *Einwickeln*: envolver-se (*involvere*). Superação, a partir desse modo essencial de ver, compreende o envolvimento profundo com a metafísica, o enroscar-se, o introduzir-se nela para o embate corpo a corpo com o que há de ser suplantado. Sobre tal questão, salienta Carneiro Leão no itinerário do pensamento de Heidegger em *Introdução à metafísica*:

A superação da metafísica é, no fundo, uma recuperação originária do esquecimento do Ser. Isso significa: a superação procura enuclear a essencialização da metafísica e traçar, desse modo, os limites de suas possibilidades [...] Pois o esquecimento do Ser é a própria dimensão, que, escondendo-se a si mesma, protege a verdade da metafísica, possibilitando-lhe a investigação do ente enquanto ente. Entendida assim epocalmente, a superação não depõe a metafísica, mas a repõe em sua constante verdade, recompondo-lhe a essencialização originária²³³.

A exposição de Carneiro Leão é importante para entendermos o *involvere* com a metafísica a partir do dobrar-se e do desdobrar-se sobre o originário esquecimento do ser, desde o início da filosofia ocidental até os dias de hoje, a fim de esclarecer os limites de suas posições ontológicas. O intrigante é que o esquecimento do ser não é um mero esquecimento metafísico do fundamento originário. O esquecimento do ser esconde a si mesmo e se torna o protetor e conservador da verdade metafísica. Assim, a história do pensamento ocidental continua na investigação do ente enquanto ente, isto é, do ser do ente, da entidade do ente (essência do real). A história da metafísica, sem julgá-la como rebaixamento ou falha da história em continuar no percurso das modulações do ente, é uma reposição das suas posições em busca de sua verdade originária. Isso não significa uma progressão crítica de Heidegger a um domínio posterior, a um além transcendente, mas sim uma regressão, um retorno ao *sítio interior e exterior* da ontologia tradicional. A superação aqui proposta visa falar a linguagem vigente, servindo-se de suas posições e reposições. Trata-se de uma necessidade intrínseca que se aprofunda e navega nos títulos e na gramática da filosofia que vigora em cada época (ser e ente, superação e retorno, fundamento, essência, condição de possibilidade, imanência e transcendência, sensível e

²³³ CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. Itinerário do pensamento de Heidegger. In: HEIDEGGER, Martin. *Introdução à Metafísica*, 1987, p. 19.

metassensível, corpóreo e incorpóreo, sensação e razão). Segundo Carneiro Leão, o modo de superação é

pro-jetivo enquanto, procurando superar a metafísica, pro-specta pensar a Verdade do Ser na configuração epocal do esquecimento. É re-gressivo, enquanto volta sobre esse ponto de partida para dilucidar a dimensão originária e a proveniência de seu vigor na vicissitude da Verdade do Ser²³⁴.

Trata-se de uma ambiguidade acerca do sentido do ser e da concepção de superação. Nos trilhos desse duplo aceno, o projeto se instaura pelo re-gresso e, por isso, o retorno à Verdade do Ser como a instância originária da qual provém o esquecimento do Ser. É essa a única forma de se fazer a experiência da metafísica a partir do próprio modo epocal de essencialização da verdade fundamental. Assim, a ambiguidade que aqui impera se detém a mover-se, a todo momento, no plano do fundamento da metafísica. Contudo, a superação da metafísica, no sentido de pro-specção, indica o ir além de seus conceitos e fundamentos.

A superação da metafísica não representa a sua mera inversão ou re-aplicação de conceitos já apresentados pela tradição. Como explica Heidegger: “é válido não [...] sucumbir ao perigo de que a superação se mantenha no interior da circunscrição e sob o modo de pensamento do que tem de ser superado – a metafísica –, apenas completando-o, aplicando e ‘re’-aplicando a si mesmo”²³⁵. Esse labor “destrutivo” não promoveria o ingresso no fundo oculto da tradição, mas propiciaria uma metafísica da metafísica.

Superação, essencialmente, aponta para libertação. Heidegger diz:

A superação não afasta meramente nem é tampouco somente um resgate de algo precedente. Ao contrário, ela é *libertação* de uma *essência* primevamente *impassível de ser fundada* (libertação da ἀλήθεια e da φύσις). Através desta libertação, o que se mostra aparentemente apenas como passado é alçado até o cerne de sua essência (descobrimo do encobrir-se enquanto tal) e torna-se *essência perfeita*. Esta essência não se deixa além disto suprasumir no futuro, mas recoloca-se, ao invés disto em si mesma enquanto principal²³⁶.

O decisivo é que a superação da metafísica está situada na abertura de um fosso entre a entidade do ente e a verdade do seer. A superação pertence à história do seer, que nos tempos coevos, estrutura-se para a liberação do que funda toda historicidade e o *sendo* das entidades: o clareamento de que a essência do fundamento é o próprio encobrir-se no desvelamento. A

²³⁴ CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. Itinerário do pensamento de Heidegger. In: HEIDEGGER, Martin. *Introdução à Metafísica*, 1987, p. 19.

²³⁵ HEIDEGGER, Martin. 6. “Superação”. In: *Nietzsche: metafísica e niilismo*, 2000, p. 23.

²³⁶ HEIDEGGER, Martin. 6. “Superação”. In: *Nietzsche: metafísica e niilismo*, 2000, p. 25.

essência perfeita, isto é, aquela que se dá, essenciando-se nos entes, é o princípio fundante que funda a história e libera o ser-aí para si mesmo. É justamente essa questão que *a transição para o outro princípio* aborda a seguir.

2.3.2. A história do primeiro princípio e a transição para o outro princípio

A história da metafísica, de acordo com Heidegger, compreende que: “1. a entidade é *presentidade*; 2. o seer é um *encobrir-se*; 3. o ente tem o *primado*; 4. a entidade é o suplemento e, por isso, o ‘*a priori*’”²³⁷. Esses são os pressupostos da metafísica que instauram a primazia do ente, que o faz esquecer a diferença ontológica. Se a verdade do seer não se tornar a questão necessária no campo de jogo temporal da passagem, não teremos em vista que a história da metafísica é resultado de um acontecimento apropriador principiante, acontecimento este que é a própria essenciação do seer nos entes.

A história da metafísica é a história do primeiro princípio. O que a explica aqui não são as tentativas de elucidar os seus posicionamentos, mas apenas a história da metafísica mesma. Ela não é uma doutrina filosófica, uma ciência ou uma disciplina. A filosofia é metafísica: o pensamento que pensa o ente no todo, a entidade do ente, o ser na perspectiva do ente. Ela pensa a partir do interesse do fundamento, isto é, a partir do que os gregos chamaram de *ἀρχή*, causa originária, ou como Kant demonstrou em sua epistemologia: o *a priori* como condição de possibilidade. Contudo, a história do primeiro princípio, história da filosofia como metafísica, não representa nenhuma diminuição ou contenção de si, mas é a exigência mesma de algo fundamental e originário. Além disso, não podemos cair na falsa compreensão de que as metafísicas que se deram durante a história são simples jogos deterministas ligados ao transcendente. “Ao contrário, a metafísica precisa ser levada a sério agora, que excede essencialmente toda assunção e toda herança contínua de peças doutrinárias, assim como toda renovação de pontos de vista e toda mistura e equilíbrio de muitos tais pontos de vista”²³⁸.

A história da metafísica como história do primeiro princípio só vem à vista a partir do instante em que suas questões diretrizes a respeito da investigação sobre a entidade do ente são consideradas, buscando os seus desdobramentos. A questão diretriz aqui citada é a questão acerca do ente enquanto tal, que promove uma determinada abertura do ente, de tal forma que o homem experiencia a determinação de sua essência como *homo animal rationale*. Essa

²³⁷ HEIDEGGER, Martin. 86. O que a história da metafísica prepara como ainda não elevado e por ela mesma não cognoscível e, assim, articula em uma conexão de jogo. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 171, grifos do autor.

²³⁸ HEIDEGGER, Martin. 87. A história do primeiro início (a história da metafísica). In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 172.

estabilidade do homem na dimensão racional atesta o fato de que pertence à vigência do ser a recusa, o retraimento ao ente. Essa recusa é própria do abandono do ser.

Esse saber [...] pensa o niilismo ainda mais originariamente em meio ao abandono do ser, a superação propriamente dita do niilismo, e a história do primeiro início é arrancada, assim, completamente da aparência de em vão e de mera errância; agora, pela primeira vez, a grande iluminação se abate sobre toda a obra pensante até aqui²³⁹.

Heidegger elucida a essenciação do seer como aquela que abandona o ente a partir de sua recusa, compreendendo o pensamento originário, já que isso representa o próprio niilismo na medida em que a vigência do aberto instala o homem no *abismal do Nada*, porque seer é um fundamento nulo e não se dá à determinação da entidade. Dessa forma, clareia-se a ideia de que a história do primeiro princípio não permaneceu em equívocos do ente, já que tudo que ocorreu nesse período se deu a partir da constrição do fundamento que se funda no ser-aí.

A transição ao outro princípio da história só pode ser possível se compreendermos que por mais que o ente tenha grande poderio maquinal nos diversos campos da realidade (político, econômico, cultural, social), o futuro do Ocidente está em pensar a questão acerca do ente tendo em vista a questão acerca da verdade primordial. “O seer, contudo, até aqui sob a figura da entidade, o que havia de mais universal e corrente, torna-se, enquanto acontecimento apropriador, o que há de mais único e estranho”²⁴⁰. Assim, com o pressentimento de outra inicial abertura da simplicidade fundamental (*Seyn*), a configuração do ente como a realidade mais presente e geral passa a ser considerada como aquilo que é apropriado pelo único e estranho fundamento originário. É um princípio estranho porque é totalmente diferente de todas as figurações ônticas representadas pelo pensamento ocidental até os tempos coevos.

A transição ao outro princípio propicia uma *cesura*, um corte com a história da metafísica e uma grande abertura que se distancia da maquinação do primado do ente e de suas visões de mundo. Esse caminhar de um princípio ao outro “cinde a emergência do seer e a fundação de sua verdade na existência de toda ocorrência e apreensão do ente”²⁴¹. Nesse sentido, a decisão (*Ent-scheidung*) transitiva gera a cisão, uma fissuração (*Klüftung*) explícita na diferença ontológica entre a renúncia e o deixar-ser (seer), o renunciado e o deixado-ser (ente). Aqui não há qualquer equilíbrio e entendimento inicial entre ambos, já que a passagem

²³⁹ HEIDEGGER, Martin. 87. A história do primeiro início (a história da metafísica). In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 172.

²⁴⁰ HEIDEGGER, Martin. 89. A transição para o outro início. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 173.

²⁴¹ HEIDEGGER, Martin. 89. A transição para o outro início. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, pp. 173-174.

ao outro princípio é um acontecimento em tormenta e em nebulosidade, porque sair do mundo das representações seguras do ente à verdade do seer é o passe para o abismal. O fato é que essa transição ainda é um prenúncio e não uma realidade. A prova disso é que o desvelamento velado do seer ainda continua diminuto graças à artificialidade, à aparência do homem e de seus feitos maquinais, que reduz o real ao factível da vida e de suas vivências.

O seer deixa-se desvelar em sua essenciação originária e fundante. Trata-se do mistério principal como acontecimento apropriador (*Ereignis*). Referimo-nos ao *Ereignis* a partir do *Ur-äugnis*, isto é, da mirada originária, que nos apresenta o processo que se abre e que deixa vir cada coisa à visibilidade. É o esteio que faz o aparecer e permite o sair do encoberto e, assim, há o revelar-se. Heidegger traz o vocábulo *äugen* para deixar latente o sentido fundamental de *Ur-äugnis*: tornar visível, fazer-se ver, deixar-ser. Esse sentido essencial do termo possibilita pensarmos o seer como aquilo que se mostra e se desvela em ostentação e em espetáculo. Por isso, *Ereignis* não aparece como um acometimento radical como apropriação. De outro modo, há justamente des-apropriação nessa ocorrência, já que o mistério é o puro deixar-ser de si mesmo, é o seu acontecer ostentoso e espetacular em seu desvelamento velado, é o livre-que-libera.

O que testemunha que a história ocidental, no passe em direção ao outro princípio, rumo ao fundo abissal é a seguinte passagem das *Contribuições à Filosofia*: “A transição para o outro início está decidida e, contudo, *não* sabemos *para onde* estamos indo, *quando* a verdade do seer se tornará o verdadeiro e a partir de onde a história enquanto história do seer tomará a sua via mais íngreme e mais curta”²⁴². Por ser uma travessia a um fundamento nulo, para o *não* da recusa, esse espantoso e sereno caminhar para o outro princípio tende a compelir o homem a não deixar a sua zona confortável das vivências ônticas, na qual a plena certeza impera e onde tudo é possível graças ao cálculo do ente. Conceber a *negação* é tão raro e difícil em uma era onde vivemos sob o reino do *sim*, do impossível sendo perfeitamente possível. O que se dá é a rejeição e a degradação da *negação*. Deste modo, é extirpado o pensar na possibilidade de que o *não* pode ter mais profundidade do que o assentimento superficial do *sim*.

No entanto, quem diz o *não* ou *sim* não é o ser-aí apropriado pelo seer, podendo acatar a retirada deste último? Com a assunção da *negação*, o *não* indica um salto livre do ser-aí em meio à recusa do fundamento. “O salto livre mesmo assume, pela primeira vez, o ressaltar o

²⁴² HEIDEGGER, Martin. 89. A transição para o outro início. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 174, grifos do autor.

salto, e, assim, o *não* ultrapassa aqui o *sim*²⁴³. O *não* aqui é a despedida do outro princípio, que no passe, depõe-se em relação ao primeiro princípio. Não se trata de *negação* no sentido usual entitativo, no qual se nega uma vivência para se assumir outra mais significativa. Pelo contrário, referimo-nos à recusa do aberto, reconhecendo a unidade do seer como exigência fundamental para a transição ao outro princípio do pensar.

O salto implica em uma confiabilidade (*Verlässigkeit*) do abismo como recusa. No entanto, o abismo para o qual o salto ruma não é negativo (ou pelo menos não é esse o pressuposto). O salto aqui é para o *sein-lassen*, para o deixar-ser que promove abertura de mundo, para o livre-que-libera. O salto indica: “Na medida em que se nos concentra tudo no espiritual, propicia-se [*ereignet sich*] o ser pobre. Sobre este se afina a essência do humano. A pobreza é a tônica da essência ainda encoberta dos povos ocidentais e do seu destino”²⁴⁴. O salto, como podemos notar, é o caminho para a pobreza, isto é, para o não-necessário, para o abrir-se do *Ereignis*. A pobreza é a possibilidade da alegria por parte do ente por este nunca ser suficiente rico, já que não se completa em si mesmo. Daí o salto para o abismo (*Seyn*), esse desconhecido que hoje se renuncia, que pode propiciar a mais pura serenidade (*Gelassenheit*), pronta a superar o que é relativo à necessidade maquinal.

Para Heidegger, o primeiro princípio não deixa o seer se dar como recusa, mas, pelo contrário, busca representá-lo sem questionar acerca da verdade essencial. A essência do ente, enquanto tal, permanece velada, preponderando a sua própria verdade, porque ele mesmo dizima o Nada, negando a *negação* do *não* (recusa vigente do seer). Já o outro princípio do pensar experimenta o solo da essenciação e pergunta a respeito da verdade insondável, em busca de deixar despontar as possibilidades que daí podem vir. No primeiro princípio, o pensamento se estabelece sob o fundo da questão diretriz da metafísica, esse sendo o insondado do princípio, o próprio cânone do pensar ontológico e o fio condutor da filosofia ocidental.

Chega-se o momento em que a filosofia busca, para si, o asseguramento de si mesma. A *ratio* dos medievos em união com a *fides* caminham para a segurança da certeza no critério de medida dos modernos com Descartes, quando esse pensador substitui a *veritas est adaequatio rei et intellectus* (a verdade é a conformidade do pensamento à coisa) em vista à essência da *certitudo* (o ente que é com toda certeza). Sobre essa questão, Heidegger, na obra *Que é isto – a filosofia?*, declara:

²⁴³ HEIDEGGER, Martin. 90. Do primeiro ao outro início. A negação. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 175, grifos meus.

²⁴⁴ HEIDEGGER, Martin. A pobreza. In: *Phainomenon: Journal of Phenomenological Philosophy*, n.º 24. Lisboa. Tradução de Ana Falcato, p. 233.

Descartes, em suas meditações, pergunta: qual é aquele ente que no sentido do *ens certum* é o verdadeiro ente? Para Descartes, entretanto, se transformou a essência na *certitudo* [...] Para ele, a dúvida se torna aquela dis-posição em que vibra o acordo com o *ens certum*, o ente que é com toda certeza. A *certitudo* torna-se aquela fixação do *ens qua ens*, que resulta da indubitabilidade do cogito (*ergo*) *sum* para o *ego* do homem [...] De acordo com esta *certitudo*, recebe o dizer de Descartes a determinação de um *clare et distincte percipere*. A dis-posição afetiva da dúvida é o positivo acordo com a certeza²⁴⁵.

Para Descartes, o princípio da indubitabilidade dos entes é a eguidade, a entidade do ente como o *ens certum*. O ente humano é tão certo que até mesmo quando ele é assaltado pela dúvida é esta que o instala como verdadeiro, dado que quem duvida pensa e, pensando, existe necessariamente como *certitudo*. A subjetividade – que agora é “objetiva” porque é *certitudo* – está contraposta ao objeto como certeza calculante, podendo ter percepções claras e distintas (*clare et distincte percipere*). Modifica-se a determinação da entidade do ente, transformando-a em objetividade. Pensar é certeza e objetualidade é entidade. “A verdade se transforma na determinação do ente que se tornou algo objetivo (verdade como correção do juízo, ‘objetividade’, ‘realidade efetiva’ – ser do ente”²⁴⁶).

Na Modernidade estamos diante de objetivações e representações para que o homem técnico-calculante esteja certo e seguro do ente. Acerca dessa compreensão, Heidegger, na conferência *O tempo da imagem do mundo*, nos diz: “Só se chega à ciência como investigação se, e apenas se, a verdade se transformou em certeza do representar. É na metafísica de Descartes que o ente é, pela primeira vez, determinado como objetividade do representar e a verdade como certeza do representar²⁴⁷”. Descartes é um filósofo do primeiro princípio e o seu filosofar já representa a vontade de poder do ente na dimensão do cálculo. Nesse sentido, diz Heidegger: “Com Descartes, começa a consumação da metafísica ocidental²⁴⁸” e, com Nietzsche, o seu ápice. Todavia, o filósofo alemão, com a transvaloração de todos os valores, promovendo a inversão do platonismo, permanece no cerne da metafísica, já que “A fuga para o interior do ‘devir’ (‘vida’) é metafisicamente apenas uma saída”²⁴⁹. Essa saída é uma porta de ingresso no pensar da tradição, porque Nietzsche, em defesa da transmutação de todos os valores e do *amor fati*, designa o poder à factibilidade do fazer ôntico. Em seu pensamento, ainda permanece *fixa* e constante a oposição entre as dimensões física e metafísica. Dessa

²⁴⁵ HEIDEGGER, Martin. Que é isto – a filosofia? In: *Os Pensadores*, 1973, p. 220.

²⁴⁶ HEIDEGGER, Martin. Pensa (certeza) e objetualidade (entidade). In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 181.

²⁴⁷ HEIDEGGER, Martin. O tempo da imagem do mundo. In: *Caminhos de Floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998, p. 110.

²⁴⁸ HEIDEGGER, Martin. O tempo da imagem do mundo. In: *Caminhos de Floresta*, 1998, p. 123.

²⁴⁹ HEIDEGGER, Martin. Pensar (certeza) e objetualidade (entidade). In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 178.

forma, “Toda a metafísica moderna, incluindo Nietzsche, mantém-se na interpretação do ente e da verdade traçada por Descartes”²⁵⁰, isto é, o sujeito como fundamento de todos os valores, a verdade do ente instaurando o domínio da subjetividade. Como explicita Heidegger em *A palavra de Nietzsche “Deus morreu”*:

Nietzsche permanece, apesar de todas as inversões e transmutações da metafísica, no caminho ininterrupto das suas tradições, quando chama simplesmente ser ou ente ou verdade ao que é fixado na vontade de poder para a sua manutenção. De acordo com isso, a verdade é uma condição posta na essência da vontade de poder, a condição da manutenção do poder. A verdade é, enquanto esta condição, um valor²⁵¹.

A metafísica, outrossim em Nietzsche, inclina-se a perguntar pelo ser do ente, enquanto a superação dessa constância indica perguntar, antes de tudo, pela verdade do seer, essa essência que não se tornou uma questão digna para a metafísica. Em *Ser e tempo*, em sua ontologia fundamental, Heidegger propôs essa transição para pensar a metafísica de forma mais originária a fim de superá-la. Tratou-se não mais de pensar ente e entidade, mas ser. Nas *Contribuições*, a questão é a própria essenciação do seer, primeira e originária. Mais radical do que transvalorar todos os valores dados pela metafísica ocidental, ou mais profundo do que Sartre que, igualmente permaneceu imerso na ontologia tradicional na sua inversão do platonismo com a tese de que “a existência precede a essência”²⁵², Heidegger está no caminho do colocar em questão a *ratio* da tradição. O próprio filósofo elucida: “o que importa também não é apenas a inversão da metafísica até aqui, mas a essenciação mais originária da verdade do seer enquanto acontecimento apropriador”²⁵³.

Mas perguntamos: por que Sartre, um pensador crítico de Platão, cai na metafísica que busca superar? Na carta *Sobre o humanismo*, Heidegger responde:

Sartre expressa o princípio fundamental do Existencialismo do seguinte modo: a existência precede a essência. Ele toma aqui existência e essência no sentido da metafísica, que desde Platão diz: a essência antecede a existência. Sartre inverte os termos dessa frase. Ora, a inversão de uma frase metafísica continua sendo uma frase metafísica. Assim como sua frase, continua ele com a metafísica, no esquecimento da Verdade do Ser²⁵⁴.

²⁵⁰ HEIDEGGER, Martin. O tempo da imagem do mundo. In: *Caminhos de Floresta*, 1998, p. 110.

²⁵¹ HEIDEGGER, Martin. A palavra de Nietzsche “Deus morreu”. In: *Caminhos de Floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998, p. 276.

²⁵² SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. Tradução de Rita Correia Guedes. Fonte: L’Existentialisme est un Humanisme, Les Éditions Nagel, Paris, 1970, p. 5.

²⁵³ HEIDEGGER, Martin. Pensar (certeza) e objetualidade (entidade). In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 179.

²⁵⁴ HEIDEGGER, Martin. *Sobre o humanismo*, 1967, pp. 47-48.

Inversões são meras trocas de posições que não atingem realmente a questão principal e essencial: o modo de essência do ser e o dar-se de sua verdade. Assim, Heidegger expõe: “Agora, porém, faz-se necessária a *grande inversão* que está além de toda ‘transvaloração de todos os valores’, daquela inversão, na qual o ente não é fundado a partir do homem, mas o ser do homem a partir do ser”²⁵⁵. O elo entre ser e ente se torna distinto, não doutrinário e nem dogmático, mas essencial e fundante, onde a questão diretriz não mais se impõe, não existindo o primado e nem a normatividade ôntica.

Vê-se que o salto para a interioridade do outro princípio implica em ir ao primeiro princípio por meio da repetição (*Wiederholung*). Entenda-se o termo no sentido de retorno, revolvimento, retomada, resgate do pensamento, todavia, não no caráter de uma transposição a algo passado para repeti-lo, torná-lo real e efetivo hoje. Repetir (*wiederholen*) é perguntar e pensar *de novo* acerca da questão do ser. O seu escopo é acolher o não dito no que foi pronunciado durante a história e ater-se ao silenciado nas manifestações epocais. É pensar o mistério nadificador que se “escorre” durante as “fundações” dos homens. Em relação a isso, Deleuze, em *Diferença e repetição*, escreve:

Repetir é comportar-se, mas em relação a algo único ou singular, algo que não tem semelhante ou equivalente. Como conduta externa, esta repetição talvez seja o eco de uma vibração mais secreta, de uma repetição interior e mais profunda no singular que a alma. A festa não tem outro paradoxo aparente: repetir um “irrecomeçável”. Não acrescentar uma segunda e uma terceira vez à primeira, mas elevar a primeira vez à “enésima” potência²⁵⁶.

Quando se repete, resgata-se uma unidade conceitual singular que se deu durante um momento histórico. Repetir é fazer vibrar o que já ecoou anteriormente, o que Deleuze chama de “irrecomeçável” por ser singular em seus próprios termos. A questão principal da repetição, para o pensador francês, não indica meros acréscimos ao conceito revisitado, mais profundo do que isso, compreende elevar o elemento conceitual a partir de um confronto histórico, e que, deste *pólemos*, seja considerado o que durante séculos ou milênios esteve oculto. É o que a fenomenologia heideggeriana busca: enxergar o não dito nos ditos da tradição ontológica, pensar o oculto esquecimento do ser nas várias teorizações sobre o fundamento. Assim, Heidegger instaura o diálogo (*Gespräch*) com os filósofos do primeiro princípio a fim de preparar a transição e o salto ao outro princípio.

²⁵⁵ HEIDEGGER, Martin. Pensar (certeza) e objetualidade (entidade). In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, pp. 180-181, grifo do autor.

²⁵⁶ DELEUZE, Gilles. Repetição e diferença. In: *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 2006, p. 11.

