

PUCRS

ESCOLA DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
DOUTORADO EM FILOSOFIA

SABRINA RUGGERI

**HEIDEGGER E O PROBLEMA DA SUPERAÇÃO DA METAFÍSICA: A *GELASSENHEIT*
COMO SUA RESOLUÇÃO FINAL**

Porto Alegre
2020

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul

SABRINA RUGGERI

**HEIDEGGER E O PROBLEMA DA SUPERAÇÃO DA METAFÍSICA:
A *GELASSENHEIT* COMO SUA RESOLUÇÃO FINAL**

Tese apresentada como requisito para a obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, sob a orientação do Prof. Dr. Fabio Caprio Leite de Castro.

Porto Alegre

2020

Ficha Catalográfica

R929h Ruggieri, Sabrina

Heidegger e o problema da superação da metafísica : a Gelassenheit como sua resolução final / Sabrina Ruggieri . – 2020.

115 p.

Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, PUCRS.

Orientador: Prof. Dr. Fabio Caprio Leite de Castro.

1. Superação da metafísica. 2. Gelassenheit. 3. Verwindung. 4. Heidegger tardio. I. Castro, Fabio Caprio Leite de. II. Título.

SABRINA RUGGERI

**HEIDEGGER E O PROBLEMA DA SUPERAÇÃO DA METAFÍSICA:
A *GELASSENHEIT* COMO SUA RESOLUÇÃO FINAL**

Tese apresentada como requisito para a
obtenção do grau de Doutor pelo Programa de
Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia
Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Aprovada em: ___ de _____ de _____.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Fabio Caprio Leite de Castro – PUCRS (Orientador)

Prof. Dr. Paulo Rudi Schneider – UNIJUÍ

Prof. Dr. Jorge Antonio Torres Machado – PUCRS

Profa. Dra. Viviane Magalhães Pereira – UECE

Porto Alegre

2020

*À desconhecida serenidade que
encontrei nas sendas reveladoras
da meditação.*

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente à CAPES como instituição fomentadora de minha pesquisa de Doutorado. Agradeço igualmente à CAPES pela participação no Programa PROBRAL – Projetos de Cooperação em Pesquisa entre o Brasil e a Alemanha – CAPES/DAAD, por meio do qual realizei meu Estágio-Sanduíche na Universität Hamburg pelo Departamento de Direito.

Ao orientador Fabio Caprio Leite de Castro pelo apoio incondicional nessa longa caminhada, pela compreensão e pelo sempre presente estímulo sincero – minha profunda estima por este trabalho em parceria.

Aos professores Paulo Rudi Schneider e Jorge Antonio Torres Machado pela disponibilidade e generosidade em participarem como avaliadores da Banca de Defesa.

À Viviane Magalhães Pereira pelo aceite para a participação na Banca de Defesa e pela amizade de anos apesar da atual distância física.

Agradeço igualmente ao Jair Tauchen pelos incansáveis esforços devotados a todos os estudantes do PPG Filosofia da PUCRS, auxiliando-nos em todas as questões administrativas da instituição, bem como nos apoiando nessa jornada coletiva.

Ao Ricardo Lavalhos Dal Forno, pela amizade de longa data, o coração sempre aberto e os ouvidos disponíveis, e ainda as saudosas andanças pela Cidade Baixa.

À Paola del Vecchio pela amizade e admiração recíprocas desde a chegada nesta capital.

Ao professor Eduardo Luft, pelas aulas inspiradoras no PPG Filosofia da PUCRS e por despertar em mim um genuíno interesse pela meditação.

À Aline da Silveira, que de além-mar me inspirou a fazer da meditação parte integral de minha vida e com quem tenho a sorte de compartilhar o maravilhoso acontecer da expansão da consciência.

À Rosana Pizzatto, pela amizade sincera e pelos muitos cafés apreciados com muito aconchego e leveza após as aulas na PUCRS.

À Débora Rocha, pela acolhida e amorosidade.

*These walls are disappearing
And I don't seem to care
It gets larger, and larger
And there's color everywhere*

*Bodies are lighter than ever
Floating off the ground
Noises from the windows
But I can't hear a sound*

*And all of my limitations
Begin to fade away
In this place I have freedom
Is here I wish to stay*

*Thoughts become distant feelings
Going with the flow
I'll just sit still now
And begin by letting go
Begin by letting go.*

Etherwood.

RESUMO

Nosso trabalho trata do problema da superação da metafísica em Heidegger – como o próprio significado da noção de metafísica encontrou um destino tortuoso em sua obra e como a compreensão da efetividade, e mesmo da *possibilidade* de sua superação, foi a cada vez expressa no pensamento heideggeriano. A complexidade da temática se aprofunda quando a posição do Heidegger pós-*Kehre* é a de que a metafísica faz parte integral da doação de Ser enquanto seu incontornável caráter de retração, estabelecendo assim a necessidade de uma *torção* na própria categoria de superação (a qual passa a ser compreendida como *Verwindung*). O problema passa a ser assim o de responder qual é essa superação e como executá-la afinal, quando o pensamento reconhece a própria verdade da metafísica e o seu pertencimento a essa negação originária. Nosso objetivo é assim o de, após estabelecidas as bases necessárias para a adequada compreensão do problema da metafísica em sua real complexidade e profundidade para a humanidade ocidental, desenvolver a hipótese de que a resolução final para esta problemática no pensamento heideggeriano encontra-se na figura da *Gelassenheit* dos anos 50. A metafísica se torna aqui sinônima da técnica e a sua superação responde agora ao problema da possibilidade de uma saída do domínio da vontade – a noção de vontade é elevada assim à máxima posição de elemento crítico no pensamento heideggeriano enquanto princípio unificador da história do esquecimento do Ser, enquanto que a serenidade [*Gelassenheit*] deve justamente guiar os primeiros passos rumo a uma transformada estadia para o humano neste planeta. Nossa metodologia segue sobretudo as indicações de uma leitura *retrospectiva* da obra heideggeriana, a qual parte das mudanças semânticas e teóricas estabelecidas pelas *Contribuições* (em suma, o abandono do método da fenomenologia hermenêutica e de seu intrínseco transcendentalismo) para reinterpretar e reavaliar as fraturas de *Ser e Tempo* enquanto primeira proposta de articulação de uma recolocação para a questão do Ser. Enquanto assunção de uma profunda unidade do projeto filosófico heideggeriano, portanto, ainda que com o diagnóstico de variações radicais quanto ao modo em que a cada vez o Ser é ele mesmo compreendido, assim como o modo de conduzir sua interrogação essencial. A conclusão central é a de que a *Gelassenheit* constitui a contribuição última de Heidegger para a construção de um paradigma pós-metafísico já que ultrapassa na mesma via a noção de representação como essência metafísica do pensamento e a sua correlata postura de dominação enquanto relacionamento básico com o mundo das coisas.

Palavras-chave: Superação da metafísica; *Gelassenheit*; *Verwindung*; Heidegger tardio.

ABSTRACT

Our work addresses the problem of overcoming metaphysics in Heidegger – how the very meaning of the notion of metaphysics found a tortuous fate in his work and how the understanding of the effectiveness, and even the *possibility* of its overcoming was each time expressed in Heideggerian thinking. The complexity of the issue deepens when post-*Kehre* Heidegger's position is that metaphysics is an integral part of the grant of Being as its unavoidable character of retraction, thus setting the need for a *torsion* in the very category of overcoming (which is now understood as *Verwindung*). The problem then becomes how to answer what this overcoming is and how to execute it after all, when thought recognizes the very truth of metaphysics and its belonging to this original negation. Our objective is thus that, after establishing the necessary basis for the proper understanding of the problem of metaphysics in its real complexity and depth for Western humanity, to develop the hypothesis that the final resolution to this problem in Heidegger's thought is found in the figure of the 50s *Gelassenheit*. Metaphysics here becomes synonymous with technology and its overcoming now answers the problem of the possibility of an exit from the domain of the will – the notion of will is thus elevated to the maximum position of a critical element in Heidegger's thought as the unifying principle of the history of forgetfulness of Being, while releasement [*Gelassenheit*] must guide the first steps towards a transformed sojourn for humans on this planet. Our methodology mainly follows the indications of a *retrospective* reading of the Heideggerian work, which starts from the semantic and theoretical changes established by the *Contributions* (in short, the abandonment of the method of hermeneutical phenomenology and its intrinsic transcendentalism) to reinterpret and reevaluate the fractures of *Being and Time* as the first articulated proposal of a resetting for the question of Being. Thus, as an assumption of a profound unity of the Heideggerian philosophical project, even with the diagnosis of radical variations on how Being itself is each time understood, as well as the way of conducting its essential interrogation. The central conclusion is that *Gelassenheit* constitutes Heidegger's ultimate contribution to the construction of a post-metaphysical paradigm since it both overcomes the notion of representation as the metaphysical essence of thought and its related posture of dominance as the basic relationship with the world of things.

Keywords: Overcoming metaphysics; *Gelassenheit*; *Verwindung*; Later Heidegger.

LISTA DE ABREVIACÕES

- CF *Contribuições à filosofia (do acontecimento apropriador)*. Tradução de Marco Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014.
- CPC *Country path conversations*. Translated by Bret W. Davis. Bloomington: Indiana University Press, 2010.
- EP *The end of philosophy*. Translated by Joan Stambaugh. New York: Harper and Row, 2003.
- FG *Feldweg-Gespräche* (1944-1945). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007.
- GA 7 *Vorträge und Aufsätze* (1936-1953). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.
- GA 20 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979.
- GA 24 *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2005.
- GA 26 *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (1928). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007.
- QM Que é metafísica? In: *Conferências e escritos filosóficos*. Tradução, introduções e notas de Ernildo Stein. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- QT A questão da técnica. Tradução de Marco Aurélio Werle. *Scientiae Studia*. São Paulo, v. 5, n. 3, 2007, p. 375-98.

- SEF *Sobre a essência do fundamento. In: Conferências e escritos filosóficos.* Tradução, introduções e notas de Ernildo Stein. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- ST *Ser e Tempo.* Tradução de Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.
- SZ *Sein und Zeit* (1927). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
1 O INQUIETANTE USO DAS ASPAS: EM BUSCA DAS MARCAS SUBTERRÂNEAS DE UMA TRANSIÇÃO	18
1.1 O conceito de metafísica e a categoria de superação (ou sobre as primeiras ambiguidades essenciais)	19
1.2 A noção de transcendência e o conceito de intencionalidade	28
1.3 O problema da vontade (ou o significado profundo de uma abrupta transição).....	40
2 A TRAVESSIA DE <i>SER E TEMPO</i> ÀS CONTRIBUIÇÕES: HEIDEGGER E O CAMINHO PARA UM DIZER DO OUTRO COMEÇO	50
2.1 <i>Ser e Tempo</i> e o círculo do ente	53
2.2 As <i>Contribuições</i> e a destruição de um transcendentalismo residual	56
3 A <i>GELASSENHEIT</i> COMO RESOLUÇÃO FINAL PARA O PROBLEMA DA SUPERAÇÃO DA METAFÍSICA	62
3.1 A questão da técnica como elemento articulador de uma originária <i>torção</i> do conceito de metafísica	63
3.2 O caminho de preparação da <i>Gelassenheit</i>	72
3.3 Ecos de <i>Feldweg-Gespräche</i> : acenos para o pensar do outro começo	87
3.4 Em busca de um adequado sentido para a categoria de <i>superação</i> : o deixar-se engajar na <i>Gelassenheit</i>	89
CONSIDERAÇÕES FINAIS	109
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	114

INTRODUÇÃO

O objetivo principal deste trabalho é o de investigar o problema da superação da metafísica em suas raízes na obra heideggeriana, bem como o de desenvolver a hipótese de que a resolução final para este problema se encontra na figura da *Gelassenheit* dos anos 50. Tanto o sentido da noção de metafísica quanto a própria colocação do problema de sua superação assumem facetas cada vez mais complexas e intrincadas ao longo do decurso do pensamento heideggeriano, trazendo consigo uma ambiguidade originária cuja única saída corresponde a uma *torção* essencial de seu sentido. Essa ambiguidade, por sua vez, a qual permeia tanto a manifestação das principais noções como o próprio movimento-guia deste caminho de pensamento, pode ser dita originária justamente porque ressoa a partir do Ser ele mesmo em sua doação como *aletheia*: o Ser da metafísica é aquele que se dá em retirada, que se entrega em doação para no mesmo ato recusar-se. A metafísica não pode ser superada porque a ela pertence um essencial abandono do Ser. Ao mesmo tempo, precisamos superá-la porque em seu acontecer ela mina toda a possibilidade de abertura ao *novo* e à diferença, transformando nossa experiência do real em *esquecimento* do Ser – o impasse contemporâneo por excelência encenado à perfeição junto à figura da técnica.

O primeiro movimento de acompanhamento da trajetória hesitante de Heidegger em relação ao próprio sentido da noção de metafísica, assim como da tematização em relação à categoria de superação, dá-se assim na forma do diagnóstico quanto a um *inquietante uso das aspas*: as aspas funcionam como um índice que indica enquanto fenômeno de superfície a transformação interna porque passa o pensamento heideggeriano em termos de uma profunda destruição semântica e da transição subterrânea de um momento próprio e positivo de suas principais categorias e noções para o seu exato oposto. Em traços gerais, a primeira acepção do conceito de metafísica é negativa enquanto tradição responsável pelo encobrimento da fonte originária de seus próprios conceitos ontológicos fundamentais, ao mesmo tempo em que a categoria de superação é apresentada resolutamente como possibilidade de apropriação positiva da tradição na figura do método hermenêutico da *destruição* [*Destruktion*] da história da ontologia. À leitura de *Ser e Tempo* e da postura assumida diante das noções de metafísica e superação, segue-se um momento crucial para a compreensão da transição pela qual passa o pensamento heideggeriano a partir dos anos 30: o conceito de metafísica é agora assumido numa acepção positiva enquanto característica essencial do Dasein em seu ir *além do ente*, ao mesmo tempo em que a categoria de transcendência é também revestida de uma significação própria.

Identificamos assim uma correlação essencial entre essa nova compreensão da metafísica – tornada sinônimo do próprio pensamento heideggeriano enquanto o perguntar além do ente – e a categoria da transcendência como o procedimento próprio de interrogação do Ser: a direcionalidade básica da transcendência enquanto fundamento da existência [*Ek-sistenz*] do Dasein é aquela que parte unicamente do ente e ultrapassa-o rumo à abertura do horizonte de sua totalidade.

Dá-se aqui um caminho de progressiva intensificação da relevância da noção de transcendência na obra heideggeriana: o percurso do “inquietante uso das aspas” encontra no conceito de intencionalidade mais uma de suas significativas expressões – há um primeiro momento de afirmação de sua propriedade, do investimento na possibilidade de um conceito próprio [*eigentlich*] de intencionalidade que pudesse pensar o ser do intencional partindo de uma posição externa ao paradigma moderno da consciência. Essa possibilidade é aventada ainda no contexto da ontologia fundamental e é contudo logo em seguida abandonada em nome da enunciação da originariedade primária da noção de transcendência, isto é, só é possível falar de intencionalidade numa acepção imprópria [*uneigentlich*]. O uso do conceito de intencionalidade experimenta assim uma progressiva *torção semântica* até o ponto em que já não encontra mais nenhum espaço possível no interior da interrogação heideggeriana: a tarefa do pensamento precisa dizer adeus à fenomenologia. Este conceito representa por fim a efetivação de um ultrapassamento relativo em relação ao esquema sujeito-objeto levado a cabo pela tradição fenomenológica, já que esta não teria sido capaz de interrogar a sua *proveniência*, isto é, a fenomenologia não teria questionado para si a origem desse acontecimento que é o transcender no *direcionar-se-a* do comportamento intencional. Numa medida diversa, mas seguindo o mesmo padrão, é este o mesmo percurso experimentado pela noção de transcendência: uma primeira assunção do conteúdo legado pela tradição, seguida de uma necessária torção ontológica de seu conteúdo – como é próprio da crítica heideggeriana –, para o seu posterior abandono como noção devotada à metafísica e por isso bloqueadora de um caminho que almeja alcançar a saída libertadora de seu domínio.

Esta leitura pontua igualmente a radical centralidade da noção de transcendência para o chamado *Segundo Heidegger*: é esta noção que é agora revelada como dando sustentação a todo o transcendentalismo residual de *Ser e Tempo* (enquanto alicerce para noções fundamentais como as de diferença ontológica, condição de possibilidade e horizonte), assumida e defendida com veemência no momento de transição prévio à *Kehre*, e então posteriormente rechaçada como conteúdo a ser ultrapassado pelas *Contribuições*. Devemos assim aprofundar o fato de

que a categoria da transcendência é responsável pelo próprio fracasso da metafísica enquanto um procedimento que interroga o ente pretendendo assim atingir o próprio Ser – mantendo o pensamento preso na generalidade vazia da entidade [*Seiendheit*], através da atuação do que iremos chamar de *o círculo do ente*.

Quanto ao problema da vontade, ainda em nosso primeiro capítulo devemos resgatar um movimento subterrâneo de torção ontológica ligado à noção de *Worum-Willen*, trata-se de explicitar o significado profundo de uma abrupta transição: a noção de querer passa de uma posição secundária como fenômeno derivado e ligado ao mero âmbito ôntico de análise para uma abrupta assunção como conceito central de um voluntarismo transcendental. Para isto, devemos desenvolver a tese de que a *Sorge*, articulada como a noção central de *Ser e Tempo* enquanto conformadora da totalidade do ser do Dasein, já esconde em si uma vontade em estado de hibernação, uma camada mais profunda que a acompanha em seu próprio movimento – silenciosa, mas atuante em sua presença. Em traços gerais, o problema da vontade passa assim de uma primeira *não-tematização* explícita em *Ser e Tempo* para a sua posterior assunção positiva (e voluntarista) junto à noção de *Worum-Willen* conforme compreendida em escritos de 1929, marcando assim a fase de transição do pensamento heideggeriano que precede a *Kehre* (aproximadamente entre 1929-1937) como um momento de assunção da vontade como noção *estrutural*. Após a *Kehre*, como veremos em nosso último capítulo, a vontade é finalmente elevada à categoria de alvo primeiro de uma crítica radical enquanto o elemento máximo a ser superado no todo da história da metafísica: o caminho para fora da metafísica significa agora a saída do domínio da vontade.

Desse modo, iremos apresentar uma proposta de leitura original acerca da existência de uma direcionalidade básica do pensamento heideggeriano, um *movimento-guia* que conduz a prévia enunciação de categorias próprias e positivas ao percurso de uma essencial e progressiva negatização. Essa estrutura interna de transformação é o que em última medida tanto movimenta como possibilita a adequada tematização do problema da superação da metafísica, assim como a preparação de sua resolução final junto à *Gelassenheit* no Heidegger tardio. O incremento de negatividade próprio a este percurso segue junto a uma leitura que adota a noção de vontade como alvo máximo de uma crítica cultural focada no diagnóstico da assunção progressiva de uma postura de dominação frente ao mundo e ao Outro, uma *Stimmung* essencialmente bélica e objetificadora que pouco a pouco toma conta do humano moderno. É assim preciso que a vontade se transmute em princípio ordenador *único* da história da metafísica

para que a questão acerca de uma saída para fora da metafísica possa ser lida junto ao pensamento do sentido de um *não-querer* e do problema quanto à sua própria possibilidade.

É assim que a assunção acerca da necessidade de superar a metafísica acaba se transformando na afirmação de sua própria *impossibilidade*: fruto de uma crítica imanente daquele mesmo projeto de interrogação acerca do Ser ele mesmo [*das Sein selbst*] inaugurado ainda em *Ser e Tempo*, o qual teria questionado em toda a sua radicalidade a origem deste abandono do Ser – vivenciado como um fundamental desamparo pelo humano moderno – e reconhecido na mesma medida a verdade inultrapassável deste abandono: que o Ser se despede num aceno epifânico enquanto não há modo possível de retê-lo. O reconhecimento acerca da necessidade da metafísica enquanto momento de verdade da doação do Ser que possibilita a virada crucial em relação à colocação do problema da superação da metafísica no Heidegger tardio vem assim junto ao diagnóstico da instauração progressiva e sistemática de um *domínio da vontade* ao longo da história da metafísica. É então esse mesmo domínio da vontade que ao fim e ao cabo deve ser superado através da enunciação e explicitação da *Gelassenheit*.

Por fim, a questão acerca da possibilidade do não-querer inaugura um aceno primordial em direção à emergência do que podemos chamar um paradigma *pós-metafísico*. O não-querer figuraria como uma interrupção em práticas cotidianas de manipulação e ordenação do real, da assunção do pensamento calculatório como o único modo possível de pensar e do relacionamento com a totalidade do ente como mera subsistência. O não-querer viria então para romper com o domínio instituído pelo *Ge-Stell*, da técnica como um modo essencialmente objetificador de desencobrimento dos entes, da instalação de um cenário imparável de desertificação da Terra, e ainda, da abrangente instituição de um incontornável abandono do Ser. É nesta senda que a questão da técnica se torna a pedra de toque para a colocação do problema da superação da metafísica no Heidegger dos anos 50: o *Ge-Stell* assume a figura central da fase de acabamento da metafísica – superar a metafísica significa neste momento superar a própria técnica. Mas como fazê-lo se a técnica ela mesma é um envio do Ser e nessa via um modo autêntico de desencobrir os entes, isto é, um modo próprio de a verdade acontecer? A questão acerca de um adequado relacionamento com a técnica deve assim guiar as reflexões deste período em profundidade e na mesma via apontar para o caminho de uma estadia transformada para o humano contemporâneo sobre esta terra. A possibilidade de um paradigma não-metafísico significa assim a vigência de um pensamento não mais comprometido com um projeto subterrâneo e estrutural de dominação absoluta do real, mas antes um pensamento

engajado com a abertura do humano à experiência de sua própria essência na relação originária com o Ser.