O diálogo por meio da repetição que Heidegger inicia com os gregos não é pacificador por se tratar de confronto, discussão, levando em conta o termo em sua origem latina *discutere*, como tensão dialógica que permite trazer à originalidade do que está em causa (*Sache*). O seu questionar *de novo* (“*wieder*”*fragen*) acerca do fundamento indagado pelos pensadores do primeiro princípio (gregos, medievais, modernos e contemporâneos), intenta perguntar sobre a essência do ser de modo ainda mais profundo do que o fizeram os predecessores. Com a repetição (*Wiederholung*), inicia-se a destruição (*Destruktion*) na metafísica, isto é, a elucidação de seus limites e o questionamento de seus fundamentos. Destarte,

Investigar: o que há com o Ser? – não significa nada menos do que re-petir o princípio de nossa existência espiritual-Histórica, a fim de transformá-lo em um outro princípio [...] Um princípio, porém, não se re-pete, voltando para ele como algo de outros tempos e hoje já conhecido, que meramente se deve imitar. Um princípio se re-pete, deixando-se que ele principie de novo, *de modo originário*, com tudo o que um verdadeiro princípio traz consigo de estranho, obscuro e incerto²⁵⁷.

A repetição é a assunção do que, em outros momentos estruturais da história do Ocidente ficou velado, perdido ou esquecido. Assume-se a estranheza e a obscuridade do que esteve em causa no primeiro princípio e que, agora, volta a ser uma questão fundamental. Esse revolvimento do pensar está em caráter de distanciamento necessário, pois é preciso ter experiência com a essência daquilo que se iniciou, isto é, com a pergunta diretriz e com a primazia desse questionar. Deve-se ter o cuidado para não se alienar às modulações do primeiro princípio. “O retorno ao primeiro início é precisamente um distanciamento dele, a vinculação daquela posição distante, que é necessária, a fim de experimentar aquilo que se iniciou naquele início e como aquele início”²⁵⁸. Trata-se de uma posição de distanciamento, porque se permanecermos próximos demais do primeiro princípio, pode ocorrer de ficarmos fatidicamente com a verdade essencial encoberta e estagnada no campo de visão da questão ontológica da tradição acerca da entidade. Mas, ao mesmo tempo, devemos nos aprofundar nessa questão tão formulada e respondida pela metafísica. Aqui se dá a repetição: esse pedir de novo o acesso à questão, um aprofundamento em sua essência no sentido de superação da metafísica que discutimos anteriormente: superação como o enroscar-se nela, o profundo

²⁵⁷ HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*, 1987, p. 65, grifos do autor.

²⁵⁸ HEIDEGGER, Martin. Pensa (certeza) e objetualidade (entidade). In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 181.

navegar em seu interior para o combate corpo a corpo com a questão do esquecimento do ser, a fim de compreendermos os limites de suas possibilidades.

É no revolvimento ao primeiro princípio que é possível conceber o fato de que a verdade como desvelamento na ἀλήθεια permaneceu inquestionada, e de que esse evento definiu o pensar ocidental como o pensar da metafísica. É só a partir desse conhecimento que surge a emergência de preparar o outro princípio e experimentar o que daí ocorre: a condição indigente na qual o homem se encontra a partir da plena claridade que demonstra o abandono do ser velado constantemente durante a história. Para a alteração da história ocidental, as decisões que virão não podem se pautar naquilo que Heidegger chama de contramovimentos (cultura e visão de mundo), mas o sítio da decisão precisa estar em meio à abertura da unicidade da verdade do seer em oposição, também, à primazia do ente. Até mesmo os contramovimentos à metafísica pendem a ela como as inversões do platonismo em Nietzsche, em Sartre e no cientificismo positivista. Para não se lançar no mesmo solo entitativo da ontologia tradicional, o outro princípio está fora do plano do *contra* e do *a favor*. “O outro início não é a direção contrária em relação ao primeiro início, mas se encontra *como outro* fora do *contra* e da comparabilidade imediata”²⁵⁹. Essa passagem demonstra como a superação da metafísica não é contra-metafísica ou anti-metafísica. O escopo não é opor-se a ela sob a forma de uma inversão – o que é estabelecido pelo positivismo, pelo materialismo histórico em Marx, pela transvaloração de todos os valores em Nietzsche e pela primazia da existência sobre a essência em Sartre. Contrário a esse pressuposto da inversão, o outro princípio é a recuperação do primeiro princípio, no sentido de sua recondução ao seu chão: o acontecimento apropriador (*Ereignis*) como mirada originária (*Eräugnis*). Aqui, *a questão não é ser defensor ou não da metafísica, mas se trata de ser o outro dela*, o outro que recupera o lugar da identidade da tradição sob a instância da verdade do seer.

Estar fora *do contra* ou *do a favor* significa estar fora do tomar partido, não ter como ponto de transformação da história do Ocidente a cultura e as visões de mundo. Os contramovimentos não se demonstram suficientes para uma alteração essencial da história, haja vista que se respaldam na entidade do ente para criticar, transformar e vencer questões. Não foi o que fizeram Nietzsche, Sartre e o positivismo comteano nos seus contramovimentos em oposição ao platonismo? Heidegger apela para o ir além das forças, impulsos e instituições contrárias para o diverso do domínio do ente ser possível. Porém, o confronto entre um princípio e o outro não indica concorrência e desafeto com a metafísica. “O outro início auxilia a partir

²⁵⁹ HEIDEGGER, Martin. 92. A confrontação do primeiro e do outro início. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 183.

de uma nova originalidade o primeiro início para a verdade de sua história [...] que só se torna frutífera no diálogo histórico dos pensadores”²⁶⁰. O outro princípio não se coloca a perder a metafísica. Pelo contrário, o labor aqui é essencial, pois, pela primeira vez, a metafísica é posta em sua verdade e, dessa forma, passa a ser transformada.

Não estamos falando de um outro princípio do pensamento na acepção de um novo começo. Trata-se de um *outro princípio que se situa no Outro do Mesmo*, isto é, na história do ser que de épocas em épocas se deixa e se faz ver. Cada época representa uma configuração histórica do esquecimento de ser. O outro princípio não anula a história do primeiro princípio (metafísica), mas nele se aprofunda e o repõe em sua verdade. No itinerário de *Introdução à Metafísica* de Heidegger, Emanuel Carneiro Leão completa: “[...] a metafísica grega não é algo que num tempo foi e agora já não é mais. Não se trata de um presente para sempre passado. É um pretérito ainda hoje presente no vigor e no império da ciência e da técnica”²⁶¹. Entendida dessa forma, epocalmente, a superação não depõe contra a metafísica, mas é, no fundo, uma recuperação originária do esquecimento do ser.

2.3.3. Indigência, ausência de indigência e pobreza

A ausência de questão é fruto do encantamento com a maquinação. Mas o que possibilita tanto um quanto o outro? Para Heidegger, é a indigência da carência de indigência que promove a mais elevada indigência. A certeza de si mesmo (*Selbstgewissheit*) se torna fulcral, tudo é regido pelo finalismo do cálculo e a verdade essencial não se apresenta mais como questão digna do pensar. Heidegger insiste em ressaltar que esse maravilhamento maquinal é um modo de essência do ser do primeiro princípio. “Mesmo o tom ressonante do desprezível precisa ser afastado, ainda que a maquinação favoreça a inessência do ser”²⁶². Essa inessência, comportada na atividade maquinal, não deve ser desvirtuada e pensada de forma pejorativa e depreciativa, na medida em que a própria inessência é fundamental para a essência do ser se dar. Eis a questão fundamental e ambígua nas meditações de Heidegger.

De onde surge a ausência de indigência (*Not der Notlosigkeit*) como a mais elevada indigência? Ela se maximiza onde a certeza de si mesmo se torna inexcedível e absoluta. Tudo pode ser quantificado e decidido, inclusive o que somos e o que devemos nos tornar. Aqui

²⁶⁰ HEIDEGGER, Martin. 92. A confrontação do primeiro e do outro início. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 183.

²⁶¹ CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. Itinerário do pensamento de Heidegger. In: HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*, 1987, p. 11.

²⁶² HEIDEGGER, Martin. 61. Maquinação. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 125.

acontece a indigência no abandono do ser, evento a partir do qual há o soterramento da essência da verdade. O homem passa a ser a instância fulcral da realidade. Porém, como explica Heidegger no texto *A origem da obra de arte*: “O ente está no ser [...] Muito há no ente que o homem não consegue dominar. Só pouco é conhecido [...] O ente nunca está como poderia muito facilmente parecer – sob o nosso poder ou sequer [contido] na nossa representação”²⁶³. Em outras palavras, a ausência de indigência do ente humano impera, fazendo com que o homem pense poder tudo realizar. No entanto, ele não tem o domínio absoluto da realidade, porque pouco conhece sobre o aberto no qual sempre já está incluído. Suas representações trazem à presença as entidades do real, mas não o mistério que o convoca.

Suplantando o ente, todavia *não distante dele, mas diante dele*, acontece algo de outro. Para além do existivo (dimensão ôntica) há uma abertura, um meio clareante que o circunda, o Nada desconhecido pelas entidades. Só podemos romper com a ausência de indigência nos inserindo no clareamento do abrir-se. É por meio dessa clareira que garantimos a nós mesmos uma ponte para o ente que nós próprios somos. Somos antagônicos, pois situamo-nos no estar-presente, mas igualmente estamos retidos em um estar-encoberto. Eis a complexidade de *deixar* o plano da indigência da falta de indigência (esse deixar como o entrar na premência da questionabilidade (*Fragwürdigkeit*) da questão do seer), já que a clareira em que o ente está situado é, em sua essência, encobrimento. Essa retração é o recusar-se do que se acena, que propicia a era da queda na ausência de indigência e, assim, o homem passa a ser “dono” da factibilidade, esse *sendo* da era moderna. Nota-se que “A essência da verdade é, em si mesma, o arqui-combate [*Urstreit*] em que é conquistado o meio aberto no qual o ente é introduzido e a partir do qual se retira em si mesmo”²⁶⁴. A verdade é o enfrentamento originário a partir da qual, de um modo, conquista-se o aberto, que reserva tudo o que se mostra, mas também o que se subtrai. Mostrar-se e velar-se, clareira e encobrimento se dão e o ente, no seu todo, é fundado por esta abertura originária.

A indigência da carência de indigência se dá quando o ente se torna um objeto suscetível de ser decifrado e determinado por vias do cálculo. Um mundo do sujeito-objeto irrompe, posto que a cada vez a abertura do ente foi retirada do seer e teve de ser situada no ente, nele havendo a fixação da verdade. Na era da ausência de indigência, atravança-se o encobrimento graças à manipulação totalizante do ente. Acontece, nos termos de Heidegger, a verdade como o não-estar-encoberto do ente (τέχνη). Nesse sentido, tudo deve ser útil, factível e, para tanto, tudo deve estar descoberto, revelado. As coisas estão dadas à mão (*Zuhandene*) para o manuseio,

²⁶³ HEIDEGGER, Martin. *A origem da obra de arte*. In: *Caminhos de Floresta*, 1977, p. 52.

²⁶⁴ HEIDEGGER, Martin. *A origem da obra de arte*. In: *Caminhos de Floresta*, 1977, p. 55.

indicando sua presentidade e disponibilidade (*Vorhandenheit*). A visibilidade deve ser ampla, porque à existência não é mais permitido qualquer tipo de encobrimento que promova silêncio e meditação e, assim, tudo deve ser realizado com pressa e dinamicidade, pois vivemos em um mundo que “espera”, intensamente apressado, pelas criações científicas, bélicas, econômicas, universitárias e todo tipo de inovações são aguardadas. Hoje, nessa nova era, essa é a necessidade. Acerca dessa problemática, no prefácio da obra *Modernidade Líquida* de Zygmunt Bauman, onde se lê *Ser leve e líquido*, Paul Valéry é citado:

Interrupção, incoerência, surpresa são as condições comuns de nossa vida. Elas se tornaram mesmo *necessidades* reais para muitas pessoas, cujas mentes deixaram de ser alimentadas por outra coisa que não por mudanças repentinas e estímulos constantemente renovados... Não podemos mais tolerar o que dura²⁶⁵.

Como demonstra a indicação, a renovação deve ser constante, já que não se tolera a quietude de um momento. Eis a necessidade moderna: mudança acelerada, criação desenfreada e liquidez nas relações. Sobre esta conjuntura dos nossos tempos, Marshall Berman diz: “Ser moderno é fazer parte de um universo no qual, como disse Marx, ‘tudo o que é sólido desmancha no ar²⁶⁶’”. As relações estão dadas à mão, todavia, desmancham-se facilmente graças à descartabilidade na vida cotidiana entre os sujeitos. O ser humano se vê em uma dimensão globalizada na qual há integralidade, mas onde as relações também se desintegram com constância. No entanto, perguntamos: será essa a necessidade real? Será que o excesso de apego ao útil desintegrador é o ponto fundamental a ser defendido. Heidegger, pautando-se no pensar da simplicidade do ser, poderia dizer: necessitamos da não-necessidade, um pensar que se dá além da utilidade do que vivemos. Um pensar desnecessário, que se volte à carência, à ausência, à constrição, ao constrangimento e aos apertos do questionar. O fato é que há, hoje, o perigo das relações líquidas e utilitárias. “Neste estado, o perigo é grave, mas, nesta gravidade, evoca a necessidade do desnecessário, a necessidade do outro início do pensar²⁶⁷”.

Mas que necessidade (*Not*)²⁶⁸ é essa? Qual é essa carência? Segundo Heidegger, trata-se de uma relação insigne que se eleva além das necessidades que rodeiam o homem. E que relação sublime é essa? É onde experimentamos o espírito e o espiritual, não tendo relação aos

²⁶⁵ BAUMAN, Zygmunt. Prefácio: *Ser leve e líquido*. In: *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001, p. 7, grifo meu.

²⁶⁶ BERMAN, Marshall. *Tudo o que é sólido desmancha no ar – aventura da modernidade*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2007, p. 15.

²⁶⁷ FERNANDES, Marcos Aurélio. Da necessidade do desnecessário. In: *Scintilla: Revista de Filosofia e Mística Medieval*. Curitiba, volume especial, n. 6.3, 2009, p. 128.

²⁶⁸ *Not* em seu sentido fundamental como necessidade, na acepção que faz entender facticidade como miséria, labor, penúria, urgência, passar necessidade.

objetos e nem às necessidades (*Notdurft*) dos objetos que utilizamos como ferramentas, metas e finalidades para alimentar as nossas carências (*Bedürfnisse*).

O «sublime», aqui, não significa apenas “estar suspenso sobre”, mas *alcançar o cume*, acerca do qual Hölderlin disse uma vez que o Homem –, sobretudo, o poeta – poderia “cair” nele. A altura deste cume do sublime é, por isso, em si mesma e simultaneamente, a profundidade. A relação sublime dá para aquilo que excede todos os homens e objetos²⁶⁹.

O sublime, que excede objetos e homens e do qual somos tão carentes, é *Seyn*. É ele que liga a si a essência do homem e, nessa abertura da relação entre ente e seer, experimentamos o espírito. Mas essa concentração espiritual é um acontecimento encoberto (*verborgenes Ereignis*) na própria essenciação primordial, que funda estruturas epocais, que se alarga no porvir, mas que apenas poucos, os raros, podem pressenti-lo. No entanto, o fundamental na obra *A pobreza (die Armut)* de Heidegger é o verso de Hölderlin, que diz: “Concentra-se-nos tudo no espiritual, ficamos pobres para chegar a ser ricos”²⁷⁰. O que isso quer significar? Em que se apoia a essência da pobreza? O que quer indicar o termo rico, se é por intermédio da pobreza que surge a riqueza? Certo está que pobreza, em um sentido ordinário, é um não ter, estar privado do necessário. Riqueza, por outro lado, é não estar privado do necessário e até mesmo um ter que suplanta o necessário.

Para Heidegger, a essência da pobreza se dá no seer, no *não* do não-necessário (*Unnötige*), nessa abertura na qual sempre estamos situados. “O não-necessário é aquilo que não provém da necessidade, quer dizer, não provém do constrangimento, mas daquilo que é livre”²⁷¹. A carência do não-necessário é distinta do constrangimento das carências que buscam satisfazer os desejos dos entes. O seer é o não-necessário, o livre (*Freie*), a liberdade da verdade, o ileso da maquinação, a instância que não está exposta ao uso. O ser-aí, carente de seer, é aquele que busca libertar (*freien*) e poupar (*schonen*) o fundamento dos usos, abusos técnicos e calculantes para que essa abertura repouse em sua essência. *O ser-aí, em que habita o homem, é o protetor do seer*, onde o fundamento dos entes pode se dar, regressar na própria essência do seu constante desvelar-se velado. O proteger, poupar e guardar o regresso do seer é permitir

²⁶⁹ HEIDEGGER, Martin. A pobreza. In: *Phainomenon: Journal of Phenomenological Philosophy*, n.º 24, 2004, p. 230.

²⁷⁰ HEIDEGGER, Martin. A pobreza. In: *Phainomenon: Journal of Phenomenological Philosophy*, n.º 24, 2004, p. 230.

²⁷¹ HEIDEGGER, Martin. A pobreza. In: *Phainomenon: Journal of Phenomenological Philosophy*, n.º 24, 2004, p. 231.

que a carência desse fundamento toque o homem e que este se constranja a ponto de abrir espaço ao aberto, de permitir o acontecimento do espírito, de ser a morada do sublime.

Na conferência *Construir, habitar, pensar*, Heidegger expressa a questão do livre (*Freie*) e do libertar (*freien*):

A palavra *Friede* (paz) significa o livre, *Freie*, *Frye* e *fry* diz: preservado do dano e da ameaça, preservado de..., ou seja, resguardado. Libertar-se significa propriamente resguardar. Resguardar não é, simplesmente, não fazer nada com aquilo que se resguarda. Resguardar é, em sentido próprio, algo *positivo* e acontece quando deixamos alguma coisa entregue, de antemão, ao seu vigor de essência, seguindo a correspondência com a palavra libertar (*freien*): libertar para a paz de um abrigo²⁷².

Ora, a paz (*Friede*) advém do livre (*Freie*). Ela não diz, de modo simplório, a anuência pacífica de um ente para com outro ente. Faz-se mister ir além dessa leitura. Na verdade, há paz naquilo que está resguardado de danos e ameaças. De quais danos fala Heidegger? Da própria desertificação da maquinação, que não permite que o fundamento se essencie e se aproprie do homem. Contudo, o seer é o livre que liberta. O libertar (*freien*) é o que promove a paz, isto é, a morada originária no abrigo originário, que Heidegger compreende como o não-necessário (*Seyn*). O seer é a habitação fundamental no qual o ser-aí, tendo consciência de sua condição fáctica de finitude e de carência, pode “ser trazido à paz de um abrigo [...], permanecer pacificado na liberdade de um pertencimento”²⁷³. Ao habitar na instância do seer, ao estar atento aos acenos deste fundamento, o ser-aí passa a estar resguardado, pertencente ao sítio da liberdade e, por conseguinte, liberto dos imperativos e das funcionalidades da técnica.

Ser livre é compreender a própria insuficiência e pobreza (Armut), estar aberto ao que nos essência. Somos pobres porque não estamos privados de nada, com exceção do não-necessário. Eis aqui a nossa indignação e carência. Necessitamos do livre-que-libera (*das Freie-Freie*). Necessitamos do não-necessário, que de forma alguma está em nossa posse. “Sem dúvida, aquilo de que estamos privados não nos pertence, de tal maneira que quereríamos que aquilo de que estamos privados fosse, em propriedade, nosso. Nós não temos aquilo de que estamos privados, mas aquilo de que estamos privados nos tem”²⁷⁴. Fica esclarecido que a origem da nossa indignação (pobreza) é *não termos posse do seer, porque ele mesmo nos tem*.

²⁷² HEIDEGGER, Martin. Construir, habitar, pensar. In: *Ensaio e conferências*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001, p. 129, grifo do autor.

²⁷³ HEIDEGGER, Martin. Construir, habitar, pensar. In: *Ensaio e conferências*, 2001, p. 129.

²⁷⁴ HEIDEGGER, Martin. A pobreza. In: *Phainomenon: Journal of Phenomenological Philosophy*, n.º 24, 2004, p. 232, grifo do autor.

Ser pobre significa não estar privado a não ser do não-necessário, pertencendo, originariamente, ao livre-que-libera (*Ereignis*).

A carência, a indigência na qual o ente humano se encontra, essa facticidade da vida na qual ele está situado não é, em hipótese alguma queda ou condição negativa de existência. Essa pobreza na qual estamos lançados é o que nos faz ricos. É nessa pobreza que estamos sempre e cada vez de novo, antecipadamente, na superabundância de seer, que se abre e transborda riqueza de possibilidades a cada época. “Tal como a liberdade, na sua essência que libera todas as coisas, é a necessidade que vira, de antemão a necessidade, também o ser pobre, como um não-estar-privado de nada senão do não-necessário, é já um ser rico”²⁷⁵. Se a indigência é a carência de seer e a necessidade do não-necessário, a nossa era corre um perigo: a indigência da falta de indigência. Nesses tempos de labor incessante e de respostas aceleradas, tantas necessidades práticas podem impedir o homem de experienciar verdadeiramente a abertura do aberto, a essência da necessidade como acontecimento fundante.

Comprendemos que o não-necessário deixou de ser pensado no primado do ente, porque, para a metafísica, a entidade se autodetermina na constância da presentidade. Isso indica a factibilidade, o fazer-se por si mesmo que, segundo Heidegger, parte da τέχνη como técnica em contraposição à eclosão mesma da φύσις. É a chamada preponderância do factível, isto é, a maquinação. Contudo, o caminhar das meditações heideggerianas ruma para outra forma de estar no mundo, um salto antes nunca experienciado na história do Ocidente, que transita para a serenidade, tendo-se em vista a fundação do homem por doação do não-necessário.

²⁷⁵ HEIDEGGER, Martin. A pobreza. In: *Phainomenon: Journal of Phenomenological Philosophy*, n.º 24, 2004, p. 233.

Capítulo 3 - Salto, fundação e serenidade

Heidegger apresenta o salto (*der Sprung*) como um lance ousado da viragem do pensar o seer como acontecimento apropriador (*Ereignis*), engajado em superar o que é corrente na tradição filosófica, não esperando nada que diz respeito ao ente, já que a direção do salto resplandece o pertencimento do ser-aí ao mistério essencializador. No entanto, “não esperar nada do ente” não demonstra que o salto aqui pretendido não leve nada em consideração. Pelo contrário, ele é afinado pelo *pudor*. O ser-aí, orientado por essa tonalidade afetiva, “combina-se com a docilidade ao estranho e ao imprevisto daquilo em direção ao que se vira no salto (o ser como *Ereignis*) e com a disposição de custodiar a estranheza, a singularidade e o caráter inusitado do seu evento”²⁷⁶.

3.1. O salto (*der Sprung*)

O salto é um evento da história do seer que se dá ao ser-aí e que desponta para a transição do primeiro princípio à profundidade abismal do outro princípio. Isso significa que o homem não ingressa apenas em um momento que até então não tinha se dado na história, mas ele se encontra em uma instância inteiramente distinta das épocas que já ocorreram. O salto não implica o fim imediato do primeiro princípio, porque este ainda estará presente por certo tempo na transição e, possivelmente, até mesmo no outro princípio. O que está em processo de transição será questionado e desconhecido, pois se trata de um princípio não elucidado pela racionalidade e, tampouco, dá-se como um evento humano. Assim, todos aqueles muito “próximos da vida” não pressentirão ou compreenderão o advir do seer, dado que o vitalismo, o biologismo, o antropologismo e o tecnicismo nos quais ainda estão inseridos os obstruem à visibilidade do acontecimento apropriador.

Com base nas nossas reflexões acerca das meditações de Heidegger, perguntamos: é possível que o ente consiga ingressar nessa essencialização fugidia de seer que, nos tempos hodiernos, se dá? Ao ente será conferido, ao contrário do apego às metas e à insistência no “progresso”, a unicidade do declínio? Heidegger entende *declínio* como “a reunião de toda grandeza no instante da prontidão para a verdade da unicidade e singularidade do seer”²⁷⁷. O declínio não é visível como um processo de queda, mas, contrário a isso, é a contiguidade do ser-aí à recusa do seer, na qual esse evento essencial se doa ao homem e a todo ente.

²⁷⁶ RAMOS, Daniel Rodrigues. *O Ereignis em Heidegger*, 2015, p. 301.

²⁷⁷ HEIDEGGER, Martin. 116. A história do ser. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 225.

A grande questão da transição para o salto é a preparação para a decisão fundamental e histórica, haja vista que se trata de uma mudança de rumos e de outra estruturação de mundo. Trata-se do *ou-ou* do qual não podemos nos desviar, porque o evento do seer que se apropria dos entes na história atual não deixa restar esconderijos ou regiões para desvios. Aqui emerge a decisão geradora de uma cisão ou não. Não há cisão se o homem insistir no primeiro princípio. A decisão se dá entre dois caminhos: ou nos estabilizamos no fim do processo de modulações metafísicas ou, seguindo outro caminho, rumamos ao outro princípio e decidimos pela sua paulatina e longa preparação. Trata-se de “um salto da confrontação (conexão de jogo) com o primeiro início e sua história”²⁷⁸.

Vimos que na história da metafísica o ser foi experimentado como *essentia*, *idéa*, isto é, como o *a priori* – o extra-fundante, o que há de mais vigente. Ele foi compreendido a partir da entidade do ente. Ao mesmo tempo em que ser esteve além do ente, tornou-se o mais comum e o mais conhecido, porque foi colocado como o absoluto pela tradição ontológica. Nesses posicionamentos ontológicos, o ser esteve a serviço do ente, mesmo quando ser, enquanto *causa prima*, aparentemente esteve no domínio. No outro princípio, de modo distinto, o ser-aí (*Dasein*) é aquele que suporta a clareira (*Seyn*) na qual desde sempre e de novo está imerso. Esta clareira se essencializa como *Lichtung*, que se encobre no seu modo de *Ereignis*. O ente já não tem mais a primazia, porque “No outro início, todo ente é sacrificado pelo seer e, a partir daí, o ente enquanto tal obtém, pela primeira vez, a sua verdade”²⁷⁹.

O seer do outro princípio é o que há de mais estranho. Mas por que tal estranhamento na junção (*Fügung*) do salto? Gadamer nos auxilia a compreender essa questão:

O *logos* não pode mais ser pensado como tornar aquilo que está presente manifesto, o “ser” não mais como algo supremo ou inferior presente e como algo presente para si mesmo. Ao contrário, o ser não é nada assente, *no-thing* [...] Isso implica que o “mundo” não seja, então, a totalidade de todo ente [...] Ele [ser-aí] é muito mais um projeto jogado antecipativamente a si mesmo, ser como tempo²⁸⁰.

Ser é não-ente. Essa compreensão indica a “saída” do horizonte das modulações metafísicas. A racionalidade da tradição a respeito do entendimento de ser não é suficiente para a meditação rumo ao salto (*Sprung*). A diferença aqui se dá, porque enquanto a tradição entende

²⁷⁸ HEIDEGGER, Martin. 117. O salto. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 226.

²⁷⁹ HEIDEGGER, Martin. 117. O salto. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 226.

²⁸⁰ GADAMER, Hans-Georg. Fenomenologia, hermenêutica e metafísica. In: *Hermenêutica em retrospectiva: vol. II – A virada hermenêutica*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007, p. 36.

o ser como presença manifesta ou como entidade superior, as *Contribuições* de Heidegger e a indicação de Gadamer compreendem o seer como não-coisa, não-ente, não-objeto, *no-thing, ni-ente*. Assim, o mundo histórico e o próprio homem não são a partir do reino do ente. Pelo contrário, “o mundo munda” (*die Welt weltet*) porque o acontecimento essenciante (*Ereignis*) abre a história e, a partir disso, o ser-aí conquista o seu ser-si-mesmo como guardião (*Wächter*), fundador da verdade do seer e, a cada vez, é um projeto lançado no tempo, no mundo que munda para os entes.

Já que não podemos esperar nada mais do ente no outro princípio, o salto não está sob o seu domínio. Esse evento histórico do Ocidente é o mais profundo projeto da própria essenciação do seer, de tal forma que o ser-aí que somos nós mesmos se coloca diante da abertura do aberto. Tornamo-nos insistentes no desvelamento essencial e chegamos a nós próprios. Aqui reside a abertura do fosso da viragem no acontecimento apropriador, que renuncia a prontidão ao silêncio e ao mistério que se dá aqui e agora. Trata-se do próprio destino do seer se dando na dimensão dos entes. Quanto a essa questão, Heidegger pronuncia, na conferência *O princípio do fundamento*:

Na medida em que o destino do ser toma a essência pensante do homem histórico na reivindicação destinável, apoia-se a história do pensamento no destino do ser [...] O destino do ser permanece, em si, a história essencial do homem ocidental, na medida em que o homem histórico é necessário no habitar edificante da clareira do ser²⁸¹.

Pelo salto, o seer é o fundamento fugaz que conduz o pensar humano. É o que Heidegger chama de *reivindicação destinável*, já que o acontecimento apropriador funda a historicidade e a estrutura de uma época. A história do Ocidente é a história do ser em seus envios essenciais para fazer dos entes humanos seres igualmente históricos, na medida em que essa abertura essenciante habita o homem e este, por conseguinte, passa a ser o guardião do que o acomete. Esse habitar do ser indica que um ente não pode ser explicado e derivado a partir de outro ente, já que ele só pode ser compreendido e fundado a partir da verdade do seer. Todavia, embora a destinação do seer seja reivindicar o homem, fortuitamente este último avança no caminho do ponto fulcral dessa verdade. Isso se dá porque facilmente ele se deixa satisfazer com as modulações ônticas, sendo desapropriado do fundamento. Mas Heidegger insiste que a transição – o salto como transposição para a essência do seer – empreendida é distinta de todo acesso representativo do ente. A verdade do seer, assim, só pode se essenciar na insistência no

²⁸¹ HEIDEGGER, Martin. *O princípio do fundamento*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999, p. 137.

ser-aí, na experiência do caráter de lançado no aí (*Da*), onde ocorre o acontecimento apropriador. É na temporalidade do ser-aí que se dá a verdade do seer.

É na temporalidade do ser-aí que se há em vista a unidade essencialmente originária do acometimento extasiante manifesto como clareira e, ao mesmo tempo, como velamento, oferecendo o fundamento mais próximo para a fundação do ser-aí. “O tempo aqui [...] possui um significado completamente diverso, a saber, o significado da fundação dos sítios abertos da instantaneidade para um ser histórico do homem”²⁸². Mas, antes, a meditação aqui em vigor por Heidegger visa fundar um espaço de decisão. O homem precisa experimentar a carência da falta de indigência para compreender de que forma o seer o abandona e de que modo ele abandona o seer quando se petrifica na maquinação. Esse espaço técnico dos valores do ente permite – compreendido em termos da própria história do ser em seu primeiro princípio – o abandono do ser e a elevação da carência de indigência. O salto, sereno frente às modulações tradicionais, não implica na divulgação de novas doutrinas para promover o progresso das engrenagens humanas ao ápice da evolução da cultura e de seus valores. Mais profundamente, zela-se por um deslocamento radical do homem ao interior de sua pobreza, a fim de que ele visualize a mais extrema indigência na qual, desde sempre, esteve contido.

Na meditação 120 das *Contribuições* o salto indica – para clarear a condição do homem situado na carência de indigência – que o fundamento não é ôntico. No entanto, o ente nunca ficou aquém ou além do seer, posto que já se decidiu pela essenciação do acontecimento primordial. Isso significa que o homem, em todas as suas decisões, esteve imerso no aberto essencial. Por isso o salto: “o re-saltar da prontidão para o pertencimento ao acontecimento apropriador”²⁸³. É aqui, nesse sítio clareante-ocultante que é possível compreender a acessibilidade (*Zugänglichkeit*) e a constância da abertura do fosso abismal no ser-aí (*Dasein*). Compreende-se que o ser do ente humano acontece como histórico graças à apropriação por meio do evento em recusa que exige, de uma forma ou de outra, o ser-aí. Mas por que a apropriação do seer é um evento originário em recusa, que acomete o homem histórico? Respondemos: o acometimento de seer jamais se dá ao homem de maneira instantânea. O seu anúncio acontece de modo velado nos termos do abrigo da verdade. Esse evento fundamental é raro, mas sempre vindouro.

²⁸² HEIDEGGER, Martin. 119. O salto na preparação por meio do questionamento da questão fundamental. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 231.

²⁸³ HEIDEGGER, Martin. 120. O salto. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 232.

O salto faz com que experimentemos, pela primeira vez na história do Ocidente, a urgência de um outro modo de pensar que se subtraia às representações do ente. Poucos são os que chegam a essa altitude. E se o permitem fazê-lo, esses raros saltam por sendas distintas. Essa vereda transitiva é o que permite a fundação e o sacrífico do ser-aí, no seu aí (*Da*), no seu tempo-espço, no qual a verdade do seer é guardada. No entanto, a senda na qual se desvela o seer acontece no mais intenso velamento, em um enlevo extasiante ao profundo e ao interior da singularidade não-maquinal. Trata-se do *arrebatamento (Entrückung) abissal do Nada revelador*. Nesse sentido, salienta Heidegger:

Clareira e encobrimento, constituindo a essenciação da verdade, nunca podem, por isso, ser considerados como um transcurso vazio e como objeto do “conhecimento”, de uma representação. Clareira e encobrimento são arrebatadores, de maneira extasiante, que voltam para o interior do próprio acontecimento apropriador²⁸⁴.

O salto é o estranho caminho para dentro do sítio do acontecimento fundamental, dessa clareira (*Lichtung*) que se encobre. Trata-se de uma balança que pesa para o imponderável, que coloca o *sendo* do ente (contíguo e habitual) de volta no seer. O salto é um direcionamento para as veredas mais misteriosas, silenciosas e estranhas a serem experienciadas pelo homem, a fim de incliná-lo para fora do habitual das metas e dos propósitos da cotidianidade. Ele indica a própria efetivação do projeto da verdade do seer como abertura de possibilidades históricas, de tal forma que o ser-aí que está nessa conexão de jogo, no passe do primeiro princípio ao outro princípio do pensar, joga o projeto dessa verdade como projeto lançado (*Geworfenheit*), como aquele que é fundado pelo deixar-ser do fundamento. Somente no sentido de jogado que o ser-aí pode experimentar a essenciação do aberto como abertura originária e se tornar partícipe do mistério.

Segundo Heidegger, o caráter de lançado do ser-aí só pode vir à tona nos acontecimentos fundamentais da história encoberta, quando o homem se vê como indigente por estar perante o *Nada do seer*, o que o faz sentir a necessidade da decisão pelo não-necessário. Acontece que aquele que joga e projeta, originariamente, é jogado e projetado, é fundado e realizado. “Na medida em que aquele que joga projeta, fala de maneira pensante ‘sobre o acontecimento apropriador’, desentranha-se o fato de que ele mesmo, quanto mais projetante ele se torna, tanto mais jogado aquele que é jogado já é”²⁸⁵. Nessa abertura do fundamento, intensifica-se a

²⁸⁴ HEIDEGGER, Martin. 120. O salto. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 233.

²⁸⁵ HEIDEGGER, Martin. 122. O salto (O projeto jogado). In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 236.

meditação afirmativa de que o ser-aí nada mais realiza autonomamente. O que ele possibilita na sua facticidade de jogador jogado é partir para se tornar si mesmo: “o que guarda o projeto jogado, o fundador fundado do fundamento”²⁸⁶. Quanto mais o ser-aí joga o jogo da verdade, mais se vincula, adentra e mistura o seu *sendo* ao *essenciar-se ontológico* do seer. No entanto, por que acontece esse adentrar de uma instância (seer) na outra (ser-aí)? Isso se dá por meio do *comum-pertencimento* entre ambos. O fragmento textual de Luciana Ferreira esclarece essa questão:

Para o ente humano, o seu ser não é senão um *poder-ser* e, portanto, *possibilidades*. Assim, o ser não possui a forma de uma identidade [...] Pura abertura de possibilidades, o ser é ausência – um nada significativo que fala, por meio do ente, os seus modos próprios. Embora diferentes, ser e ente se *copertencem*, ou seja, partilham a possibilidade do comum-acontecimento sem que um se identifique com o outro – o ente na luz e pela luz do ser, o ser na expressão do ente. Ambos íntimos e, contemporaneamente, distintos²⁸⁷.

O seer é compreendido como o aberto que se essencia. É justamente por isso que ele não tem identidade, por ser pura abertura de possibilidades não calculadas ou determinadas. Trata-se de um Nada fundante, que muito diz por meio do ente, no entanto, aos seus próprios modos. É esse copertencer (*zusammengehören*), essa partilha que possibilita com que seer se anuncie no ser-aí, sem, com isso, haver identificação entre o fundador e o fundado. Acontece que o homem é aquele que é clareado pela essenciação originária e, assim, pode se expressar. Há uma intimidade entre as duas esferas, mas em cada época em que o principal se dá, a diferença ontológica é o que marca a íntima relação entre seer (*Seyn*) e ser-aí (*Dasein*). No acontecimento apropriador há o estremecimento insondável que acontece quando o fundamento conquista o aberto como recusa. O seer mesmo estremece e arrebatava o ente com o seu dizer essenciante.

3.1.1. O seer como recusa essencial

O sentido do seer como recusa não deve nos inclinar a pensá-lo como simples recuo de uma partida iniciada. Contrariamente a isso, *a recusa fundamental é a intimidade de uma atribuição*. No estremecimento do fundamento, é atribuído ao aí (*Da*) o seu lançamento na abissalidade do mistério. O aí é atribuído como o próprio ser-aí, que necessita ser fundado

²⁸⁶ HEIDEGGER, Martin. 122. O salto (O projeto jogado). In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 236, grifos do autor.

²⁸⁷ FERREIRA, Luciana da Silva Mendes. *O “Outro” em Heidegger é o “Mesmo” em Lévinas?: uma defesa da alteridade na ontologia fundamental*. Brasília: Universa, 2010, p. 41, grifos da autora.

essencialmente. É desse modo que o ente é convocado à verdade, é escalado originariamente. “O homem é requisitado por meio dessa requisição do próprio seer como o guardião da verdade do seer (ser homem como ‘cuidado’, fundado no ser-aí)”²⁸⁸. A *recusa* é a *solicitação mais profunda*, que anuncia e aponta para a necessidade de *enraizamento no elementar*. Abrir os olhos a essa urgência indica aprontá-la e estendê-la para a interioridade do estremecimento do salto que nos direciona ao outro princípio.

O seer, no salto, é *recusa atributiva*, porque *atribui* e funda o ser-aí no acontecimento da apropriação. A apropriação aqui se entende como guarda, evento este que faz ver *o ser-aí como a (de)morada do fundamento*. Essa guarda do ser-aí precisa edificar, cuidar do inabitual e da simplicidade reluzentes. A mediação metafísica, que busca se posicionar determinantemente acerca do ser, não tem tal cuidado. Ela, ao cercear o ente à zona da subjetividade da vontade, propicia, ainda mais profundamente, o abandono do seer e, com isso, há o maior esquecimento do sublime na era da maquinação, onde o cálculo se torna a própria verdade. Por isso, para Heidegger, a necessidade da viragem, posto que “É somente por meio da queda e da reviravolta do ente que o ente bifurcado em maquinação e vivência e já calcificado [...] chega a ceder diante do seer”²⁸⁹.

A *recusa* é o *envio mais insigne do seer*. De acordo com Heidegger, esse envio se dá atributivamente como retração, que apela ao silêncio, no qual a sua verdade pode ser compreendida como a clareira para o velamento. O desvelar-se é o desencobrimento da recusa, pois indica o seu próprio modo de se dar no mundo: uma doação retraída. Por isso, *Ereignis* é um evento estranho do outro princípio, porque, na medida em que acontece na história, prenuncia-se, convoca o homem, mas essa requisição parte de um *não*, de um chamado invisível ao olhar maquinal, um *Nada fundamental* que muito fala, mas que raros o escutam. A grande questão aqui é a ousadia do ente, suportada pela tonalidade afetiva essencial da retenção (*Verhaltenheit*), a partir da qual o reconhecimento da pobreza e, conseqüentemente, da indigência ontológica, provocaria, nesse ente, o estímulo para o dizer pensante do seer. Dessa forma, haveria espaço para o arrebatamento extasiante, que clareia o ser-aí como o imbuído de caminhos e possibilidades, no qual o fundamento se reúne em sua vigência. Como essa vigência originária não pode ser comprovada pela sistemática, pelas induções e deduções do ente, ela é

²⁸⁸ HEIDEGGER, Martin. 123. O seer. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 237.

²⁸⁹ HEIDEGGER, Martin. 123. O seer. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 237.

vista como um choque intenso do abissal. Entendemos que é na clareira do seer, no projeto jogado fundamental de seus sítios (ser-aí), que os acenos enigmáticos ressoam.

Heidegger apresenta, nas *Contribuições*, a noção de *extração acometedora*²⁹⁰, que se dá àquele que se torna insistente (forte) a ponto de pensar o originário e que possui seriedade para decidir e cindir a caminho de um outro princípio da história. Força e seriedade aqui não podem ser entendidos como o que se depara com a noção de bom e mau, derrocada ou redenção da tradição, filantropia ou hostilidade. Em outro horizonte de pensamento, Heidegger quer demonstrar que a inessência vigora como essencialmente necessária. A saída do inessencial está em direção ao mistério do seer a partir da força e da seriedade (cuidado e guarda) do ser-aí. O pensador anuncia:

Ser e tempo não é nenhum “ideal” e nenhum “programa”, mas o início que se prepara da essenciação do seer mesmo; não aquilo que *nós* repensamos, mas o que, contanto que tenhamos nos tornado suficientemente maduros, *nos* impõe a entrada em um pensar que nem fornece uma “existência”, mas que, ao contrário, “apenas” funda a verdade como o campo de jogo temporal no qual o ente uma vez mais poder ser sendo, isto é, pode se transformar na guarda do seer²⁹¹.

O prenúncio da abertura do ser em *Ser e tempo*, essa questão tão meditada nas *Contribuições*, não é fruto de uma receita bem construída da subjetividade da vontade, tampouco pode ser dita por um programa ou por um sistema: é um aceno do próprio seer em seu modo de essenciar-se. É a maturidade do ser-aí, pensando essa maturidade como o reconhecimento da indigência, que faz dele o custódio (*Wahrer*) do fundamento.

A relação entre seer e ente é de complexa abordagem porque se trata de um copertencimento em choque – eclosão, mas retração do fundamento no ente fundado. Esse comum pertencimento, no primeiro princípio, foi visto sob a ótica ôntica, onde o ser se tornou a entidade máxima produtora do real. Todavia, aqui acontece um desvio acerca da questão do seer, pois, como afirma Heidegger: “O seer só alcança sua grandeza se ele é reconhecido como aquilo de que o deus dos deuses e de que toda deização *precisam*”²⁹². Ora, o historicamente “usado” (“ser” como entidade) opõe-se a toda utilização, dado que anterior a qualquer posição

²⁹⁰ Termo presente na meditação 125 *Seer e tempo* das *Contribuições*, p. 239. Trata-se de um acometimento originário e fundamental do seer, que permite ao ente acolher e hospedar uma nova tração, uma *tração extasiante*. Assim, ele pode se repensar como projeto lançado, eks-tático em meio a possibilidades. É nessa forma de apropriação que o ser-aí passa a ver o mundo e a si mesmo a partir do mistério da essenciação do seer.

²⁹¹ HEIDEGGER, Martin. 125. Seer e tempo. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 239.

²⁹² HEIDEGGER, Martin. 126. O seer, o ente e os deuses. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 240, grifo do autor.

metafísica que queira definir um ente supremo como *causa prima*, o acontecimento apropriador acomete os “fundadores” de deuses.

O salto pretendido por Heidegger é para o interior do abandono do ser que, no primeiro princípio, permaneceu inquestionado. Elucida-se a abertura do fosso abissal como o desdobramento da intimidade do seer com o ente, à medida em que todo ente o experimenta como recusa. A recusa aqui se dá por meio da vigência principal, esse evento que provoca, em termos kierkegaardianos, *temor e tremor*²⁹³, o estremecimento essencial a partir do momento em que seer se apropria do aí (*Da*) em meio ao seu acontecimento fundamental em retração (*Nada essenciante*). No entanto, como o ente pode compreender esse Nada? É possível experienciá-lo, sendo que, do nada, nada emerge, como disseram os primeiros gregos? Heidegger nos responde: podemos compreender o Nada “*Como o excesso da pura recusa. Quanto mais rico o ‘nada’, tanto mais simples o seer*”²⁹⁴. O Nada aqui não deve ser entendido na dimensão da nadificação vazia, pelo contrário, cuida-se para compreendê-lo como o que, em sua abundante recusa, a sua simplicidade diz e anuncia com fartura de sentidos, que podem ser escutados pelo mais profundo silêncio. Reiteramos: *o Nada é a significância mais elevada*, que muito se pronuncia na quietude. Acerca do dizer da quietude, Heidegger evidencia, no texto *A caminho da linguagem*:

A consonância do quieto não é nada humano. Ao contrário. Em sua essência, o homem é como linguagem. A expressão “como linguagem” diz aqui: o que se apropria pelo falar da linguagem. O que se apropria, a essência do homem, é trazido pela linguagem ao seu próprio de maneira a permanecer uma propriedade da essência da linguagem, ou seja, da consonância do quieto. Essa apropriação se apropria à medida em que a *essência* da linguagem, a consonância do quieto, faz uso da fala dos mortais, no intuito de torná-la sonora como consonância do quieto para a escuta dos mortais. Somente porque os homens pertencem à consonância do quieto, os mortais têm a capacidade de, a *seu modo*, falar emitindo sons²⁹⁵.

Essencialmente, o ente humano é linguagem e só pode expressá-la porque, antes de tudo, é hermeneuta, naturalmente intérprete do mundo circundante repleto de significados que está em sua conjuntura. Contudo, por que o homem pode interpretar? De onde advém a fonte de suas interpretações? Qual é o fundamento hermenêutico que o torna um hermeneuta? Justamente *o que não é humano é o que humaniza o homem*, fazendo dele um ser imbuído de sentidos a serem expressados. A linguagem, embora expressa pelo ente, só pode vir à tona

²⁹³ Cf. KIERKEGAARD, Søren. *Temor e tremor*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

²⁹⁴ HEIDEGGER, Martin. 128. O seer e o homem. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 241, grifos do autor.

²⁹⁵ HEIDEGGER, Martin. A linguagem. In: *A caminho da linguagem*. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2003, p. 24, grifos do autor.

porque esta entra em intimidade, em consonância com a quietude (recusa originária), que se essência entre os mortais. A linguagem é um modo do acontecimento apropriador que se dá ao homem, para que este, ao seu próprio modo, possa se pronunciar. *Os mortais dizem porque o não-dito advém*, eles expressam sentidos e significados, porque são guardas do mistério e, desse modo, a essência da linguagem os acomete de forma vigorosa. Surgem edificações semânticas e hermenêuticas no mundo a partir do evento fundamental que se chama acontecimento apropriador (*Ereignis*). É aqui que há o pressentimento do seer, porque esse se apropria profundamente do homem. O acontecimento da apropriação necessita de um si-próprio, de um si mesmo, isto é, daquele que pode sustentar insistentemente a simplicidade silenciosa do dizer primordial.

3.1.2. A essenciação do seer como doação fundamental do Nada

O seer “é visto” a partir do ente, mas não é o ente. Aquilo que não é, é, de acordo com o pensamento cotidiano, o nada. Essa posição negativista do nada o nulifica pejorativamente, tomando-o como um vazio que deve ser rejeitado. Nessa concepção habitual, não se vê a copertinência entre seer e Nada de forma mais originária. Ora, se o seer mesmo é o que se subtrai e se essência como recusa, é isso que permite não uma extrema nulidade, mas uma insigne doação do fundamento. É por meio dessa negatividade do seer que o Nada ganha a plena consistência de todo criar. No entanto, se o *sim* da factibilidade e das vivências define a realidade do ente, o *não* da negação é reprovado pela entidade. Seria, dessa forma, o *sim* corrente se elevando e emprestando medida a todo *não*. Mas a viragem do pensamento nas *Contribuições* não almeja continuar no asseguramento do *sim* da tradição ontológica, pelo contrário, tem como escopo a apresentação do acontecimento apropriador fundante do ser-aí, este pertencente à verdade (clareira do encobrir-se), que é a essência própria do seer.

Na viragem do pensar das *Contribuições*, emerge a essência originária que pensa o verdadeiro e, também, o ente. Nesse outro caminhar meditativo, o seer advém ao modo de um salto para o ente e essa experiência transmuta todas as antigas referências tidas acerca da entidade. Por conseguinte, o ente essencial (ser-aí) e os raros de seu traço devem se posicionar a partir da instância do mistério para “fundarem” outra história. Mas que história é essa? Uma história do seer para o ente e que provoque efeitos no ente. Nesse sentido, Heidegger diz:

Não é possível calcular se terá sucesso esse revolvimento do homem até aqui, isto é, a fundação anterior da verdade mais originária no ente de uma nova história. Ao contrário, tudo depende da doação ou da subtração do próprio acontecimento da

apropriação; e isso mesmo se a essenciação do seer já tiver previamente pensada na meditação atual e se ela tiver se tornado consciente nos seus traços fundamentais²⁹⁶.

Como o salto para o outro princípio não pode ser previsto por um sistema ou programa que gere uma receita precisa de como se dará a história vindoura, não há certeza do sucesso do revolvimento do homem. E como a origem de todo *sendo* do ente está referida à própria abertura do seer, em doação velada do acontecimento apropriador não humano, a racionalidade não pode precisar esse evento essencial. Tal acontecimento apropriador que funda o aí (*Da*) exige que aquele que pode ser acometido pela essenciação dessa apropriação vá ao encontro dessa abertura. Trata-se de uma *recepção humana ao toque inumano* para se sair do estado atual maquinal, que nega a história do seer e que o esquece fixamente. É por isso que a elevação do homem, essa ida ao encontro do fundamento exige a mais intensa *diligência para a verdade*, solicita a presteza frente a essência do verdadeiro. Deve-se surgir a prontidão para recusar os esteios fixos nos domínios da correção e da reificação da maquinação e, assim, o ente não será mais o normativo para o seer. Faz-se mister, para Heidegger, o lançamento do pensamento tão para o interior do aí, que a verdade do seer passe a se clarear originariamente.

Embora seer e ente permaneçam copertentes, no salto, o primeiro continua estranho ao segundo e a fundação da verdade do seer eleva ainda mais a sua estranheza, fazendo desse fundamento um solo estrangeiro ao ente graças à diferença ontológica entre ambos. A distinção aqui acontece porque há a *medida excessiva na essência do seer*, que não indica nenhuma demasia ou imoderação, mas demonstra o subtrair-se a toda avaliação e cálculo no qual o entitativo se pauta para o “progresso”. “A medida excessiva não é, naturalmente, o além de um supra-sensível, mas, enquanto acontecimento da apropriação, a coação do ente”²⁹⁷. Heidegger não pensa essa medida como qualificação do superior sobre o inferior na categoria de nivelamento ou de hierarquização, por isso seer não é um além-φύσις ou é superior ao εἶδος. Bem mais profundo do que essa noção, trata-se do acontecimento fundamental que constrange e impele o ente a ser si mesmo.

O que a medida excessiva deixa acontecer é a subtração da mensuração, permitindo a abertura do espaço contencioso entre seer e ente, no qual se dá o encobrir-se do fundamento em toda retenção ôntica, pois é desse modo que o ser-aí pertence, originariamente, ao seu apropriador. Dá-se o acontecimento da apropriação, esse subtrair-se (*sich entziehen*) que se

²⁹⁶ HEIDEGGER, Martin. 130. A “essência” do seer. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 244.