1 O INQUIETANTE USO DAS ASPAS: EM BUSCA DAS MARCAS SUBTERRÂNEAS DE UMA TRANSIÇÃO

Neste nosso primeiro capítulo devemos abrir caminho ao desenvolvimento de uma hipótese de leitura acerca do que consideramos como o *movimento-guia* do pensamento heideggeriano. Essa hipótese nos permitirá visualizar com maior clareza as sendas tortuosas pelas quais o problema da superação da metafísica assume contornos cada vez mais ambíguos, chegando à posição de sua elaboração final na forma da questão acerca da possibilidade do não-querer como fundamento para a emergência de um pensamento pós-metafísico (ou então *não-metafísico*). Nossa hipótese de leitura parte da intuição segundo a qual a direcionalidade básica do pensamento heideggeriano se encontra na afirmação do exato oposto do que fora instituído em seu próprio alvorecer, seguindo assim um movimento que parte de uma aceção inicialmente positiva quanto a seus principais conceitos, e que coloca-se então na direção de uma posição final essencialmente negativa (a qual é manifestamente decisiva para a tematização adequada do problema da superação da metafísica e a conjunta preparação de sua resolução final na figura da *Gelassenheit*). A análise da passagem para um momento negativo das principais noções do pensamento heideggeriano, e em especial daquelas escolhidas como especialmente indicativas do movimento interno de transformação para o qual pretendemos apontar, pretende antes de tudo manifestar, *fazer ver* a verdadeira complexidade do problema da metafísica na ousadia da colocação da questão acerca de sua própria possibilidade, e da correspondente radicalidade com que Heidegger teria mergulhado na assunção de suas consequências insólitas. A problemática da superação da metafísica caminha assim progressivamente rumo à exibição de uma figura negativa porque a cada vez só se torna possível superar a metafísica num sentido ironicamente *impróprio*: a metafísica faz parte do Ser e de sua essencial relação com o homem enquanto necessária retração, desvelando o caráter ambíguo da doação de ser (e por isto da própria obra heideggeriana). A metafísica é um destino a ser acolhido.

Para a defesa da tese segundo a qual a virada crucial quanto ao problema da superação da metafísica em Heidegger está essencialmente conectada a uma mudança de perspectiva em relação ao domínio da vontade, devemos acompanhar o desenvolvimento de algumas noções-chave que, além de exporem ao máximo a postura hesitante de Heidegger em relação ao próprio sentido da metafísica e à possibilidade de sua superação, colocam-nos curiosamente à espreita de um índice peculiar do processo de destruição semântica em obra: o frequente e inquietante *uso das aspas* no texto heideggeriano. As aspas aparecem assim, em sua simplicidade de sinal

gráfico, como fenômeno de superfície que aponta para uma transformação muito mais profunda simultaneamente em curso – um tremor revolve uma vez mais o solo fértil do pensamento devotado às grandes questões: o deslocamento de todo um paradigma semântico da tradição filosófica, a torção do significado das palavras ordinárias tornadas conceitos, sua “repetição em outro nível”¹. As aspas devem nos guiar deste modo no diagnóstico de uma essencial transição no interior do pensamento heideggeriano entre um primeiro momento *positivo* do uso destes termos – ou poderíamos dizer, em sua acepção própria [*eigentlich*] –, e um momento posterior de caráter *negativo* – ou então, segundo uma acepção imprópria [*uneigentlich*] do uso destes termos – ainda que a sua aparição não se dê de modo necessário em todos os momentos aos quais pretendemos jogar alguma luz. Este momento inicial da análise deve manter-se assim circunscrito ao âmbito do projeto da ontologia fundamental (mais exatamente junto a textos de 1927 a 1929) que oferecem como conceitos-guias para a exploração do sentido de uma transformação subterrânea levada a curso silenciosamente as noções de “metafísica”, “superação”, “transcendência”, “intencionalidade”, e “vontade”. O uso das aspas deve servir assim como indicação sintática da transição de Heidegger para o interior do âmbito em que a questão da superação da metafísica torna-se primeiramente *possível* porque verdadeiramente problematizada.

1.1 O conceito de metafísica e a categoria de superação (ou sobre as primeiras ambiguidades essenciais)

Heidegger afirma no parágrafo 6 de *Ser e Tempo* que o Dasein tem não somente a propensão de cair [*verfallen*] em seu mundo e assim interpretar a si mesmo a partir do que é por este refletido, mas também de decair dentro de sua tradição, o que se traduz numa maneira imprópria de articular a pergunta pelo ser porque essencialmente regulada por conceitos cujo conteúdo transmitido [*überliefert*] é nesse procedimento por ela mesma encoberto. Desse modo, a tradição oculta tanto a experiência fundamental que garantiu a produção daqueles conceitos, como sua própria história junto às muitas operações de interpretação necessárias ao longo do processo de transmissão de seus conceitos ontológicos fundamentais: “Ela transmuda o que a tradição legou em um-poder-ser-entendido-por-si-mesmo, obstruindo o acesso às ‘fontes’ originárias nas quais as categorias e os conceitos transmitidos foram hauridos em parte

¹ STEIN, Ernildo. Nota de tradução n. 12. In: HEIDEGGER, Martin. *Conferências e escritos filosóficos*. Tradução, introduções e notas de Ernildo Stein. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 98.

de modo autêntico. A tradição faz mesmo que essa origem seja em geral até esquecida” (ST, p. 85; SZ, p. 21). O decair do Dasein na tradição significa assim a interrupção do questionar pela imposição daquilo que se apresenta como auto-evidente: diante desse obstáculo paralisante, ao pensamento só é permitido prosseguir com a operação (essencialmente calculadora) de desdobramento das consequências que se seguem com a assunção destes conceitos, num desenvolvimento cego e inconsciente de sua própria historicidade, da interpretação fundamental do ente pressuposta em seu exercício e da autocompreensão assumida pelo Dasein a cada nova interrupção do questionar – a liberdade necessária à conquista de um horizonte autêntico para a doação da pergunta pelo ser é assim negada.

Encontrar a saída que conduzirá o pensamento finalmente para fora da metafísica é antes de tudo traçar um caminho de volta à tradição na busca por recuperar a história perdida da *experiência de ser* dos grandes pensadores no exercício mesmo do pensar – a questão do ser não é aqui ainda pensada como uma experiência própria de ser (ou então como uma visada do ser ele mesmo em sua história [*Seinsgeschichte*]), mas como história da tradição em seu relacionamento com a questão do ser, cujo acesso se dá unicamente e de modo genuíno na confrontação com os textos filosóficos legados pela tradição. O filósofo que se esforça para construir uma via que não negue o próprio passado, mas que possibilite a apropriação [*Aneignung*] positiva que impulsiona o pensamento para o espaço livre do devir, é o mesmo filósofo que retorna à sua tradição com a consciência da necessidade de um profundo diálogo com os pensadores que o precederam, e que não deixam de segui-lo a cada novo passo. Nessa tarefa de um acompanhamento da tradição à procura do esclarecimento de suas nuances, ilumina-se a figura do *Heidegger leitor* que pensou acima de tudo a história da Filosofia, daquele que se dedicou incansavelmente a resgatar a experiência perdida e negligenciada do encontro dos grandes pensadores com a devoção pelo questionar.

Desse modo, o que deve ser superado junto à primeira fase do pensamento heideggeriano é precisamente esse duplo procedimento de encobrimento e esquecimento da fonte originária dos conceitos ontológicos fundamentais legados pela tradição – a metafísica nada mais é que sinônimo desse esquecimento da origem, assumindo assim a figura de um conceito eminentemente *negativo*, tomado assim segundo a acepção de uma metafísica *imprópria*. Por fim, se o esquecimento da origem é aquilo que deve ser superado conforme *Ser e Tempo*, a pergunta adequada então se desvela: como fazê-lo, como superar o esquecimento intrínseco ao funcionamento da tradição? Em traços gerais, a tradição será vista como *história da questão do ser* – uma história essencialmente inautêntica porque descendente de uma

tradição incapaz de sequer formular a pergunta pelo sentido do ser de modo suficiente, reforçando assim o seu contínuo e progressivo esquecimento ao longo das épocas históricas –, e a tarefa de sua superação deve assumir o sentido geral de um *retorno à tradição* empreendido pelo pensamento como apropriação positiva de sua história, como reconquista de sua própria pergunta-guia que deve ao fim retirar o ser e sua questão de seu profundo esquecimento.

A tomada de consciência quanto à própria historicidade do Dasein no momento único da interpelação do ser (quando o Dasein se reconhece como ente que *é* seu passado e experimenta, a partir de uma autoconsciência que lhe sobrevém, a abertura e regulação primordial de suas possibilidades de ser mais íntimas), lhe permite enxergar que o perguntar pelo ser é ele próprio *também essencialmente histórico*. A tarefa de superar a metafísica assume o encargo de retornar à tradição pela própria natureza da pergunta pelo ser, sempre temporalmente situada e espacialmente encarnada: “[...] a elaboração da questão-do-ser deve receber do sentido-de-ser mais-próprio do perguntar ele mesmo o encargo de investigar sua própria história, isto é, converter-se em conhecimento-histórico, a fim de alcançar uma apropriação positiva do passado, obtendo a plena posse das possibilidades-de-perguntar mais-próprias” (ST, p. 83; SZ, p. 20-21). Resta assim determinar como empreender esse retorno em busca de uma experiência do passado que permita a desmontagem das estruturas cristalizadas pelo encobrir próprio à tradição e a posterior rememoração das fontes originárias de seus conceitos fundantes que unicamente possibilita uma retomada autêntica da questão do ser. Se a metafísica é então negativamente pensada como história da questão do ser – o que traduz-se em história do esquecimento do ser –, a categoria de superação, por sua vez, assume uma tonalidade essencialmente *positiva* enquanto método hermenêutico de apropriação dessa mesma história:

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 [...], 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 então (ST, p. 87; SZ, p. 22).

O que é crucial identificar para o adequado desenvolvimento de nossa hipótese de leitura quanto às marcas subterrâneas da dinâmica interna de transformação do pensamento heideggeriano é o caráter *resoluto* com que Heidegger apresenta seu projeto de superação da metafísica: o método da destruição [*Destruction*] da história da ontologia traz não só a prerrogativa, mas sobretudo a *garantia* de que uma adequada apropriação da história da questão do ser pode produzir a desejada passagem para além da metafísica. O método heideggeriano de

destruição da história da ontologia (neste contexto sinônimo do projeto de superação da metafísica) é exposto em ressonância com a *Stimmung* fundamental de *Ser e Tempo*: num tom essencialmente voluntarista e enérgico, portanto, como asserção firmemente enunciada junto a uma postura autoconfiante. Heidegger não somente afirma a necessidade de se superar a metafísica, como se encontra mesmo capaz de dizer *como* isso é possível.

O caráter positivo da categoria de superação pode ser entrevisto não somente na postura resoluta com que Heidegger expõe seu projeto infalível de retorno à tradição, mas também no modo com que ele é concebido como uma apropriação produtiva do passado, isto é, a partir de uma “tendência” essencialmente positiva do método da destruição: apesar da aparente negatividade do termo, a crítica empreendida pela *Destruction* não constitui um empreendimento que pretende se “desfazer” da tradição ontológica (simplesmente deixando-a para trás²), ou então que queira “sepultar o passado no nada”, mas possui o propósito positivo de liberar as possibilidades intrínsecas do pensamento em relação à questão do ser, de modo que sua função negativa permanece inexpressa e indireta (ST, p. 89; SZ, p. 23). Por fim, podemos identificar a ausência de uma tematização explícita do problema da superação da metafísica *enquanto* problema: Heidegger tematiza a necessidade de superar a metafísica em *Ser e Tempo*, isto é, de uma expressa repetição da pergunta pelo ser (e é a partir daí que a categoria de superação assume uma acepção essencialmente positiva e própria), mas não tematiza sua *possibilidade interna*³.

Resta-nos compreender como Heidegger teria articulado a retomada da tradição como um caminho necessário para o seu ultrapassamento [*Überwindung*]. Todo o seu esforço na procura por dizer o Ser esbarra continuamente na exigência de uma resposta à interpelação da metafísica que, enquanto tradição da qual o seu pensamento advém, é também aquela que abre a própria possibilidade de um projeto filosófico em que se procura denunciar o esquecimento do ser – um dos princípios reguladores de *Ser e Tempo* enquanto necessidade de uma expressa repetição da pergunta pelo ser. Ao mesmo tempo, é somente no interior do horizonte aberto pela assunção da tarefa de recolocação da pergunta primordial que se torna minimamente possível a execução de um projeto de destruição da história da ontologia – este pertence

² Tópico a ser revisto na retomada da categoria de superação em sua acepção negativa, junto ao Heidegger tardio, portanto, quando esta assume a figura da *Verwindung* a partir dos anos 40, segundo a ideia de uma superação tornada *imprópria* devido à real dificuldade do problema da metafísica e em especial ressonância com a obra de Nietzsche.

³ Movimento e ser repetido com a noção de vontade, como veremos ainda neste capítulo: de uma primeira *não-tematização* explícita do problema para a sua posterior assunção positiva (e voluntarista).

essencialmente àquela. Numa mesma via, portanto, encontramos-nos com a tarefa ambivalente de, por um lado, procurar por uma direção que possa conduzir o pensamento *para fora*, para além da metafísica, e justamente aí ter de saltar *para dentro* da tradição na busca pela revelação de seus encobrimentos e pela dissolução de seus enganos. Tarefa essa que evidencia a ligação íntima de *metafísica e Ser*: o retorno às origens da tradição aproxima o pensamento da experiência possível do Ser – o caminho que regressa é ele mesmo o impulso para adiante.

Há assim um conceito geral de metafísica predominantemente negativo que permanece intacto no todo do percurso do pensamento heideggeriano – como vimos, a ideia central de que ao conteúdo semântico do termo pertence o sentido de uma tradição insuficiente no exercício de sua tarefa de formulação da pergunta pelo ser, uma metafísica tornada *imprópria*, portanto –, no entanto há ainda um segundo conceito de metafísica que aflora num momento específico deste percurso e unicamente neste momento. Em 1929, somente dois anos depois de *Ser e Tempo*, um conceito de metafísica tornado sinônimo de transcendência e do próprio Dasein articula a transição de *Ser e Tempo* para o momento *positivo* do circuito de nossa proposta de leitura quanto a uma transição essencial de um polo positivo para outro negativo. Esse chamado momento positivo do curso da interrogação heideggeriana pode ser identificado com o período dos anos 30 que precede a viragem [*Kehre*] (aproximadamente entre 1929-1937, portanto), e encontra sua formulação mais explícita em relação ao conceito de metafísica no texto da preleção *Que é metafísica?*, de 1929⁴.

A acepção própria e positiva do conceito de metafísica assoma na referida preleção a partir da assunção da tese segundo a qual toda questão metafísica deve trazer consigo a totalidade da problemática metafísica, bem como deve necessariamente implicar aquele que a interroga. A partir daí, uma específica questão metafísica é assim eleita para trazer à frente tanto a própria metafísica em sua totalidade, como a existência do Dasein devotada ao pensamento: a questão do nada. A primeira opção de formulação da questão é a mais óbvia porquanto a mais habitual (e igualmente a mais *inquestionada*), orientada por uma suposta sobriedade e

⁴Essa preleção oferece uma visão privilegiada para o desenvolvimento de nosso argumento porque contém não só o texto original da preleção proferida em 1929, cujo conteúdo semântico em relação ao termo “metafísica” é facilmente classificado sob a categoria de uma acepção positiva, mas também uma introdução acrescida vinte anos mais tarde que reposiciona todo o curso da investigação naquele domínio essencialmente negativo que corresponde ao destino resolutivo do pensamento heideggeriano – os dois momentos presentes num mesmo e único texto, portanto. A introdução de *Que é metafísica?* deve ser abordada mais adiante em nosso trabalho, junto à tematização da acepção negativa dos conceitos selecionados como marcas subterrâneas dessa transição. (Essa análise comparativa quanto à relação conflituosa de Heidegger com o problema da metafísica é sugerida por Edgar Lyra). Cf.: LYRA, Edgar. “Superação da metafísica, realidade técnica e espanto”. In: *Natureza Humana*, vol. 5, n. 1, 2003, p. 112.

superioridade da lógica, nada faz além de inviabilizar a própria questão ao pressupor em sua formulação o nada como objeto, tornando-o justamente seu oposto e assim perdendo-o por completo logo de saída. Essa opção é portanto rejeitada em sua própria impossibilidade formal. O nada precisa ser pensado fora do âmbito do objetivismo essencial da tradição: ele deve ser primeiramente e ainda uma vez *experimentado*. Para isso, o nada deve poder ser encontrado de algum modo, já que é necessário em toda formulação de qualquer questão que aquilo que pretende ser questionado esteja primeiramente dado à experiência.

Na argumentação de Heidegger, essa procura pela manifestação do nada pode encontrar sua direção junto ao reconhecimento do fato de que conhecemos o nada em nossas vivências ordinárias e de que tanto mais podemos produzir uma “definição” vulgar do nada a partir delas: o nada é “a plena negação da totalidade do ente”. Sendo assim, seria preciso primeiramente encontrar o ente em sua totalidade para que a negação do nada pudesse tomar seu curso. Contrariamente ao paradigma da filosofia moderna devotado à noção de consciência, e sobretudo contrariamente à articulação transcendental conferida ao problema da subjetividade por Kant, para Heidegger, o encontro máximo do Dasein com o ente em sua totalidade não se dá pela via do entendimento, como atividade intelectual conceitualmente reflexiva – mesmo porque a apreensão da totalidade do ente em si é impossível –, mas pela via *mais originária* de um acontecer prático que se dá com o Dasein enquanto ele é esse ente entregue ao mundo, enquanto ele *está aí*. Em estando aí, existindo, o Dasein experimenta a *condicionalidade* fundamental de sua finitude na forma de uma restrição que é ao mesmo tempo uma abertura essencial para as suas possibilidades de ser: a vigência da *Stimmung* em sua vasta presença na forma de atmosferas, humores, ambiências e tonalidades – uma disposição específica que a cada vez cerca e envolve o Dasein por todos os lados, uma afetividade previamente desvelada, imune às interferências de sua vontade. Desse modo, o acontecer prático que manifesta ao Dasein a verdade de seu encontrar-se em meio ao ente em sua totalidade se dá de modo constante e ininterrupto na figura da disposição de humor⁵ que o põe de modo originário *em situação*.

No entanto, uma disposição de humor não pode ser negada, ela está sempre dada para o Dasein de um modo em que esta o atravessa e o perpassa em sua inteireza como um acontecimento fundamental de seu modo de ser. É preciso assim haver uma disposição de humor específica que revele *ela mesma* o nada a partir de seu próprio sentido revelador: aqui

⁵ Seguimos aqui a tradução de Ernildo Stein para o termo *Stimmung* na edição citada de *Conferências e escritos filosóficos* da coleção Os pensadores. O termo também encontra sua tradução canonizada pela recepção do pensamento heideggeriano no Brasil como *tonalidade afetiva*.

finalmente encontramos-nos diante da célebre experiência originária da angústia. Faz parte da angústia um essencial sentimento de estranheza [*unheimlich*] que a tudo faz diminuir ao nível da medianidade básica da indiferença, esse estranhamento essencial advém sobretudo por conta da interrupção da habitual [*gewöhnlich*] familiaridade com o ente experimentada como uma constante nas vivências cotidianas do Dasein. Essa insuspeita familiaridade, contudo, se dá pelo modo como o Dasein conduz a si mesmo diante do ente em sua imediaticidade: ao modo de uma excessiva proximidade que não lhe permite mais e nem mesmo pela primeira vez *enxergar* o ente diante de si – e portanto nem a si mesmo. Ao comportar-se em relação ao ente de um modo abandonado às coisas do mundo, completamente absorto na realidade efetiva que a lida ocupada com o ente lhe proporciona, o Dasein produz para si um refúgio junto à proximidade das coisas, um lugar onde o ente se torna confiável, conhecido e também supostamente dominado, um lugar para encontrar-se seguro e ali habitar [*wohnen*].

É justamente essa insuspeitada sensação de segurança, superficial e ilusória, que parte em retirada quando a angústia invade o Dasein em seu acontecer próprio de uma disposição de humor fundamental: como uma aparição epifânica que chega sem avisar, imprevisível e incalculável em seu ser, a angústia, na mesma duração do instante disruptivo com que traz o nada à presença, desaparece deixando atrás de si o restabelecimento da necessária familiaridade do mundo ao Dasein. A angústia destrói, ainda que na duração infame de um instante, o desejado refúgio do Dasein porque põe o ente em sua totalidade essencialmente *em fuga*: na angústia o Dasein a partir de um estremecimento das relações habituais com que experienciava e julgava o mundo ao seu redor é posto em suspenso, o seu próprio mundo desfaz-se diante de si atravessado por um golpe certo, enquanto todas as coisas se afastam e se mostram exatamente assim – em fuga. Não há mais apoio, proteção ou esteio. O Dasein descobre-se *suspenso no nada*.

O encontro do Dasein com o nada revela-se assim como um acontecimento essencial em que o nada faz-se presente, e essa experiência originária se torna possível justamente *com o e no* ente que foge em sua totalidade. Quando o ente em sua totalidade parte em retirada, ali instaura-se o nada – não como uma destruição disso que foge diante do Dasein, nem como o resultado de uma enunciação negativa expressamente formulada, mas como uma rejeição que ao emergir afasta de si a visada do Dasein, remetendo-a imediatamente ao próprio desaparecer da totalidade do ente, fazendo-o permanecer assim numa estranha “quietude fascinada”. Em outras palavras, o nada *assedia* o Dasein nessa estrutura de remissão da angústia: esta é precisamente a essência do nada, a nadificação. “O próprio nada nadifica” (QM, p. 40). Quando

então o ente se retira em sua fuga desconsiderada, desamparado e amedrontado, o Dasein descobre-se enfim suspenso dentro do nada, alheio ao prévio desencobrimento dos entes até então experimentado como tão óbvio e garantido. Nesse novo lugar inaugurado pela nadificação do nada, que não é em si um espaço vazio deixado pelo abandono do ente, mas antes uma abertura essencial que deixa o próprio Dasein em suspenso, o Dasein ele mesmo já ultrapassou o ente. A partir da suspensão dentro do nada o Dasein descobre-se *além do ente*: “Suspendendo-se dentro do nada o ser-aí já sempre está além do ente em sua totalidade. Este estar além do ente designamos a *transcendência*” (QM, p. 41, *grifo nosso*). Esse ato transcendente, incrustrado na essência do Dasein enquanto existência [*Ek-sistenz*], é o que possibilita o encontro do Dasein com o ente enquanto tal, e é onde também propriamente acontece o nadificar do nada. Este nada, por fim, desvelado pela disposição de humor fundamental da angústia, que não passa de outro nome para o próprio *ser* em sua essência, atua como a condição de possibilidade da doação do ente em geral. Encontrando-se além do ente, o Dasein alcança finalmente o ser e experimenta aí a devoção única do espanto originário: *há ente e não antes o nada*.

O ultrapassar o ente é a instauração da nadificação do nada no ser do ente, que não o destrói ou nega a sua existência, mas traz à frente pela primeira vez aquilo que ele é enquanto tal, sem a interferência daquela proximidade excessiva do Dasein cotidiano, cuja profunda necessidade de um refúgio junto ao ente tanto dissimulava o seu essencial pertencimento ao nada como encobria para si a verdade do ente previamente desvelada pela compreensão. A experiência do nada junto à abertura fundamental da angústia proporciona assim um necessário distanciamento do Dasein em relação a seu cotidiano para que seja uma vez possível ver o ente naquilo que ele é. O movimento que conduz o Dasein para além do ente é o que possibilita a sua suspensão dentro do nada – dito de outra forma, consiste na sua entrada na doação originária de ser como o espaço antecipador que primeiramente permite seu acesso ao ente. No entanto, a nadificação não acontece somente na excepcionalidade da experiência da angústia, pelo contrário, enquanto correlata da transcendência como essência do ser do Dasein, a nadificação é uma presença constante em todas as vivências do Dasein, pois ainda que completamente desavisado, em executando o movimento de ultrapassar o ente em sua totalidade está sempre se relacionando com o nada: *somos íntimos do nada em nosso próprio ser*. O ultrapassamento do ente toma assim sua morada própria na constituição fundamental de ser do Dasein como o exercício cotidiano da transcendência. Desse modo, para se atingir a esfera transcendental do Dasein não é preciso o artifício da produção de uma ruptura com a atitude natural do Dasein,

como apregoara Husserl junto ao conceito de *epoche* e a instauração metódica de um processo redutivo da consciência (o qual por essa razão também necessitava da pressuposição de um “comportamento natural”), antes disso a transcendentalidade é conquistada unicamente no exercício reflexivo de retirar do encobrimento aquilo que já nos acompanha na imediaticidade de nosso encontrar-se no mundo junto às coisas.

Por fim, se a transcendência guarda em si a possibilitação primeira da manifestação do ser enquanto tal, deparamo-nos finalmente com um novo sentido para o conceito de metafísica que emerge em 1929, radicalmente oposto ao de *Ser e Tempo*: “Metafísica é o perguntar além do ente para recuperá-lo, enquanto tal e em sua totalidade, para a compreensão” (QM, p. 43, *grifo nosso*). Metafísica, antes de tudo, guarda agora uma acepção tornada *própria*, como o empreendimento positivo de uma meditação acerca da transcendência: aqui, a tarefa de uma necessária procura pela experiência perdida do ser é exercida, duplamente, como interrogação que visa o ente em seu ser (que vai além do ente, portanto), e enquanto assunção consciente daquilo que nós mesmos somos, ao tematizar de modo explícito aquilo que se doa em nosso ser e que em seu acontecer originário já sempre faz parte de nós. Desse modo, assumir reflexivamente nossa condição transcendental sempre atuante em todo comportamento cotidiano significa ao mesmo tempo encarnar a própria questão do ser: *em nós habita a metafísica*, ali dá-se ser, e o pensamento capaz de fazê-lo torna-se o primeiro legitimamente “metafísico”. Enquanto o perguntar além do ente que busca visá-lo enquanto tal e em sua totalidade, a metafísica torna-se assim *sinônimo* do próprio pensamento heideggeriano.

Junto a essa acepção própria, o conceito de metafísica assume ainda outra significação inusitada, ele se torna igualmente sinônimo do Dasein: “O ultrapassar o ente acontece na essência do ser-aí. Este ultrapassar, porém, é a própria metafísica [...]. A metafísica é o acontecimento essencial no âmbito de ser-aí. *Ela é o próprio ser-aí*” (QM, p. 44, *grifo nosso*). Enquanto habita em nós, ela se torna idêntica ao seu lugar de morada. Essa insuspeita identidade entre metafísica e Dasein guarda assim para Heidegger o verdadeiro significado da “seriedade” da metafísica, maior do que o rigor de qualquer ciência: esta encontra-se fundada sobre o abismo originariamente instalado na essência do Dasein, o qual, enquanto existência [*Existência*], somente encontra seu princípio no salto de suas êxtases transcendentais rumo ao ser. O Dasein é ele mesmo esse fundamento abissal – o *fundamento sem fundo* –, do sempre encontrar-se estilhaçado, fora de si, e a metafísica tomada em sua acepção própria, isto é, em sua relação de identidade com o Dasein, responde por sua vez ao único possível sentido de fundação: todo o conhecimento deve começar pela interrogação acerca do ser do Dasein. Por

uma via completamente distinta, desvela-se uma vez mais a relação essencial de *metafísica e ser*: não como a doação primordial incrustada na origem do pensamento que teria de esquecer o ser como resultado de seu modo próprio de proceder, mas como o encontro eternamente originário de ser e homem – este último agora também chamado “metafísico” pelo seu fundamental encontrar-se além do ente. Metafísica e ser uma vez mais se pertencem, agora como fiel comunhão protegida no coração do Dasein.

*

Por fim, além da identificação entre metafísica e pensamento heideggeriano – que assume agora em sua relação com a metafísica não mais a tarefa de destruir os encobrimentos de uma tradição responsável pelo esquecimento do ser, mas antes encarna como a sua missão mais própria a tarefa de elucidar a “metafísica” já sempre em curso nas vivências cotidianas do Dasein enquanto o acontecer mais próprio de sua existência –, e ainda da relação de identidade entre metafísica e o próprio Dasein, resta retomarmos a intimidade já desvelada de *metafísica e transcendência*, ambas em suas acepções positivas. O perguntar além do ente enunciado por Heidegger como o novo sentido da metafísica deve seguir assim a direcionalidade básica da transcendência enraizada como o acontecer essencial da pré-compreensão no Dasein: partindo unicamente do ente e ultrapassando-o rumo à abertura do horizonte de sua totalidade. A transcendência em sua correlação com a metafísica deve tornar-se assim um *procedimento* próprio de interrogação do ser. Essa mesma via, contudo, deve ser a nossa chave-mestra para a posterior condução do momento negativo do pensamento heideggeriano: a transcendência acabou por se mostrar como justamente a causa do fracasso da metafísica.

1.2 A noção de transcendência e o conceito de intencionalidade

Nosso circuito de análise que toma o aparentemente singelo uso das aspas como um especial indicativo na obra de Heidegger quanto a transformações de nível profundo e decisivas para aquilo que consideramos como a sua formulação derradeira acerca do problema da superação da metafísica encontra ainda ressonância no jogo positivo-negativo das menções do termo intencionalidade. Nossa hipótese de trabalho também encontra ressonância na análise de

Roberto Wu⁶, segundo a qual Heidegger teria inicialmente aventado a possibilidade de um conceito próprio [*eigentlich*] de intencionalidade, mais exatamente no contexto de *Prolegômenos à história do conceito de tempo*, em 1925 (restrito, portanto, ao âmbito da ontologia fundamental), enquanto procura por um modo de pensar o objeto da intencionalidade – isto é, o ser do intencional – que se desfizesse por completo das amarras da tradição a que permanece inadvertidamente referido, a saber, o domínio do paradigma da consciência que não dá conta do ser do Dasein na amplitude de sua natureza. Essa aposta, contudo, é completamente abandonada nos anos seguintes, quando Heidegger passa a se referir ao termo “intencionalidade” somente em sua acepção imprópria [*uneigentlich*], partindo da assunção da necessidade de sua superação através da enunciação da originariedade primária do conceito de transcendência.

O que Heidegger pensara como uma via possível para o emprego autêntico do conceito de intencionalidade – e isto quer sempre dizer, como um conceito sensível e integrado à tarefa de pensar a questão do ser – remete assim à abertura de um fundo muito mais originário que possibilita ela mesma a eclosão da própria intencionalidade conforme compreendida pelos fenomenólogos: a noção de transcendência atua como fundamento tanto para a doação da totalidade de nossos comportamentos intencionais *mais básicos* (o que envolve, para além da intencionalidade conceitual de longa carreira na filosofia transcendental, uma outra de cunho eminentemente prático e ante-predicativo), como para o próprio fenômeno de mundo. Alguns anos mais tarde, assim como com outros termos e sua recorrente oscilação entre uma menção direta e outra mediada pelo uso das aspas, Heidegger teria se decidido por bloquear a *referencialidade imediata* à tradição, isto é, deixando de fazer menção expressa (isto é, sem a devida torção semântica própria de sua crítica) a conceitos cujo conteúdo é eminentemente metafísico e não podem justamente assim contribuir para a tarefa da formulação de seu próprio caminho de pensamento que deve conduzir a si mesmo para fora da metafísica. O abandono do uso da noção de intencionalidade em sua acepção própria – e de qualquer uso em absoluto – é somente um dos indícios quanto à essencial separação efetuada em relação à tradição fenomenológica.

Em traços gerais, temos assim mais um rastro deixado pela transição da postura crítica na obra heideggeriana: haveria a passagem de uma asserção quanto à possibilidade de uma

⁶ WU, Roberto. Transcendência originária e possibilitação: sobre o problema da intencionalidade na ontologia fundamental. *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 43, jul./dez. 2018, p. 364-365.

acepção positiva do conceito de intencionalidade a uma consideração unicamente negativa da temática, a partir da afirmação de sua insuficiência fundamental. O fato é que há um considerável número de análises na literatura sobre a filosofia heideggeriana que abordam o pensador como um autor que possui um conceito singular de intencionalidade, no entanto, segundo Roberto Wu, Heidegger teria feito pouquíssimas menções expressas a uma acepção própria do conceito⁷ – a principal se encontra devidamente formulada no § 31 de *Prolegômenos à história do conceito de tempo* de 1925 como enunciação de uma intencionalidade própria pertencente ao contexto da ontologia fundamental:

Mas, o que se quer dizer com intencionalidade – o puro e isolado direcionar-se-a – deve ser reconduzido à estrutura unitária fundamental do ser-adiante-de-si-já-sendo-em [*Sich-vorweg-seins-im-sein-bei*]. Apenas este é o fenômeno próprio [*eigentliche Phänomen*] que corresponde ao que numa orientação isolada foi simplesmente e impropriamente [*uneigentlich*] significado como intencionalidade⁸ (GA 20, p. 178).

Heidegger compara assim a intencionalidade (ou o que é para ser pensado com este conceito, enquanto a retirada do esquecimento da questão do ser do intencional) à sua própria noção de cuidado a anuncia o possível desenvolvimento daquela a partir de sua articulação interna com os conceitos fundamentais da analítica do Dasein, segundo uma justificação ontológica essencialmente transcendental. A mesma indicação quanto a um uso próprio do termo pode ser encontrada também em *Problemas fundamentais da fenomenologia*, quando Heidegger anuncia a possibilidade de se conceber uma intencionalidade “mais radical” enquanto fundada no ser-no-mundo (GA 24, p. 229). A intencionalidade em seu alcance e sentido deve ser assim reformulada enquanto primeiramente conduzida à tarefa de elucidação do ser do Dasein de forma íntima e essencial.

Na mesma obra, porém, encontra-se igualmente o uso negativo do termo, mais exatamente junto à análise do tratamento do conceito conferido pela tradição fenomenológica nos § 5-13. O foco central da crítica heideggeriana dirige-se à insensibilidade dessa tradição em relação à ligação essencial do objeto a ser pensado pelo conceito de “intencionalidade” com a questão propriamente ontológica em jogo neste fenômeno: a intencionalidade como formulada pela tradição ontológica não alcança o horizonte sempre mais amplo que é o possibilitador primeiro de doação de sentido aos entes, isto é, ela não é capaz de desvelar a necessária referência ao ser de todo ato intencional humano. A fenomenologia teria sido assim capaz de

⁷ WU, Roberto. Transcendência originária e possibilitação: sobre o problema da intencionalidade na ontologia fundamental. *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 43, jul./dez. 2018, p. 363-364.

⁸ Tradução de Roberto Wu no artigo supracitado.

ultrapassar a tradicional dicotomia sujeito-objeto pela produção de um conceito original e legítimo, mas não teria tido condições de interrogar pela procedência originária desse mesmo fenômeno. Para Heidegger, o conceito de intencionalidade opera segundo uma delimitação restritiva que privilegia um modo específico de encontro com o ente, fazendo-o aparecer como o modo próprio em que as coisas vêm ao nosso encontro na existência cotidiana, enquanto justamente encobre a abertura mesma do ente em sua verdade, assim como o campo de possibilidade de relacionamento com o ente em sua vastidão própria⁹. A intencionalidade pensada segundo a tradição fenomenológica, portanto, não é exatamente falsa, mas encobridora: ela produz falsidade na medida em que o seu foco restritivo em uma camada noética de doação do ente (mais exatamente, sua concepção teórica) obscurece toda a região ao seu redor, permanecendo assim cega diante de outros modos de o ente vir ao encontro igualmente (*ou tanto mais*) fundamentais. Por fim, trata-se de uma concepção limitada porque restringe o alcance de sua referência ao âmbito ôntico (ou a uma “transcendência ôntica”, como afirmara Heidegger em *Princípios metafísicos da lógica*, de 1928), enquanto que o fundo originário de onde essa concepção de intencionalidade encontra sua própria possibilidade permanece tão somente encoberto.

Por fim, as principais menções a este uso negativo do termo no âmbito da ontologia fundamental encontram-se em *Problemas fundamentais da fenomenologia* e *Princípios metafísicos da lógica*, ambos localizados nos anos de 1927 e 1928 respectivamente. A primeira declara explicitamente a insuficiência do conceito de intencionalidade, bastião da suposta superação da metafísica levada a cabo pela tradição fenomenológica, principalmente em sua incapacidade de dar conta da completude do ser do Dasein como existência essencialmente assinalada pelo ser: “O apelo à intencionalidade de comportamentos em direção às coisas não torna compreensível o fenômeno relativo a nós, ou, falando de modo mais cuidadoso, a caracterização da intencionalidade, até agora única e habitual na fenomenologia, prova ser *inadequada e externa*” (GA 24, p. 230, *grifo nosso*). Aqui fica claro que Heidegger não mais sustenta a possibilidade de um desenvolvimento positivo do conceito de intencionalidade junto ao projeto da ontologia fundamental, e mesmo na direção de qualquer projeto de pensamento. Para o sentido da intencionalidade desvelar-se como o puro dirigir-se-a [*Sich-richten-auf*] é

⁹ “[...] Heidegger relaciona essa concepção de intencionalidade como sendo limitada ou restritiva, já que ela opera fundamentalmente com um interesse epistemológico (crítica dirigida explicitamente a Husserl), sobrepondo uma camada noética às diversas possibilidades de encontro com o ente, distorcendo e encobrendo assim os modos em que os entes podem vir ao encontro”. WU, Roberto. Transcendência originária e possibilitação: sobre o problema da intencionalidade na ontologia fundamental. *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 43, jul./dez. 2018, p. 363.

preciso antes a doação do mundo e do próprio Dasein como ente que já sempre compreende a si no interior do mundo, e somente aí então o desencobrimento dos entes que poderão ser objeto de um estar dirigido-a [*gerichtet auf*] do Dasein – ela não dá conta desse descobrir-se do Dasein no mundo em meio às coisas. Do mesmo modo, a crítica à intencionalidade é realizada a partir da própria terminologia heideggeriana, mais exatamente junto à noção de transcendência: “Transcendência, ser-no-mundo, não deve ser nunca igualada e identificada com a intencionalidade; quando se faz isso, como frequentemente acontece, prova-se que se está distante de compreender este fenômeno e que o último não pode ser apreendido imediatamente” (GA 26, p. 215). Assim, mesmo ainda no interior do contexto da ontologia fundamental, Heidegger já abandona a possibilidade aventada em *Prolegômenos à história do conceito de tempo* quanto a uma intencionalidade própria, delimitando-a de vez como circunscrita ao âmbito ôntico e por fim subordinando-a à noção de transcendência.

Além da relação de subordinação entre intencionalidade e transcendência, a ser abordada em maior detalhe mais adiante, há ainda outra possível interpretação quanto a uma intencionalidade “mais radical” que se baseia na indicação de Heidegger a respeito da constituição do sentido pelo modo da possibilitação¹⁰. O elemento projetivo da transcendência, enquanto ekstase que conduz o Dasein continuamente para além de si mesmo rumo a uma totalidade que sempre também o ultrapassa na abertura possibilitadora da compreensão, recebe este seu caráter a partir da absoluta prioridade conferida à ekstase temporal do porvir [*Zukunft*] em *Ser e Tempo*, a qual está igualmente em sintonia com o próprio modo de ser fundamental do Dasein como ser-para-a-morte. A intencionalidade, desse modo, enquanto fundada na originária abertura projetiva da transcendência, deve sempre visar ao ente na forma da possibilitação, mesmo quando este for descoberto como mera subsistência – isto quer dizer que todo ente é visado a cada vez conforme suas múltiplas possibilidades, isto é, visar a um ente significa projetar possibilidades para aquele mesmo ente. Isto porque o âmbito próprio da intencionalidade enquanto o puro direcionar-se-a recobre totalmente o domínio originário da transcendência em que é fundado – há uma essencial correlação entre ambas que pode ser compreendida como a “intencionalidade do cuidado”, ainda na acepção própria do termo proposta por Heidegger, isto é, todo o visar da intencionalidade carrega consigo a totalidade do cuidado. Por fim, o cuidado opera como uma intencionalidade de fundo que atravessa e unifica todas as formas particulares de visar ao ente, enquanto estas dependem ontologicamente da

¹⁰ WU, Roberto. Transcendência originária e possibilitação: sobre o problema da intencionalidade na ontologia fundamental. *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 43, jul./dez. 2018, p. 373-375.

estrutura unitária do cuidado – a originária possibilitação cuja alusão toda visada intencional carrega consigo.

Desse modo, a diferenciação no nível das intencionalidades operativas que instituem modos de ser particulares diz respeito ao quão próximas ou afastadas da possibilidade originária elas pretendem se manter (dada a estrita necessidade de sua essencial referência à possibilitação). Há assim duas formas básicas e distintas de intencionalidade que podem ser observadas a partir da possibilidade de uma modificação existencial junto ao ser do Dasein. No primeiro caso, este encontra-se em sua cotidianidade, segundo o modo essencialmente impróprio da decaída [*Verfallen*]. A forma específica de intencionalidade aqui segue de perto o estabelecimento prévio – instituído por um Dasein impessoal [*das Man*] – de certa forma de temporalidade e interpretação de ser. Isto quer dizer que todo o relacionamento do Dasein com o ente pertinente ao modo de ser da decaída obedece a uma essencial *restrição* de suas possibilidades efetivada por um deixar-se estar preso ao tempo presente e efetivo da vida cotidiana ocupada com as coisas e ao eleger a centralidade de uma interpretação pública do ente baseada no nivelamento e na medianidade. Dá-se assim um encobrimento da possibilitação originária do cuidado que primeiramente funda a intencionalidade, ainda que a referência seja preservada por sua própria necessidade ontológica.

Assim como pode haver uma forma de intencionalidade cuja modalização bloqueia a manifestação plena da essência possibilitadora do ser-no-mundo, o exato oposto é igualmente possível: a modificação existencial que conduz o Dasein à propriedade representa uma abertura plena à realização de seu poder-ser. Aqui o Dasein não é mais absorvido pelas possibilidades medianas de um mundo público, mas é ele mesmo enquanto apropriado de si entregue à projeção possibilitadora da transcendência. O Dasein experiencia aqui a liberação para o seu poder-ser supremo à medida que em cada movimento intencional o seu próprio ser permanece em jogo – o mundo é um vasto campo pleno de possibilidades aguardando pela sua singularização. A consequência primeira reside no fato de que os objetos visados pelo Dasein próprio são sempre *possibilidades* no sentido forte do termo e não entes meramente subsistentes, por conta disso, torna-se necessário reinterpretar as relações entre os entes desde que a tarefa de sua descrição possui um interesse eminentemente ontológico (e não epistemológico, como em Husserl, que a executava como a elaboração de relações entre polos noemáticos meramente subsistentes). O sentido é sempre constituído a partir dessa projeção essencial fundada na compreensão do Dasein, ele guarda assim ao mesmo tempo uma referência íntima ao futuro e uma reverência à possibilidade – o efetivo deve sempre se encontrar

subsumido ao possível no horizonte de *Ser e Tempo*. Reside aqui o principal limite de uma interpretação radicalizada do conceito de intencionalidade que opera a partir da estrutura unificadora do cuidado¹¹.