²⁹⁷ HEIDEGGER, Martin. 131. A medida excessiva na essência do seer (O encobrir-se). In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 245.

entrega. Ele se oferece como uma dádiva vigencial, um encobrimento carecedor de guarda. O *seer carece do ente* para que se essencie e, intimamente, o ente se afina (pertence) ao seer. É nessa afinação que o homem se consuma enquanto ser-aí. Esse pensamento se confirma quando, na preleção *O tempo da imagem do mundo*, Heidegger declara a importante passagem: “[...] o ser é apelo [*Zuspruch*] aos homens e não é sem eles”²⁹⁸.

Acontece que há um impulso recíproco do *carecer* e do *pertencer* mesmo onde há a diferenciação na diferença ontológica, que assegura a verdade do seer diante de toda mistura com o mundo vitalista do ente. A diferenciação apresentada em *Ser e tempo*, nesse sentido, apela para a recusa do hábito de objetivação que buscamos instaurar acerca da essência do seer. Solicita-se, dessa forma, o recuo do hábito que, arbitrariamente, busca representar o principal. Daí a força do salto para que o ser-aí se adiante à unicidade da oscilação no seu pleno vir em retiro. Assim, *Ser e tempo* começa a evidenciar que, de modo algum, podemos alcançar o derradeiro, o absoluto, mas temos a possibilidade de saltar para o decisivo, para a mais profunda essência silenciosa. Tal anúncio demonstra o *abismal da finitude* como a grande vereda do fundamento que nos fundamenta, como a amplitude aberta do acontecimento que de nós se apropria. Vê-se que há “unicidade do seer (como acontecimento apropriador), a *irrepresentabilidade* (nenhum objeto), a mais elevada *estranheza* e o essencial encobrir-se”²⁹⁹.

Se desconsideramos o caráter estranho e unitário do seer, desconhecemos a sua incomparabilidade com o ente e, a partir disso, podemos cair no mundo das modulações modernas, que traz a noção dual entre sujeito e objeto. Mas na tonalidade afetiva fundamental da retenção, a partir da qual o ente escuta o silêncio ressonante do mistério, o homem se torna ser-aí, este que supera a subjetividade como o aspecto fundante do humano, que suplanta, igualmente, a perspectiva de seer como mero objeto representável contraposto ao sujeito que o representa. Assim, para Heidegger, o ser-aí é aquele que escuta a doação do seer e o compreende em sua estranheza e unicidade. Aqui, só há essa compreensão porque a questão acerca da verdade do seer é questionada e chega-se a uma fundação da verdade do ser-aí.

A vigência do acontecimento fundante encerra em si o acontecimento da apropriação a partir do qual o ser-aí é afinado e, nessa apropriação, acontece a sua fundação. No entanto, esse discurso não pode induzir ao erro e deixar sugerir que o seer se essencia por si só enquanto o ser-aí acolheria essa essência realizada em uma ligação com o seer. “A ligação do ser-aí

²⁹⁸ HEIDEGGER, Martin. O tempo da imagem do mundo. In: *Caminhos de Floresta*, 1988, p. 93.

²⁹⁹ HEIDEGGER, Martin. 133. A essência do seer. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 248.

com o seer pertence à essenciação do próprio seer”³⁰⁰. Isto é, a ligação do ser-aí é com o seer, tendo em vista que essa essência não se doa de forma alguma sem o carecedor que permita o acontecimento da apropriação. *A essenciação do seer é do seer*, mas na zona do ente. *Essenciação indica a íntima ressonância do fundamento na retenção do fundado*.

Como o seer é o que há de mais raro e único, o ente não tem a capacidade de apreciar os pontos instantes nos quais ele gera sendas e funda, para si, um sítio de essenciação. Todavia, essa afirmação não significa que o ente se torna menos decidido e firme no seu ser e no seer. Como expõe Heidegger: “A experiência do seer, o suportar a sua verdade, traz, como certeza, o ente de volta para as suas barreiras e retira dele a aparente unicidade de seu primado. No entanto, assim ele não se torna menos assente, mas, ao contrário, mais assente, mais essencial na essenciação do seer”³⁰¹. É justamente a surpresa doativa do fundamento, não decidida pelo ente, que revela a amplitude de possibilidades na qual o ser-aí se insere a cada senda originária.

No outro princípio que agora se prenuncia com o pensar heideggeriano, a estranheza do seer em sua própria essenciação deve ser alcançada como elemento inicial e essencial. O seer não é o familiar (representado), não é visualizado como uma determinação maximamente assente e universal; não se identifica como gênero superior, não é causa que completa o ente; não é o amplo componente que se encontra aquém ou além do ente, tampouco é um adendo ou adorno de qualquer entidade. Nas meditações de Heidegger, o fundamento é a essenciação – verdade pertinente como encobrimento-clareador –, que se desvela no abrigo do ente, tornando-o existente. É por meio da morada originária que emerge, historicamente, o ente e a verdade do seer é guardada na insistência do ser-aí em relação ao aberto. Aqui é levado a termo a ligação entre ser-aí e o fundamento. Esse evento acontece no tempo-espaço, no aí (*Da*) do ser-aí (*Dasein*), onde há a região querelante, porque quando seer se dá no ente, emerge daí o arrebatamento (*Entrückung*) extasiante e reluzente da verdade.

Se a história do primeiro princípio é a história do Ocidente na normatividade da interpretação do ente, que define o tempo como presentidade e o espaço como lugar, como o aqui e o lá, Heidegger compreende *tempo-espaço como a região na qual há a reunião fugidia entre seer e ser-aí*. A verdade do seer só pode se essenciar *onde e quando* se dá o ser-aí. O ser-aí é o *onde* e o *quando* do qual o fundamento se apropria. “O acontecimento apropriador funda,

³⁰⁰ HEIDEGGER, Martin. 135. A essenciação do seer como acontecimento apropriador (a ligação entre ser-aí e seer). In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 250, grifos do autor.

³⁰¹ HEIDEGGER, Martin. 136. O seer. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 251.

em si, o ser-aí. O ser-aí funda o acontecimento apropriador³⁰². Essa junção e os dois mesmos só se tornam íntimos e acessíveis no *Ereignis*.

O seer se essencia no tempo-espaço como o entre (*zwischen*), que jamais pode ser fundado no ente presentificado, mas apenas se funda no ser-aí. O homem, que insistentemente está para a verdade, está como ser-aí no mundo. Ser-no-mundo (*in-der-Welt-sein*) não indica que é pela graça do homem que o fundamento se essencia. Acontece que seer doa-se na medida em que o ser-aí é acenado para se tornar o guardião da verdade. Eis o sítio contencioso em virtude da intimidade do *não* do seer. É da doação primordial que ocorre a intimidade com o fundado (ser-aí) no *não* originário. É esse insistente que quanto mais originariamente é si mesmo, mais abundantemente se volta para fora. Sempre e de novo está em meio à vigência principal e é fundado pela eclosão do que há de mais singelo. Logo, o íntimo fundamento é o aberto que, por mais que não seja humano, carece do ser-aí para se doar.

Quando falamos em seer, referimo-nos, outrossim, ao Nada. Essa questão não indica que o Nada seja negativo no sentido habitual do termo. De outra forma, a nadificação aqui indica o próprio estremecimento fundamental do seer. É por esse motivo que é tão penoso, nos tempos de hoje, o desprendimento do pensar tradicional do Ocidente, que entende o Nada a partir da instância da qualificação e da hierarquização, não percebendo que ele é mais insigne do que o “positivo” e o “negativo” da zona do ente. O questionar pensante só pode bem indagar acerca dessa questão se se lançar na originariedade que vá além da confiança nos sistemas e nos dispositivos calculantes modernos. Assim, o homem, para saltar rumo ao outro princípio deve

ser forte o suficiente para experimentar o elemento niilizador no próprio seer, que nos *es-panta* como a mais velada doação. Nesse caso, então, reconhece-se que o nada jamais se deixa computar e calcular *contra* o seer, porque o seer (e isto significa o nada) é o entrementes para o ente e para a deização e nunca pode se tornar “meta”³⁰³.

Depreende-se da indicação que o *não* do seer rompe com o conceito comum de vazio (perda, ausência do objeto desejado). A niilização fundamental – a dotação do caráter de *não* do seer – em hipótese alguma indica o Nada como se este fosse um representado, que diz: *o Nada não é, porque não está* (não é algo). Na visão de Heidegger, *o Nada não é, porque não é ente. O “não” principal é nadificação de si*, que se subtrai ao cômputo da maquinação. Ele

³⁰² HEIDEGGER, Martin. 140. A essenciação do seer. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 257.

³⁰³ HEIDEGGER, Martin. 145. O seer e o nada. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 262, grifos do autor.

pertencente à essência do acontecimento apropriador e tal acontecimento pertence ao *não*. Tendo-se isso em vista, o seer se essência não sendo ente, mas se dá no ente como dotação do caráter de *não* em sua *renúncia hesitante* e na *generosidade de sua doação*. A maturidade do ser-aí espera pelo *não originário*, pois é a partir desse evento niilizante que o seer se essência ao modo de *Ereignis*, deixando e fazendo ver novas possibilidades de ser-no-mundo.

3.1.3. A abertura do fosso abissal

A questão central aqui é o acontecimento essencial, o seu modo de apropriação e a sua fundação do homem como ser histórico. O fulcral é o abismo (*Abgrund*), a verdade mais rara e singela. Em Heidegger, o abismo é o tempo-espaço do seer, é a sua essência mesma no acontecimento apropriador. Esse abismo entra em copertencimento ao ser-aí. É nesse aí (tempo-espaço do ente) onde se dá o sítio acontecencial e onde o ser-aí, insistente na essência, é apropriado em meio ao acometimento do aberto. Eis aqui, pela primeira vez, a abertura do fosso abissal. Todavia, para isso, o ente necessita ser recuperado. A simplicidade na qual se conciliou toda essência deve se dar ao ente. Mas o simples só pode ser “avistado” na medida em que o deixamos ser no seu campo de jogo onde perdura o mistério e o silêncio.

No incalculável do acontecimento apropriador, o ser-aí é fundado abissalmente e lançado na sua mais íntima finitude. Aqui acontece, apropriadoramente, a ausência, o *velamento acometedor* como o dar-se radical do fundamento. Por parte do ente, há retenção da ressonância e a liberdade do acolhimento. Isso sinaliza que o seer não precisa de poder compulsório ou de qualquer tipo de violência para acometer o ente. A sua essência permanece mais fundadora do que a ação pelos moldes da força. Ora, o poder é a possibilidade do acesso a uma posse por meio da força. A violência é uma irrupção de poder que visa transformar o ente pelo ente. No entanto, poder e violência buscam acessar posses e transformar realidades sem o salto à interioridade da abertura originária, porque estão amplamente no íntimo da maquinação. Como salienta Heidegger: “Por toda parte, onde o ente deve ser alterado pelo ente (não a partir do seer), a violência é necessária. Todo ato é um ato violento, de tal modo que aqui a violência é dominada em consonância com o poder”³⁰⁴.

O salto demonstra que o *seer é o fundamento inabitual*. Essa inabitualidade reside no estranhamento que o estranho mesmo deixar aparecer. Heidegger chega a relacionar o evento fundante (*Seyn*) à unicidade e à singularidade da morte, já que ambos são inabituais, estranhos

³⁰⁴ HEIDEGGER, Martin. 159. A abertura do fosso abissal. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 277.

e ininteligíveis à racionalidade do ente. Tanto seer como a morte surgem com uma agudeza única. É somente ao ser-aí – a esse transformado naquele que procura e que guarda o fundamental – que a verdade primeva, essa estranheza, pode se fundar. “Na inabitualidade e na unicidade da morte, abre-se o que há de mais inabitual em todo ente, o próprio seer, que se essência como estranhamento”³⁰⁵. Todavia, para ser possível o pressentimento da originariedade a partir do habitual (ente), faz-se mister que se considere, anteriormente, o elo singular do ser-aí com a antecipação da morte. Essa antecipação aqui não é compreendida como o alcance do nada, mas, de outro modo, trata-se de caminhar fundamentalmente para a abertura do aberto do seer. A questão a respeito da morte se dá em um elo essencial com essa verdade. A morte é a testemunha maior e mais radical do seer. Esse testemunho só pode ser visto originariamente passando ao largo de termos morais e valorativos, considerando-se a questão a partir de uma reflexão ontológica-fundamental.

A discussão até o momento demonstrou que o ser-aí é um ser-para-a-morte. Mas o que isso significa? Indica que o ser-aí é um ser para o Nada, aqui residindo a sua essência. No entanto, o importante não é diluir o ser do ente na morte e determiná-lo como uma simples nulidade. Aqui, busca-se demonstrar como a morte está intimamente ligada ao ser-aí para evidenciar as possibilidades do projeto humano. Como salienta Ramos: “A morte, nesse sentido, não é irremovível agulhão, mas justamente aquilo que remove o humano do domínio das presenças, no sentido usual de efetividade, e o faz revolver-se para aquela ausência, a essencial nulidade do ser (*Seyn*)”³⁰⁶. É insistindo na estranheza do seer que o ser-aí concede espaço ao abrir-se do fundamento, tornando-se o lugar privilegiado de desvelamento da essência originária.

Estamos na dimensão do salto (*Sprung*), cuja a tarefa é efetivar a viragem do pensamento para a necessidade da essenciação do seer no ente, este último como o sítio no qual o fundamento se dá como clareira. O salto, nas meditações de Heidegger, é visto como o acontecimento essencial para o interior do ser-aí por meio da apropriação do homem, fazendo-o ter conhecimento da vigência ontológica do Nada. Embora a vigência do seer não possa ser representável, ela só pode ser experienciada no saber tempo-espacial da verdade e de seu abrigo. Em outros termos, no salto reside o saber da essência elementar, que, na apropriação, torna-se o lugar temporal, âmbito no qual o ser-aí custodia o acontecimento principal. Trata-se de um evento vigoroso que impacta e estremece o tempo-espço (o *Da*) do ente e, de súbito, recolhe-

³⁰⁵ HEIDEGGER, Martin. 161. O ser para a morte. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 278.

³⁰⁶ RAMOS, Daniel Rodrigues. *Ereignis em Heidegger*, 2015, p. 320.

se. É justamente o recolhimento do seer e apenas a acolhida de sua recusa que nos deixa *sendo* em nossa entidade, não podendo apreender a essência por objetivações, mensurações e por táticas de controle. O salto quer demonstrar o fendimento abissal no qual se encontra o homem, este sustentado no Nada. O Nada aqui, além de representar o fundamento como não-ente, é o modo fundamental do seer se essencializar, dado que permanece vigorando em subtração, essencializando-se como recusa. Todavia, a questão agora é saber de que forma o ser-aí, insistente no seer, pode se tornar o tempo-espaço acolhedor da verdade abissal do fundamento. Esta é a próxima abordagem, trazendo como tema a junção da *fundação*.

3.2. A fundação (*die Gründung*)

A fundação (*die Gründung*) é a quarta junção ou juntura (*Fügung*) presente na exposição das *Contribuições*. Nessa parte do percurso meditativo de Heidegger, o escopo é compreender de que forma o homem pode fazer a travessia para o seu ser-próprio (*Selbstsein*). Trata-se da fundação do ser-aí, que só é possível a partir da essência que se principia como vindoura, como a vigência da verdade do seer. Fundar é o deixar a essencialização do seer se anunciar e, a partir desse evento excepcional, erigir a existência, o tempo-espaço e a história no abrigo dessa abertura. A copertinência aqui entre ser-aí e seer é primordial, porque esse elo é o que permite ao mistério chegar à sua verdade. Enquanto o seer é o que apropria, o ser-aí é o que se faz pertencente ao velamento e à recusa da essencialização. Eis a precisão do comum-acontecimento entre ambos.

3.2.1. A ipseidade e a ausência do ser-aí

O ser-aí é resultado do acontecimento da apropriação na abertura essencializante do fundamento, e é nele que o seer pode chegar à sua verdade, à sua recusa essencial. Essa retração se “torna” do ser-aí, tendo em vista que é ele que a acolhe. Muito mais do que algo meramente nulo, *a abissalidade do encobrir-se vigora como doação*. Aqui acontece a reunião do ser-aí no revolvimento da recusa. O ser-aí aparece como a fundação da verdade aberta e simples do fosso abissal. Não mais se vê o homem como um presente à vista, como um dado de antemão, como um ente instituído e petrificado em representações e modulações metafísicas. Ele é transformado fundamentalmente. Se faz cair a visão humanista e antropocêntrica de homem como um *animal rationale*, concepção esta na qual, salienta Heidegger, estamos ameaçados de recair onde a necessidade da travessia para o outro princípio não é tida como uma emergência.

Na transição ao outro princípio do pensamento, ser-aí em nada tem ligação com uma realidade efetiva de qualquer ente. Ele é um ser jogado (*Geworfenheit*) em um *quando* e *onde* (tempo-espaço), sendo singularidade fáctica. Vê-se que o ser-aí é um ente único, porque é o essencializado (fundado) na essencialização originária (fundadora). “O ser-aí é o fundamento que propriamente se funda na ἀλήθεια da φύσις, a essencialização daquela abertura, que reabre, pela primeira vez, o encobrir-se (a essência do seer) e que, assim, mostra-se como a verdade do próprio seer”³⁰⁷. Como explicita Heidegger, o aí originário do seer jamais foi um *sendo* na instância do εἶδος, da *ratio* ou da subjetividade calculante. O que funda o ser-aí é o que os gregos chamaram de φύσις em seu vigor essencializante, que faz eclodir a existência e que, a cada vez, a lança em um jogo de desvelamento. Desse modo, o *ser-aí não é caráter do homem*, mas o *homem pode se permitir chegar a ser-aí*, dando espaço à recusa apropriadora.

O ser-aí e o homem estão em uma situação de elo essencial na medida em que o primeiro compreende o fundamento que permite o advento do ser humano futuro. Todavia, que ser humano porvindouro é esse? O homem futuro é aquele que assume ser o aí (tempo-espaço da verdade), o guardião (*Wächter*) insigne, o cuidador da abertura originária. Como o aberto é um mistério, o ser-aí, na ótica do outro princípio, é inteiramente inabitual e estranho, porque não o achamos instituído ou dado previamente. É no salto para o interior da abertura essencial, que a cada vez se vela, que o ente humano vindouro deve se inserir, porque a senda do seer depende de seu carecedor (ser-aí) para manter suas veredas abertas. Assim, o ser-aí, como essencialização do encobrimento fundante, pertence a esse velamento, que se dá como acontecimento apropriador.

Heidegger, em suas meditações, demonstra que no pensar do outro princípio o termo “ser” não indica a dimensão de efetividade ôntica presente à vista, mas aponta para a suportabilidade e insistência na fundação do aí (*Da*). O aí não compreende um aqui e um lá de alguma forma instituída e determinada a cada momento, mas demonstra a clareira do seer mesmo. É essa abertura que dá espaço para cada quando e onde, aqui e lá possíveis. É isso que possibilita ao ente a elevação de suas obras e atos. Fica claro como há um sacrifício histórico no ser-aí, já que ele insiste na clareira livre que se encobre, suportando a recusa, a ocultação e a sua pertinência ao *aión* que eclode a cada época.

A insistência é a essência do homem fundado no ser-aí, expõe Heidegger. Concernem à insistência a força, a decisão, a suavidade e a simplicidade. À força, condiz a prontidão do ser-aí para a passagem, no campo de conexão de jogo, ao outro princípio. A decisão diz respeito à

³⁰⁷ HEIDEGGER, Martin. 173. O ser-aí. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 289.

insistência serena do ser-aí no estranho e no desprotegido do acontecimento apropriador. A suavidade é o despertar para o fundamento. A simplicidade indica a compreensão para a necessidade do não-necessário, pela precisão da acolhida à inesgotabilidade e à estranheza do seer. A questão é que, nessa insistência, o ser-aí se torna o custódio (*Wahrer*) do encobrimento. Ele é o que suporta a verdade essencial, pois por ela é apropriado, “e o homem acontece apropriadoramente como o guardião da verdade do ser na sequência, de tal modo que, assim, ele se revela pertencente ao ser-aí de uma maneira única e insigne”³⁰⁸. O ser-aí, em momento algum, é colocado para fora da ligação com o homem, pelo contrário, ser-aí é o “entre”, desdobrado pelo seer, como o âmbito aberto em meio à vigência originária e ao ente.

Nas *Contribuições*, ser-aí não é presentidade. Contrariamente a isso, “Ser-aí – o que, ao mesmo tempo, *subfunda* e *ultrapassa* o homem”³⁰⁹. O seer funda o modo de ser dos entes, isto é, o seu aí. O *entre* (ser-aí), em meio ao fundamento e ao fundado, subfunda, como intermédio entre ambos, o homem. É de se notar que Heidegger utiliza ser-aí *no* homem e não *do* homem, porque este nada funda, mas é fundado pela doação principal.

A fundação da apropriação se dá como encobrimento, que se essência de modo precedente a qualquer ente que se encontra aí dado. Esse curso da abertura deixa claro que o seer não é um feito subjetivo. O que surge da essenciação do seer é o ser-aí como suplantação da subjetividade “fundante”. É no salto, nesse lançamento re-velador no ser-aí que o subjetivismo cai por terra, porque o caráter de finitude e de jogado do homem no fosso abissal é aberto. O jogador (ser-aí) já se encontra jogado como projeto. Nos momentos em que ele projeta – atua e caminha *eks-istindo*, *sendo* no mundo – e reabre a abertura, é um lançado que nada realiza a não ser estar imerso na contraoscilação no seer, voltado para o interior do acontecimento apropriador como um projeto jogado, mas como guardião do fundamento.

Ser-aí é o acontecimento que se dá a partir da abertura do fosso abissal. É essa abertura que, a cada época, decide entre a recusa e o aceno. Tanto a subtração como o desvelamento são manifestações da recusa elementar, o que precisa ser assumido pelo ser-aí (o *entre* em meio a vigência do mistério e o homem). O que Heidegger faz é trazer à tona a questão da verdade do seer enquanto questão fundamental em uma diferença essencial com a questão diretriz, que norteou o pensamento ocidental. Por isso, o deslocamento extasiante do homem está em jogo na fundação, denominado ser-aí. Só é possível fundar e criar insistentemente no ser-aí deixando

³⁰⁸ HEIDEGGER, Martin. 175. O ser-aí e o ente na totalidade. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 292.

³⁰⁹ HEIDEGGER, Martin. 176. Ser-aí. Para a elucidação da palavra. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 293, grifos do autor.

surgir e vir ao nosso encontro aquilo que nos arrebatava de assalto, dado que é somente isso que é possível ser originariamente verdadeiro e patente. Essa verdade só se essencializa porque o seer carece do ser-aí e se funda nele, fundando, igualmente, o ente. Em Heidegger, o ser-aí é concebido como o ser do homem. Este último se torna si mesmo em sua *ipseidade* na medida em que se recoloca no ser-aí, expondo-se à verdade do seer. O aí (*Da*) se torna o sítio da recusa essencializante.

O ser-aí é a abertura para o arrebatamento extasiante da essencialização. Pleno para essa abertura, emerge a *ipseidade* como a origem do si mesmo. Trata-se da propriedade (*Eigentum*) como principado, que acontece na essencialização do acontecimento apropriador. A apropriação é atribuição apropriadora, dado que o ser-aí é atribuído a si e fundado por essa adjudicação, chegando a si mesmo. Tal evento originário possibilita uma transmissão apropriativa (*Übereignung*) e nisso reside o seu ser-próprio (*Selbstsein*). É aqui, na insistência da adjudicação que, pela primeira vez, o homem passa a ser junto a si. Daqui surge o caráter de propriedade, isto é, a insistência do ser-aí naquilo que o arrebatava e o funda como eks-istência. Vê-se que a *ipseidade* é a instância fundamental do ser-aí na propriedade. O estar inserido no acontecimento apropriador é o que faz o homem chegar-a-si. Ora, o estar junto a si não advém de uma representação ou de uma objetivação calculante, mas sim do caráter de pertencente ao seer. Assim, afirma Heidegger: “Propriedade, porém, é ela mesma uma vez mais a persistência constante da viragem no acontecimento apropriador”³¹⁰.

A *ipseidade* é anterior ao dado ou ao presente à vista. Ela é mais antiga do que todo eu, tu ou nós. Não conscientes dessa originariedade do *Selbstsein*, estamos fora da verdade, inseridos no abandono do ser, não sabendo nada acerca do si mesmo. Desse modo, a *ipseidade*, advinda do acontecimento da abertura, estremece o ser-aí para fazê-lo um acolhedor da essencialização. E, como guardião (*Wächter*) do aceno do seer,

ser-aí jamais se deixa de-monstrar e descrever como algo presente à vista. Ele só pode ser conquistado hermeneuticamente [...] no projeto jogado. Por isto, não arbitrariamente. O ser-aí é algo completamente in-habitual, algo *enviado de maneira destinamental* muito antes de todo conhecimento do homem³¹¹.

O ser-aí, esse modo possível de ser do homem, essa abertura para a eclosão do vigor essencializante, encontra-se já em existência, porque está anteriormente lançado e situado em uma

³¹⁰ HEIDEGGER, Martin. 197. Ser-aí – Propriedade – Ipseidade. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 312.

³¹¹ HEIDEGGER, Martin. 198. Fundação do ser-aí como sondagem do solo. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 314, grifos do autor.

verdade histórica. Ele é jogado e vinculado ao fundamento desde sempre e, por isso, *o ser-aí lançado já vige na vigência destinamental*. Ele está aí, diante do encobrimento-clareador, em meio a essa oscilação e contenda originária para ser-si-mesmo. O homem é cada vez mais aí na *ipseidade*, à medida que se torna íntimo da contenda essencial, do combate e recombate que vigora no acontecimento que apropria. Nesse sentido, Heidegger entende o ser-aí como o tempo-espaço, todavia, não no sentido usual cronológico e, outrossim, não ao modo kantiano (intuições puras ou estruturas *a priori* do conhecimento), mas como o sítio essencial para a fundação da verdade do seer.

O apropriado pelo seer é ser-ausente. O ente é sempre epocal e histórico, porque é lançado na história e vige historicamente como projeto inconcluso. O ente humano pode ser determinado como ser-ausente, uma vez que ele, ausente da vigência do aí (*Da*), porque junto ao ente como dado à vista, cai no esquecimento do seer. Por isso, o ente presente pode ser tido como um ausente, pois cai na impropriedade. No entanto, dispensando conotação moralista e juízos de valor, a impropriedade significa que o homem preserva e desdobra para si a condição de autofundamento, esquecendo a origem que o atribui ser-aí. Embora haja o que fundamente o homem, Heidegger evidencia que “O ser-aí é o único *capaz de ter sua jurisdição* na mensuração integral suprema que cria e, ao mesmo tempo, sofre com os mais amplos arrebatamentos extasiantes”³¹². Ora, o ser-aí também é criador, mas só o é porque é arrebatado pela história e dela faz parte com as suas contribuições. É desse modo que o ser-aí pode dar respostas ao acometimento ontológico, que doa caminhos e possibilidades. A saída do homem de si mesmo rumo ao ecoar do fundamento histórico representa a mais plena retomada de si mesmo.

Em relação à questão da ausência, em um primeiro sentido, o seer é o ausente (*das Weg*) a cada vez que o aí possui o extremo velamento em sua própria abertura. Aqui, “o estar-ausente demonstra que o *Da-sein* é uma dimensão assinalada pelo ausentar-se do seer”³¹³. Em um segundo sentido, o homem é um ser-ausente na ótica do esquecimento do seer, porque tende a compreender, de modo impróprio, o seu ser a partir das vivências e ocupações do ente. Destarte, “[...] isso é inevitável, porque a experiência do abismo do ser é insólita e se dá apenas nos tempos incoativos da história. Depois, o ser é, a cada vez mais, retraimento. Por isso, em todo tempo, o homem é o ausente de seu próprio fundamento abissal (*Ab-Grund*)”³¹⁴.

³¹² HEIDEGGER, Martin. 202. O ser-aí (ser-ausente). In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 316.

³¹³ RAMOS, Daniel Rodrigues. *Ereignis em Heidegger*, 2015, p. 320.

³¹⁴ RAMOS, Daniel Rodrigues. *Ereignis em Heidegger*, 2015, p. 320.

Totalmente diferente do sentido “daquilo que foi embora” ou do “sumiço de algo que antes estava presente à vista”, o ausente assinala o inteiramente outro do aí, porque está velado para o ente. Nessa questão, reside o apontamento para a mais insondável essência do Nada, que se dá de modo raro, permanecendo sempre mais oculta. É justamente isso que faz do ente um ausente, mas um ausente daquilo que o apropria.

3.2.2. A essência da verdade: o encobrimento-clareador

Nesse momento do nosso percurso investigativo, a partir dos pensamentos de Heidegger, lançamo-nos ao que o salto outrora nos prenunciou: ao projeto que somos no projeto da fundação da verdade. Passamos a assumir o nosso caráter de jogado no jogo fáctico da existência, o que demonstra a indigência do projeto (homem), uma vez que ele está jogado em-meio-a (*Inmitten*). O ente humano é um lance no mundo, cujo o fundamento está além de si, porque o originário suplanta todo plano existivo³¹⁵. A questão é que o ser-aí está em-meio-ao mundo porque, outrossim, a iluminação do que acomete se abre a ele. É nesse sentido que cada um está em-meio-ao-outro, posto que há copertinência entre cada esfera. Essa é a essência da verdade, que não pode ser perguntada almejando-se a correção (*Richtigkeit*) do projeto. A correção é uma forma de “verdade” que se instaura “aquém” do que é principal e, por conseguinte, não tem a força necessária para acolher a verdade originária. Vimos o quanto a correção pode se desviar da origem quando Platão traz a noção de *idéa* (aspecto geral) como o fundamento dos entes, promovendo a “queda” do caráter de ἀλήθεια da φύσις.

O projeto para Heidegger não parte de decisões arbitrárias (direcionamentos ônticos). Trata-se, por outro lado, de uma *necessidade suprema*, o que indica que não estamos nos referindo a uma estruturação milenar da história e do comportamento dos homens regida por consequências fatuais das vivências. Falar em necessidade suprema é referir-se à essenciação rara e suntuosa do não-necessário, verdade esta inabitual e fora dos parâmetros computacionais propostos pelo pensamento maquinal cotidiano, vivencial, cultural e técnico-científico. Toda essa forma de maquinação indica o desejo de cálculo do ente humano. “Essa pretensão não tem nenhuma necessidade porque lhe falta a indigência, uma vez que deduz o seu aparente direito da ausência de indigência do autoevidente”³¹⁶. O fato é que, negando a própria indigência, o ente humano se vê como omnitude, completo, um *ausente de ausências* e, a partir dessa autovisibilidade de si, tem-se como o fundamento de sua *ipseidade*. Contrário a esse percurso

³¹⁵ Dimensão ôntica ou âmbito dos entes.

³¹⁶ HEIDEGGER, Martin. 204. A essência da verdade. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 319.

tradicional que a história seguiu durante o decorrer dos séculos, Heidegger demonstra que “*O projeto essencial do aí é a exportação resolutora desprotegida do caráter de jogado de si mesmo que emerge, pela primeira vez, no lance*”³¹⁷. Como se lê, o escopo é acolher a facticidade da existência na qual o ser-aí está situado desde o seu lançamento no mundo: um ser *jogado, finito e a-fundamental*. Essa é a verdade que conduz o homem a ser-no-mundo.

Que a verdade se desligue das interpretações ônticas e de todo ente, essa é a insistência do pensamento do outro princípio. A verdade deve ser reinterpretada como clareira que se encobre, como desvelamento em cada aceno, sendo esta a verdade originária advinda do seer, sítio primordial de onde vem o acontecimento que apropria. A verdade originária (o encobrimento da essenciação) é o em-meio-ao ente que o funda e o faz fundador. Tal velamento é do seer como o seu caráter essencial. É justamente encobrindo-se que a essenciação reinante se apropria do ser-aí epocalmente no *Ereignis*. Parece soar contraditório no outro princípio, mas o certo é que o fundamento mais se clareia quanto mais se vela, porque é exatamente assim que ele se retrai aos domínios do ente. Desse modo, “o pensar mesmo está agora entregue em sua possibilidade inteiramente à responsabilidade do em-meio-a clareado”³¹⁸. Isso demonstra que pensar não é propriedade principial do homem. Este só pode pensar e se expressar com linguagem porque algo em-meio-a ele se re-vela, clareando-o ao pensamento.

Heidegger chama a *clareira para o encobrir-se* (essência da verdade) de a *essenciação do aí*³¹⁹. Essa verdade distinta de todo ente só pode ser “estruturada” a partir de si mesma. Já o ser-aí só pode ser fundado a partir da instauração de seu elo com a essenciação re-veladora do aí. É preciso ter a lembrança de que o *aí* é o *em-meio-a* que propicia a ligação entre a essenciação ocultante do seer com a propriedade ser-aí. Essa ligação só pode ser possível quando o fundamento originário se acena ao homem, todavia, quando este lhe dá o devido espaço com a devida deferência. A segunda ressalva a ser feita é: o ser-aí é abertura que permite ao homem ser fundado. O homem é um ente entre outros. O ser-aí é abertura que busca se afinar ao que o origina. Abrindo-se ao seer, o ser-aí se torna fundador do homem e este, agora, coloca-se diante da pergunta-quem (*Wer-frage*) sou como agradecimento à essenciação da verdade clareante-ocultante.

³¹⁷ HEIDEGGER, Martin. 204. A essência da verdade. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 319, grifos do autor.

³¹⁸ HEIDEGGER, Martin. 207. Da ἀλήθεια ao ser-aí. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 322.

³¹⁹ Cfr. HEIDEGGER, Martin. 207. Da ἀλήθεια ao ser-aí. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 322.

Heidegger proclama: “A verdade é a maior de todas as desprezadoras de tudo o que é ‘verdadeiro’, pois todo ‘verdadeiro’ se esquece imediatamente da verdade”³²⁰. Essa é uma intrincada passagem do pensador de Messkirch nas *Contribuições*. A palavra “verdade”, na citação, revela a própria essência originária, que não se prosta perante o “verdadeiro” dos entes, porque este “verdadeiro” distancia-se da verdade fundamental (clareira do ocultar-se), aproximando-se da correção. O fato é que o caráter de desvelamento da verdade como ἀλήθεια, a partir do jugo platônico, passa a ser um desvelamento do ente e não do seer, já que se tem em vista a plena acessibilidade (*Zugänglichkeit*) ao verdadeiro.

Podemos escrever a palavra *des-velamento* tal como aqui está assinalada porque o caráter ocultante da verdade foi tido como essencialmente fundante do real para os pensadores da natureza no primeiro princípio do pensamento. Outrossim, podemos deixar o prefixo *des-velamento* em evidência, levando-se em conta o jugo platônico da ἀλήθεια, na medida em que o velamento da verdade não é o essencial para Platão, mas sim o seu *des-encobrimento*, tendo-se em vista a *des-tituição* de qualquer aparência que não esteja rente à correção. Ou seja, o ἀ- de ἀ-λήθεια, que outrora significou a clareia do ser como φύσις, no platonismo, indica anteposição ao que não se adequa ao aspecto. “A clareia vista a partir do ente, na medida em que esse ente é concebido como ιδέα (ao mesmo tempo a partir do ‘a-’ considerado ‘contra’”³²¹). Assim, a ἀ-λήθεια sofre a queda para a correção e o Ocidente passa a ter apenas uma breve recordação de seu brilho (φῶς).

De certo modo, a ἀ-λήθεια já está em “queda” mesmo antes da sua apreensão por Platão aos moldes da correção, porque já com a filosofia da natureza, a verdade é pensada tendo-se como foco o seu caráter de desvelamento mesmo que a ἀ-λήθεια indique o irrompimento vigoroso do que a cada instante se retrai. Então, “já nesse ponto, é indicado que o próprio encobrimento só é experimentado como o que precisa ser afastado, o que precisa ser levado embora (ἀ-)”³²². Dito de outro modo, o pensar do primeiro princípio, mesmo no seu limiar, não se refere ao velamento enquanto tal, “uma vez que o questionar continua sendo determinado a partir da φύσις, o ente enquanto ente”³²³. É justamente por isso que a essência da verdade (clareira para o encobrir-se) se torna uma iniciativa distinta da experiência grega da ἀ-λήθεια,

³²⁰ HEIDEGGER, Martin. 208. A verdade. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 323.

³²¹ HEIDEGGER, Martin. 211. A crise de sua história em Platão e Aristóteles, a última irradiação e a completa queda. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 326.

³²² HEIDEGGER, Martin. 226. A clareira do encobrimento e a ἀλήθεια. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 341.

³²³ HEIDEGGER, Martin. 226. A clareira do encobrimento e a ἀλήθεια. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 342.

muito embora a sua lembrança seja constante, havendo o seu elo com o caminhar do outro princípio. O projeto aqui é a assunção da *luminosidade originária*³²⁴ que não tocou o homem grego fundamentalmente ou, se o tocou, ele não o reteve.

Quais são as consequências dessa ausência de toque do brilho originário ou dessa “perda” de toque? O seer passa a se tornar tangível, habitual, não-estranho. O fundamento passa a ser óbvio, certo e sem limites a partir do aspecto platônico, maximizando-se na técnica moderna, consumando-se na vontade de potência em Nietzsche. Esse fundamento se torna o próprio sujeito maquinal. Essa evidência do eu-certo-fundante é um dos motivos do esquecimento do seer, que se expande sobre as vivências (*Erlebnisse*) do ente humano. A Modernidade, com o conceito de *certitudo* daquele que cogita, muito mais do que criar o fundamento, acaba por “perdê-lo”, porque se desvia do essencial re-velador. Como diz Albert Camus em seus *Primeiros cadernos*: “A inteligência moderna está em plena desorientação. O conhecimento disseminou-se ao ponto de o mundo e o espírito terem perdido o ponto de apoio”³²⁵. Isso evidencia o quanto a certeza do eu, ao se autodeclarar como arquétipo, *lumen naturale*, ausenta-se do ausente (do Nada que apropria). Assim, o eu moderno, quando se “ganha”, tendo-se como autoapoio existensivo, “perde” o essencial-ontológico.

Em sentido fenomenológico, a verdade não é como a história do primeiro princípio pensou. A verdade se essencia como encobrimento carecedor daquele que pode “guardar” tal re-velação. O aí (seer) se essencia e é recebido por um ser, justamente o ser-aí, “o entre que se encontra entre o seer e o ente”³²⁶. Quando a história do Ocidente pensa a verdade encerrada na racionalidade técnica, tal desvelamento dessa verdade indica o entusiasmo no in-essencial (*Unwesen*), porque ela é pensada como correção, concordância e generalidade unificadora. No entanto, “A correção é uma estaca incontornável da verdade”³²⁷. Quando Heidegger o diz, quer indicar que o “correto” não é um posicionamento particular do ente. Muito antes, trata-se de um destino histórico do Ocidente de assimilar a verdade como cálculo, evidência, certeza. O fato é que, quando a correção no pensar platônico começa a determinar a essência da verdade, a origem única da verdade mesma passa a ser “aterrada”.

³²⁴ Trata-se da *cintilação da ausência* uma vez que a essência da verdade, no outro princípio, é o próprio velamento clarificado, totalmente distinto da verdade para o primeiro princípio, que vê no brilho do aspecto a força do *lumen* originário. Eis aqui a necessidade da viragem do pensamento para se pensar a verdade fundamental em seu caráter de retração na essenciação do seer.

³²⁵ CAMUS, Albert. Caderno n.º 4. In: *Primeiros cadernos*. Lisboa: Livros do Brasil, 1950, p. 209.

³²⁶ HEIDEGGER, Martin. 217. A essência da verdade. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 334.

³²⁷ HEIDEGGER, Martin. 219. A junção fugidia da pergunta acerca da verdade. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 336.

A verdade essencial indica a clareira para o encobrir-se, que parte da simplicidade nadificadora do aí. Em desconsideração a isso, a metafísica permaneceu, durante a sua história, na inessência e, por consequência, na errância (*Irre*), uma vez que se esqueceu da raridade do fundamento. Esse “permanecer” da ontologia tradicional no espaço da errância não é a sua intencionalidade. Pelo contrário, o que ela deseja é a correção, o absoluto, a criação de posições decisivas. Então, o que Heidegger entende por errância e o por que o homem sofre essa “queda”? O pensador não a compreende como um erro de cálculo, de concepção ou de atitude. Errância, em verdade, é o espaço de jogo no qual o ente humano, desde o seu lançamento no mundo, eks-istindo, atua neste mundo. Mas essa atuação é marcada pela insistência na “plenitude” do ente. A esse respeito, na conferência *A essência da verdade*, Heidegger declara que o homem “[...] toma como medida diretora o ente enquanto tal. Enquanto toma medida, porém, a humanidade está desviada do mistério [...] Desviando-se do mistério: é o *errar*”³²⁸. Ora, a errância se dá quando o homem insiste no plano das vivências, na agitação do falatório e da publicidade, nesse “vaivém” da cotidianidade média. A simplicidade do seer, desse modo, perde o seu vigor.

Não há como se abster da condição em-meio-à errância, uma vez que esse é o horizonte ontológico no qual o homem está situado desde sempre, porque o fundamento mesmo deixa-o eks-istir propriamente. “A errância pertence à constituição íntima do ser-aí à qual o homem histórico está abandonado”³²⁹. Estar no erro é inevitável ao homem, tendo-se em vista que o seu fundamento bate em retirada como clareira que se oculta, demonstrando o quanto o ente está lançado como finitude (indigência) no real. É o esquecimento dessa indigência que marca a facticidade do homem do primeiro princípio do pensar, porque ela promove o enconbrimento do encobrimento – subtração do seer e desconsideração dessa retirada.

A questão da essência da verdade traz uma marcante ambiguidade apresentada por Heidegger da seguinte forma: “A errância é a antiessência fundamental que se opõe à essência inicial da verdade. A errância se revela como o espaço aberto para tudo o que se opõe à verdade essencial”³³⁰. A errância é contrária ao que nos acomete, mas é antiessência (*Gegenwesen*) fundamental, porque parte do mistério fundante. Isso indica que ela só pode acontecer se houver aceno do seer, e esse aceno só pode existir se houver uma propriedade para ser acometida. Mas a errância, embora seja o horizonte no qual o homem anda, instaura-se verdadeiramente quando

³²⁸ HEIDEGGER, Martin. A essência da verdade. In: *Marcas do caminho*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008, p. 208, grifo do autor.

³²⁹ HEIDEGGER, Martin. A essência da verdade. In: *Marcas do caminho*, 2008, p. 208.

³³⁰ HEIDEGGER, Martin. A essência da verdade. In: *Marcas do caminho*, 2008, p. 209.

ele se desgarra do que o faz ser-si-mesmo. É aqui que passa a imperar a ausência de indigência. Assim, “o homem está submisso, na eks-istência de seu ser-aí, ao mesmo tempo ao reino do mistério e à ameaça que irrompe da errância”³³¹. Aqui se apresenta, mais uma vez, a querela da “coetaneidade” entre seer e ente, na qual a essência da verdade (o advir retraído fundamental) inclui a não-essência (errância), o que faz o homem permanecer na indigência constante.

As meditações heideggerianas, de forma alguma, negam a indigência do homem, pelo contrário, buscam ressaltá-la porque é esse reconhecimento que abre espaço ao livre-que-libera (essenciação originária). O projeto visa o deslocamento para fora do gigantesco erguido e reforçado de tempos em tempos pela tradição. Se o Ocidente “caiu” na desertificação e “o deserto, porém, é o abandono do ser velado”³³², é aqui que deve acontecer a viragem do pensamento ao outro princípio, onde seer não se diz pelo ente.

No outro princípio, como elucidam as meditações de Heidegger, a essência da verdade é compreendida como não-verdade, demonstrando que a ela concerne o caráter negativo, o que não indica lapso ou erro, mas faz pensar na *fenda (encobrimento) que resiste* ao desvelamento do ente. Essa é a estranha essência da verdade, porque faz emergir ambiguidade e contenciosidade no acontecimento apropriador, já que a história ocidental se funda a partir do que se encobre, isto é, do vigor essencial da ausência e não de qualquer presença efetiva. Isso “mostra o fato de que entre nós e o seer um *entre* se essencia e que esse *entre* mesmo pertence à essenciação do seer”³³³. Justamente o aí como nulidade ôntica que se dá entre cada projeto (ser-aí). Acontece que o fundador (seer) “clareia” o projeto, fazendo o ser-aí se inserir na sua própria jurisdição. É quando ele abraça o seu elo essencial com o que o funda, que este se transforma em projeto-projetista. Em síntese, “o projetista só se torna ele *mesmo* na medida em que ele assume [...] vinculação”³³⁴. Esse pensar indica o quão carecedor cada ente humano é, uma vez que todo ânimo e encorajamento advêm do não-ente, da verdade do seer que libera o homem para si.

Aqui o ser-aí está em meio à crença, no entanto, subtraída de conhecimento maquinal. Crer significa ter-como-verdadeiro a partir da essência da verdade como não-verdade. O saber essencial indica a insistência na clareira do encobrimento, o vínculo com a essência da verdade, levando-se em conta o seu modo de essenciação como nulidade. “O saber essencial é um

³³¹ HEIDEGGER, Martin. A essência da verdade. In: *Marcas do caminho*, 2008, p. 209.

³³² HEIDEGGER, Martin. 227. Da essência da verdade. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 347.

³³³ HEIDEGGER, Martin. 236. A verdade. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 359, grifos meus.

³³⁴ HEIDEGGER, Martin. 229. Verdade e ser-aí. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 348, grifo do autor.

manter-se na essência. Com isso [...] permanecer no interior da irrupção de um projetar, que chega a saber na abertura mesma sobre o abismo que a sustenta”³³⁵. A verdade não é uma representação do ente, diversa disso, é o que surge do acometimento originário do que apropria: verdade é clareamento projetivo que parte do velamento essencial, este sendo o abismo sustentador da história e de seus entes.

3.2.3. A questão da unidade tempo-espço, o a-abismo e o vazio

Chegamos à última estrutura (*Fügung*) das meditações de Heidegger nas *Contribuições à Filosofia*. Estamos nos referindo à fundação (*die Gründung*). Trata-se de uma importante passagem das *Contribuições*, uma vez que demonstra de que modo o a-bismo do seer é pleno encobrimento doador, a partir do qual a temporalidade-existencial é fundada. Primeiro, tempo-espço (*Zeit-Raum*) pertence à essência da verdade, porque se trata de uma estrutura ontológica que se funda a partir da essenciação do aí (*Da*). Por isso, Heidegger a chama de “estrutura extasiadamente arrebatadora e fascinante”³³⁶, uma vez que se trata de um elo fugidio entre seer e ente pelo caráter construtivo do fundamento. Tempo-espço afina-se à verdade no sentido de acontecimento apropriador (*Ereignis*), sendo a fenda de um fosso abissal, abertura esta que se dá a partir da apropriação originária. Assim, *tempo-espço é o entre o esquecimento do seer e a sua convocação do homem*. Sem compreender tempo-espço como estrutura subjetiva do conhecimento ou como coisas (*res*) extensas ou cogitantes, essa estrutura é o que advém do próprio modo de essenciação da verdade: como oscilação vir-ir do próprio seer. Isso se confirma quando Heidegger evidencia o modo de acometimento do seer: “Proximidade e distância, vazio e doação, ímpeto e hesitação, tudo isso não deve ser concebido tempo-espacialmente a partir das representações usuais de tempo e espço”³³⁷, isto é, a partir dos posicionamentos da ontologia tradicional do primeiro princípio.

A tonalidade afetiva fundamental (*Grundstimmung*) que insiste e suporta a estrutura tempo-espço é a retenção (*Verhaltenheit*), esse modo de acolhimento essencial pautado na espera. É a partir dela que o arrebatamento extasiante do aceno, do que hesita e renuncia funda a história. “Essa retenção é a experiência fundamental do aí e, assim, do tempo-espço”³³⁸. Ou

³³⁵ HEIDEGGER, Martin. 237. A crença e a verdade. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 360.

³³⁶ HEIDEGGER, Martin. 238. O tempo-espço. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 361.

³³⁷ HEIDEGGER, Martin. 239. O tempo-espço. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 362.

³³⁸ HEIDEGGER, Martin. 239. O tempo-espço. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 365.

seja, o tempo-espaço (clareira que se encobre) só pode se dar na retenção do ser-aí. Acerca dessa compreensão, Ramos esclarece: “[...] o fundamento se fuga em conexão com a experiência de assumir o velamento do ser, o que reclama, necessariamente, a temporalidade-existencialidade da existência humana como suporte de sua recusa”³³⁹. O ser acomete o ser-aí em sua temporalidade, esta sendo a zona na qual o fundamento se doa e se esvai simultaneamente.

Depois de demonstrarmos esse elo entre tempo-espaço (desvelamento) com a conjuntura temporal-existencial do ser-aí, pergunta-se: essa outra forma de junção de tempo-espaço com a tonalidade afetiva fundamental da retenção não implica em uma retomada do império da subjetivação metafísica que ocorreu durante a história do primeiro princípio? Retenção não é o mesmo que subjetivação: “o desdobramento do tempo-espaço [...] não é nenhuma subjetivação, mas a sua superação”³⁴⁰. O que principia tempo-espaço não é a subjetividade, mas a unicidade essencial do mistério, que se dá a cada época como acontecimento que apropria.

É unicamente no passe de um princípio ao outro princípio, nessa conexão de jogo, que o tempo-espaço como essenciação da verdade (clareira para o encobrir-se) pode deixar de ser habitualmente determinado como estrutura subjetiva. “Os dois [tempo e espaço] são originariamente unos no tempo-espaço, assim como pertence à essência da verdade a fundação abissal do aí, por meio do qual é fundada a mesmidade e todo verdadeiro ente”³⁴¹. Como se nota, o ser-aí não é o detentor da espacialidade e da temporalidade como condições *a priori*. Contrário a isso, ele é mesmidade, isto é, propriedade (*Eigentum*) do que o apropria (*Ereignis*). Mais claramente, ele é propriedade do que antes pensava ser proprietário, já que a unidade tempo-espaço como essenciação da verdade o acomete. Esse vir à tona do toque originário não pode ser determinado pelo homem, mas sim aguardado e guardado.

Na seção 241 das *Contribuições*, Heidegger elucida *A representação habitual e já antiga do “espaço de tempo”* para demonstrar a sua inessência frente à unidade originária de tempo-espaço. A representação habitual de espaço de tempo se alinha a uma determinada extensão de tempo, que parte de um ponto a outro, de um período até outro. À guisa de exemplo, dizemos que Nietzsche viveu em um espaço de tempo de 56 anos, porque nasceu em 1844 e faleceu na data de 1900. Aqui, o tempo é representado de modo espacial, tendo-se em conta

³³⁹ RAMOS, Daniel Rodrigues. *O Ereignis em Heidegger*, 2015, p. 331.

³⁴⁰ HEIDEGGER, Martin. 239. O tempo-espaço. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 365.

³⁴¹ HEIDEGGER, Martin. 240. Tempo-espaço. Sua “realidade efetiva” e sua “proveniência”. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 366.

que ele é medida numérica mensurada: um de... até (espaço de tempo). No entanto, como evidenciamos anteriormente, a unidade tempo-espaço não pode ser considerada uma subjetivação metafísica e tampouco uma representação espacial mensurada entre pontos inicial e final.