Se na interpretação de uma possível intencionalidade do cuidado dá-se uma unidade essencial segundo uma identificação de domínios entre intencionalidade e transcendência (ser-no-mundo, ou cuidado, ou ainda ser-adiante-de-si-já-sendo-em, todos termos correlatos na acepção presente), em que a intencionalidade é compreendida como essencialmente correspondente ao cuidado, o caso da subordinação de uma à outra coloca-nos diante do problema da dependência hierárquica¹², prolífero em *Ser e Tempo*, como veremos adiante, que situa as duas noções objeto de análise em níveis essencialmente diversos de fundamentação ontológica. Em suma, a precedência ontológica é concedida à noção de transcendência enquanto essa diz respeito a um *acontecimento* do ser, ela não obedece à orientação do arbítrio humano e tão pouco é causada por meio de sua vontade. A transcendência diz respeito à doção da verdade do ser que se manifesta em nós, ela instaura primordialmente o aí em que o ente pode se dar, e como consequência, o aí em que a cada vez irão se instalar os diferentes comportamentos intencionais do Dasein em relação a estes mesmos entes: “É na transcendência que se unificam os diversos comportamentos intencionais, não sendo ela mesma mais uma forma de intencionalidade, senão aquilo que é abertura ao ente e simultaneamente o seu

¹¹ WU, Roberto. Transcendência originária e possibilitação: sobre o problema da intencionalidade na ontologia fundamental. *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 43, jul./dez. 2018, p. 375.

¹² Jeff Malpas cunha este termo a partir da discussão de uma incoerência estrutural em *Ser e Tempo* quanto à interpretação acerca da natureza do argumento transcendental: Heidegger retém o tratamento tradicional enquanto supõe uma articulação de estruturas baseada numa relação de *dependência hierárquica*, o que quer dizer, uma delas é tomada como necessária para a possibilidade da outra enquanto garante sua unidade *de fora*, isto é, o significado da estrutura tomada como derivada é concedido *por outra coisa* que não a sua própria articulação interna. Ao mesmo tempo, Heidegger prevê a existência de estruturas cuja condição de inteligibilidade é conferida por elas mesmas enquanto unidade complexa e diferenciada, seus elementos constitutivos se inter-relacionam de modo mutuamente dependente, segundo a ideia de uma co-originariedade (ou ainda equiprimordialidade) [*Gleichursprünglichkeit*] que fundamenta a relação de *dependência mútua* entre estes. A presença de ambos os modos de proceder transcendentais impede uma justa articulação da multiplicidade de estruturas apresentadas em *Ser e Tempo*, as quais se pretende fazer repousar no elemento estrutural definitivo da temporalidade ekstática. Além disso, a retenção do modo transcendental tradicional de proceder guardaria uma íntima conexão com o caráter de sistematicidade de *Ser e Tempo* enquanto empreendimento que busca uma unificação completa do domínio de seu projeto na forma da dependência de um único princípio estrutural. O Heidegger tardio iria assim distanciar-se progressivamente da compreensão do argumento transcendental como uma relação de dependência hierárquica – o que ao mesmo tempo o afasta de toda investigação de caráter sistemático –, e seguiria então rumo à articulação de novas estruturas transcendentais guiadas pelo princípio da *Gleichursprünglichkeit* em que a diferença essencial de seus elementos constitutivos é preservada em nome de uma unidade que não seja mais pensada como simples, estática e completamente homogênea. Cf.: MALPAS, Jeff. A relação de dependência em *Ser e Tempo*. *Natureza humana*, v. 10, n. 2, jul./dez. 2008, p. 183-214.

ultrapassamento”¹³. Desse modo, enquanto a intencionalidade é concebida como uma instância derivativa que opera na esfera estritamente ôntica, e que portanto não carrega consigo a totalidade aberta pela transcendência porque esta simplesmente já se deu, é preciso restringir o papel que lhe é concedido à tarefa de elaborar aquilo que é a cada vez entregue ao Dasein no aí aberto pela transcendência.

Reflexos dessa relação de dependência hierárquica podem ser encontrados em outros textos do mesmo período, é o caso da conferência *Vom Wesen des Grundes*, de 1929. Neste escrito, em traços gerais, Heidegger delimita o fato de que toda questão acerca do fundamento deve retroceder ao âmbito do desvelamento do ser do Dasein como transcendência, esta é então assumida como a essência do fundamento na figura dos três modos de fundar: o fundar como erigir [*das Gründen als Stiften*], o fundar como tomar-chão [*das Gründen als Boden-nehmen*] e o fundar como fundamentar [*das Gründen als Begründen*], desvelando assim sua conexão interna com a liberdade finita do Dasein como *liberdade para o fundamento* [*Freiheit ist Freiheit zum Grunde*]. Heidegger deseja empreender um contraste entre transcendência e intencionalidade justamente porque esta última enquanto noção herdada da tradição fenomenológica – responsável nessa medida por um ultrapassamento relativo do esquema sujeito-objeto – não teria sido pensada em sua *proveniência*, isto é, a fenomenologia não teria questionado para si a origem desse acontecimento que é o transcender no *direcionar-se-a* do comportamento intencional. Isto é, a transcendência deve corresponder ao desvelamento da *origem* da intencionalidade. Em traços gerais, a originariedade da transcendência se encontra na doação primeira de ser possibilitada pelo seu acontecimento, a partir de onde todo o visar ao ente pode se estabelecer. Esse visar é possibilitado assim pela distinção prévia de que é capaz o Dasein quanto ao ente em seu ser e ao ser do ente, isto é, a diferença ontológica que, tornando-se fática, permite que o Dasein se relacione com o ente compreendendo o ser. Reside na diferença ontológica portanto a possibilidade de que o Dasein compreenda a um só passo tanto a si mesmo enquanto jogado no mundo, como ao ente que lhe vem ao encontro podendo assim relacionar-“se” com ele. O fundamento da diferença ontológica, bem como de todo relacionar-“se” do Dasein com o ente, portanto, encontra-se na transcendência: “Se se caracterizar todo o *comportamento* para com o ente como intencional, então a *intencionalidade* é somente possível *sobre o fundamento da transcendência*, mas ela não é nem idêntica a esta, nem ela mesma a possibilitação da transcendência” (SEF, p. 102).

¹³ WU, Roberto. Transcendência originária e possibilitação: sobre o problema da intencionalidade na ontologia fundamental. *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 43, jul./dez. 2018, p. 379.

Este trecho ilustra com perfeição a relação de dependência hierárquica entre transcendência e intencionalidade: esta última é capaz de indicar a existência da transcendência, isto é, dá a conhecer o fenômeno que lhe é prévio e hierarquicamente superior, do qual fundamentalmente depende, mas não pode desvelar sua essência e nem dar conta de sua possibilitação ontológica. É então somente a transcendência que pode iluminar a relação de fundamentação em jogo aqui enquanto esta configura a razão de ser da intencionalidade: “A transcendência, na significação terminológica que deverá ser clarificada e demonstrada, refere-se àquilo que é próprio do *ser-aí humano* e isto não, por certo, como um modo de comportamento entre outros possíveis de vez em quando posto em exercício, mas como *constituição fundamental deste ente, que acontece antes de qualquer comportamento*” (SEF, p. 104). Fica assim explícito o constrangimento da noção de intencionalidade ao domínio *ôntico* de análise, isto é, da ordem do comportamento do Dasein face ao ente, cujo caráter essencialmente restritivo só pode receber sua determinação a partir de um outro, ontologicamente superior e originariamente fundante: a transcendência diz respeito ao fundamento da essência do ser-aí. A mesma referência à possibilitação da autocompreensão e da ipseidade realizada pela transcendência aparece ainda na introdução de *Que é metafísica?*, de 1929: “Se o ser-aí, nas raízes de sua essência, não exercesse o ato de transcender, e isto expressamos agora dizendo: se o ser-aí não estivesse suspenso previamente dentro do nada, ele jamais poderia entrar em relação com o ente e, portanto, também não consigo mesmo” (QM, p. 41). A uma necessária compreensão de si, portanto, é correlato o ultrapassamento do ente enquanto condição para a efetuação de qualquer comportamento intencional do Dasein: sem a compreensão de ser possibilitada pela transcendência o Dasein não poderia se relacionar com o ente. Temos, por fim, a transcendência como condição de possibilidade da totalidade dos comportamentos intencionais do Dasein, isto é, de seu relacionamento prático com as coisas do mundo, bem como da própria ipseidade.

Por fim, Heidegger alerta ainda em *Vom Wesen des Grundes* para o fato de que a intencionalidade é o mais das vezes equiparada à transcendência (como se a noção de transcendência fosse sua própria versão do conceito fenomenológico de intencionalidade, apenas dotada de maior concretude e revestida de um caráter existencial), e de que este equívoco não impede contudo a colocação da questão acerca da “possibilidade transcendental do comportamento intencional” (SEF, p. 121). São os modos de fundar do *projeto de mundo*, o qual garante a prévia compreensão do ser do ente, e da *ocupação* em seu situar o Dasein em meio ao ente, que primeiramente possibilitam todo comportamento do Dasein em relação ao

ente, isto é, eles configuram em sua unidade na transcendência a “possibilitação transcendental da intencionalidade” (SEF, p. 122). O caráter originário da transcendência pode ser ainda atestado pelo desvelar daquilo que ela fundamentalmente é pelo seu terceiro modo de fundar: na compreensão de ser a transcendência encontra sua formulação máxima enquanto a fundamentação da verdade ontológica – transcender o ente é ultrapassá-lo rumo ao ser, é apreendê-lo a partir da totalidade da compreensão previamente desvelada –, ela é assim a possibilitação da doação do ente enquanto tal. A intencionalidade se encontra assim fundada na transcendência, ela corresponde a uma parte da existência do Dasein, mais exatamente àquela que dá conta de seu relacionar-se com o ente e que assim *depende* da claridade da compreensão de ser.

Uma última análise das menções à acepção negativa da noção de intencionalidade no âmbito de investigação da ontologia fundamental não pode deixar de mencionar o § 69 de *Ser e Tempo*. Para abordar o problema da transcendência neste contexto, Heidegger empreende a elucidação da temporalidade ekstática como condição de possibilidade do ser-no-mundo enquanto estrutura fundamental do Dasein. Ao longo da obra, a exposição fora cuidadosamente articulada com o intuito de preservar a integridade da unidade estrutural do ser-no-mundo, cuidando assim de evitar as tendências metafísicas de estilhaçar aqueles fenômenos objeto de análise e elegendo para esta tarefa a interpretação do *modus* imediatamente cotidiano de ser do Dasein. A pergunta sobre o fundamento possibilitante da unidade estrutural do ser-no-mundo fora assim deixada como pano de fundo – é chegada então a hora de conduzir-lhe à altura da voz. Neste ponto, a partir da conclusão da análise existencial-temporal da *Sorge*, a ocupação [*Besorgen*] pode ser por fim exposta ao mesmo método de interpretação; a análise do sentido temporal da ocupação divide-se assim entre os modos de ser do ver-ao-redor junto ao utilizável e do ser teoricamente ocupado junto ao subsistente, e é seguida pela interpretação temporal da modificação existencial que caracteriza a passagem do primeiro para o segundo modo de ser da ocupação. Essa análise do sentido temporal da modificação do ocupar-se-que-vê-ao-redor [*umsichtigen Besorgen*] próprio à *Zuhandenheit* em conhecimento teórico do ente pertencente ao modo de ser da *Vorhandenheit*, por sua vez, garante a *preparação* do desvelamento da constituição temporal do ser-no-mundo, isto é, o fundamento unitário de sua possibilidade.

Em traços gerais, Heidegger pretende deslocar o eixo diretor da intencionalidade da “consciência” para uma estrutura do Dasein ainda mais originária, a temporalidade ekstática que primordialmente ilumina o seu “aí”, isto é, a transcendência. Um fenômeno não só mais originário, mas igualmente mais amplo, no qual a intencionalidade pode encontrar seu lugar de

fundação – confirmando assim mais um caso daquele uso *impróprio* do termo “intencionalidade”, em que esta não é mais integrada ao projeto da ontologia fundamental enquanto equiparada ao ser-no-mundo, mas é antes totalmente assumida como objeto a ser superado em face à inflexão essencial realizada pela noção de transcendência. Este momento guarda igualmente uma importância crucial para a compreensão do alcance e do sentido da superação da metafísica empreendida no âmbito de *Ser e Tempo*: dá-se aqui um essencial deslocamento do conceito de consciência – central para o paradigma do pensamento moderno como um todo enquanto peça-chave para a efetuação de um projeto de fundação da subjetividade – para a noção estrutural de ser-no-mundo. Nesta inflexão pós-metafísica por excelência, a articulação heideggeriana de uma superação da subjetividade moderna pode ser dita lograr êxito: o sujeito moderno de representação, encapsulado em sua própria consciência e tornado excêntrico em relação ao mundo que o concede um lugar de morada, abre espaço a uma compreensão do humano essencialmente histórica e existencial, em que este é antes de tudo seu próprio mundo enquanto instalado em sua natureza num pertencimento mútuo.

Não por acaso, a menção ao termo “consciência” na nota número 10 do mesmo texto faz uso das famigeradas aspas, remetendo assim de modo explícito ao sentido *impróprio* da noção de intencionalidade conforme pensada pela tradição fenomenológica (SZ, p. 363; ST, p. 985). Não há mais espaço para a noção de consciência num projeto de ontologia fundamental cujo principal objetivo é a explicitação da constituição *existencial-temporal* do Dasein. Enquanto existe, o Dasein já se encontra fundamentalmente *fora de si*, numa essencial unidade com o mundo – um transcender originário acontece a cada vez no cerne de seu ser. O que o Dasein é em si mesmo e enquanto o mais próprio de seu ser constitui justamente este encontrar-se em marcha *para fora*, num constante movimento de saída ekstática de si que comprova a pura inexistência de um pretense “eu” isolado e incólume ao mundo. A transcendência do Dasein é assim também a transcendência do mundo: toda ekstase envolve um “para-onde” [*Wohin*] de sua saída, um *horizonte* que constitui a essencialidade própria da temporalidade como unidade ekstática; por sua vez, cada uma das três ekstases de ser-do-sido [*Gewesenheit*], presente [*Gegenwart*] e futuro [*Zukunft*] possui o seu próprio horizonte ekstático, reunindo ao fim a unidade dos esquemas horizontais fundados na temporalidade ekstática. A partir de e *em relação a* esse plano de fundo aberto pelo horizonte da temporalidade em seu todo o ente é a cada vez descoberto num “aí” do Dasein, conforme a abertura própria de suas projeções em cada esquema horizontal. Ao mesmo tempo, o mundo participa do mesmo “aí” aberto pela transcendência do Dasein enquanto a temporalidade ekstática em sua constituição horizontal

permite a configuração essencial de mundo em relações-para [*Um-zu-Bezüge*] e relações em-vista-de [*Um-willen*], constituindo por fim a unidade fundamental de mundo denominada significatividade [*Bedeutsamkeit*].

A temporalidade da transcendência do mundo permite iluminar ainda o detalhe de sua constituição propriamente ontológica: um mundo pensado não como conjunto de objetos, mas como pertencente a um “sujeito” dotado de mundo que, a partir da compreensão de si e de mundo na unidade do “aí” que a cada vez toma lugar em seu ser, retorna por fim ao ente que dentro destes mesmos horizontes ekstáticos é pela primeira vez descoberto. O mundo assume assim uma constituição essencialmente temporal-transcendente: para que um objeto possa vir ao encontro é necessária a doação prévia de um aí enquanto ele próprio encontra-se fundado na unidade horizontal da temporalidade ekstática, e não mais na ideia ingênua de um sujeito que sai de si para ir até os objetos. Heidegger empreende assim a redução do ser-no-mundo à unidade ekstático-horizontal da temporalidade, compreendendo fundamentalmente que o mundo ele próprio se torna transcendente enquanto fundado nesta, e que deste modo já deve encontrar-se ekstaticamente aberto para que o acontecimento da verdade do ente possa se doar a cada novo instante:

Na medida em que o *Dasein* se temporaliza, um mundo também é. Quanto a seu ser como temporalidade que se temporaliza, o *Dasein* é essencialmente “em um mundo”, e o é sobre o fundamento da constituição ekstático-temporal da temporalidade. O mundo não é subsistente, nem utilizável, mas temporaliza-se na temporalidade. O mundo “é” “aí” com o fora-de-si das estases. Se nenhum *Dasein* existisse, também nenhum mundo seria “aí” (SZ, p. 365; ST, p. 991).

Por fim, o movimento de Heidegger no § 69 de *Ser e Tempo* constitui-se na fundamentação do ser-no-mundo a partir de sua essencial temporalidade. A questão da transcendência assoma tanto como *possibilitada* pela unidade horizontal da temporalidade ekstática, como *possibilitadora* da doação do ente no interior do mundo, isto é, é a transcendência que primeiramente doa o “aí” em que o ente pode ser a cada vez visado pelo *Dasein*. Por fim, todos os três textos acima analisados reafirmam o sentido essencialmente *positivo* e originário da transcendência conforme pensado no âmbito da interrogação de *Ser e Tempo* como fundamento do ser do *Dasein*, da própria abertura de mundo e, por consequência, da intencionalidade. O conceito heideggeriano de transcendência – uma transcendência antes de tudo *espacial*, e por isso concreta – emerge assim como resposta à noção tradicional de intencionalidade e como tentativa de sua superação: a transcendência acontece antes de todo comportamento do *Dasein*, como fundamento de todas as diferentes possíveis visadas do ente.

*

Exatamente como se dá com o destino do termo “metafísica”, o conceito de intencionalidade também deixa de ser referido em sua acepção positiva – se metafísica significa para o Heidegger pós-viravolta aquilo que unicamente precisa ser superado, o conceito de intencionalidade assume do mesmo modo a figura exclusiva de objeto de crítica diante do qual a noção de transcendência deve emergir para fazer-lhe resistência e contraposição. *A transcendência é a proposta de superação da tradição fenomenológica naquilo que ela pensou através do conceito de intencionalidade.* No entanto, como veremos no próximo capítulo, ao eleger a transcendência como a noção responsável pelo ultrapassamento da intencionalidade *imprópria*, Heidegger mantém-se longe de superar a metafísica, antes disso, permanece sob o jugo de seu procedimento essencialmente entificador: a transcendência deve figurar como o eixo central da superação da metafísica nas *Contribuições à filosofia*. Se no contexto do projeto da ontologia fundamental ela se mostra como a noção pós-metafísica por excelência, cuja inflexão seria capaz de trazer uma nova fundamentação para a fenomenologia (afastando-a do domínio da consciência próprio da subjetividade moderna e abrindo caminho para o pensamento de uma abertura originária do ser), no período concomitante à viravolta (1937-1938) a mesma noção encarna a figura do centro dos ataques a conceitos cujo potencial de entificação bloqueia a preparação de um pensamento da verdade do ser (que pudesse partir do próprio ser e não mantê-lo como *horizonte* de uma direcionalidade que parte unicamente do ente), efetuando a partir do seu ultrapassamento a desmontagem final de todo resíduo transcendental de *Ser e Tempo*.

1.3 O problema da vontade (ou o significado profundo de uma abrupta transição)

Uma breve consideração acerca da tematização da noção de vontade em *Ser e Tempo* deve nos conduzir à constatação de que a direcionalidade básica aqui reside na passagem de uma inicial não-tematização da questão, isto é, do não reconhecimento quanto a seu caráter autêntico de problema, para uma abrupta e imediata assunção da vontade como conceito central em um projeto assumidamente transcendentalista de investigação filosófica. Deve seguir-se a essa leitura a tese de que a *Sorge*, articulada como a noção central de *Ser e Tempo* enquanto a

conformação da totalidade do ser do Dasein, já esconde em si uma vontade em estado de hibernação, uma camada mais profunda que a acompanha em seu próprio movimento – silenciosa, mas atuante em sua presença. Como pretendemos mostrar, a noção em sua acepção propriamente ontológica (e, portanto, *própria*) já guardava em si o gérmen de uma potencial passagem à assunção explícita de um voluntarismo. Mais uma vez o uso das aspas é crucial para o exercício de nossa tarefa interpretativa. Mais uma vez, a dificuldade em relação às prolíferas ambivalências de *Ser e Tempo*: não há aqui uma tematização explícita da vontade como possuindo um status de problema filosófico comparável ao de outras grandes estruturas que preparam o caminho para a colocação do tempo como o sentido do ser, no entanto, o exame cuidadoso da relação de ambas, *Sorge* e vontade, pode flagrar os vestígios de um caminho que conduziria o pensamento errante à repetição (involuntária) de um voluntarismo transcendental.