Distintamente de qualquer mensuração, tempo-espaço é entendido por Heidegger como a-bismo (*Abgrund*) na seção 242 das *Contribuições*. A esse respeito, salienta o pensador: “O abismo é a unidade originária de espaço e tempo, aquela unidade unificadora [...] O a-bismo, porém, também é essência originária do fundamento, de seu fundar, da essência da verdade”³⁴². Contudo, o que é o *fundamento*? É o encobrimento de si próprio. É o velamento, o vir-ir, o “ficar de fora”, a recusa do seer (*Versagung des Seyns*), o abandono fundamental que funda a facticidade humana se retirando a cada aceno. Essa renúncia indica a genuinidade da abertura elementar. É nela que reside o mais alto grau de doação do a-bismo, porque se dá o mistério da clareira sem qualquer definição ôntica. “Renúncia [...] um modo distinto originário do deixar sem preenchimento; com isso, um modo insigne de abertura”³⁴³. A recusa fundamental do seer não gera falta ou insuficiência, pelo contrário, ela é plena doação, uma vez que nada preenche, permitindo o deixar-ser do vazio que estremece no toque do a-bismo.

Heidegger traz à tona um arranjo de palavras para expressar o fundo abissal da existência: “O a-bismo [*Ab-grund*] é a-bismo [*Ab-grund*]”³⁴⁴. Nesse jogo de linguagem, na primeira palavra, vem a questão de seu advir velado nadificador, de sua recusa [*Ab*]. No segundo momento, a frase diz o a-bismo como *Grund*, o fundamento incontornável que, ao se recolher e se ausentar em si mesmo, essencia-se e funda a presença (*Anwesenheit*) de tudo o que é, de cada ente. Sendo assim, a originariedade do fundamento (*Ur-Grund*) está na sua revelação, porque é no enigma de sua subtração que a temporalidade-existencial é tocada. Podemos pensar, assim, o seer como um fundamento nulo.

Após o discorrido até aqui, como podemos compreender o a-bismo? Ele pode ser entendido como o próprio modo de essenciação primordial: recusa, renúncia hesitante a partir da qual o vazio nadificante abre a clareira originária. Aqui há ambiguidade fundamental, posto que a clareira da essenciação se abre justamente para abrir a hesitação fundante. O modo de fundação do a-bismo se dá como encobrimento-clareador. Eis a verdade do seer, recusa

³⁴² HEIDEGGER, Martin. 242. Tempo-espaço como o a-bismo. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 369.

³⁴³ HEIDEGGER, Martin. 242. Tempo-espaço como o a-bismo. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 369.

³⁴⁴ HEIDEGGER, Martin. 242. Tempo-espaço como o a-bismo. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 369, grifos do autor.

(velamento) esta que se torna o acometimento essencial, a partir da qual o ser-aí passa a ser revisitado e tocado por aquilo que ele clama e ao qual pertence.

O ser-aí, na viragem do pensamento das *Contribuições*, é propriedade do vazio (*das Leere*). “Mas que vazio se tem em vista aqui? [...] O vazio tempo-espaço, o fender-se originário no renunciar-se hesitante”³⁴⁵. Não se trata de vazio como um espaço ôntico que pode ser ocupado por preenchimentos que partem da técnica humana, mas sim da estrutura principal, que em sua essência hesitante, propicia a senda ontológica apropriadora e fundadora do ser-aí, que fundamenta a facticidade, a presença e a ausência dos entes. É justamente essa “permanência de fora” do seer, isto é, a sua recusa que traz à tona a essência como a-bismo.

O acontecimento apropriador é o que permite que a vigência da verdade se dê ao ser-aí de modo que se abra a clareira do encobrimento. Além desse acontecimento ser fundador de homens e da história, ele advém de modo abismal e é dessa forma que o homem pode perceber a sua indigência, uma vez que o fundamento é nulo. Isso permite concluir que todo ente é carente de fundamento e, reconhecendo essa carência, pode iniciar a transição ao outro princípio. Como diz Heidegger: “O ‘vazio’ é a indigência preenchida do abandono do ser, mas esse já voltado para o aberto e, com isso, referido à unicidade do seer e de sua inesgotabilidade”³⁴⁶. A indigência não é do vazio, porque este termo indica ausência de elemento ôntico, o seer fora de todo cálculo maquinal. A indigência é da retenção do ser-aí. Por mais que ele se abra ao aberto permanecerá na errância, não por culpa ou por falta de cuidado pelo mistério, mas porque o que o funda se constringe. O vazio do qual falamos é o “vazio enquanto arrebatador e extasiante, que arrebatava de maneira extasiante para o cerne do porvir”³⁴⁷. Ele indica abertura de possibilidades ao mesmo tempo em que é recusa que se vela ao ente.

Falar em vazio nas *Contribuições* e fazer referência ao abandono do seer. Abandono não indica uma imersão em uma falta nadificadora da qual nenhum sentido pode advir. Trata-se, muito pelo contrário, de um instante (*Augenblick*) de onde surge o aceno extasiante que arrebatava o ser-aí, deixando-o na errância. Por isso dizemos que o seer indica um duplo caminho: o ir-vir, já que compreende “o arrebatamento extasiante em meio ao que se renuncia”³⁴⁸. É justo a recusa que acomete o ser-aí, essa renúncia que oferece o instante essencial de doação no acontecimento

³⁴⁵ HEIDEGGER, Martin. 242. Tempo-espaço como o a-bismo. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 370.

³⁴⁶ HEIDEGGER, Martin. 242. Tempo-espaço como o a-bismo. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 372.

³⁴⁷ HEIDEGGER, Martin. 242. Tempo-espaço como o a-bismo. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 373.

³⁴⁸ HEIDEGGER, Martin. 242. Tempo-espaço como o a-bismo. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 374.

apropriador. “Esse arrebatamento fascinante dá a possibilidade da doação como possibilidade essencial, arranjando um espaço para ela [...] O abandono é um abandono fixado pelo arrebatamento fascinante, um abandono que precisa ser *suportado*”³⁴⁹.

O fundamento é abissal – essencialização como clareira para o ocultar-se – porque, de sua recusa hesitante, resulta tempo-espacialização que acomete extasiadamente o ser-aí. Enquanto tempo e espaço arrebatados pelo fundamento *são*, a unidade tempo-espaço originária *se essencia*³⁵⁰ na temporalidade-existencial. Esse arrebatamento (*Entriückung*) atinge o ser-aí a partir da ressonância do seer (*Anklang des Seyns*), quando a indigência (pobreza) se torna transparente no âmbito fáctico do homem devido à vigência originária da unidade tempo-espaço.

Espaço e tempo se desdobram da unidade tempo-espaço originária que, no pensar do outro princípio que se anuncia, é chamado de a-bismo (fundo oscilante). Essa unidade indica a própria essência da verdade, a hesitante recusa, a iluminação do ocultamento como o mistério estrutural da existência. Todavia, eis a questão: o a-bismo é ou não fundamento? Heidegger mesmo profere: “O aberto do a-bismo não é sem fundamento. Abismo não significa o não em relação a todo fundamento como ausência de fundamento, mas o sim ao fundamento em sua amplitude e distância veladas”³⁵¹. Esse pensar indica que o a-bismo é fundamento estranho à medida habitual do que é ou não fundamental, uma vez que ele se distancia, ausentando-se em si mesmo do fazer dos fundadores. É por meio do temporalizar-espacializar do a-bismo que a essência da verdade se apresenta ao real e a partir da qual o ser-aí é fundado.

A-bismo é a oscilação vir-ir (dar-se velado) que estremece o tempo e espaço do ente a partir do seu *não*, porque o seu caráter constritivo (renúncia hesitante) é o modo mais singelo de resplandecência desse toque originário. O que se faz mais altivo nesse aceno é o *não*, todavia, trata-se de um “negativo” essencial, pertencente ao seer como aquilo que acomete e que dos entes se apropria a cada época. Como assinala Heidegger: “Precisa sempre haver, porém, a conservação do encobrir-se, pois somente assim permanece a história fundada em sintonia com o caráter do ser-aí no acontecimento da apropriação e, assim, de maneira pertinente ao seer”³⁵². Por fim, fica esclarecido como a presença passa ao largo da fundação da história, uma vez que

³⁴⁹ HEIDEGGER, Martin. 242. Tempo-espaço como o a-bismo. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 374, grifo do autor.

³⁵⁰ Cfr. HEIDEGGER, Martin. 242. Tempo-espaço como o a-bismo. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 375.

³⁵¹ HEIDEGGER, Martin. Como que se sai de tempo-espaço para “espaço e tempo”. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 378.

³⁵² HEIDEGGER, Martin. 244. Verdade e abrigo. In: *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 380.

o encobrimento fundamental, que se acena como acontecimento apropriador ao ser-aí, é a altivez que rege, epocalmente, o modo de ser do Ocidente. O acolhimento dessa meditação que pensa o mistério nadificador já indica um ponto de abertura à serenidade.

3.3. A serenidade (*die Gelassenheit*)

A *Serenidade* anuncia que “O Homem atual *está em fuga do pensamento*”³⁵³, motivo pelo qual os pensamentos se ausentam. Na era da técnica, o homem do qual falamos se contrapõe à tese aqui firmada e diz: em um período de múltiplas descobertas e de criações extraordinárias, é justamente nessa era em que o pensamento mais está em atividade, porque ele que calcula (*das rechnende Denken*), visa a grandeza das oportunidades e dos êxitos. Nessa empreitada do “pensamento” atual, não há meditação e nem reflexão sobre o solo/fundamento (*Boden/Grund*) incontornável do que fundamenta esse homem “pensante”. O espírito que medita (*sinnende*) se torna raro e inabitual. Trata-se da perda do enraizamento (*Bodenständigkeit*) no que é basilar, ameaça esta que não se dá a partir da vida rasa e aparente do homem como uma situação isolada, mas advém de algo maior: “A perda do enraizamento provém do espírito da época, no qual todos nós nascemos”³⁵⁴.

Nesse momento, uma pergunta se faz mister. Não será possível uma outra forma de enraizamento que possa promover um elo fundamental do homem com o que o essência mesmo na era técnica nuclear que já se anunciou e que, cotidianamente, desenvolve-se? O fato significativo, mesmo no atual período de prepotência³⁵⁵ (*Übermacht*) do homem é que, mesmo com essa estruturação epocal desenraizada, ainda podemos encontrar aquele insistente no mistério que se essência, podemos aguardar a serenidade em nós mesmos. Essa raridade pode se dar a partir do momento em que deixarmos a vontade de representação – o cálculo que visa o trazer à presença – a cada instante. De certa forma, isso indica serenidade (o deixar-ser) e não o querer-fazer-ter da maquinação.

Serenidade em nada tem relação com ira ou repulsa à era na qual vivemos. Estamos no mundo repleto de dispositivos funcionais, tecnologias e demais maquinariais como produtos fabris presentes em todo o globo e em múltiplas residências. A técnica não se tornou essencial, mas necessária ao ente humano. A questão não é atacá-la e extirpá-la da atual conjuntura maquinal, uma vez que essa maneira de agir estaria no âmbito da subjetividade da vontade, tão técnica quanto a própria maquinação. A serenidade tem como projeto essencial outro plano de

³⁵³ HEIDEGGER, Martin. *Serenidade*. Lisboa: Instituto Piaget, 1959, p. 12, grifos do autor.

³⁵⁴ HEIDEGGER, Martin. *Serenidade*, 1959, p. 17.

³⁵⁵ Entender o termo prepotência como o *fazer-mais*, sempre de novo, como factibilidade constante.

lida com o mundo técnico. Usar os objetos maquinais não implica em ceder ao mundo da representação, porque podemos, a qualquer momento, fazer-nos livres deles. Utilizamos-os para viver a vida, “Mas podemos, simultaneamente, deixar esses objetos repousarem em si mesmos como algo que não interessa àquilo que temos de mais íntimo e de mais próprio”³⁵⁶. Serenidade, como foi dito, não é repulsa ao que há, mas o *saber estar com o que há*, tendo-se em mente que a funcionalidade objetual pode ser necessária, mas não essencial. Se o uso dos objetos técnicos é inevitável e dizemos *sim* a eles, podemos dizer *não* também. É desse modo que vivemos em meio aos dispositivos maquinais, mas que, serenamente, não nos prostramos a esse império.

Eis uma questão levantada por Heidegger muito importante acerca da nossa vivência no mundo das funcionalidades. A questão que vem à tona é se o dizer *sim* e *não* ao âmbito da técnica não tornaria a nossa lida com esse mundo ambígua e incerta³⁵⁷. Para o pensador, é justamente essa possibilidade do dizer que torna a nossa relação mais simples, na medida em que as maquinarias ingressam no nosso dia-a-dia, mas, ao mesmo tempo, por liberdade, podemos deixar repousar essa necessidade objetual. Não se trata de contradição interna do homem e nem de uma ambiguidade. A simultaneidade do *sim* e do *não* referente à tecnicidade do mundo indica “*a serenidade para com as coisas*” (*die Gelassenheit zu den Dingen*)³⁵⁸.

Para estabelecer uma relação de serenidade com a técnica é preciso ter a *sensatez de um guardião* do mistério. A palavra *sensatez* não diz sobre o bom relacionamento com o outro que se chega a mim, mas se refere à possibilidade de acessar o não-dito no dito, o que se oculta naquilo que se apresenta. O sereno é o sensato porque está aberto ao mistério, ao sentido velado que está contido no âmbito da técnica. É essa abertura ao mistério (*die Offenheit für das Geheimnis*) que pensa o oculto nas presenças que se dão. Destarte, “A serenidade em relação às coisas e a abertura ao mistério dão-nos a perspectiva de um novo enraizamento”³⁵⁹, quiçá as possibilidades que a ampla clareira pode originar. O fato é que a relação serena com a técnica e a abertura à senda do mistério não acontecem de qualquer maneira. Se assim o fosse, a obra do poeta não seria grandiosa; a meditação do pensador não seria insigne; a história não seria fecunda. Portanto, a insistência (*Inständigkeit*) no solo principial e a simplicidade do pensamento é o que permitem o habitar sereno no mundo.

³⁵⁶ HEIDEGGER, Martin. *Serenidade*, 1959, p. 23.

³⁵⁷ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Serenidade*, 1959, p. 24.

³⁵⁸ HEIDEGGER, Martin. *Serenidade*, 1959, p. 24.

³⁵⁹ HEIDEGGER, Martin. *Serenidade*, 1959, p. 25.

3.3.1. A discussão acerca da serenidade no caminho do campo

A discussão relativa à serenidade se dá entre três pessoas: Investigador (I), Erudito (E) e Professor (P). É justamente este último que rege a conversa, propiciando participação fecunda dos outros dois personagens. Contudo, qual é o foco da discussão? O inabitual é o que está em jogo. A autodestituição da vontade como desabituação das representações é a proposta inicial da conversa. Por outro lado, se todos que ali dialogam já tivessem intimidade com a serenidade, não precisariam falar em desabituação, porque de certo, já estariam desabituados da subjetividade da vontade. Desperta-se à serenidade aquele que se desabituou do querer. Mas o Professor e Investigador trazem ressalvas: (P) – “[...] o despertar da serenidade em nós não parte de nós próprios. (I) – A serenidade é, portanto, provocada por outros meios. (P) – Não é provocada, mas sim permitida”³⁶⁰.

A serenidade não parte de nós mesmos, pois, desse modo, seria um ato de vontade e não de meditação. É-nos permitido sermos serenos à medida em que nos permitirmos *dar espaço à permissão*. O dar lugar a essa inabitualidade é o limiar da serenidade porque já indica o *toque da permissão*. Em hipótese alguma serenidade indica caráter de inércia, desligamento ou o deixar à deriva a vida em sua relação com o mundo. A suspeita é que a serenidade seja um modo de ser no mundo mais ativo do que o fazer humano. Ela não é ação e por não ser determinada pelo juízo ôntico, pode-se falar em serenidade como aquilo que não está “aquém” nem “além” da atividade ou da passividade, mas se encontra fora de toda ordem do fazer “desvelador” do homem.

Ora, se as mais diversas definições da vontade não podem modular a serenidade, parece que quanto mais tentamos compreendê-la, tanto mais distantes estamos do nosso projeto. Isso acontece porque o pensamento representativo que se posicionou durante o primeiro princípio esteve alinhado à vontade de predicar, como vimos desde os gregos. No entanto, trata-se de uma “boa vontade” que obstaculiza o mistério pré-predicativo do silêncio. Em meio ao “vazio” da impossibilidade de conceituação do que buscam compreender, Investigador e Erudito explicitam inquietação quando se veem “ausentes de solo” acerca do que é serenidade:

(I) – Não consigo representar (*vorstellen*) essa essência do pensamento, nem com a maior boa vontade.

(P) – Precisamente porque essa maior boa vontade e o seu tipo de pensamento como representação o impedem de o fazer.

(I) – Céus, que deverei então fazer?

(E) – O mesmo me pergunto eu.

(P) – Não devemos fazer nada a não ser aguardar.

³⁶⁰ HEIDEGGER, Martin. *Serenidade*, 1959, p. 34.

(I) – Devemos aguardar por quê? E onde devemos aguardar? Quase que já nem sei onde estou, nem quem sou³⁶¹.

Meditar sobre a serenidade é uma tarefa de permissão, que tem como intuito aguardar³⁶² (warten) e guardar o toque da essência que nos consola com a sua ausência. Vê-se como os homens do debate ficam estupefatos com o que se ausenta, com a impossibilidade de representação, já que as suas vontades em nada têm acesso ao que se discute. Qual é o posicionamento significativo em relação a isso? Aguardar a permissão do insondável frente ao caminho que se encontra nebuloso. Aguardar, termo sereno, mas pouco aceito e cativado, uma vez que, na era da maquinação, os verbos fazer, agir, competir, ter, manipular e calcular são festejados como os arquétipos do mundo contemporâneo. Em tempos de padrões exemplares, a estranheza do mais profundo sem fundo (seer) é mais intensamente esquecida.

Aqui falamos de um horizonte totalmente diferente (*ganz Andere*) do campo representacional do ente. O horizonte referido é a abertura que nos circunda, que escapa de nossas representações porque é ausência fundamental. O Professor o vê como região (*Gegend*)³⁶³, uma vez que é o abrigo (*Unterkunft*) das possibilidades que permite ao homem ser si mesmo e fundar a história. Segundo o Erudito, “‘região’ seria aquilo que vem ao nosso encontro (*was uns entgegenkommt*)”³⁶⁴, transparecendo a sua essência re-veladora. Ela vem nos presentear com a sua retração na medida em que é uma extensão livre (*freie Weite*), além do bem e do mal, distinta do pró e do contra, porque não pode ser modulada por nenhum juízo. Nesse sentido, seria significativo compreender *região como ex-tensão*, aquilo que está fora do domínio maquinal, como a região de encontro (*das Gegnende*) *tensiva* e contenciosa entre seer e ser-aí. Na verdade, essa região implica mais em (des)encontro entre ambos, uma vez que a sua união se dá a partir do que permanece do fundamento: a sua sublime constrição. O (des)encontro, de forma alguma, pode ser visto como impossibilidade de vínculo. Pelo contrário, é no des-apego, no (des)encontro, no não-querer que se dá a generosidade do encontro com o principal. O Investigador, a esse respeito, expressa o seu pensamento: “Parece-me

³⁶¹ HEIDEGGER, Martin. *Serenidade*, 1959, p. 36.

³⁶² O aguardar (*warten*) indica a espera sem vontade impositiva, sem expectativa (*erwarten*). O querer, ao invés de se pautar na serenidade em relação à Região, traz um desejo ansioso e maquinal.

³⁶³ *Die Gegend* pode ser traduzida, em sentido comum, como zona, área, região. No entanto, Heidegger escreve região com o alemão *die Gegnet* para demonstrar que há um evento precedente e que abarca o abrir-se essencialmente fundacional do acontecimento apropriador (*Ereignis*): o repouso que demora, reúne tudo em si e que permite o (des)encontro. A região como *Gegnet* é pré-judicativa, escapa a qualquer predicação ou cálculo. Como diz o Erudito, “[...] as coisas que aparecem na Região já não têm o caráter de objetos”. (HEIDEGGER, Martin. *Serenidade*, 1959, p. 41).

³⁶⁴ HEIDEGGER, Martin. *Serenidade*, 1959, p. 40.

aperceber que a Região mais depressa se retira do que vem ao nosso encontro...”³⁶⁵. Por isso dizemos, com ênfase, que se trata, fecundamente, de um acontecimento essencial do (des)encontro.

Como o Professor salienta: “A região reúne, tal como se nada acontecesse [...] no demorar-se (*das Verweilen*), no repouso em si próprio”³⁶⁶. É a partir do repouso da região, do demorar-se em si mesma que ela pode se abrir e, partir disso, que cada ente pode medrar e gerar frutos. É por esse motivo que região (*Gegnet*) é aquilo que permite (*gegnet*) que irrompa o pensamento e que a dádiva da intuição nos alcance. Como se pode notar, o significativo é aguardar o irromper e o alcançar da essência que nos circunda. Todavia, aguardar (*erwarten*) não significa ter expectativa, já que esse sentimento se agarra à retenção representativa do objeto desejado. Não há serenidade nisso. Há o querer-ter. No aguardar originário, as representações se tornam prescindíveis, porque esse modo de espera, antes de ser passivo, indica a esperança no não-objeto.

É claro que ao aguardarmos, esperamos por algo. Porém, a esperança aqui é no aberto, (P) – “Porque o aguardar aventura-se (*sich einlasst*) no próprio aberto. (E) – na extensão do longínquo”³⁶⁷. Não se trata do exercício da força calculante para atingir o aberto da Região. Pelo contrário, somos admitidos, permitidos e tocados pelo pensamento do que demora e se retrai. Quando há essa permissão pensamos, somos a cada instante. Para o Investigador, “O pensamento seria, então, o chegar-à-proximidade do longínquo”³⁶⁸. Isso é possível a partir do momento em que ficamos entregues (*überlassen*) ao aberto da Região e nos tornamos libertos (*losgelassen*) das maquinações. Aqui estaria o caminho (*Weg*) da serenidade.

Por mais que os personagens da discussão deem nomes ao que estão discutindo, a essência originária e a esperança do homem sereno não são nomeáveis. Os nomes são dados na conversa apenas para existir um caminho dialógico entre os três membros do colóquio. O que se refere à origem não tem um nome específico. As coisas são nomeadas quando são tecnicadas, possuídas, determinadas. A essência que a tudo funda não é técnica, não pode ser possuída e tampouco definida. Por isso, elucidam o Investigador e o Professor: (I) – “Aquilo que denominamos é, à partida, sem-nome (*namelos*); portanto, o mesmo acontece ao que denominamos serenidade”. (P) – [...] É a região da palavra que apenas responde perante si própria³⁶⁹. A expressão da palavra advém com o toque da região. A sua pronúncia vem da espera

³⁶⁵ HEIDEGGER, Martin. *Serenidade*, 1959, p. 41.

³⁶⁶ HEIDEGGER, Martin. *Serenidade*, 1959, p. 41.

³⁶⁷ HEIDEGGER, Martin. *Serenidade*, 1959, p. 43.

³⁶⁸ HEIDEGGER, Martin. *Serenidade*, 1959, p. 43.

³⁶⁹ HEIDEGGER, Martin. *Serenidade*, 1959, pp. 46-47.

e da escuta do dizer essencial. Os termos “Região” e “serenidade”, embora sejam pronunciados pelos homens, nenhum deles é o artífice originário das palavras. Então, trata-se do aguardar para “fundar” nomes. Esse aguardar é o elo, é o envolvimento com a abertura da Região.

Para o Erudito, o aguardar como o “envolver-se no aberto da Região” seria “entrar na Região”. Ora, desse modo, parece que estamos distantes e, por conseguinte, somos estrangeiros à Região, todavia, sendo permitido o acesso a ela? A resposta do Professor destaca: “Não estamos nem nunca estamos fora da Região, uma vez que como seres pensantes [...] permanecemos no horizonte [...] O horizonte é, porém, o lado da Região virado para o nosso poder de re-presentação (*Vor-stellen*). A região rodeia-nos e mostra-se-nos como horizonte”³⁷⁰. Aqui retorna a ambiguidade essencial no pensamento de Heidegger, tendo-se em vista que *estar em meio à Região é permanecer no horizonte: estar, mas não estar nessa senda originária*. Podemos dizer que o horizonte é a re-velação da Região, que se faz visível ao ente. O que se dá ao homem é o horizonte essencial da Região, enquanto o mistério fundamental continua em repouso, em sua demora constrictiva. Pela perspectiva do horizonte, temos encontro; por parte da Região, há (des)encontro, na medida em que esta se oculta naquele.

Eis, aqui, a importância do aguardar, porque essa esperança nos liberta da imprescindibilidade transcendental do horizonte. A serenidade pressupõe o estar-liberto (*Gelassensein*). A Região a-propria (*ge-eignet*) e confia ao homem sereno (*gelassen*) a guarda da serenidade. Ora, se o aguardar fundamental e decisivo do qual falamos é a-propriação, como diz o Erudito, “nós pertencemos àquilo por que aguardamos”³⁷¹. A serenidade é justamente o aguardar pela clareira da Região e o guardar o nosso pertencimento a esse sítio essencial. A grande questão é que durante a história do primeiro princípio a zona transcendental-horizontal foi o meio circundante no qual o ente se apoiou para pensar o mistério da Região, acabando por esquecer dessa dimensão principal. Isso se deu pelo fato do desconhecimento histórico do Ocidente de que “a essência do pensamento não pode ser determinada a partir do pensamento, isto é, a partir do aguardar enquanto tal, mas sim a partir do outro de si mesmo (*Anderer seiner selbst*), ou seja, a partir da Região, que é na medida em que regionaliza”³⁷².

Regionalizar significa a abertura da Região, vigência esta que gera a permissão ao ente a pertencer ao mistério fundante. Mas será que desde sempre não estamos no interior deste mistério? Entre o *sim* e o *não*, a verdadeira permanência (*Aufenthalt*) nesse sítio é o aguardar (a essência da serenidade), onde há o mais singelo encontro entre o sereno e a Região. Aqui o

³⁷⁰ HEIDEGGER, Martin. *Serenidade*, 1959, p. 48.

³⁷¹ HEIDEGGER, Martin. *Serenidade*, 1959, p. 50.

³⁷² HEIDEGGER, Martin. *Serenidade*, 1959, p. 51.

homem é regionalizado (a-proprioado). “Regionalização que deixou a serenidade aceder à Região”³⁷³. Dispensando qualquer tentativa de incluir nexos causais ou uma disposição transcendental na relação Região com a serenidade, segundo Erudito e Professor, ela (E) – “[...] não pode ser pensada nem como ôntica nem como ontológica... (P) – apenas como a regionalização³⁷⁴”, isto é, como clareira apropriadora. A esse vínculo, o Professor chama de Condicionamento (*Bedingnis*), o que não indica factibilidade e causalidade próprias da dimensão maquinal, mas se trata do Condicionamento da regionalização, dessa apropriação fundadora.

É justo por que há o Condicionamento da regionalização que o homem não é o seu autofundador. Antecede-se às edificações e elaborações dos entes a essência condicional, a regionalização da Região, a vigência do seer (*Ereignis*). Esse modo essencial de pensar deixa e faz ver que a história e suas estruturações epocais devem suas contingências, manifestações, evidências e revelações não aos feitos do mundo e, outrossim, não às modulações culturais realizadas pelos entes, pois, como expõe o Professor: “O histórico repousa na Região e no que acontece como região, que remetendo-se/concedendo-se (*sich zurückschickend*) ao Homem, o regionaliza na sua essência”³⁷⁵. Assim, por meio da serenidade, somos apropriados e pertencemos à Região, que se doa velando-se na sua essência mesma. Mas o fato é que o homem pouco experiencia a essência, porque ainda permanece no horizonte do primeiro princípio do pensamento.

Se a essência ainda não se cumpriu na racionalidade do homem do primeiro princípio, o que ele precisa fazer para se abrir à transição ao outro princípio? Apoiando-se na retenção (*Verhaltenheit*) que as *Contribuições* anunciam como sendo o modo fundamental do aguardar ausente de intenções volitivas ou de expectativas é que o homem pode se abrir à senda originária. É no aguardar sem metas da retenção que há o cuidado (*Sorge*) essencial com aquilo que o funda, porque aqui o pudor (*Scheu*) emerge como a outra tonalidade afetiva fundamental que se aproxima em distância da Região, em guarda de sua re-revelação, acolhimento este que se pauta no respeito, na reverência e no silêncio em relação ao insondável do mistério. Quando o homem assim se situa, eleva-se à serenidade e nele não impera mais a subjevidade da vontade, mas sim a libertação das representações transcendentais, que dispensa a cobiça maquinal do horizonte. Em resumo, segundo o Erudito: “Isso seria um comportamento (*Verhalten*) que não

³⁷³ HEIDEGGER, Martin. *Serenidade*, 1959, p. 52.

³⁷⁴ HEIDEGGER, Martin. *Serenidade*, 1959, p. 53.

³⁷⁵ HEIDEGGER, Martin. *Serenidade*, 1959, p. 56.

se tornaria uma atitude (*Haltung*), mas que se recolheria na contenção (*Verhaltenheit*), que permaneceria sempre como a contenção da serenidade”³⁷⁶.

É notável como as *Contribuições* e o discurso *Serenidade* anunciam o outro princípio totalmente distinto da efetividade (*wirken*) e da factibilidade (*Machbarkeit*) do mundo técnico. Essa distinção pode gerar dúvidas e conclusões descuidadas. Acerca disso, o receio do Investigador é:

Com que facilidade não poderia uma pessoa que nos ouvisse dizer isto ser levada a afirmar que a serenidade paira no irreal (*Unwirklichkeit*) e, desse modo, na nulidade (*im Nichtigen*), e é mesmo destituída de qualquer energia ativa, um permitir avolitivo de tudo e, no fundo, a negação da vontade de viver!³⁷⁷

Serenidade em nada tem a ver com inatividade, nulidade e com negação da vida. O Investigador tem consciência disso. Quem não compreende muito bem essa questão é a razão do homem do primeiro princípio, familiarizado à adequação maquinal do querer com o que se espera avidamente. Há uma energia ativa na serenidade e esta é a própria abertura do ser-aí ao aberto da Região (*seer* em seu caráter de velamento essencial). Serenidade, nessa ótica, é a insistência (*Inständigkeit*) no aguardar e guardar a regionalização da Região. A essa insistência é o que o Professor chama de “a autêntica essência da espontaneidade do pensamento”³⁷⁸, uma vez que não há querer impositivo no aguardar da serenidade a respeito da Região, essência esta a partir da qual o homem é fundado e a qual ele pertence. Isso significa que o ente não pode dominar a verdade, mas a verdade é o que confere ao homem o seu ser.

Acontece que “a essência do homem é utilizada como a serenidade em relação à Região, na regionalização, para defesa do Condicionamento”³⁷⁹. Tal fragmento esclarece a ambiguidade da verdade que se dá em retirada. Mesmo que ela seja independente do ente, a este a verdade se doa, para que, a partir dessa benesse, haja condicionamento não causal ou transcendental. Trata-se de um *Acontecimento genuíno* de abertura estruturante, onde a verdade independente do homem, carece dele para que haja fundação de mundo. Nas palavras do Erudito: “O Homem é o que é utilizado na essência da verdade. Morando de tal modo na sua origem, o Homem seria encorajado (*angemutet*) pela parte nobre de sua essência”³⁸⁰.

Serenidade significa o reconhecimento de que pertencemos ao que não temos. Desse modo, o pensamento (*Denken*), essencialmente, seria um modo de agradecimento (*Dank*) não

³⁷⁶ HEIDEGGER, Martin. *Serenidade*, 1959, pp. 58-59.

³⁷⁷ HEIDEGGER, Martin. *Serenidade*, 1959, p. 57.

³⁷⁸ HEIDEGGER, Martin. *Serenidade*, 1959, p. 60.

³⁷⁹ HEIDEGGER, Martin. *Serenidade*, 1959, p. 62.

³⁸⁰ HEIDEGGER, Martin. *Serenidade*, 1959, p. 63.

por ter recebido algo, já que o simples pensar já é o próprio agradecer à amplitude do Condicionamento. Está claro, então, que serenidade é um agradecer por agradecer ao seer pelo seu acometimento. É a resposta do ser-aí ao aceno da Região, mesmo que a resposta seja um novo perguntar. Atender ao seer com a simplicidade do questionar “significa [...] o desprendimento (*Abgeschiedenheit*), que *deixa ser* o ser (*sein-lassen*) e, que, na renúncia à sua posse e domínio, deixa ser a serenidade (*Gelassenheit*), em que tudo se recolhe junto ao mistério”³⁸¹. Prontos para o desprendimento do querer trivial, tornamo-nos livres ao acolhimento do que foi esquecido durante tantos séculos e que ainda sim permanece ignorado. Desprendimento aqui significa a custódia do totalmente outro, a guarda serena que deixa-ser e acontecer a regionalização do fundamento. Em uma era de maximização bélica, de celeridade nas inovações técnico-científicas, de exploração dos recursos naturais e de criações atômicas, faz-se urgente o acolhimento sereno de outro princípio, de outra possibilidade, onde, talvez, a meditação, o pensamento e a poesia possam ter seus espaços significativos no mundo.

³⁸¹ FERNANDES, Marcos Aurélio. *À Clareira do Ser: Da fenomenologia da Intencionalidade à Abertura da Existência*. Teresópolis, RJ: Daimon, 2011, p. 386, grifos do autor.

Conclusão

Durante o nosso percurso dissertativo, discutimos acerca das meditações de Heidegger que prenunciam o iminente porvir chamado de o outro princípio do pensar a partir do desvelamento do seer mesmo. Para tanto, tratamos dessa questão em um passo de volta à vigência do ser no pensamento do primeiro princípio, que envolve os filósofos da φύσις, Platão, Aristóteles e a continuação da filosofia Ocidental até os tempos atuais. É justo nessa atualidade em que a transição de princípios, a viragem (*Kehre*) do pensamento nas meditações heideggerianas anuncia a superação do primado do ente a caminho da guarda da re-velação e da vigência do mistério. Vimos que essa transformação do pensar ocidental implica em um salto ontológico, visto que não parte da lógica existencial, mas se trata do próprio apelo e provocação do fundamento, que não sabemos como se desdobrar, mas que já hoje está iniciando uma nova estrutura epocal no Ocidente.

Elucidamos a necessidade do “deslocamento” do homem do ente para o seer. A conclusão na qual somos lançados por Heidegger é: *o ente é fundado, realizado; o seer é fundador e realizador do real*. Explica-se por que há o “deslocamento”, justamente para fazer do homem um autoreconhecedor de sua indigência e pobreza perante a vigência que permite o seu *sendo* e ser-próprio. Ser pobre não indica o que em sentido usual se entende pela massa, isto é, não acena para a ausência de qualquer riqueza que varia entre o capital e os bens materiais. Pobreza e indigência, positivamente, fazem o homem perceber o quão a-fundamental ele mesmo é, tendo em vista que só pode ser o ente que cada vez é, porque existe como propriedade (*Eigentum*) de um mistério que dele se apropria.

Percebemos que quanto mais nos afastamos da condição de indigência na qual a nossa facticidade desde sempre está situada, mais esquecemos a originariedade do seer e mais este fundamento nos abandona. Ora, se esquecemos do que nos apropria, somos, igualmente, abandonados pelo apropriador. Durante a história do primeiro princípio do pensar é essa “relação” que há entre metafísica e fundamento. A tradição filosófica, ao identificar o ser com uma entidade universalizante, fez dessa vigência um ente entre outros entes. Assim, a história ocidental cai na duplicidade da ausência: no esquecimento do ser (por parte do homem) e no abandono do ser (por parte da essenciação elementar).

Eis a importância do passe (*Zuspiel*) ao outro princípio do pensar, que ao invés de perguntar “o que é o ente?”, dirige-se à questão fundamental: “como vige o seer?”. Se o ser-aí faz esse questionamento, isso indica que a originariedade singela que dele se apropria já o provocou. Aqui, houve a retenção do mistério que passa a fundar outro homem, o raro, pronto

à voz (*Stimme*) silenciosa que soa e ressoa nos seus pensamentos. Desse modo, as tonalidades afetivas fundamentais (*Grundstimmungen*) do outro princípio do pensar são retenção (*Verhaltenheit*) e espanto (*Erschrecken*), pudor (*Scheu*) e pressentimento (*Ahnung*), a partir das quais o ser-aí (*Dasein*) pressente o fundamento que lhe provoca, assombra-se com o fato de que o ente é a partir da retração do Nada, mas pelo pudor, ressalta e exalta essa nadificação doadora de possibilidades.

Finalizamos nossa investigação com a serenidade (*Gelassenheit*) e demonstramos que sereno é aquele que não se dispõe a assenhorar-se da natureza. É aquele que aguarda sem expectativa (*erwarten*), pois nada mais espera do que o apelo ao pensar. Ele, de fato, experimenta o porvir (*Zukunft*), porque seu aguardar o encaminha ao não-querer, ao não-ter. Isso indica o quanto na serenidade reside a lembrança do seer, da Região que nos circunda e nos lança no mundo. O sereno não espera tão só a luz, mas abre-se ao encobrimento-clareador, ao vazio do abissal. Ele percebe que a sua carência não é do que habitualmente se valoriza na vida cotidiana. Esse ente carece do não-necessário, assumindo a sua indigência (pobreza). É justamente a partir do reconhecimento sereno de sua pobreza que o homem se torna rico e precioso, não para si apenas, mas para o que nele ressoa.

Após apresentar um breve itinerário do meu percurso investigativo e dos passos dados nesta dissertação, parto para algumas conclusões que penso serem fundamentais. Entretanto, o que é concluir? Seria apresentar uma solução eficaz e definitiva acerca de uma aporia discutida amplamente? Por vezes, a conclusão está a caminho de uma resolução finalista, seja a respeito de um problema, discussão ou hipótese. No entanto, quando *não* se trata de filosofia. No âmbito das ciências e do mundo corporativo, as respostas devem ser teleológicas, com uma solução dada. No âmbito da meditação filosófica, penso que concluir indica o profundo envolvimento na não-resposta. Isso não sugere que a resposta não tenha importância para a filosofia, mas em sua esfera perscrutativa, responder é um novo perguntar. Pergunta-resposta representa a unidade na construção do saber. Ambas se “atam e desatam” no confronto que elas criam entre si. Só é possível concluir decisivamente quando nos enroscamos no nosso ser-próprio, questionando e dispondo-nos ao enfrentamento das nossas complexas questões existenciais. Nesse sentido, diz Carneiro Leão: “O destino do Pensamento em qualquer endereço ou caminho é mantê-lo vivo da forma mais pura, isto é, na forma de um contínuo e diuturno questionamento”³⁸².

³⁸² CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. A história na filosofia grega. In: *Scintilla: Revista de Filosofia e Mística Medieval*, 2004, p. 9.

A conclusão aqui se dá como questionamento de algumas questões heideggerianas que abordei durante esta dissertação. Busco adentrar nas implicações e complicações que a filosofia de Heidegger nos traz sobre os caminhos e regiões do *seer*. Discutir e concluir sobre essa filosofia traz uma complexidade singular ao escritor: o limite da linguagem. Antes de tudo, como hermenêutas que somos, estamos limitados pela linguagem. Nem tudo que queremos expressar conseguimos por palavras, às vezes porque não temos ideia correta do que queremos representar, às vezes porque o que queremos dizer não pode ser expresso conceitualmente. De outro modo, até experimentamos escolher o melhor termo para discutir sobre uma determinada questão, mas o nosso dizer pode passar ao largo do que essencialmente queremos exprimir com o termo “*é*”, que sempre usamos para definirmos o que nos circunda. À guisa de exemplo, a casa “*é*”, o pássaro “*é*” e a cidade “*é*”. Por outro lado, no caso de um evento totalmente distinto das representações habituais da consciência como a ocorrência da morte, é mais significativo falar que ela *se dá*, mas não *é*, porque não podemos dizer, onticamente, como ela vem ao nosso encontro, o que ela quer de nós e qual será o nosso destino posterior, se houver algum.

A complexidade continua ou se torna ainda maior quando queremos exprimir o *seer*. Por muitas vezes usei o artigo definido “*o*” para dizer “*o seer*” e o verbo conjugado “*é*” para dizer que o *seer* “*é*” aquilo que se re-vela no ente. Todavia, em alguns momentos desta dissertação demonstrei que *o seer se dá como não-ente* no pensamento de Heidegger. Vê-se como trabalhar essa questão fenomenológica é laborioso, dado que estamos limitados à conjuntura histórica e regional da nossa linguagem. Mais significativo seria dizer apenas “*seer*” sem o artigo definido “*o*”, uma vez que ele *substantiva* e *define* o termo. *Seer* poderia ser verbalizado como a *vigência que se doa*, que se dá e não substantivado como uma realidade definida pelo ente. Por isso, para escapar a essas definições acerca do *seer* e prenunciar a essência doadora do outro princípio na viragem (*Kehre*) do pensamento, Heidegger grafa o fundamento com a palavra *seer* (*Seyn*). Trata-se do fundamento que permite o arrebatamento extasiante do ser-aí.

Durante o percurso investigativo seguido nesta dissertação, o caminho foi trilhado a partir da abordagem do que inicialmente funda a história: a filosofia grega e os seus desdobramentos durante o pensamento Ocidental. Como o leitor pode perceber, a questão da maquinação na Modernidade e na ciência teve um espaço significativo neste texto, já ensaiando a exposição do momento de passe de um princípio ao outro princípio no pensamento das *Contribuições à Filosofia*. Com base nessa leitura, apresentei de que modo o Ocidente se pautou nas modulações metafísicas e técnicas, desde a Grécia Antiga até a contemporaneidade, para se situar no mundo e progredi-lo. Essa noção de “progresso” construída pelas mundividências do

homem o faz cair no esquecimento do seu próprio fundamento e, ao mesmo tempo, a essência originária passa a demorar em si mesma, abandonando o ente por sua falta de silêncio e guarda.

Quando me refiro ao abandono, ao “ir embora” do que nos fundamenta, isto é, do seer, sinto um certo impasse nessa questão, uma vez que, por sua indizibilidade, não consigo pronunciar se o que nos toca é o seer mesmo ou o seu simples rastro. Dessa aporia, indago: o que funda o ser humano e o faz fundador? É o acometimento extasiante do seer no homem ou a rápida centelha dessa vigência em seus pensamentos? O que o ente aguarda e guarda: uma rápida re-velação ou uma demora essencial? Tais questões carecem de ampla serenidade para serem respondidas se, de algum modo, puderem ser resolvidas. Para Heidegger, na meditação 214 das *Contribuições*, a essência da verdade é o encobrimento-clareador na doação do seer. Isso poderia significar o seer sempre aí, contudo, velado? Tal encobrimento poderia estar nos circundando, demorando em si mesmo e esperando um espaço para se fazer pressentir pelo ente? Se sim, o seer é, como diz Heidegger, de fato a distância mais próxima. As palavras do Professor, no escrito *Serenidade*, indicam a proximidade e o contorno do mistério, quando ele diz: “A região rodeia-nos³⁸³”. Com isso, entendo que não há identificação do fundamento com o ente, o seer não é entendido como uma presença presente, mas como *ausência-aí* em vigência.

No discurso *Serenidade*³⁸⁴, seer (Região) e serenidade do ente não podem mais ser pensadas a partir da relação entre dimensões ôntica e ontológica. Com base nesse pensamento, não seria indevido concluir que, embora fundamento e fundado não sejam análogos, ambos fazem parte de um mesmo âmbito, assim como os dois lados de uma moeda. Ao vermos um lado, não vemos o outro, todavia, suas partes firmam uma união significativa. Desse modo, o chegar do seer ao ente, na verdade, talvez poderia ser um simples ecoar, assim como providencia o Sol, que todo dia está à nossa proximidade, mesmo quando, em determinado período do dia, os seus raios não estejam nos iluminando porque estão clareando o outro hemisfério. Basta o globo girar para os feixes do Sol se acenarem a todos nós. Digo, portanto, que a *chegada do seer* poderia ser pensada como o *aceno da proximidade ausente*, que sempre aí, está (de)morando em si mesma.

Se o seer *chega* e nos toca, é sinal de que ele esteve distante. Se ele se *acena*, isso indica que já estava *aí*, pronto para nos tocar e nos fazer pensar. Entendo que a regionalização essenciante abre a senda para a fundação do ser-aí. Regionalização indica que o seer não

³⁸³ HEIDEGGER, Martin. *Serenidade*, 1959, p. 49.

³⁸⁴ Diz o Erudito: “Abreviando e generalizando: a relação entre a Região e a serenidade, se é que ainda é uma relação, não pode ser pensada nem como ôntica e nem como ontológica”. (HEIDEGGER, Martin. *Serenidade*, 1959, p. 53).

transcende a esfera do ente, mas nela se dá, nunca se identificando com objetualidades e não sendo passível de ser representada. Mesmo que a região do ser não se trate de uma essência humana, é o que mais humaniza o homem, na medida em que este considerar o quanto a sua facticidade representa finitude e indigência.

Em contraposição à limitação da facticidade humana, a questão é que, na era das descobertas e do “progresso” social, político, econômico e técnico, a subjetividade da vontade tende a concretizar-se como fundamento. A época do *marketing*, da publicidade, da informação, do desenvolvimento nuclear, da maximização bélica, da automação robótica, do apreço e da reparação do corpo parecem não indicar que o ser humano acolhe o inevitável de sua indigência. No entanto, novamente questiono: essa atual conjuntura na qual estamos vivendo não representaria o deixar-ser do que nos principia? Muito mais do que uma queda do seer frente ao aperfeiçoamento do homem, esse deixar-ser essencial não encaminharia a história do Ocidente ao espelhamento de suas impotencialidades? Permitir o fazer do homem não poderia encaminhá-lo, em algum momento, à visibilidade de sua condição finita, reinserindo-o na verdade originária? A recusa do seer pode ser tida como perigo ou salvação?

Frente as perguntas que expus, respondê-las é uma difícil tarefa dado que o outro princípio da história em curso está completamente indefinido, porque se trata de outra essenciação do Mesmo (seer) não datável e incondicionada. Mas o fato é que a *recusa do seer é permissão* e é justo isso que dá espaço para que a história caminhe ao seu destino. A qual destino? Talvez a continuação – mesmo que em outro princípio do pensar – da vontade de potência do homem para a obtenção de êxitos. No entanto, haverá aquele raro que dá espaço ao desconhecido e escapa ao domínio das maquinações. Haverá pensadores, poetas, fundadores, meditadores e insistentes no não-ente. Mesmo com a ameaça do primado do ente, existirá uma abertura às veredas do indizível, onde outras possibilidades de ser-no-mundo poderão vir à tona.

Embora com o advento de outra estrutura epocal surja uma distinta forma de desvelamento do seer, concluo que a metafísica não se esgote. Faço essa afirmação posto que ela se pauta na vontade de presentidade. Em outros termos, almeja a correção da presença (ente) para que tenha o devido império sobre suas funcionalidades e possibilidades. A metafísica estará conosco mesmo no outro princípio do pensamento, tendo em vista que este ainda terá elo com o primeiro princípio. Predicações, juízos de valor e concepções totalizantes ainda estarão se fazendo presentes. Mas em que nível se farão atuantes? Isso depende da recusa fundante do seer e do grau de esquecimento desse fundamento por parte do homem. Devido a essa dependência, o porvir está, inevitavelmente, aberto e indizível. Porém, algo é passível de ser dito: entre os homens, a *plenitude do vazio* estará pronta para fundar épocas.

Suspeito que o seer pode nos “deixar” de duas formas. A primeira indicaria a sua *permissão* para que o ente humano se torne fundador, fazendo deste uma propriedade criadora. O segundo modo de seu deixar seria o abandono do homem. Tratar-se-ia de um retiro demorado do seer em si mesmo. O abandono do seer, para Heidegger, é uma retirada extrema da verdade, uma vez que o homem virou as costas para o que o essência. Suponho, também, que o abandono poderia ser um aguardar do próprio fundamento, uma *plenificação de vigor* como um *enriquecimento essencial* de si a ponto de fundar outra estrutura epocal. Assim, levo em conta a fala do Erudito na discussão acerca da *Serenidade*, quando ele diz: “A Região faz demorar-se”³⁸⁵. Por que tal demora? Uma resposta do seer ao seu esquecimento ou uma plenificação para iluminar o ser-aí a ponto de fazê-lo rumar a outro princípio? Passo a crer que seja uma resposta do seer não como castigo ao homem por seu descuido com essa essência, mas se trata de um (de)morar em si mesmo para *reunião de vigência*, a fim de possibilitar a eclosão a outro modo de o homem se situar no mundo. Todavia, o fato é que tanto seer como o ente se abandonam mutuamente e é nesse aspecto que a história trilha o seu caminho.

O esquecimento do seer indica, segundo Heidegger, a errância do pensamento ocidental, porque este se desenraiza da genuinidade do que nos principia a cada instante. No entanto, o outro princípio do pensar não poderia ser, outrossim, uma história de errância? A minha resposta é afirmativa. Mas o leitor deve levar em conta que errância não compreende erro em sentido comum, mas indica o desvio do homem no que diz respeito à raridade do mistério. Mesmo quando o ente humano se abre a essa intimidade, ainda assim ele permanece no erro, porque a sua pobre existência não o permite acessar, essencialmente, o que é o seer em seu mais recôndito âmago. Penso que tanto “o vir à tona” quanto “esvair-se do seer” apropriam o ser-aí mas, ao mesmo tempo, o desapropriam, deixando-o estável na errância – na limitação de sua condição fáctica. Este último sentido de errância, contrário a qualquer negatividade, indica nobreza de espírito, posto que demonstra ao ser-aí o quanto “há” além dele mesmo. Visto assim, o homem sempre estará na errância, dado que a sua indigência o deixa na condição de carecedor do não-necessário, tanto no primeiro princípio quanto no outro princípio do pensamento.

Como vimos no decorrer desta dissertação, Heidegger pronuncia que o desenraizamento histórico no Ocidente é fruto do próprio modo de vigência do seer que se dá como recusa, o que permite o seu esquecimento. Justo isso proporciona o *sendo* do homem e, atualmente, o seu *sendo* cada vez mais. Essa asserção sugere que a própria retração do seer lança o homem no âmbito dos dispositivos e das funcionalidades maquinais e, assim, dá-se o nosso andamento

³⁸⁵ HEIDEGGER, Martin. *Serenidade*, 1959, p. 52.

histórico? A leitura de Heidegger até aqui leva-me a crer que o esquecimento do seer vela a si mesmo, tornando-se o próprio guardião da verdade metafísica. Se essa minha consideração procede, surge uma complexa ambiguidade no pensamento de Heidegger. Seer é a essência que se dá e descobre a possibilidade de um fundamento não entitativo, mas, ao mesmo tempo, em seu abandono ao ente, é o que permite ao homem conservar a verdade em si. Seer seria o que pode proporcionar uma senda distinta da maquinação do primeiro princípio do pensar, porém, é o que pode conservar a verdade metafísica por longo período.

De uma forma ou de outra, o ente é acometido pelo seer, já que não é inferior ou superior ao seu fundamento, mas é regionalizado (apropriado) por ele. Isso deixa compreender que o ente, mesmo que não saiba, é um existente imerso na região re-veladora. Nesse sentido, a questão de interesse aqui é: saltamos na abertura do fundamento ou este é o que nos permeia? Entendo que há o ingresso sibilino do seer em cada um de nós porque, de algum modo, cada eks-istente que somos carece dessa essência. Aqui há o duplo carecer: o fundamento precisa fundar e o homem carece ser fundado. Qual é o sentido de todo esse movimento regionalizador? Constituição e sustentação da propriedade (ser-aí) e da história. Mas qual é o sentido de um fundamento nulo advir até nós? Poderia arriscar dizer que a carência do seer não significa necessidade. Ele carece do homem para doar, de modo sub-reptício, a plenitude de sua vigência, isto é, a sua plena nadificação. *A infinita dotação de vigor é o que poderia fazer a essência originária se apropriar do ser-aí.* Assim, seer carece do homem não porque dele precisa de fato, mas porque busca *extasiá-lo de vazio*, de *não liberativo* a possibilidades antes não visualizadas. É dessa forma que o ser-aí pode surgir como aquele que recepiona a nadificação do seer. Esse copertencimento entre seer e ente, sem haver identificação ou qualquer representação entre eles, se dá no aí (*Da*) do ser-aí (*Dasein*), nesse tempo-espço do ente, onde há o acontecimento essenciante, a partir do qual o ente se torna outro de uma mesma história, outra fundação do mesmo fundamento.