É deste modo que Heidegger afirma em *Ser e Tempo* que o querer [*Wollen*] se enraíza ontologicamente de modo necessário no Dasein como *Sorge* (SZ, p. 194; ST, p. 541); isto quer dizer em traços gerais que o querer não constitui um fenômeno “ontologicamente indiferente”, cujo curso de realização dar-se-ia de modo indeterminado e alheio a qualquer estrutura prévia e “superior” que lhe concedesse um sentido, pelo contrário, o querer repousa na *Sorge* no momento mesmo em que depende de sua originariedade enquanto figura de totalidade acerca do ser do Dasein para lhe garantir a sua própria determinação ontológica (condição de possibilidade de sua inteligibilidade). O querer é assim um fenômeno derivado que no entanto deixa entrever a *Sorge* como a fonte de sua fundamentação: “A preocupação é ontologicamente ‘anterior’ aos fenômenos nomeados [querer, desejar, inclinação e impulso], que podem ser sempre adequadamente ‘descritos’ dentro de certos *limites*, sem que o pleno horizonte ontológico fique visível ou em geral somente conhecido” (SZ, p. 194; ST, p. 541, *grifo nosso*). Os limites a que se refere Heidegger dizem respeito especificamente à esfera ôntica de análise em *Ser e Tempo* e ao alegado caráter *impróprio* de todos os seus fenômenos – uma limitação estrutural e deôntica, portanto. O fato de que o fenômeno do querer encontra-se fundado na *Sorge* e somente é possível por esta razão, sem contudo poder explicitar reciprocamente o fenômeno de que é dependente, pode ser compreendido nesse contexto a partir da terminologia kantiana da *Nova Dilucidatio* a que Heidegger faz referência em *Problemas fundamentais da fenomenologia* (GA 24, p. 91)¹⁴: enquanto o querer é a *ratio cognoscendi* (a razão em “que”

¹⁴ A menção de Heidegger à terminologia kantiana é feita no contexto da discussão acerca da relação fundacional entre intencionalidade e transcendência em *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, a qual cabe propriamente como analogia à relação de fundação e derivação entre o querer e a *Sorge* conforme enunciada no parágrafo 41 de *Ser e Tempo*. Cf.: WU, Roberto. Transcendência originária e possibilitação: sobre o problema da

algo se dá) da *Sorge* porque dá a conhecer o fenômeno em si sem contudo ser capaz de explicitá-lo em seu ser, isto é, sem poder fundamentá-lo ontologicamente, a *Sorge* por sua vez é a *ratio essendi* (a razão “por que” algo se dá) do querer enquanto a precede e é a própria razão de ser do querer.

Há assim uma relação específica de níveis de fundamentação em *Ser e Tempo* em que um fenômeno permite a constatação da existência do outro, apontando “para cima” em direção a algo que lhe é prévio e hierarquicamente superior, e no entanto é ele mesmo dependente em seu ser da determinação da existência deste último. Essa mesma relação fundacional, em que um fenômeno ôntico aponta para a existência de um outro mais originário e fundante, pode ser atestada ainda em outra passagem do mesmo parágrafo de *Ser e Tempo*:

Por isso, ao querer pertence cada vez um querido [Gewolltes], o qual já foi determinado a partir de um em-vista-de-quê. Para a possibilidade ontológica do querer são constitutivos: a prévia abertura do em-vista-de-quê [Worum-willen] em geral (o-ser-adiantado-em-relação-a-si), a abertura daquilo de-que-se-ocupar (mundo como o onde do já-ser) e o projetar-se entendedor do Dasein em um poder-ser para uma possibilidade do ente “querido”. A totalidade fundamentadora da preocupação [Sorge] é entrevista no fenômeno do querer. (SZ, p. 194; ST, p. 543).

O fenômeno do querer, em sua acepção de fenômeno ôntico levado a cabo como um comportamento intencional prático do Dasein em que este se relaciona com as coisas do mundo como instrumentos [*Zuhandenen*], pressupõe e exige a determinação de outras estruturas prévias necessárias à sua doação, estruturas estas que reportam ao nível ontológico de análise, este sim *próprio* e fundante. Se a manualidade [*Zuhandenheit*] como relação prática com as coisas do mundo tornadas instrumento no mundo projetado pelo Dasein se trata de um *modo ativo do querer*¹⁵ – o Dasein se relaciona com os instrumentos a partir da instituição de uma rede de atividades organizadas pelo *Umwillen*, cujo fim último é a realização do poder-ser do próprio Dasein –, a *Sorge* por sua vez *unifica* todo este processo, isto é, garante unidade ao fenômeno do querer, bem como constitui a totalidade do próprio fenômeno de mundo. Deste modo, a estrutura última dessa complexa arquitetura de relações de fundação e dependência entre níveis de fundamentação em *Ser e Tempo* repousa por fim (e por este mesmo motivo encontra-se sempre referida a ela) na *Sorge* como a totalidade estrutural originária [*ursprüngliche Strukturganzheit*] do Dasein. O que nos interessa aqui é o fato de que é a *Sorge*

intencionalidade na ontologia fundamental. *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 43, jul.-dez. 2018, p. 376-377.

¹⁵ DAVIS, Bret W. *Heidegger and the will: on the way to Gelassenheit*. Evanston: Northwestern University Press, 2007, p. 34.

que concede a estrutura ontológica ao fenômeno do querer, ela é a sua condição de possibilidade e este é portanto derivado e dependente daquela. No entanto, se em 1927 essa posição de centralidade é claramente assumida pela *Sorge* no interior do projeto de *Ser e Tempo* enquanto a preparação da questão do ser a partir de uma analítica do ente responsável por colocar essa mesma questão, somente dois anos depois – numa passada bastante breve, portanto – a mesma configuração de pensamento se apresenta tendo nesta posição, contudo, uma insuspeitada [*das Ungeheuer*] noção de *vontade transcendental*. Como é possível essa aparente mudança radical se o querer era antes compreendido como dependente da abertura de mundo possibilitada unicamente pela *Sorge* e, enquanto fenômeno limitado ao âmbito ôntico, reconhecidamente assumido como *impróprio*?

A virada que nos permite ler essa insuspeitada passagem se mostra mais claramente se atentarmos para uma intuição e a seguirmos de perto. Há um modo específico de realizar esse caráter de unidade da *Sorge* em relação ao mundo e é ele que nos põe sorrateiramente à marcha para a virada em direção a um momento positivo da vontade no pensamento heideggeriano. Como já exposto, a relação com as coisas do mundo como manualidade constitui um modo ativo do querer enquanto estas vêm ao encontro do Dasein a cada vez envolto e preocupado com as coisas presentes em sua lida cotidiana. Como também já vimos, o mundo é desvelado de modo prévio junto à *Sorge* (como projeto [*Entwurf*] quanto a um poder-ser [*Seinkönnen*]), e aponta simultaneamente para a totalidade fundamental da *Sorge*. O querer, deste modo, constitui-se num fenômeno derivado enquanto pressupõe a abertura prévia de mundo – ao mesmo tempo, entrevemos seu caráter essencialmente secundário, cuja baixa representatividade diante da originariedade da *Sorge* como um todo estrutural Heidegger faz questão de frisar. A abertura de mundo, por sua vez, ser condição de possibilidade para o fenômeno do querer também se mostra no fato de este ser sempre um querer voltado a um objeto pertencente ao mundo: o querer nada mais é que um comportamento intencional dirigido a entes do-interior-do-mundo [*innerweltlich*], isto é, ele exige a doação de mundo enquanto o relacionar-se do Dasein com algo que no mundo é objeto de seu querer. Do mesmo modo, todo objeto que no querer [*Wollen*] é querido [*Gewolltes*], deve ser primeiramente compreendido como um objeto do qual se ocupar e assim projetado em sua possibilidade (essa compreensão por sua vez pressupõe a projeção prévia de um poder-ser sobre e *para* um mundo junto à *Sorge*, como já vimos). Há contudo ainda uma terceira condição elencada para a possibilitação ontológica do fenômeno do querer segundo o § 41 de *Ser e Tempo*: a prévia abertura do em-vista-de-quê em geral – em suma, o mundo do Dasein é primeiramente articulado pela *Worum-willen*.

Enquanto o *Umwillen* deve dar conta da configuração instrumental do mundo do Dasein, isto é, a organização dos entes que vêm ao encontro na lida cotidiana e das atividades performadas pelo Dasein de acordo com seu em-vista-de particular, a *Worum-willen* por sua vez deve garantir a estrutura ontológica e com isso a própria condição de possibilidade de doação do mundo da ocupação [*Besorgen*] do Dasein. Como princípio de conformação ôntica do mundo, o *Umwillen* se iguala ao âmbito do fenômeno do querer: todo o mundo do Dasein em sua facticidade se apresenta como uma grande trama de instrumentos disponíveis à livre manipulação do Dasein orientada pela projeção de seu querer – tudo aquilo que não se doa como ente pertencente ao modo de ser da manualidade no domínio intencional da ocupação só é outra coisa que não um instrumento sob a vigência de um modo *deficiente* de ser e, portanto, dependente da manualidade. No mesmo passo, a *Worum-willen* se aproxima da *Sorge* enquanto princípio estruturador do mundo do Dasein que participa da própria doação prévia de mundo. Ainda que somente a *Sorge* se reporte à totalidade fundamental do Dasein, essa comparação se estende mesmo ao fato de que a *Worum-willen* também aponta diretamente para o ser do Dasein: enquanto configuração ontológica que “fixa” [*festgemacht*] o todo-de-remissão da significatividade [*Verweisungsganze der Bedeutsamkeit*] necessário ao fenômeno de mundo, a *Worum-willen* reporta em última instância ao próprio Dasein enquanto este é afirmado constituir o em-vista-de-quê de seu próprio mundo (cujas tarefas últimas são realizar o poder-ser escolhido e decidido pelo Dasein na solidão infame de sua consciência).

Isso quer dizer então que cada objeto pertencente ao mundo instrumental do Dasein assume o seu sentido mais próprio, isto é, dá-se como aquilo que ele é em si mesmo de modo originário *somente a partir* da instauração da *Worum-willen* como a instância primeiramente doadora de um mundo em sua significância. O modo próprio de as coisas se darem ao Dasein como manualidade no interior de um mundo estruturado pela projeção prática do Dasein recebe assim uma coloração tipicamente voluntarista: as coisas do mundo só se revelam na utilidade que assumem *para nós*, isto é, como instrumentos infinitamente disponíveis à manipulação da vontade de domínio humana. A *Worum-willen* é assim a condição de possibilidade do querer: algo só se torna “querido”, isto é, o ente do-interior-do-mundo somente se mostra como objeto de um querer, se encontrar seu lugar no interior da trama complexa de relações instrumentais articulada em última análise pelo projeto existencial voluntariosamente asserido por cada Dasein particular.

Como consequência, temos finalmente desvelado abaixo de uma superfície recoberta pela alegada insignificância estrutural do querer, um mundo que é plenamente orientado pelo

Dasein na projeção de seu poder-ser: o mundo ele mesmo e tudo o mais que pertence a essa totalidade, e somente se doa a partir dela, *é* enquanto cumpre o desígnio último determinado pela vontade do Dasein ao tornar-se um si-mesmo [*Selbst*] pela via de uma auto-asserção voluntarista. O projeto existencial do Dasein que assim alicerça a estruturação ontológica do mundo se dá através de uma afirmação radical da vontade em que o Dasein tornado autêntico é dito apoderar-se de modo absoluto de todas as dimensões de sua existência, inclusive suas limitações fáticas – tudo é então reincorporado como parte de sua vontade egoísta e antropocêntrica que articula a totalidade do ente em vista de seu próprio benefício e regozijo (apesar da essencial finitude exposta em *Ser e Tempo*, o Dasein é dito poder se determinar de modo incondicional, portanto). Deste modo, a *Worum-willen* já atua como um operador transcendental da vontade, ainda que como uma estrutura não reconhecida e explicitamente afirmada em *Ser e Tempo*.

Assim, uma das maiores prerrogativas de *Ser e Tempo* parece não se confirmar: longe de desagregar completamente a subjetividade voluntarista herdada por meio do paradigma da consciência, Heidegger prospera na tarefa de um dismantelamento da figura do sujeito transcendental de representação – isto é, o ultrapassamento do *sujeito teórico* da filosofia moderna, que previa entre outras pressuposições etéreas uma cisão segura entre sujeito e objeto como condição para o conhecimento humano –, e contudo repete o mesmo conteúdo metafísico no plano prático de análise: ao proferir uma nova forma de sujeito de vontade, Heidegger nada mais faz que empregar uma reconfiguração do voluntarismo do idealismo alemão na forma de um *sujeito prático* disfarçado em meio aos traços de facticidade e finitude do Dasein. Trata-se de uma releitura da vontade transcendental do idealismo alemão, ainda que subterraneamente levada a cabo e não explicitamente reconhecida, a ser, contudo, energicamente celebrada somente alguns anos mais tarde junto ao fatídico “engano político”¹⁶ de Heidegger nos anos 30.

Por fim, nossa hipótese é a de que a *Worum-willen* já articulava como o *Ungesagte* de *Ser e Tempo* um contexto transcendental e voluntarista, cuja tonalidade essencial permanecera encoberta pela *Sorge* enquanto descrição totalizante do ser do Dasein, sem deixar entrever, portanto, os traços de um egoísmo antropocêntrico e de uma emergente vontade de domínio expostos na asserção do Dasein como o próprio em-vista-de-quê de seu mundo. Deste modo, a vontade [*Willen*] em *Ser e Tempo* – tomada não como noção explicitamente articulada naquilo

¹⁶ “Political blunder” é a expressão utilizada por Bret Davis para se referir ao engajamento público de Heidegger com o partido nazista alemão entre os anos de 1931 e 1933, quando renuncia ao reitorado da Universidade de Freiburg. DAVIS, Bret W. *Heidegger and the will: on the way to Gelassenheit*. Evanston: Northwestern University Press, 2007, p. 20.

que é *dito* sobre ela, mas como conteúdo conceitual decantado e inconscientemente preservado junto ao processo de transmissão [*Überlieferung*] da tradição e por isso justamente *negado* em sua verdade – não se iguala ao reino secundário e estruturalmente irrelevante do querer [*Wollen*] (derivado e dependente da *Sorge*), por mais que a proximidade dos termos seja tão bem expressa na língua alemã. Numa espécie de retorno do reprimido, a vontade prepara vagarosamente seu caminho de ascensão partindo de uma camada mais profunda da obra *Ser e Tempo* e atingindo assim a superfície a partir do vislumbre inicial do fracasso de seu próprio projeto. Como estrutura originária, a vontade permite o ultrapassamento da mera esfera ôntica e atinge assim a própria constituição fundamental do Dasein e do mundo: na *Worum-willen* encontramos como que respingos desse movimento ascensional, cujo destino último se encontra na asserção resoluta de uma filosofia da vontade de cunho transcendental – a partir da afirmação de uma forma “mais alta” de vontade, portanto.

A *Worum-willen* em seu aspecto essencialmente voluntarista assim desvelado nos põe a caminho da passagem em que a vontade decididamente assumida nos anos 30 deve então substituir a *Sorge* de *Ser e Tempo*, cumprindo com o anunciado retorno do elemento esquecido ao pensamento. Essa interpretação da *Worum-Willen* nos permite uma transição mais suave – e tanto quanto mais óbvia – à asserção (aparentemente) inesperada de uma vontade transcendental somente dois anos mais tarde, em *Vom Wesen des Grundes*, de 1929.

O núcleo do texto consiste em enunciar a transcendência como um conceito dotado de uma originariedade central para o próprio projeto heideggeriano e como condição de possibilidade para noções como as de intencionalidade e fundamento. Em sua parte final, e mesmo em continuidade com o conteúdo voluntarista implicitamente trazido à tona pela *Worum-willen* em *Ser e Tempo*, Heidegger afirma: “O mundo é, enquanto a respectiva totalidade do em-vista-de [*Umwillen*] de um ser aí, *posto por ele mesmo diante dele mesmo*. Este pôr-diante-de-si-mesmo de mundo é o projeto originário das possibilidades do ser-aí, na medida em que em meio ao ente se deve poder comportar em face dele” (SEF, p. 116, *grifo nosso*). A própria expressão não por acaso lembra de perto a futura crítica heideggeriana à vontade como princípio metafísico último, presente na origem de um pensamento calculador tomado na Modernidade como representação [*vorstellen*]: pensar como *pôr algo diante de si e direcionado a si*¹⁷. É assim a instauração da ipseidade, quando o Dasein se temporaliza [*zeitigt*]

¹⁷ HEIDEGGER, Martin. “A época da imagem de mundo”. Tradução de Paulo Rudi Schneider. In: SCHNEIDER, P. R. *O outro pensar: sobre que significa pensar? e A época da imagem de mundo, de Heidegger*. Ijuí: Editora Unijuí, 2005, p. 205.

como um si-mesmo projetando suas possibilidades, que primeiramente permite a formação de um mundo: o mundo é inteiramente dependente da definição por parte do Dasein de seu em-vista-de-quê, isto é, da escolha existencial (e sobremaneira voluntarista) de *quem* deseja ser (desde que um ente entregue a si mesmo *para ser*), de qual *ipseidade* particular o Dasein e seu mundo pretendem realizar – somente a partir dessa decisão individual pode um mundo se desvelar diante do Dasein, bem como os objetos a ele pertencentes, previamente determinados pela doação da totalidade instrumental do *Umwillen* de cada Dasein fático e particular. Apesar das reivindicações contrárias a uma leitura da asserção como egoísta e mesmo narcisista, é quando o Dasein é justamente afirmado existir *em-vista-de-si-mesmo* (SEF, p. 115, *grifo nosso*).

Heidegger vai adiante na enunciação acerca dos traços fundamentais da constituição originária de mundo afirmando não só a necessidade de o Dasein pôr o mundo para si próprio antecipando suas possibilidades, mas inclusive a necessidade de “se” ultrapassar nesse mesmo movimento, onde o Dasein se *igual*a à própria vontade tomada numa acepção transcendental:

A ultrapassagem com o caráter do em-vista-de somente acontece numa “vontade”, que como tal se projeta sobre possibilidades de si mesmo. Esta vontade, que essencialmente sobre-(pro-)jeta e por isso projeta ao ser-aí o em-vista-de-si-mesmo, não pode, por conseguinte, ser um determinado querer, um “ato de vontade”, à diferença de outros comportamentos (por exemplo, representar, julgar, alegrar-se). Todos os comportamentos radicam na transcendência. Aquela vontade, porém, deve “formar”, como ultrapassagem [*Überstieg*] nela, o próprio em-vista-de [*Umwillen*] (SEF, p. 119, *grifo nosso*).

Uma vontade não-empírica, portanto, que deve permitir no ultrapassamento [*Überstieg*] do *Umwillen* a própria formação do mundo enquanto projeta originariamente ao Dasein – e isto quer dizer, transcendentalmente – o seu próprio em-vista-de-si-mesmo. Deste modo, trata-se de uma vontade superior que age antes de todo querer, possibilitando todo comportamento intencional prático, e mais do que isso, possibilitando a própria doação do ser do Dasein como vontade fática que no mundo projeta possibilidades de si mesmo aos possíveis objetos de seu querer. Essa “vontade”, portanto, enquanto encontra sua fundação na noção originária de transcendência, trata-se fundamentalmente de uma *vontade transcendental*. Passamos assim de uma esquiva não-tematização do problema da vontade em *Ser e Tempo* para a sua explícita assunção, somente dois anos mais tarde, em termos exclusivamente positivos: a vontade assume repentinamente o centro do projeto de uma ontologia fundamental assentada sobre o desvelamento do ser do Dasein, a partir de um lugar em que ela nunca antes aparentara estar – o uso das aspas aponta para a presença denegada da vontade nas camadas mais profundas da articulação transcendental de *Ser e Tempo*. Desse modo, a resolutividade em relação à vontade tornada expressa em *Vom Wesen des Grundes* aponta assim para a estrutura do *Worum-Willen*

como a ponte subterrânea que conecta a *Sorge* – insuspeitada em sua centralidade para o projeto de superação da subjetividade metafísica e nesta mesma suposição tomada como distante de qualquer traço minimamente evidente de voluntarismo – com a vontade reconhecidamente assumida como transcendental em 1929. Assim o caráter já instituído de vontade da *Sorge* (enquanto estrutura fundamental de doação do ser do Dasein) somente *vem à frente*, mostrando-se a partir de onde sempre esteve.

Ao contrário da interpretação de Bret Davis, que lê o uso das aspas em *Ser e Tempo* como uma evidência de hesitação por parte de Heidegger em relação ao problema da vontade em seu próprio caráter de problema (isto é, se genuinamente digno de questão), nossa leitura é a de que, para além da provável hesitação de Heidegger, as aspas já estariam preparando, ainda que de modo bastante silencioso, a transição do pensamento heideggeriano para a sua segunda etapa: a passagem marcadamente *abrupta* (a ênfase aqui é mais do que necessária) de uma primeira displicente não-tematização do problema para a sua imediatamente posterior assunção resolvida (apesar de sua aparente arbitrariedade e desconexão) faz ver assim os elementos marcadamente transcendentais de *Ser e Tempo* responsáveis pelo encaminhamento de um retorno ao voluntarismo da tradição idealista nos anos 30. Em *Vom Wesen des Grundes*, particularmente, as aspas envolvendo o termo “vontade” querem dizer que não se trata mais do uso *restritivo* de *Ser e Tempo* enquanto mera relação ôntica, como comportamento intencional do Dasein direcionado a entes desvelados no interior do mundo, mas sim como acepção do termo que alcança um nível *mais alto* de análise. As aspas pretendem assim deixar para trás a anterior significação do termo como querer restrito a um âmbito meramente ôntico e abrir caminho a um campo semântico (aparentemente) renovado em que a vontade ultrapassa o Dasein empírico e se torna ela mesma princípio de articulação transcendental.

*

Como vimos, de um aparente distanciamento em relação ao âmbito próprio de colocação da questão do ser (porque tomada como essencialmente derivada enquanto pertencente ao reino ôntico de análise), a noção de vontade rapidamente passa a figurar como o centro do projeto heideggeriano na virada dos anos 20 – as aspas sinalizam esse deslocamento semântico e, sobretudo, a torção *ontológica* em jogo. Não se trata assim de uma vontade conforme pensada em *Ser e Tempo* como relegada ao mero âmbito ôntico do querer, e nem ainda uma vontade

pensada como a tradição moderna a pensara: Heidegger tateia sagazmente em busca de um novo conteúdo semântico para o termo, provoca torções e deslocamentos linguísticos na busca por produzir um salto para fora da metafísica – essa direção, contudo, não faz mais do que pô-lo a caminho da revelação de seu próprio cerne. É da visão de suas vísceras que pode o pensamento provocar um verdadeiro desenlace do que permanecera há longo tempo retido. *É preciso conhecer e experienciar a metafísica na amplitude de sua verdade e de seus erros fundamentais para ser possível lograr o primeiro passo para fora de seu domínio.*

2 A TRAVESSIA DE *SER E TEMPO* ÀS *CONTRIBUIÇÕES*: HEIDEGGER E O CAMINHO PARA UM DIZER DO OUTRO COMEÇO

Esse livro mesmo só pode ser avaliado a partir do seguinte critério: até que ponto ele está à altura da questão por ele levantada e até que ponto ele não está. Não há nenhum outro critério senão a própria questão; somente essa questão – não o livro – é essencial. Além disso, o livro só nos conduz até o limiar da questão: ele ainda não é capaz de nos levar para o interior da questão mesma. (Nietzsche I, p. 21).