O ente transformado, em outra estrutura epocal advinda da vigência principial, não indicará um ente melhor e imbuído de autenticidade. Não é possível declarar esse modo raro de ser-no-mundo, uma vez que a doação do seer advém como nulidade, liberando o ente para se fundar e construir seus espaços e moradas. Embora Heidegger tenha como foco e preocupação a pergunta fundamental (*Grundfrage*) “como vige o seer?”, outrossim, o filósofo atenta-se ao modo de fundação do ser-aí a partir da abertura originária. Quando Heidegger, na meditação 5 das *Contribuições* discute sobre “os poucos e os raros”, ele não o faz apenas pensando no desvelamento do seer, mas na deferência desses vindouros ao que os dota de sentido existencial.

Eles não são hierarquicamente superiores ao homem do primeiro princípio por pressentirem o ressoar silencioso do *não*, mas indicam o acolhimento sincero dos toques do insólito.

Embora haja doação da vigência principial, ainda assim o Ocidente sofre a “queda” na desertificação. Como diz Heidegger na meditação 227 das *Contribuições*, “deserto é o abandono do ser velado”. A filosofia metafísica ocultou de si mesma que o fundamento a abandona. É por isso que advém o pensamento heideggeriano, anunciante de um outro princípio, que não se diz pelo ente, mas se dá a partir dos encaminhamentos da simplicidade do não-necessário. Deve-se ficar claro que o passe ao outro princípio do pensamento não indica aniquilação do primeiro princípio, logo, por muito tempo, ainda estaremos no âmbito da maquinação (*Machenschaft*), porque o “progresso técnico” promete propiciar bem-estar ao povo (*Volk*). Se a apresentação de novas funcionalidades e dispositivos técnico-científicos representarão realmente progresso, não sabemos claramente.

Enfim, pensando além de qualquer noção de progresso ou de desenvolvimento, quanto mais estivermos dispostos a permanecer (*bleiben*) no caminho da serenidade (*Gelassenheit*), mais fascinantes serão os voos à altitude do abismo e mais intensos serão os sublimes acenos do Nada. Ora, mas o que recebemos ao ingressarmos no abismal e ao esperarmos o que advém do Nada? Possibilidades. Não sabemos quais, quando ou como, mas a *recôndita permissão* pode, a partir do nosso carecer silencioso, presentear-nos.

Que assim seja.

Que o silêncio e a escuta tenham mais espaço do que os ruídos e os falatórios desmedidos.

Que o fluxo da vida tenha abertura para seguir o seu rumo sem manejos.

Que o curso do rio não seja interrompido.

Que a flor possa irromper e fluir.

Que os lirismos do poeta não cessem.

Que a mente do homem não seja suprema.

Porque “há” mais entre o céu e a terra do que a nossa simples finitude.

Léxico Grego

<i>Grego</i>	<i>Transliteração</i>	<i>Significado</i>
αίδιον	<i>aídion</i>	eterno, o que demora em si
αἰών	<i>aión</i>	vigência promotora de possibilidades
αἴσθησις	<i>aisthesis</i>	percepção sensível
αἴτιον-αἰτία	<i>áition-aitía</i>	causa originária
ἀλήθεια	<i>alétheia</i>	desvelamento, verdade
ἀληθεύειν	<i>aletheuein</i>	desvelar
ἀληθές	<i>aléthes</i>	desvelado, verdadeiro
ἀληθέστερα	<i>alethésterá</i>	mais desvelado, mais verdadeiro
ἀληθέστερον	<i>alethésteron</i>	ainda mais desvelado, ainda mais verdadeiro
α παιδευσία	<i>apaideusía</i>	não-formação
ἄπειρον	<i>apéiron</i>	ilimitado
ἀρχή	<i>arkhé</i>	princípio, origem
αρχην	<i>arkhein</i>	principiar, originar
ἀρχή τοῦ ὄντος	<i>arkhé tes ontos</i>	princípio do ser
ἄ-τέλες	<i>a-téles</i>	não pleno, não finalizado
ἄτομος	<i>átomos</i>	partículas indivisíveis
χωρισμός	<i>chorismós</i>	cisão, separação
χωριστός	<i>choristos</i>	separável
διαλεκτική	<i>dialektiké</i>	dialética
δόξα	<i>dóxa</i>	opinião
δύναμις	<i>dynamis</i>	potência, aptidão para
εἶδος	<i>eidos</i>	forma, aspecto
εἶναι	<i>einai</i>	ser
ἐμπειρία	<i>empeiría</i>	experiência
ἐνέργεια	<i>enérgeia</i>	pleno, realizado
ἐντελέχεια	<i>entelécheia</i>	forma formadora, ato
ἐπέκεινα τῆς οὐσίας	<i>epekeina tes ousias</i>	ir além, transcendência
ἐπιστήμη	<i>epistéme</i>	conhecimento substancial
ἐπιστήμη φυσική	<i>epistéme physiké</i>	conhecimento da natureza
ἐποχή	<i>epoché</i>	neutralização, suspensão
ἔργον	<i>ergon</i>	vigência a partir de uma produção
εὐδαιμονία	<i>eudaimonia</i>	bem-estar, felicidade
γένεσις	<i>gênesis</i>	geração
γινόμενον ἀπειράκις	<i>ginómenon apeirákis</i>	o que não tem limites
ἓν	<i>hen</i>	um
ἱστορεῖν	<i>historein</i>	exploração, investigação, sondagem
ὁδός	<i>hódos</i>	a caminho, estar a caminho
ὁμοιομέρειας	<i>homeomerias</i>	sementes, partículas divisíveis
ὁμοίωσις	<i>homoíosis</i>	adequação, concordância, semelhança

ὕλη	<i>hyle</i>	matéria
ὑποκείμενον	<i>hypokeímenon</i>	fundamento, subjacente
ὑπόστασις	<i>hypóstasis</i>	postar-se-em-si, o que subjaz
ιδέα	<i>idéa</i>	forma, aspecto, ideia
ιδέα τελευταία	<i>idéa teleutaia</i>	ideia excelente, consumada
ζυγόν	<i>zigón</i>	jugo, domínio
κεχωρισμένος	<i>kechorismenos</i>	separado
κίνησις	<i>kínesis</i>	mobilidade, alteração
κοινόν	<i>koinón</i>	geral, comum
κρύπτεσθαι	<i>kryphestai</i>	esconder-se, ocultação
λέγειν	<i>légein</i>	dizer, falar, colocar em conjunto
λόγος	<i>lógos</i>	discurso, razão
μη ὄν	<i>me ón</i>	não-ser, nada, não-ente
μετά τα φυσικά	<i>metà tà physiká</i>	além da física (natureza)
μεταβολή	<i>metabolé</i>	transformação, mudança
μορφή	<i>mórphe</i>	forma
νοεῖν	<i>nôein</i>	pensar, guarda do que se apresenta
ὄν	<i>ón</i>	entidade
ὄντως ὄν	<i>ontos ón</i>	maximamente assente
ὀρθά	<i>ortha</i>	retidão do olhar
ὀρθότης	<i>orthótes</i>	correção, exatidão
οὐσία	<i>ousía</i>	presença, vigência, subjacente
παιδεία	<i>paidéia</i>	formação, educação
πάντα ῥεῖ	<i>panta rhei</i>	tudo flui
παράδειγμα	<i>parádeigma</i>	padrão exemplar
παρουσία	<i>parousía</i>	vigência do ser, presença
πάθος	<i>páthos</i>	disposição, convocar por
περι ψυχῆς	<i>peri psychês</i>	sobre a alma
φιλοσοφία	<i>philosophía</i>	filosofia (sabedoria)
φῶς	<i>phos</i>	luz
φυσικά	<i>physiká</i>	física, natureza
φύσις	<i>physis</i>	presença, subjacente, natureza
φύσις κρύπτεσθαι	<i>physis kryphestai philei</i>	ser ama se esconder
φιλεῖ		
ποίησις	<i>poiésis</i>	produzir adveniente
πόλεμος	<i>pólemos</i>	conflito, antagonismo, contencioso
πολιτεία	<i>politéia</i>	governo, constituição da <i>pólis</i>
πρότερον	<i>próteron</i>	inicial, primeiro
ψεῦδος	<i>pseudos</i>	falso
ψυχή	<i>psyché</i>	alma
ῥυθμός	<i>rhuthmós</i>	cunhagem, adaptação, constituição
σοφία	<i>sophía</i>	saber
σοφός	<i>sophós</i>	sábio
σοφώτερος	<i>sophoteros</i>	mais sábio

στέρησις	<i>stéresis</i>	privação
σύνολον	<i>synolon</i>	composto de matéria e forma
τέχνη	<i>téchne</i>	arte, saber fazer
τεχνίτες	<i>technites</i>	possuidor da técnica (saber)
τέλος	<i>télos</i>	fim, finalidade
θαυμάζω	<i>thaumadzo</i>	espanto, admiração
θαυμάζειν	<i>thaumázein</i>	espantar-se, admirar-se
θεωρία	<i>theoría</i>	reflexão
θεός	<i>theós</i>	deus
θέσις	<i>thésis</i>	posição, posicionamento, localização
θλίψις	<i>thlypsis</i>	aflição, tribulação, aperto
τὸ ἀγαθόν	<i>tò agathón</i>	o bem
τὸ θεῖον	<i>tò theion</i>	o bem, a causa primeira
τόδε τι	<i>tóde ti</i>	singular, individual
τῶν αισθητῶν	<i>ton aisthe ton</i>	das coisas sensíveis
τῶν καθ' ἕκαστον	<i>ton kat ekaston</i>	de cada ser individual
τῶν σωμάτων	<i>ton somáton</i>	dos corpos
ζῶον λόγον ἔχον	<i>zoon lógon échon</i>	vivo detentor do poder da fala

Relação das obras de Heidegger

Apenas os textos utilizados na dissertação foram elencados.	
<i>Títulos Traduzidos</i>	<i>Títulos Originais e Datas</i>
<i>Platão: o sofista</i>	<i>Platon: Sophistes</i> . A obra é escrita a partir da preleção de Marburgo do semestre de inverno de 1924-1925 . Cfr. “Posfácio da editora” na obra traduzida.
<i>Ser e tempo</i>	<i>Sein und Zeit</i> . Este tratado foi publicado na primavera de 1927 , inicialmente no <i>Anuário para fenomenologia e pesquisa fenomenológica</i> , v. VIII, editado por Husserl. Cfr. “Nota Prévia” da obra traduzida.
<i>Sobre a essência do fundamento</i>	<i>Vom Wesen des Grundes</i> . Volume complementar para o <i>Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung</i> (Anuário de Filosofia e Pesquisa Fenomenológica), publicado em 1929 . Cfr. “Notas informativas” de <i>Marcas do caminho</i> .
<i>A teoria platônica da verdade</i>	<i>Platons Lehre von der Wahrheit</i> . Preleção de Freiburg do semestre de inverno de 1932 . Cfr. “Notas informativas” de <i>Marcas do Caminho</i> .
<i>Introdução à metafísica</i>	<i>Einführung in die Metaphysik</i> . A obra vem à tona em 1935 . Cfr. “Itinerário do pensamento de Heidegger” na obra traduzida.
<i>A origem da obra de arte</i>	<i>Der Ursprung der Kunstwerkes</i> . A primeira versão constitui o conteúdo de uma conferência que foi proferida em 13 de novembro de 1935 na <i>Sociedade de Belas-artes</i> de Friburgo-da-Brisgóvia. Posteriormente, foi reapresentada em janeiro de 1936 em Zurique, a convite da associação acadêmica da Universidade. A presente versão inclui três conferências, pronunciadas no <i>Freies Deutsches Hochstift</i> de Frankfurt am Main, em 17 e 24 de novembro e em 4 de dezembro de 1936. Cfr. “Referências” de <i>Caminhos de Floresta</i> .
<i>As questões fundamentais da filosofia: (“problemas” seletos da “lógica”)</i>	<i>Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte “Probleme” der “Logik”</i> . Obra publicada na Alemanha em 1984. Trata-se do curso que Heidegger realizou na Universidade de Freiburg em 1937-1938 . Cfr. “Apresentação” da obra traduzida.
<i>O tempo da imagem do mundo</i>	<i>Die Zeit des Weltbildes</i> . A conferência pronunciada em 9 de junho de 1938 sob o título <i>Die Begründung des neuzeitlichen Weltbildes durch die Metaphysik</i> (“A fundamentação da imagem moderna do mundo mediante a metafísica”). Cfr. “Referências” de <i>Caminhos de Floresta</i> .
<i>Nietzsche: metafísica e niilismo</i>	<i>Nietzsche: Metaphysik und Nihilismus</i> . Corresponde ao volume 67 da obra completa de Heidegger. Essa obra reúne os textos <i>Überwindung der Metaphysik</i> [1938-1939] (A superação da metafísica) e <i>Das Wesen des Nihilismus</i> [1946-1948] (A essência do niilismo). Cfr. “Apresentação” do texto traduzido.

<p><i>A essência e o conceito da Φύσις em Aristóteles – Física B, I</i></p>	<p><i>Vom Wesen und Begriff der Φύσις. Aristoteles, Physik B, I.</i> Texto escrito em 1939 e publicado, pela primeira vez, em: <i>Il pensiero</i>. Vol. III n. 2 e 3, Milão-Varese, 1958. Impresso isolado em: <i>Testi Filosofici</i>, 1960 (Biblioteca “II pensiero”). Cfr. “Notas informativas” de <i>Marcas do Caminho</i>.</p>
<p><i>A Palavra de Nietzsche “Deus está morto”</i></p>	<p><i>Nietzsches Wort »Gott ist tot«.</i> As partes principais do texto foram apresentadas a círculos restritos em 1943. O texto se baseia nas lições sobre Nietzsche entre 1936 e 1940, em cinco semestres na universidade de Friburgo-na-Brisgóvia. Cfr. “Referências” de <i>Caminhos de Floresta</i>.</p>
<p><i>Sobre a essência da verdade</i></p>	<p><i>Vom Wesen der Wahrheit.</i> A primeira edição foi publicada em 1943 por Vittorio Klostermann (Frankfurt am Main). O escrito contém uma conferência pensada em 1930 e proferida, por diversas vezes, sob o mesmo título no outono e inverno de 1930 em Bremen, Marburgo e Freiburg. Cfr. “Notas informativas” de <i>Marcas do caminho</i>.</p>
<p><i>Contribuições à filosofia (Do Acontecimento apropriador)</i></p>	<p><i>Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis).</i> As obras completas de Heidegger se dividem em quatro seções. Os <i>Beiträge</i> estão na terceira seção, cujo o primeiro tomo (tomo 65) foi publicado em 1989. Trata-se de uma obra constituída por conferências públicas como as de Bremen e de Freiburg de 1949 e 1957; tomo 79, por trechos complementados, que tinham publicação apenas parcial como os diálogos de 1944-1945; tomo 77 (<i>Conversas – sobre um caminho campestre</i>), também de 1944-1945 Cfr. “Indicações bibliográficas” em <i>Heidegger: introdução a uma leitura</i>.</p>
<p><i>Serenidade</i></p>	<p><i>Gelassenheit.</i> Trata-se de um discurso apresentado em 30 de outubro de 1955 em Messkirch, no período de celebração do 175º aniversário de nascimento do compositor alemão Conradin Kreutzer. A obra advém de uma conversa entre investigador, erudito e professor que data de 1944/45. Cfr. “Referências” da obra traduzida.</p>
<p><i>A pobreza</i></p>	<p><i>Die Armut.</i> A obra é pronunciada por Heidegger em 27 de junho de 1945 a um círculo restrito, na mansão de caça do castelo Wildenstein, em Hausen. Cfr. “Presentación” de Philippe Lacoue-Labarthe na obra traduzida em espanhol.</p>
<p><i>Sobre o humanismo</i></p>	<p><i>Über den Humanismus.</i> Carta escrita a Jean Beaufret, Paris, no outono de 1946. Cfr. “Notas informativas” de <i>Marcas do Caminho</i>.</p>
<p><i>A linguagem</i></p>	<p><i>Die Sprache.</i> Trata-se de uma palestra pronunciada em 7 de outubro de 1950, reapresentada em 14 de fevereiro de 1951, na Sociedade dos amigos da biblioteca de Württemberg, em Stuttgart. Cfr. “Indicações” de <i>A caminho da linguagem</i>.</p>
<p><i>Logos (Heráclito, fragmento 50)</i></p>	<p><i>Logos (Heraklit, Fragment 50).</i> Conferência proferida no clube de Bremen, em 4 de maio de 1951. Cfr. “Indicações” de <i>Ensaios e Conferências</i>.</p>
<p><i>Construir, habitar, pensar</i></p>	<p><i>Bauen, Wohnen, Denken.</i> Conferência realizada em 5 de agosto de 1951 no âmbito do II dos <i>Darmstädter Gesprächs II</i> (Diálogos de Darmstadt) sobre “O homem e o espaço”. Cfr. “Indicações” de <i>Ensaios e Conferências</i>.</p>

<i>O que quer dizer pensar?</i>	<i>Was heißt Denken?</i> Conferência proferida em maio de 1952 , na rádio da Baviera. Impressa na revista “Merkur” VI, no mesmo ano. Cfr. “Indicações” de <i>Ensaios e Conferências</i> .
<i>Ciência e pensamento do sentido</i>	<i>Wissenschaft und Besinnung</i> . Conferência apresentada em 6 de agosto de 1953 . Cfr. “Indicações” de <i>Ensaios e Conferências</i> .
<i>A questão da técnica</i>	<i>Die Frage nach der Technik</i> . Conferência proferida em 18 de novembro de 1953 no <i>Auditorium Maximum</i> da <i>Technische Hochschule</i> (Escola Técnica Superior) de Munique. Cfr. “Indicações” de <i>Ensaios e Conferências</i> .
<i>O que é isto – a filosofia?</i>	<i>Was ist das – die Philosophie?</i> Conferência proferida em agosto de 1955 . Cfr. “Nota do tradutor” da obra em português em <i>Heidegger (Os Pensadores)</i> .
<i>O princípio do fundamento</i>	<i>Der Satz vom Grund</i> . Conferência apresentada em 25 de maio de 1956 , no <i>Club zu Bremen</i> e em 24 de outubro de 1956 na universidade de Viena. Cfr. “Prefácio” da obra traduzida.
<i>A constituição ontológica de metafísica</i>	<i>Die ontotheologische Verfassung der Metaphysik</i> . Conferência proferida em fevereiro de 1957 . Cfr. “Nota do tradutor” da obra em português em <i>Heidegger (Os Pensadores)</i> .

Referências bibliográficas

I. Obras de Heidegger

HEIDEGGER, Martin. A constituição onto-teo-lógica da metafísica. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. A essência e o conceito de Φύσις em Aristóteles. In: *Marcas do caminho*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

_____. *As questões fundamentais da filosofia: (“problemas” seletos da “lógica”)*. São Paulo: Martins fontes, 2017.

_____. O tempo da imagem do mundo. In: *Caminhos de Floresta*: Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998.

_____. A linguagem. In: *A caminho da linguagem*. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2003.

_____. A origem da obra de arte. In: *Caminhos de Floresta*: Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998.

_____. A palavra de Nietzsche “Deus morreu”. In: *Caminhos de Floresta*: Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998.

_____. A pobreza. In: *Phainomenon: Journal of Phenomenological Philosophy*, n.º 24. Lisboa, pp. 227-234. Disponível em: <<http://www.phainomenon-journal.pt/index.php/phainomenon/article/view/320/268>>.

_____. A questão da técnica. In: *Ensaaios e conferências*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

_____. A superação da metafísica. In: *Nietzsche: metafísica e nihilismo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

_____. A teoria platônica da verdade. In: *Marcas do caminho*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

_____. *Sobre o humanismo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

_____. Ciência e pensamento do sentido. In: *Ensaaios e conferências*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

_____. Construir, habitar, pensar. In: *Ensaaios e conferências*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

_____. *Contribuições à filosofia (Do acontecimento apropriador)*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.

_____. *Introdução à metafísica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.

_____. Logos (Heráclito, fragmento 50). In: *Ensaaios e conferências*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

_____. *O princípio do fundamento*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

_____. O que é isto – a filosofia? In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. O que quer dizer pensar. In: *Ensaaios e conferências*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

_____. O tempo da imagem do mundo. In: *Caminhos de Floresta*: Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998.

_____. *Platão: o sofista*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. *Serenidade*. Lisboa: Instituto Piaget, 1959.

_____. *Ser e tempo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

_____. Sobre a essência do fundamento. *In: Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

II. Bibliografia complementar

ARISTÓTELES. *De Anima*. São Paulo: Editora 34, 2012.

_____. *Física I e II*. São Paulo: Unicamp, 2009.

BACCOU, Robert. Introdução: I. – Data da composição da República. *In: A República*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1965.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BERKELEY, George. Tratado sobre os princípios do conhecimento humano. *In: Obras filosóficas*. São Paulo: UNESP, 2010.

BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar – a aventura da modernidade*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2007.

CAMUS, Albert. Caderno n.º 4. *In: Primeiros cadernos*. Lisboa: Livros do Brasil, 1950.

DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

GADAMER, Hans-Georg. Fenomenologia, hermenêutica e metafísica. *In: Hermenêutica em retrospectiva: Vol. II – a virada hermenêutica*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

MORA, José Ferrater. *Dicionário de filosofia: tomo IV (Q-Z)*. São Paulo: Loyola, 2001.

MORAES, Eduardo Jardim de; BIGNOTTO, Newton. *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

ORTEGA Y GASSET, José. *A rebelião das massas*. Brasil: eBookLibris, 2001. Disponível em: <<http://www.cisc.org.br/portal/biblioteca/rebeliaodasmassas.pdf>>.

PLATÃO. *A República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

RÜDIGER, Francisco. *Elementos para a crítica da cibercultura: sujeito, objeto e interação na era das novas tecnologias de comunicação*. São Paulo: Hacker Editores, 2002.

SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um Humanismo*. Tradução de Rita Correia Guedes. Fonte: L'Existentialisme est un Humanisme, Les Éditions Nagel, Paris, 1970. Disponível em: <http://stoa.usp.br/alexccarneiro/files/-1/4529/sartre_existencialismo_humanismo.pdf>.

III. Estudiosos de Heidegger

CABRAL, Alexandre Marques. *Nilismo e hierofania: uma abordagem a partir do confronto entre Nietzsche, Heidegger e a tradição cristã – Heidegger e a polimorfia de Deus*, volume 2. Rio de Janeiro: Mauad X: Faperj, 2015.

CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. Idea = doação de ser. *In: Filosofia grega: uma introdução*. Teresópolis, RJ: Daimon, 2010.

_____. A história na filosofia grega. *In: Scintilla: Revista de Filosofia e Mística Medieval*. Curitiba, Vol. I, N.1 – 2004, pp. 7-18.

- CASANOVA, Marcos Antônio. N. do T., n.º 1. In: HEIDEGGER. *As questões fundamentais da filosofia: (“problemas” seletos da “lógica”)*. São Paulo: Martins Fontes, 2017.
- COURTINE, Jean-François. *A tragédia e o tempo da história*. São Paulo: Editora 34, 2006.
- DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- FERNANDES, Marcos Aurélio. *À Clareira do Ser: Da Fenomenologia da Intencionalidade à Abertura da Existência*. Teresópolis, RJ: Daimon, 2011.
- _____. Da necessidade do desnecessário. In: *Scintilla: Revista de Filosofia e Mística Medieval*. Curitiba, volume especial, n. 6.3, 2009, pp. 123-154.
- _____. Heidegger, Scotus e o indivíduo. *Revista Sofia*. Vitória (ES), vol. 5, n. 2, Ago.- Dez., 2016, pp. 352-382.
- _____. O cuidado como amor em Heidegger. In: *Revista da Abordagem Gestáltica – XVII (2)*: jul-dez, 2011, pp. 158-171.
- _____. Subjetividade e subjetividade: uma meditação histórico-ontológica a partir de Heidegger. In: *Revista de Filosofia Princípios*. Natal, v. 21, n. 36, Jul.-Dez. 2014, pp. 121-152.
- FERREIRA, Luciana da Silva Mendes. *O “Outro” em Heidegger é o “Mesmo” em Lévinas? – uma defesa da alteridade na ontologia fundamental*. Brasília: Universa, 2010.
- INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- MICHELAZZO, José Carlos. *Do um como princípio ao dois como unidade: Heidegger e a reconstrução ontológica do real*. São Paulo: FAPESP: Annablume, 1999.
- PIZZOLANTE, Rômulo. *O último Heidegger (Ereignis por Παρουσία) – Uma aproximação ao pensamento de Heidegger*. Séries de um dia. Série das 20 conferências de Emmanuel Carneiro Leão – 2014/2015.
- RAMOS, Daniel Rodrigues. *O Ereignis em Heidegger*. Teresópolis: Daimon, 2015.
- SÁ, Alexandre. *Heidegger e a essência da universidade*. Covilhã: 2003. Disponível em: <http://www.lusosofia.net/textos/sa_alexandre_heidegger_universidade.pdf>.
- STEIN, Ernildo. *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2011.
- TRAWNY, Peter. *Adyton: a filosofia esotérica de Heidegger*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2013.
- ZARADER, Marlène. *Heidegger e as palavras da origem*. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.