Em traços gerais, nossa hipótese é a de que o *movimento de pensamento* que conduz Heidegger da questão sobre o sentido do ser em *Ser e Tempo* para a questão acerca da verdade do seer [*Seyn*] nas *Contribuições* é o movimento de radicalização de um mesmo projeto – uma radicalização que produz, contudo, um certo sentido de *ruptura* no interior do pensamento heideggeriano. Esse sentido de ruptura, por sua vez, deve ser explicitado a partir do que consideramos uma tarefa progressivamente assumida por Heidegger, e cuja necessidade é pressentida de modo cada vez mais poderoso, acerca do abandono de *todo e qualquer transcendentalismo*. Ao mesmo tempo, nossa leitura é a de que aquilo ao qual chamamos “um mesmo projeto” representa a pergunta à qual Heidegger teria se dedicado na plenitude de sua vida e obra, constituindo assim uma unidade em sua investigação: todas as mudanças empreendidas em seu caminho de pensamento, sejam elas linguísticas, terminológicas ou de posicionamento filosófico refletem sempre a busca honesta e devotada à *única e mesma questão*. Isso significa que uma outra configuração de pensamento idealista precisa ser desenvolvida, justamente por não mais se desejar pensar a linguagem como uma mediação que repousa no artifício da construção de uma espécie de “terceira esfera”, a qual se autonomiza e adota a figura de um *não-lugar* que é o entre de sujeito e mundo e que assume assim a posição de referência para o discurso filosófico enquanto sua instância reguladora. Talvez mesmo uma nova posição filosófica, desta vez *realista*, tenha de emergir a partir da prévia fenomenologia hermenêutica do primeiro Heidegger.

Por fim, o movimento de transição que se desenha de *Ser e Tempo* até as *Contribuições* – que aqui chamamos “travessia” –, baseado no processo de desmontagem de conceitos e de procedimentos comprometidos com esquemas transcendentais de pensamento, é assim somente *uma* narrativa possível acerca das múltiplas modificações conceituais por que passa o pensamento heideggeriano para conquistar o solo firme e seguro de uma interrogação do Ser

ele mesmo [*das Sein selbst*] conduzida pela doação de sua própria verdade como *Ereignis*. Nesse sentido, torna-se urgente apontar para a permanência do transcendentalismo em pressupostos muitas vezes inauditos mesmo para escolas contemporâneas de pensamento cuja auto-avaliação é justamente a de já o terem superado – é o caso da fenomenologia¹⁸.

A leitura que procuramos construir acerca de *Ser e Tempo*, portanto, trata-se antes de tudo de uma leitura *retrospectiva*, e por isso construída a partir do horizonte aberto pelas *Contribuições* e por suas conquistas particulares – a avaliação acerca das insuficiências e mesmo das falhas de *Ser e Tempo* somente se torna possível à luz dos novos conceitos e sobretudo à luz do novo marco de interrogação do Ser inaugurado pela obra posterior.

Isso significa primordialmente que conceitos antes revestidos por um teor de centralidade precisam agora ser reavaliados em seu conteúdo e função cumprida no interior da argumentação heideggeriana – e talvez mesmo abandonados se o seu escrutínio revelar uma incapacidade de se desvencilhar da famigerada fórmula metafísica de questionar o ente, acreditando com isso dirigir-se ao próprio ser (permanecendo assim no pensamento do ser como a *entidade* do ente). Alguns conceitos de *Ser e Tempo*, portanto, são centrais para nossa análise, ainda que todos reencontrem-se num enlace único em torno a uma mesma noção, como uma espécie de fonte primária para a sobrevivência de um transcendentalismo no interior do projeto heideggeriano de desconstrução [*Destruktion*] da metafísica¹⁹ – essa espécie de “força centrípeta” que mantém coeso o conteúdo transcendental da fenomenologia hermenêutica de

¹⁸ A esse respeito, Derrida argumenta em *A voz e o fenômeno* acerca do fato de que o projeto filosófico idealizado por Husserl, antes de eliminar todo sistema especulativo como pretendia a partir da aptidão crítica da fenomenologia, tornara-o elemento constituinte da fenomenologia *em seu íntimo*. A crítica fenomenológica se mostra assim como pertencendo à própria tradição e, nesse sentido, serviria-lhe como figura de continuidade de um legado essencialmente especulativo: trata-se assim de “(...) começar a verificar que o recurso da crítica fenomenológica é o próprio projeto metafísico em sua conclusão histórica e na pureza, apenas restaurada, de sua origem”. Essa relação de continuidade à tradição metafísica, evidencia Derrida, encontra-se testemunhada sobretudo na figura da eleição de um *telos*, segundo um procedimento que é especialmente característico da tradição metafísica: a estipulação prévia de um princípio orientador para todo o sistema de filosofia – ou a interpretação de ser fundamental que dá respaldo a toda uma época histórica, numa linguagem heideggeriana. Essa “origem restaurada” pela fenomenologia nada mais é que a designação de um preceito universal que deve reger todo o desenvolvimento do sistema especulativo que lhe segue: um preceito normativo, portanto, que delimita previamente a direção do pensamento e estabelece assim a necessidade de um fechamento, um ponto de convergência onde todas as análises devem voltar a encontrar-se. Um *telos*, portanto, do qual depende toda a arquitetura de pensamento – esse *telos* é o do ser como presença. Cf.: DERRIDA, Jacques. *A voz e o fenômeno: introdução ao problema do signo na fenomenologia de Husserl*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994, p. 11-15.

¹⁹ Nossa análise segue de perto as coordenadas elaboradas por Daniela Vallega-Neu em sua reconhecida obra introdutória às *Contribuições*. Os conceitos centrais para nossa análise são assim o conceito de diferença ontológica e sua modulação numa esfera ôntica e outra ontológica de análise, o uso da noção de condição de possibilidade e a compreensão pressuposta acerca do *a priori* e, por fim, a noção de transcendência como o eixo diretor da interrogação do ser como a entidade do ente. Cf.: VALLEGA-NEU, Daniela. *Heidegger's Contributions to Philosophy: an introduction*. Bloomington: Indiana University Press, 2003.

Heidegger encontra-se na noção de transcendência, revista em *Sobre a essência do fundamento* e posteriormente anunciada como superada nas *Contribuições*: “[...] a representação da ‘transcendência’ precisa *desaparecer em todo e qualquer sentido*” (CF, p. 214).

Se o teor transcendental destes conceitos deve ser apontado de modo mais localizado e mesmo concentrado em momentos específicos do texto de *Ser e Tempo*, uma atmosfera geral contido pode ser pressentida no todo da obra quanto a seu transcendentalismo inerente: há um funcionamento de *estrutura* que perpassa várias das principais conceituações de *Ser e Tempo*, isto é, a pressuposição de que o trabalho de análise alcança uma tal camada abstrata em que as categorias descritivas almejadas encontram-se dispostas de modo estático e sobremaneira *atemporal*, e de que esse nível de análise é sempre primeiro em relação ao âmbito empírico dos fenômenos (apesar da flagrante ambiguidade quanto ao fato de que essa estrutura é ao mesmo tempo produto da derivação do ente e condição *a priori* deste, como veremos a seguir).

O uso de noções transcendentais por Heidegger é assumido a partir de um modo radicalmente diferente da metafísica – aqui entra precisamente o trabalho de destruição [*Destruction*] de seus conceitos –, ainda que se mantenha inevitavelmente remetido a esta. Também aqui se desenha o problema de determinar até que ponto a linguagem de *Ser e Tempo* pode ser considerada como subversiva e satisfatória em sua tarefa de desmontagem das categorias metafísicas, ou se justamente pelo seu laço indissociável à metafísica teria permanecido como uma dificuldade central, inclusive atestada duas décadas mais tarde em *Carta sobre o humanismo* como uma “falha” [*Versagen*] da linguagem. É exatamente por este motivo que as *Contribuições* se apresentam antes de tudo como um espaço para a *experimentação linguística*, para uma espécie de jogo num campo livre de possibilidades, semelhante ao do instituído pela poesia, em que o pensamento proposto pelas *Contribuições* e anunciado quase uma década antes em *Ser e Tempo* pode enfim vir à superfície. Daniela Vallega-Neu falará de um “aspecto performático”²⁰ da obra, no sentido de um movimento de pensamento que traz a questão à presença para deixar acontecer a sua substância, como numa performance artística em que toda a concretude do artista, da audiência e do espaço vivenciado é posta simultaneamente em jogo. A tarefa do pensamento ser-historial nesse sentido é a de fazer a questão acontecer e então seguir o movimento de sua própria linguagem enquanto ela mesma se dá como acontecimento do seer, constituindo assim uma obra fragmentada, porém construída com um rigor próprio: “...the shape arises in and as a struggle of rigorous thinking

²⁰ VALLEGA-NEU, Daniela. *Heidegger's Contributions to Philosophy: an introduction*. Bloomington: Indiana University Press, 2003, p. 2.

in which one can perceive an attempt to give shape to emerging thoughts, thoughts that, at their inceptual stage, echo their ungraspable source”²¹.

O problema de um transcendentalismo em *Ser e Tempo*, nesse sentido, pode ser igualmente atestado através da constatação do abandono por Heidegger da linguagem produzida a partir de uma fenomenologia hermenêutica que pretendia abordar o ser a partir de uma tematização prévia e preparatória do ente que interroga o ser (ainda um pensamento que parte do ente tentando alcançar o ser, portanto). Muitos dos principais termos da fenomenologia inicial de Heidegger, tornados clássicos pela literatura especializada, foram cuidadosamente deixados de lado conforme a questão do ser progressivamente se desenhava como a questão da *verdade* do ser: as noções de transcendência, diferença ontológica e horizonte – até mesmo a noção de Dasein recebera um sentido e uma abordagem completamente diferentes a partir das *Contribuições*, remetendo a uma abertura histórica para além do ser humano, da qual ele contudo participa enquanto elemento necessário à apropriação do ser em curso no *Ereignis*.

2.1 *Ser e Tempo* e o círculo do ente

Em *Contribuições à filosofia*, Heidegger desenvolve uma valiosa distinção acerca das diferenças de projeto quanto à colocação da questão do Ser em relação à história da filosofia ocidental e da proposta que aí é formulada quanto a um novo começo para o pensamento: para a metafísica tradicional, a questão do ser desenvolve-se sempre como questão quanto ao ser *do ente*, isto é, sobre a entidade – esta é chamada a “questão diretriz”. Para o pensamento transitório das *Contribuições* (isto é, aquele que prepara o momento de transição para o novo começo), o pensamento *seinsgeschichtliches* [*ser-historial*], a pergunta sobre o ser deve ser formulada a partir da questão prévia acerca de sua verdade – esta é chamada a “questão fundamental”. O pensamento ser-historial, em traços gerais, é aquele cuja natureza fundamentalmente não pode ser antecipada, ela está por vir; seus contornos desenharam-se somente através do breu de um abismo a ser ultrapassado; nesse salto em direção ao abismo, a verdade do primeiro começo deve ser reconquistada. Já o pensamento metafísico, o pensamento do primeiro começo de que fala Heidegger, deve adotar a fórmula “ser e pensar” como fio condutor de sua questão diretriz – ser significa aqui tão somente *entidade*, e pensar refere-se à representação.

²¹ VALLEGA-NEU, Daniela. *Heidegger's Contributions to Philosophy: an introduction*. Bloomington: Indiana University Press, 2003, p. 4.

Nesse sentido, nossa análise retrospectiva guiada pelo novo paradigma instituído pelas *Contribuições* produz o diagnóstico de que *Ser e Tempo*, em sua estrutura transcendental, pertenceria ao âmbito da questão diretriz e, portanto, permaneceria ainda do lado do primeiro começo. Desse modo, trata-se de um e o mesmo percurso que alimenta tanto o procedimento tradicionalmente metafísico de partir do ente presente à vista criando para si uma representação quanto ao que há de mais genérico neste mesmo ente – a característica cuja validade universal garantiria sua vigência *como* um ente –, quanto a própria tentativa heideggeriana de inaugurar uma outra esfera para o pensamento do ser por meio da instituição de uma diferença cuja originariedade garantiria por princípio a vigência plena e autêntica do conceito de ser. Ambos os percursos se revelam tributários de algo como um “caminho do ente” que conduziria de forma circular o pensamento sempre de volta ao seu ponto de partida, isto é, ao ente e à sua representação. Em Heidegger, a justificativa para a repetição deste mesmo percurso que parte do ente e então conduz de volta a ele mesmo encontra-se na noção de transcendência, a qual pretendia justamente ultrapassar o movimento “transcendente” da metafísica no sentido de uma transfísica, em que se buscava pelo maximamente ente ou então pelo ente absoluto que seria a causa e o fundamento de todos os outros. A transcendência heideggeriana, contudo, não pôde deixar de repetir o caminho de pedra da metafísica, e o seu lema “ir além do ente” somente escancara a necessidade já diagnosticada de abandonar esquemas representacionais que operam segundo a mesma interpretação do ente como presentidade constante.

Essa mudança quanto ao ponto de partida para a questão do ser, isto é, a tentativa de encontrar ou construir um caminho em que seja realmente possível *sair do âmbito próprio ao ente*, pode ser pensada em termos de “direcionalidade do pensamento”²²: não mais segundo um movimento de pensamento que parte do ente e segue *em direção à origem* (em *Ser e Tempo* concebida como a temporalidade do ser), mas um mover-se que se dá desde o princípio *a partir da origem* (a verdade do ser como acontecimento nas *Contribuições*). O novo ponto de partida é assim o próprio caminho de interrogação do ser, move-se a partir e em direção à origem, isto é, a verdade do ser – o “caminho do ente” pode ser finalmente preterido. Neste mesmo passo, a fórmula descritiva quanto a um movimento de pensamento, que serve também aos nossos propósitos como recurso para a análise metodológica, pode iluminar brevemente outros momentos em que *Ser e Tempo* inconscientemente *repete* o procedimento metafísico sobre o qual desejamos jogar alguma luz. É o caso do modo com que Heidegger pretende fundamentar

²² VALLEGA-NEU, Daniela. *Heidegger's Contributions to Philosophy: an introduction*. Bloomington: Indiana University Press, 2003, p. 7.

a temporalidade horizontal como o sentido do ser do ser-aí (isto é, a temporalidade como condição de possibilidade do cuidado, este entendido na figura dos existenciais que se articulam a partir das três êxtases temporais que se unificam por fim junto à unidade produzida pela assunção autêntica do ser-para-a-morte na resolução antecipatória), a partir da explicitação da constituição transcendental do ser-aí:

Heidegger's approach to the question of being remains quasi-metaphysical because the notion of transcendence inevitably leads us to represent in our mind a motion which departs from a being (Dasein or ourselves) and leads to some other being (the temporal horizon), and other being that we analogously represent as an open horizon from which we come back to Dasein or ourselves, possibly in an "authentic" way²³.

Aqui transcendência, como vimos, remete ao próprio modo de ser do ser-aí enquanto ente dotado de existência, cuja abertura fundamental significa que *em seu ser* o próprio ser está constantemente em jogo – uma fratura constitutiva que concede ao ser-aí a condição de um fundamento negativo [*nichtiger Grund*], como o ser-fundamento de uma nadaidade [*grund-sein einer Nichtigkeit*]. É esse nada que permeia o ser-aí desde a sua raiz, essa “falta”²⁴ de ser que o anima em sua constituição mais íntima, que o põe numa travessia orientada sempre *para fora* de si, num constante transcender a si mesmo em direção aos entes – aqui, num evento temporal e por isso mesmo finito, dá-se o desvelamento do ser enquanto tal, inaugurando o estatuto de um fundamento abismal e finito para o próprio ser. O fundamento para a existência transcendente do ser-aí, portanto, é a sua nadaidade, ao mesmo tempo em que a transcendência enquanto elemento originário do modo de ser do ser-aí, por sua vez, serve de fundamento à temporalidade compreensiva – a compreensão dos entes como um evento essencialmente finito. A temporalidade que abre assim o horizonte para a constituição transcendental do ser-aí é a mesma temporalidade que se apresenta como sentido ou então como condição de possibilidade do ser enquanto tal.

O aludido movimento de pensamento que vai do ser-aí ao horizonte temporal para concebê-lo como a condição de possibilidade da abertura primeira da compreensão dos entes é assim também refém de uma concepção em que o pensamento é tomado como representação,

²³ VALLEGA-NEU, Daniela. *Heidegger's Contributions to Philosophy: an introduction*. Bloomington: Indiana University Press, 2003, p. 24.

²⁴ Em *Ser e Tempo*, as análises que conduzem a argumentação à assunção de um não-fundamento para o ser-aí – um fundamento sem fundo – tem início com a descrição do chamado da consciência que por sua vez desvela a culpa como “estar em falta” e como “ser fundamento para...”, e culminam na resolução antecipatória diante do ser-para-a-morte na qual o ser-aí tem de se ver com a potencialidade máxima de sua negatividade intrínseca: a mais extrema possibilidade de *não-ser* simplesmente.

pois concebe o horizonte transcendental como um adendo acrescido ao ente que é a fonte primária do caminho de análise, o ser-aí – *mais uma vez partimos do ente para dele não mais sair*. A temporalidade como sentido para o ser, muito antes de constituir-se como a origem de onde partiria *Ser e Tempo*, como a nossa descrição quanto ao procedimento metafísico por excelência pretendeu desvelar, é antes um construto a ser alcançado como o desfecho de um percurso que se orienta *em direção* a algo (e por isto permanece sempre *do lado de fora* do próprio caminho, como um produto ou resultado colhido junto a todas as operações de pensamento envolvidas neste processo). Este percurso, por sua vez, obedece àquele mesmo movimento de transcendência que conduz o pensamento do ente à entidade segundo um esquema representacional: a proposta de *Ser e Tempo* – ambiciosa e inédita – é a de pensar o ser como um evento temporal, mas ao fim desta jornada a metafísica revela-se como uma herança muito mais difícil de superar do que se supunha, e o tempo pensado como a “temporalidade horizontal”, orgulhosamente anunciada como o sentido para a doação de ser, mostra-se antes em seu insuspeitado caráter de entidade. Há como que um gosto amargo da frustração de perder-se ao longo do caminho e ver-se novamente preso em meio ao enfadonho *círculo do ente*.

2.2 As Contribuições e a destruição de um transcendentalismo residual

Juntamente com a noção de diferença ontológica – Heidegger teria afirmado que ela se tornara a “mais decisiva barreira para o pensamento do ser” –, outra importante distinção de cunho igualmente transcendental precisa ser eliminada do pensamento ser-histórico: a distinção entre o ôntico e o ontológico. Essa estrutura repousa em um importante mecanismo dualista erigido explicitamente por Heidegger em *Ser e Tempo*: a diferença entre o existencial [*existential*] e o existenciário [*existentiell*]. Ainda que a descrição da estrutura ontológica assumia a posição de destaque em todo o projeto de *Ser e Tempo*, Heidegger irá afirmar que sua análise só se torna possível com a manifestação do fático – é, portanto, a partir do ôntico que o ontológico pode assomar ao pensamento. Ao mesmo tempo, para que o fático possa se dar ao ser-aí, é preciso antes o desvelamento do ser ele mesmo – esta é sua condição de possibilidade. O ôntico pressupõe o ontológico e o ontológico só se dá ao pensamento a partir do enraizamento no ôntico como seu lugar de ancoragem. Estabelecida a cisão originária entre os dois elementos essenciais de análise, o velho e conhecido caminho é o de estipular algum ponto de contato *ad hoc* (a medida tardia de tentar reconectar *artificialmente* aquilo que por definição fora

desmembrado em duas partes diversas): a primazia pertence claramente à estrutura ontológica, ainda que esta repouse em última análise na manifestação da estrutura ôntica da existência. Porém, essa condição de pertencimento mútuo entre os dois elementos previamente cindidos não se cumpre ao longo das análises de *Ser e Tempo*, restando o elemento ôntico longe demais para ser alcançado pelo sobrevoos fenomenológico em busca do sentido do ser.

Esse modo de pensamento que parte da separação originária entre dois elementos básicos de análise, em que um é tomado como a condição do outro e enquanto condição permanece igualmente *de fora* do elemento posterior, é o mesmo modo de pensamento representacional em operação na descrição heideggeriana da estrutura ontológica do ser-aí e de sua consequente ocorrência ôntica: o desvelamento do ser enquanto tal ao fim e ao cabo não é pensado como tomando lugar no interior da existência fáctica do ser-aí, mas permanece um evento a ser buscado fora e como que *contra* a base ôntica do ser-aí e do próprio solo em que a investigação toma pé. Do mesmo modo, a estrutura ontológica que é o que torna possível a existência ôntica do ser-aí em nada participa de fato no âmbito da experiência individual e cotidiana do ser-aí – a estrutura ontológica é uma descrição transcendental que faz referência a uma outra esfera de ser, essencialmente deslocada em relação ao ôntico (e isto quer dizer, essencialmente *desconectada*). A produção dessa separação prévia entre o elemento ôntico de análise e o elemento ontológico (entre o que, na verdade de sua origem, compõe uma unidade) depende, além da noção de causalidade que lhe é subjacente, de um *dualismo* que é típico das filosofias transcendentais: uma vez deflagrado o corte que separa o ser do ente, institui-se a vigência de uma cesura incapaz, por princípio, de ser desfeita.

Com as *Contribuições*, contudo, já sempre nos movemos em meio ao âmbito do seer. Não há uma relação de *causa e consequência* entre o pensamento que pretende pôr a questão e a própria doação da questão do ser – como um artifício que precisa antes produzir todas as condições de possibilidade para a adequada colocação prévia da questão. A direcionalidade de pensamento já parte de sua origem e nela deve permanecer: a verdade do seer. Na mesma obra, ao defender a superação da noção de transcendência, Heidegger advoga igualmente o “salto” por sobre a distinção acerca do ôntico e do ontológico: saltar por sobre esta seria o mesmo que saltar por sobre a noção de transcendência – fundamento para toda a estrutura transcendental de *Ser e Tempo*, como pretendemos demonstrar junto a uma leitura detida ao texto *Sobre a essência do fundamento*, de 1929. Por fim, o ontológico de *Ser e Tempo* é também pensado como a entidade do ente – como o universal indeterminado e vazio do ente –, como o *adendo* representado naquele percurso que parte do ente e somente a ele pode retornar:

Nós concebemos o “ontológico”, ainda que, em verdade, isso aconteça como condição do “ôntico”, de qualquer modo apenas como um adendo ao “ôntico” e repetimos o “ontológico” (projeto do ente com vistas à entidade) uma vez mais como autoaplicação sobre ele mesmo: projeto da entidade como projeto do seer com vistas à sua verdade [...]. Por meio desse procedimento, o seer mesmo é aparentemente transformado ainda em objeto e se alcança o *contrário mais decidido* daquilo que o impulso da questão do seer já abriu para si (CF, p. 434, *grifo nosso*).

A dificuldade de romper com a linguagem metafísica e ao mesmo tempo produzir um discurso com sentido intersubjetivamente válido – um discurso que tenha a força do novo que irrompe e convoca o pensamento a demorar-se e a antes de tudo *ouvir* isso que o apela de modo íntimo –, e ainda sem que a linguagem seja fraturada e a palavra entregue ao encantamento do ente embriagado pelo gigantismo da maquinação [*Machenschaft*], só pode ser superada através de um salto. E isto é fundamental no esforço de travessia realizado pelas *Contribuições*. Não há ponte possível entre um dizer e outro: um dizer, o primeiro, estabelece-se a partir da fixação prévia de uma interpretação do ente de onde toda uma concepção de mundo é erigida e, enquanto repousa no fundamento vazio de que é feito, não pode questionar a si mesmo *e por isso não pensa*; o outro dizer, o dizer do outro começo, emerge lentamente como um *dizer pensante*, que brota livremente e abertamente da fonte agora revigorada da verdade do seer que mais uma vez se essencia [*es ereignet*] e guarda no homem a esperança do seu abrigo e da sua sobrevivência pela atividade comprometida do questionamento. O que é pensado, e mais que isso, *experienciado* do lado de cá – o salto para o novo começo do pensamento –, não pode mais fazer sentido para o lado de lá; aqui as palavras ressoam da origem e carregam consigo o frescor de um novo âmbito de abertura, *elas fundam e deixam fundar*; lá elas apenas suportam o peso da tradição corroída e rastejam claudicantes rumo à derrocada final.

Esse abismo essencial entre os dois dizeres pode se mostrar mesmo na diferenciação quanto ao significado e à própria coisa em jogo junto a uma mesma palavra. É o caso do conceito de “ser-aí”. Para a tradição que pensou sempre atrelada aos pressupostos da questão diretriz (a saber, interrogar o ser a partir do ente, fazendo daquele um adendo que é extraído como o elemento mais genérico e universal do ente), “ser-aí” diz respeito à existência do ente, isto é, o modo efetivo de a sua essência se doar. O efetivamente real do primeiro começo se refere sempre ao ser do ente como o presente à vista, logo, “ser-aí” quer dizer *presentidade*. Do outro lado, para os compositores futuristas de um outro começo para o pensamento, ser-aí já envolve sempre a relação com o seer e o jogo de contramovimento de ambos que toma espaço no seio do acontecimento da apropriação do ser-aí no interior da essenciação do seer [*Wesung des Seyns*] como acontecimento-apropriador [*Ereignis*]. Não há como traçar qualquer paralelo,

toda comparação exige uma medida comum e um procedimento de redução da alteridade em nome de uma identidade mínima aproximável. Isso, contudo, não se faz possível quando a passagem a que se faz referência envolve um acontecimento fundador da ordem do seer que reposiciona todas as figuras envolvidas: o homem, o próprio seer em sua relação histórica com o homem, a linguagem, as palavras da metafísica. Esse abismo essencial entre os dizeres pode ser compreendido como o conceito de “paradigma” de Thomas Kuhn²⁵. O caso da conversão de significado e da coisa em jogo na palavra “ser-aí” no pensar do outro começo é “[...] tão diverso que não há *nenhuma transição mediadora* daquele primeiro uso para o outro” (CF, p. 289, *grifo nosso*).

Do mesmo modo, o conceito de diferença ontológica pretende preparar essa transição, quando na verdade sucumbe à mesma trama conceitual que atrai o dizer pensante para o núcleo da questão diretriz: o ente de antemão abandonado pelo seer bloqueia assim mais uma vez o acesso ao acontecimento único do seer em sua verdade. É preciso então saltar por sobre a noção de diferença ontológica e deixá-la para trás enquanto se busca resgatar justamente a unidade originária esquecida por ela – *a doação coetânea de ser e ente*. Ser e ente só podem ser verdadeiramente pensados a partir daí: o seer que “é” enquanto se essencia e funda junto ao ser-aí a sua própria verdade, e o ente que se encontra no seer e (apenas) nele tem a sua verdade como o *verdadeiro* (CF, p. 282). Quanto a essa questão, Heidegger é claro no § 132 das *Contribuições*, intitulado “Seer e ente”, ao explicar a barreira que a noção de diferença ontológica representa para uma adequada colocação da questão do ser *a partir* do ser ele mesmo. O ponto de partida para uma reconsideração do conceito de diferença ontológica, desse modo, encontra-se justamente na assunção de uma *falha* na estruturação da questão do ser conforme *Ser e Tempo*: em traços gerais, buscar interpelar o ser a partir de uma clarificação prévia das estruturas existenciais do ente ele mesmo que interpela o ser, é se manter atrelado àquele procedimento metafísico por excelência de partir do ente e assim permanecer preso na pujança de seu círculo. Do mesmo modo, procurar pela característica mais essencial que faz desse ente aquilo que ele é – *a Sorge* como a sua entidade –, e pretender daí derivar o caráter mais geral da temporalidade para finalmente estabelecer o tempo como horizonte da questão do ser, envolve o *mesmo e único* trajeto essencialmente metafísico de, partindo do ente e aí encontrando unicamente seu ser como entidade, pensar ter interpelado diretamente ao ser.

²⁵ HEBECHE, Luiz Alberto. *Curso sobre Contribuições à filosofia (o acontecimento-apropriador) de Martin Heidegger*. Florianópolis: Filosofia/EAD/UFSC, 2014, p. 52.

Mais uma vez, o problema parece se encontrar na intuição de uma *direção* que toma o pensamento: nunca é na espécie de movimento “ascendente” de partir do ente descoberto e daí buscar atingir o ser ele, segundo a necessidade de um deslocamento vertical, portanto, que se alcança a colocação da questão do ser nele mesmo (daí a necessidade do “desaparecimento” de toda representação da transcendência, como já vimos). Mas é ao contrário já partindo do ser, na doação sempre prévia de sua verdade, a qual já está sempre conosco – ou ainda, na qual já sempre nos encontramos –, que o *lugar* propício para a colocação da questão do ser pode ser propriamente conquistado: “O ser não é aqui o gênero ulterior, não é a causa que se acrescenta, não é o elemento abrangente que se encontra por detrás ou acima do ente. Desse modo, o ser permanece aviltado e transformado em um *adendo*, cujo caráter de adendo não anula mais nenhuma ascensão em direção à ‘transcendência’” (CF, p. 254, *grifo nosso*). Se o ponto de partida se torna agora o ser ele mesmo em sua verdade – reconhecida e conquistada como *questão prévia* –, e isto quer dizer, em seu acontecimento *uno e único* que irrompe sem apelar a uma causa anterior, essencialmente imprevisível e não-antecipável como todo acontecimento genuíno, então a questão deve se voltar igualmente não à falsidade da diferença ontológica (pois que não há tal coisa, dado que essa diferença é acessível ao pensamento e cumpre uma função específica), mas à *origem* da diferenciação entre ser e ente, a sua unidade autêntica.

Neste empreendimento, a tarefa assumida por Heidegger é clara: “[...] careceu-se do empenho por se libertar da ‘condição de possibilidade’ como um caminho de volta apenas ‘matemático’ e por conceber a verdade do ser a partir de sua *própria* essência” (CF, p. 246). O caminho de volta apenas matemático mencionado por Heidegger diz respeito a uma distinção meramente lógica – um constructo do pensamento que não possui correspondência à ordem ontológica dos acontecimentos tematizados. A condição de possibilidade é assim sempre um conceito que apela a uma estrutura linear idealizada pelo pensamento na esperança de explicar a ruptura que ele mesmo criara para si. Esse caminho de volta é assim um movimento que busca a origem indo de ente em ente a partir de uma ligação externa, retornando ao suposto primeiro objeto da série e questionando aí o ser sempre a partir do ente: o tradicional método metafísico de interrogação do ser, que não pode ao cabo questionar o ser para além da entidade (o ente enquanto ente). O mesmo recurso reflexivo de procurar numa série causal a explicação originária para o ser do ente é aquele que deve desembocar na estrutura abstrata e transcendental do conceito de “condição de possibilidade”: um abismo separa a entidade assim concebida do ente que lhe é subsequente (o ontológico é condição de possibilidade do ôntico). Ao conceber a diferenciação entre ser e ente, *Ser e Tempo* não deixa de se reportar continuamente aos

procedimentos tipicamente metafísicos, pois a diferença ontológica é também uma *estrutura transcendental*: o ser é a condição de possibilidade do ente. O mesmo abismo inadvertidamente se estabelece.

O questionamento do ser pretendido por *Ser e Tempo*, isto é, aquele questionamento pertencente à questão fundamental que se dá como impulso para a primeira obra heideggeriana e que permanece em sua essência o mesmo na composição das Fugas [*Fuge*] que estruturam as *Contribuições*, fica assim comprometido quando o pressuposto é o da diferença em relação ao ente. A interrogação do ser em *Ser e Tempo* busca recuperar uma unidade para sempre perdida, reconstruída somente de modo artificial e disposta fragilmente na espera pela sua desagregação final; num caminho de volta envolto em sombras, que não sabe do artifício de seu ponto de partida: “Essa unidade, contudo, nunca pode permanecer senão a *imagem refletida da diferença* e jamais tem como conduzir à origem, a partir da qual essa diferenciação pode ser vislumbrada como não sendo mais a diferenciação originária” (CF, p. 247, *grifo nosso*). A unidade originária, portanto, enquanto aquela que permite o artifício da diferença ontológica, permanece assim esquecida, impensada. Essa unidade, por sua vez, é a verdade do ser a ser conquistada como questão prévia para o pensamento do outro começo.

É assim a noção de transcendência que deve ser superada enquanto o pilar estruturante de todo o resíduo transcendental de *Ser e Tempo*: a partir da instituição da transcendência como a direcionalidade básica do representar (o mesmo, portanto, que a fórmula “ser e pensar” considerada por Heidegger como o fio condutor da questão diretriz), torna-se possível a diferenciação entre ser e ente (e não o contrário como se poderia pensar, isto é, a suposição de que a diferenciação prévia de ser e ente é que instituiria por sua vez a representação da transcendência), e então, por fim, conquista-se o próprio valor da compreensão do ser como condição de possibilidade do ente: “Por isto, o importante é não ultrapassar o ente (transcendência), mas saltar por sobre essa diferença e, com isso, sobre a *transcendência*, questionando inicialmente a partir do seer e da verdade” (CF, p. 247). Desse modo, é o próprio movimento encarnado pela representação da transcendência que deve ser superado enquanto um procedimento que impede essencialmente o questionar do ser: como uma direcionalidade de pensamento que conduz do ente à ascensão transcendental. O conceito de transcendência de *Ser e Tempo* revela-se assim como o mesmo procedimento metafísico de interpelar o ente buscando nele seu elemento mais genérico e universal – o elemento comum, o seu *koinon* –, que ao fim permite a emergência da entidade enquanto enunciação do ser do ente.

3 A *GELASSENHEIT* COMO RESOLUÇÃO FINAL PARA O PROBLEMA DA SUPERAÇÃO DA METAFÍSICA

No transformation comes without an anticipatory escort. But how does an escort draw near unless Appropriation opens out which, calling, needing, envisions human being, that is, sees and in this seeing brings mortals to the path of thinking, poetizing building (EP, p. 110).

Um aprofundamento na questão da superação da metafísica conforme pensada pelo Heidegger tardio deve passar necessariamente pelo desdobramento da questão da técnica, central para os escritos dos anos 50. Metafísica e técnica tornam-se aqui sinônimos, superar uma é necessariamente ter de superar a outra. É também neste momento que a importância da noção de vontade na obra heideggeriana – gestada durante uma década em seu tumultuoso diálogo com Nietzsche – finalmente vem à tona, revelada como o princípio unificador da história da humanidade ocidental. O que é crucial para a compreensão do movimento de transição rumo à questão da técnica é a emergência da questão da relação entre homem e Ser, onde o problema da metafísica se converte na pergunta pelo destino do homem, e a tarefa de sua superação significa agora o ultrapassamento do abandono do Ser, vivenciado como uma profunda condição de indigência pelo homem moderno. A partir do caráter originariamente ambíguo da doação do Ser, como veremos ao longo deste capítulo, que em cada abertura exhibe sempre seu caráter retrátil, a complexidade do problema da metafísica se aprofunda: para Heidegger, o abandono do Ser não se trata de simples engano ou negligência da metafísica, do mesmo modo em que o esquecimento do Ser não é um erro do homem, mas parte antes de tudo do próprio Ser e da sua recusa de doar-se para o homem – a relação de Ser e homem pertence ao próprio Ser. Para compreender o fato de que a superação da metafísica não depende de uma decisão humana ou de um ato de vontade é preciso também compreender que a metafísica é ela mesma um envio do Ser, um destino [*Geschick*], tarefa que nos põe a caminho dos anos 50 e da questão heideggeriana acerca do *Ge-Stell*.

3.1 A questão da técnica como elemento articulador de uma originária *torção* do conceito de metafísica

No clássico ensaio heideggeriano *A questão da técnica* (1953), não se trata de elaborar uma investigação que possa de algum modo definir a técnica ao fixar algum conteúdo a partir de sua representação, e assim apontar para alguma possível “solução” ao problema que a realidade técnica nos impõe – seja pela via da aceitação entusiasmada, seja pela negação apocalíptica de seu domínio já instituído; antes disso, o modo em que a reflexão se desenvolve é a de uma abertura fundamental do questionamento para além das representações habituais do que seja a técnica e de nosso relacionamento com ela. Nesse sentido, a reflexão e o método heideggeriano em atividade neste ensaio representam justamente a preparação de uma abertura que possibilita um encontro mais fundamental com a técnica, segundo a disposição de se pôr a caminho da essência da técnica. Talvez o cerne do esforço heideggeriano empreendido neste questionamento se encontre na procura por “uma correta relação com a técnica” (QT, p. 376; GA7, p. 09), capaz de liberar o homem de seus medos e ansiedades diante do cálculo sistemático da totalidade do ente, e de nos ensinar acerca da insensatez da vontade de dominar a técnica²⁶; não, contudo, a partir de uma narrativa de desolação e desesperança, mas como uma iluminação da verdade que está em jogo no acontecer da técnica e que independe de nossa vontade, mas que repercute de modo essencial na condição de nosso ser. Em torno ao objetivo de esclarecer como Heidegger entende neste contexto a metafísica e qual o sentido atribuído à tarefa de sua superação (ou mesmo acerca da possibilidade dessa superação no horizonte de uma *realidade técnica*), o que aparece como fundamental é o tratamento da relação de homem e técnica: a questão da técnica deve assim servir de pano de fundo para a iluminação da configuração final do problema da superação da metafísica assumida no interior do pensamento heideggeriano, assim como sua derradeira proposta de resolução. Assim, o diagnóstico heideggeriano deve revelar que a representação habitual da técnica como um meio para o fazer humano é incapaz de alcançar sua essência por conta de uma compreensão reducionista e exclusivamente instrumental – a possibilidade de uma outra relação entre homem e técnica deve ser buscada.

Em traços gerais, a investigação heideggeriana consiste em questionar a compreensão da instrumentalidade presente na concepção antropológica da técnica (aquela em que esta aparece como um objeto neutro para o fazer humano), para aí desvelar a sua relação com a

²⁶ “O querer-dominar se torna tão mais iminente quanto mais a técnica ameaça escapar do domínio dos homens”. HEIDEGGER, M. “A questão da técnica”. Tradução de Marco Aurélio Werle. In: *Scientiae Studia*. São Paulo, v. 5, n. 3, 2007, p. 376.

poiesis grega: a causalidade pressuposta em toda relação instrumental não é em sua essência aquela onde se efetua um efeito por meio do ajustamento de meios e fins, mas antes se trata de uma relação originária entre as quatro causas da doutrina grega da causalidade, em que o comprometimento [*Verschulden*] de cada uma delas deixa surgir o ente, isto é, promove um ocasionamento [*Ver-an-lassen*], invés de uma efetuação. O movimento de Heidegger consiste simplesmente em apontar para a confusão da interpretação tradicional ao determinar o todo da causalidade a partir de uma única causa, a causa eficiente, em que está em jogo a vontade de um sujeito que opera um efeito e é assim responsável pela causação de um objeto. Na reinterpretação heideggeriana do princípio da causalidade é antes a *poiesis* que articula este processo enquanto um produzir [*Her-vor-bringen*], enquanto aquela que propriamente leva à presença o que deve surgir como o que ainda não se apresenta. Assim, o ocasionar das quatro causas somente permite que o ente encoberto venha à frente a partir do próprio produzir: é este que encarna o movimento de um levar [*bringen*] à frente [*vor*] o que antes permanecia escondido, encoberto; este movimento, por sua vez, Heidegger o chama de “o desabrigar” [*Entbergen*], onde se retira o ente de seu ocultamento e o conduz em direção ao desencobrimento. Como um modo de desvelamento, isto é, como percurso em que algo oculto chega a um desabrigar, a *poiesis* é também e desde o princípio *aletheia* – um modo de a verdade acontecer.

A análise da instrumentalidade intrínseca à técnica permite, portanto, que a compreendamos em sua relação essencial com a verdade como um desabrigar. Assim, está desfeita a concepção instrumental da técnica: antes, esta é um modo de desabrigar, um modo de a verdade acontecer, e o âmbito que se abre para o pensamento acerca da essência da técnica é o âmbito da própria verdade (QT, p. 380; GA7, p. 17). Contudo, resta esclarecer como a técnica moderna se relaciona com a essência da *téchne* grega descrita como um desabrigar: para Heidegger, a técnica moderna também se trata de um desabrigar, contudo, num modo específico que parte de princípios diversos. Invés de um desabrigar ao modo do deixar acontecer do produzir, o desabrigar empreendido pela essência da técnica moderna é antes “um desafiar [*Herausfordern*] que estabelece, para a natureza, a exigência de fornecer energia suscetível de ser extraída e armazenada enquanto tal” (QT, p. 381; GA7, p. 18). Dá-se assim a passagem de um *deixar* que traz à frente, na *téchne* grega, para um produzir outro que é antes de tudo impositivo e obriga o ente a vir à frente como *subsistência*. Neste novo modo de descobrir o ente, toda a relação com a natureza se modifica de um preparar que acompanha e entrega pacientemente aquilo que se deseja produzir ao mistério do acontecer da própria natureza, para

uma relação de objetiva dominação em que se põe [*stellt*] a natureza no sentido de um *desafio* – todo o ente é agora posto para que responda ao desafio de fornecer energia, a qual será tão somente explorada, transformada, armazenada e distribuída, numa lógica infundável de produção e consumo que visa unicamente a sua própria intensificação.

Este *desabrigar que desafia*, o modo de desabrigar que constitui a técnica moderna, desabriga por sua vez a totalidade do ente como subsistência [*Bestand*], como mero subsistir em que cada ente é invocado a assumir uma dada posição [*Stand*] para que então possa permanecer constantemente disponível à vontade humana. Quem preenche este *pôr que desafia* é certamente o homem, aquele que provoca o real e que obriga o ente a se apresentar como subsistência. Contudo, o que se mostra como central é o fato de que essa provocação efetivada pelo homem se funda em outra ainda mais originária: quem é primeiramente desafiado é o próprio humano, pois que antes de poder exercer o domínio de sua vontade sobre o real, a realidade ela mesma já se anunciou a partir de um descobrimento segundo o qual não cabe ao homem qualquer decisão, um descobrimento que é sempre prévio ao seu fazer e agir neste planeta. Deste modo, é somente a partir deste desabrigar enquanto subsistência que o requerer [*Bestellen*] humano se desdobra, isto é, o homem é ele mesmo desafiado a desabrigar a realidade no modo do requerer: “Se a seu modo o homem, no seio do descobrimento, desabriga o que se apresenta, então ele *apenas corresponde* ao apelo do descobrimento, mesmo onde se opuser a ele” (QT, p. 384; GA7, p. 22, *grifo nosso*). Em outras palavras, o humano apenas inconscientemente responde ao apelo próprio do Ser que primeiramente descobre o real como disponibilidade e que nessa mesma via o provoca para dar cabo ao prosseguimento de uma lógica planetária de domínio incondicional do ente. Por fim, aquilo que na técnica enquanto modo de desabrigar desafia o homem a requerer de uma forma desafiante o real é o que Heidegger reconhece como a própria essência da técnica, o *Ge-Stell*. A contradição intrínseca deste evento histórico encontra-se no fato de que, embora a essência da técnica seja um modo de desabrigar que essencialmente objetifica o ente, ainda assim ela se constitui num modo de desabrigar, isto é, o *Ge-Stell* enquanto requerer desafiante é também um modo de produzir [*Herstellen*]: uma *poiesis* que traz à frente o ente assim desafiado, o ente que é requerido a se apresentar como energia armazenável, e que não obstante encontra por essa via um modo possível de vir à presença.

Como descobrimento originário do real, o *Ge-Stell* é o âmbito essencial em que o humano contemporâneo encontra-se já sempre situado, de modo que a sua relação com a técnica já está dada antes mesmo de entrar em cena aquela sua postura requerente – a abertura

primordial de mundo em que o homem é a cada vez acolhido é exatamente a do ente disponível enquanto subsistência. Nesse sentido, compreender a relação entre homem e técnica é compreender como se dá esse modo de desabrigar particular à técnica e qual a participação do homem nesse acontecimento: a resposta de Heidegger apela à ambiguidade quando explica que nem é o fazer humano responsável pelo advento do *Ge-Stell*, e nem este se dá num além a todo fazer humano: “Mas também não acontece somente *no* homem e, decididamente, não *por* ele” (QT, p. 387; GA7, p. 27). No âmbito deste acontecer que é sempre prévio ao homem, entra em cena a compreensão heideggeriana da história [*Geschichte*] como um envio [*Schickung*] do Ser: um enviar [*schicken*] que primeiramente conduz o homem para o caminho do desabrigar; este caminho que é enviado pelo Ser como um modo de desabrigar, por sua vez, é recebido pelo homem como destino [*Geschick*]. É a partir desta configuração conceitual da metafísica como história do Ser [*Seinsgeschichte*], renovada em consonância com a *Kehre*, que torna-se possível pensar a relação de Ser e homem como *correspondência* – central para a construção do sentido da *Gelassenheit*, como veremos adiante. Os termos básicos dessa relação são agora compreendidos como o ouvir de um apelo ao qual unicamente respondemos como a acolhida de um destino.

O envio do *Ge-Stell*, destino de nosso presente histórico em que a realidade é tornada técnica, portanto, dá-se como envio que conduz o homem para o desabrigar enquanto subsistência. De modo claro, o destino é algo que cabe ao homem tão somente acolher, como algo que lhe advém – nós não *escolhemos* o modo de desabrigar por onde o ente já sempre se descobre à nossa volta e nos envolve em nossas ocupações –; contudo, o destino de que fala Heidegger a partir de sua orientação ontológico-historial não se trata de um “transcurso inalterável”, uma fatalidade em relação à qual não se dá qualquer saída. Antes disso, cabe ao homem justamente escolher, e antes de tudo, assumir a *responsabilidade* pela postura a cada vez adotada diante desse destino – a relação estabelecida com esse envio constitui precisamente *aquilo que pertence ao homem* (enquanto relação com o Ser), assim como a possibilidade de se apropriar dessa relação e de participar da verdade que aí acontece: “O destino do desabrigar sempre domina os homens. Nunca é, porém, a fatalidade de uma coerção. Pois o homem se torna *justamente apenas livre* na medida em que pertence ao âmbito do destino e, assim, torna-se um ouvinte [*Hörender*], mas não um servo [*Höriger*]” (QT, p. 387; GA7, p. 28, *grifo nosso*). A própria fonte da verdade deve pertencer a essa noção de destino como recepção e acolhida de um envio histórico, pois mesmo a nossa fala, nossos discursos nos âmbitos políticos, culturais e mesmo privados, nossas mais ordinárias palavras nada mais são que uma *resposta*

ao ecoar do Ser que primeiramente “fala” para a nossa essência alcançar com o seu apelo – a experiência originária de tornar-se um ouvinte do Ser permite-nos transformar a sua manifestação única em linguagem.

Aqui, a noção de liberdade articulada por Heidegger deve nos ajudar a pensar a tarefa de esclarecer a questão acerca da *possibilidade* de se superar a metafísica: a liberdade pensada por Heidegger somente se apresenta a partir do envio de um destino, é no seu âmbito que o homem pode exercer a sua verdadeira autonomia (rompendo assim com a noção tradicional de auto-determinação). A participação do homem nesse desabrigar é que possibilita o caminho para o que liberta, pois enquanto o homem permanecer na ilusão de que a sua vontade pode alterar o curso desse desabrigar originário do real, ou então, enquanto o homem acreditar que pode controlar a técnica e guiar incondicionalmente o seu destino, nenhuma autonomia se faz verdadeiramente possível e o homem perece como mais um dos entes tornados disponíveis – porque o traço mais fundamental de sua condição não ficou ainda exposto de modo claro: *que ele é um ente finito*²⁷. É então preciso reconhecer o destino *como* um destino para que se possa cumpri-lo de modo autêntico, sem sucumbir numa entrega desolada e capitulante – numa *resposta* simplesmente inconsciente, reativa e sem a necessária presença de si –, e nem mesmo negá-lo numa vã tentativa de sublimar a sua verdade que já sempre nos dominou. A postura apropriada diante desse destino acolhido como uma dádiva seria a de justamente escolher *participar* desse desocultamento – numa *correspondência*, portanto, com lucidez e percepção do todo –, doar-se em abertura ao que *na verdade* também se doa, e àquilo que aí permanece oculto, quando o homem conduz a si mesmo para o exercício de sua existência livre que reconhece o mistério de que é feita.

Nosso principal intuito com esta breve reconstrução do ensaio heideggeriano é o de apontar para o modo com que a pergunta pela técnica provoca um verdadeiro reposicionamento do problema da metafísica no interior da obra heideggeriana. É a partir deste cenário que se articula a principal questão a que perseguimos – aquela acerca do conflito quanto à possibilidade de se superar a metafísica, num terreno em que se faz necessário situar a re colocação do problema da metafísica como *superação da técnica*. Essa relação entre metafísica e técnica é explicitada no contexto de *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*:

²⁷ “O que se põe em questão, portanto, para um pensamento capaz de falar em superação, é a noção mesma de liberdade, quer dizer, a questão da possibilidade e do limite de escolha em relação àquilo que a cada vez se encontra no mundo”. LYRA, Edgar. “Superação da metafísica, realidade técnica e espanto”. In: *Natureza Humana*, vol. 5, n. 1, 2003, p. 108.

na contemporaneidade, a metafísica teria atingido a fase de seu *acabamento*, isto é, o esgotamento de suas possibilidades, de modo que a técnica é propriamente a figura que a metafísica assume como a sua *última* possibilidade. O domínio técnico da realidade é evidenciado por Heidegger pelo fenômeno do desdobramento da Filosofia nas diversas ciências tecnicizadas e tornadas autônomas: a Filosofia encontra seu fim junto ao acabamento da metafísica. Neste cenário, o centro da dificuldade de se falar em superação se deve ao caráter paradoxal que o *problema da vontade* introduz na questão heideggeriana da técnica: a única certeza neste caminho é a de que soluções voluntaristas estão previamente descartadas, pois a vontade de superar a técnica permanece ela mesma uma atitude técnica. É então a crítica da técnica a partir da sua identificação com a *vontade de vontade* (a partir de uma virada essencial na leitura de Nietzsche que tomou espaço no início dos anos 40, saindo de uma primeira identificação com a metafísica da vontade nietzschiana para uma crítica posterior profunda e radical), que deve preparar o caminho para a elaboração da tese segundo a qual a saída do domínio da vontade constitui a *única forma possível* de superar a metafísica.

Como técnica e metafísica se tornam sinônimas no contexto dos anos 50 (sendo a primeira expressão histórica do acabamento da última), ambas compõem em sua unicidade a configuração de um quadro conceitual em que a mera pretensão de se ultrapassar a metafísica anula no mesmo instante a própria *possibilidade* de fazê-lo. Aqui nos deparamos com o ponto decisivo de nossa investigação, para o qual todas as análises anteriores devem convergir: questionamos, a partir do conflito com o sentido em que ainda se faz possível falar de uma superação, o modo com que Heidegger reconstrói e rearticula essa problemática junto da questão da técnica, e ainda o modo em que propõe a partir daí a preparação de um novo paradigma para o pensamento que deseja sair da metafísica. Junto a uma crítica da cultura contemporânea cujo diagnóstico é o da articulação de técnica e metafísica como sinônimos, Heidegger empreende ainda uma mudança conceitual decisiva para a tarefa de superação da metafísica: o fundamento da história da metafísica é reconhecido como *vontade* – do primeiro começo junto aos gregos até a sua forma acabada com Nietzsche, a história do pensamento ocidental constitui-se na sucessão de eventos epocais que afirmaram a vontade como princípio regulador da totalidade do real. A vontade é assim reconhecida como *Grundstimmung* da história ocidental, isto é, como disposição afetiva fundamental que perpassou cada pequeno respiro seu, expressa tanto na relação existencial-material com o mundo das coisas enquanto

postura de dominação²⁸, como na compreensão da essência do pensamento enquanto representação [*Vorstellung*]²⁹: pôr diante de si e direcionado a si, *igual a*: assegurar a certeza da objetividade do objeto, dominar a totalidade do real. O Ser se torna assim o *outro da vontade*, por ela calado e silenciado, encoberto pela subterrânea articulação de seu domínio.

O próximo passo de nossa investigação deve ser assim o de esclarecer qual é essa relação com a técnica capaz de renunciar à vontade de dominá-la, sem contudo incorrer numa atitude completamente passiva; em outras palavras, pretendemos responder qual afinal é essa relação com a técnica que permitiria uma superação da metafísica no sentido específico de uma *liberação* da essência do humano para outros modos de ser e de lidar com o ente que não a objetificação técnica, a disponibilização e a dominação do real. É preciso assim experienciar o sentido da *impossibilidade* de superar a metafísica para que se torne finalmente possível avistar o caminho de preparação de sua autêntica possibilidade. Na procura por essa nova relação (“nova” aqui não deve vir com a conotação de mera substituição ou invalidação do que é anterior), devemos manter clara a compreensão de que a técnica permanecerá aquilo que ela é – como projeto totalitário de dominação do real por meio do cálculo e da disponibilização incondicional do ente –, e de que o apelo para que o homem disponha da natureza como subsistência do mesmo modo persistirá. Em outras palavras, a técnica não pode ser meramente superada no sentido de “deixada para trás”. A questão, contudo, reside no esforço do pensamento em conduzir a si próprio para aquela abertura essencial em que é possível entrever uma exceção para as atuais práticas humanas, um exercício contínuo que se desdobra como *agir* (e, portanto, não como uma decisão voluntariosa da consciência), em que o humano deve poder descobrir a si mesmo, pouco a pouco, liberto daquela vontade de dominação. Percebemos assim que superar a metafísica compete muito mais à dedicação pessoal da meditação acerca dessa possível nova relação com a técnica como algo que não é colhido junto a respostas objetivas quanto a um curso de ação previamente determinado, mas na lenta e paciente transmutação de si que toma espaço na esfera criativa do agir.

O âmbito de enunciação da *Gelassenheit* como a resolução final para o problema da superação da metafísica no pensamento heideggeriano é assim conquistado a partir da tarefa de

²⁸ Cf.: HEIDEGGER, Martin. “A época da imagem de mundo”. Tradução de Paulo Rudi Schneider. In: SCHNEIDER, P. R. *O outro pensar: sobre que significa pensar? e A época da imagem de mundo, de Heidegger*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005, p. 191-232.

²⁹ Segundo Heidegger, a forma tradicional de se conceber o pensamento é a da representação como um querer, isto é, o pensamento é em si mesmo *vontade*. HEIDEGGER, Martin. *Serenidade*. Tradução de Maria Madalena Andrade e Olga Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2000, p. 32.

pensar a possibilidade de uma relação transformada com a técnica. Nossa leitura inicial é a de que a noção de serenidade seria capaz de articular a superação da técnica por conta do movimento de transição que realiza enquanto caminho que conduz o pensamento para fora do domínio da vontade: a serenidade seria uma atitude contrária ao querer, mas não como uma recusa voluntária deste (pois recusar o querer não deixa de constituir um ato de vontade, o querer recusar o querer), antes como o salto para um espaço externo ao domínio da vontade, que nunca pode ser ele mesmo alcançado por meio de um querer. Assim, o delicado significado da serenidade pode ser inicialmente compreendido não como uma atitude em que o humano assume a iniciativa de despertar em si a serenidade, mas numa postura de espera em que se pretende estar simplesmente *desperto* para a serenidade, num encontrar-se concentrado e receptivo, especialmente disponível.

A questão da superação da metafísica na era da onipresença do *Ge-Stell* se torna assim a questão acerca da possibilidade do não-querer, e nesse sentido, a questão acerca de uma transformada postura diante da objetificação de nosso cotidiano já plenamente em curso que possa nos colocar a caminho de uma nova relação com a técnica. A indicação heideggeriana em *Serenidade* (1955) é a de dizermos “sim” aos objetos da técnica enquanto uma realidade incontornável de nosso presente histórico, e ao mesmo tempo também dizermos “não” na medida exata em que tornamo-nos capazes de proteger e preservar nossa natureza [*Wesen*] da invasão exploratória do pensamento calculador. Em suma, a atitude adequada em relação às coisas do mundo técnico é a de deixá-las repousar em si mesmas como algo que não diz respeito ao que temos de mais íntimo e de mais próprio³⁰, para que aquilo que em nós proporciona a abertura para a experiência do Ser permaneça preservado em sua pureza. É então nessa resposta aparentemente ineficaz porque *ambígua* ao desabrigar próprio à técnica (que reflete o próprio caráter ambíguo da doação de Ser segundo a *aletheia*), numa atitude que diz simultaneamente “sim” e “não”, que alcançamos aquela tão buscada *livre relação* com a técnica em que ela não mais oprime e subjuga nosso ser, e onde a nossa verdadeira autonomia nesta Terra pode finalmente florescer: não como a habilidade voluntariosa da decisão incondicional do que está por vir, mas como uma transformada relação com nosso habitar [*wohnen*] que, por meio de uma disposição de humor que possibilita a sintonia com o meio, escolhe agora como *corresponder*

³⁰ Aquilo que o homem tem de mais próprio é o fato de ele ser um ente que reflete, é o caráter de pensamento e reflexão da natureza humana. Nesse sentido, o maior desafio ao se pensar a condição humana na época da realidade técnica é o de pensar o modo em que se faz possível a sobrevivência de um *pensamento meditativo*, aquele que não capitula diante da progressiva assunção do pensamento calculador como o único pensar passível de ser exercido.

ao que a cada novo momento nos é ofertado³¹. Tornamo-nos assim aptos para experimentar a serenidade para com as coisas [*die Gelassenheit zu den Dingen*], e a partir daí travar uma relação com a técnica que se torna “maravilhosamente simples e tranquila”³².

A contribuição da serenidade reside na proposta de uma postura de recepção (portanto, como *aceitação*) do envio do Ser que permita uma relação apropriada, em que a essência humana possa brilhar e que, na mesma via, permita o exercício da *liberdade* concebida por Heidegger como essencialmente realizável no interior da destinação do Ser – único âmbito possível de experiência. Mesmo como um aparente paradoxo, a serenidade aclara essa relação livre com o que acolhemos como um destino porque a sua contribuição é a possibilidade de nos ensinar a nos mantermos *disponíveis e bem despertados* para o apelo do Ser. Enquanto proposta de resolução para o problema da superação da metafísica, como veremos em maior detalhe a seguir, a serenidade representa a passagem sutil mas radicalmente decisiva de uma ambiência [*Stimmung*] conduzida pelos afetos fundamentais do controle e do asseguramento, numa atmosfera essencialmente hostil em relação a tudo o que é excêntrico a nós, para um sentimento de profunda aceitação por tudo aquilo que neste planeta é, numa disposição afetiva capaz de acolher e de permitir a graça da manifestação plena dos entes. A serenidade ultrapassaria assim na mesma via tanto a compreensão tradicional do pensamento como querer expressa na fase de acabamento da metafísica como a ascensão planetária do cálculo e da objetificação, como aquele relacionamento com o mundo das coisas orientado exclusivamente por uma postura de dominação, trazendo consigo, portanto, a *serenidade para com as coisas*, bem como um pensamento *meditativo* como indicações para o caminho de saída do domínio da vontade. Por fim, nossa próxima tarefa é a de investigar os acenos que primeiramente conduziram a serenidade ao âmbito de manifestação próprio ao pensamento e o caminho pelo qual o seu sentido foi sendo aos poucos traçado.

³¹ Já havíamos realizado a interpretação da noção serenidade como este encontrar-se em “sintonia” com o mundo das coisas, referindo-nos para isto ao termo utilizado por Gumbrecht em *Produção de presença*. O estado de atenção plena, de observação e de integração com o meio necessário à postura de espera própria à serenidade é assim compreendido como essa harmonização com o mundo das coisas, como a experiência transformada de uma estadia em *sintonia* com este planeta. Cf.: RUGGERI, Sabrina. *O habitar poético como tarefa: Heidegger e a questão da essência humana*. 2016. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, PUCRS, Porto Alegre, 2016.

³² HEIDEGGER, Martin. *Serenidade*. Tradução de Maria Madalena Andrade e Olga Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2000, p. 24.

3.2 O caminho de preparação da *Gelassenheit*

Todos os comentários que se seguem a partir daqui têm o objetivo de traçar o caminho de preparação da meditação acerca da *Gelassenheit* junto a acenos mais ou menos explícitos entregues em *Feldweg-Gespräche* (1944-1945). Essa leitura atenta pretende também despertar o potencial intrínseco de específicas passagens do texto cujas noções e ideias seriam desenvolvidas posteriormente por Heidegger. *Feldweg-Gespräche* pode assim ser vista como uma obra de antecipação e preparação de várias temáticas do chamado Terceiro Heidegger – a que mais nos interessou até aqui foi o desenvolvimento da questão da essência do pensamento em sua relação com a vontade – a saber, o horizonte negativo de constituição da *Gelassenheit* como proposta de superação da metafísica da vontade enquanto uma nova postura meditativa do humano habitante deste planeta. O texto desenvolve-se como um diálogo entre três personagens: o guia – marcadamente a voz escolhida por Heidegger para expressar a direção para onde apontam suas intuições; o erudito – a fala através da qual ecoa a maior carga metafísica a ser revisitada e suplantada pelo diálogo; e, ainda, o cientista – o conversante do caminho do campo responsável pelos principais e mais inspiradores *insights*. A partir deste ponto³³, contudo, nossa análise deve seguir igualmente de perto a versão revisada do mesmo texto e publicada em 1959 como um excerto (com várias passagens excluídas da versão original de *Feldweg-Gespräche*) no volume *Gelassenheit*.

O primeiro aceno à conquista do lugar de colocação da questão da *Gelassenheit* e confirmado mais tarde pela manutenção quase intacta deste trecho na obra homônima é o retorno à temática do não-querer a partir de sua afirmação como o único caminho possível para a essência do pensamento: se a questão sobre a essência do pensamento não é uma questão *sobre* o pensamento, então o visar para fora, para algo outro que não o pensamento pode encontrar na ambiguidade essencial do desvelamento do não-querer a sua própria doação. O interrogar da essência do pensamento conforme concebido no horizonte penetrante da

³³ *Feldweg-Gespräche* foi escrita entre os anos 1944 e 1945 e publicada somente em 1995 pela editora Vittorio Klostermann, ou seja, quase vinte anos após a morte de Heidegger. Em 1959, Heidegger preparou uma versão revisada de um excerto deste texto que tem início na página 105 e segue sua estrutura até o final, ainda que com muitas passagens excluídas da versão original. Este excerto revisado de *Feldweg-Gespräche* é então publicado quatorze anos mais tarde na obra *Gelassenheit*, intitulado “Zur Erörterung der *Gelassenheit*: aus einem *Feldweggespräch über das Denken*” (GA 13, p. 37-74). Acerca das mais reconhecidas traduções deste volume, a tradução americana: “Conversation on a country path about thinking”. In: HEIDEGGER, M. *Discourse on thinking*. Translation by John M. Anderson and E. Hans Freund. New York: Harper and Row, 1966, p. 58-90. E ainda a tradução portuguesa do Instituto Piaget: “Para discussão da serenidade: de uma conversa sobre o pensamento, que teve lugar num caminho de campo”. In: HEIDEGGER, M. *Serenidade*. Tradução de Maria Madalena Andrade e Olga Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2000. p. 29-69.

metafísica ocidental para nada outro pode nos conduzir que para a vontade. Se o caminho para a essência do pensamento deve ser assumido a partir de algo outro que não o pensamento, e se já está assentada na metafísica ocidental a tese de que pensamento e vontade encontram-se numa relação de co-pertença, então esse caminho só pode se dar à distância da vontade – na procura pelo acontecer da experiência do não-querer. Essa conclusão é estabelecida a partir da fala do cientista: “The assertion that the essence of thinking is something other than thinking, then, says that thinking is something other than willing” (FG, p. 106; CPC, p. 68).

O caminho para a discussão acerca da essência do pensamento fica assim claramente estabelecido como um necessário distanciamento em relação à vontade, expresso nas sábias palavras do guia, que já há muito havia intuído o aceno original deste caminho: “That is why, in answer to your question as to what I really will in our meditation on the essence of thinking, I replied: I will nonwilling” (FG, p. 106; CPC, p. 68). Somente a saída do domínio da vontade pode nos conduzir para o conhecimento da verdadeira essência encoberta do pensamento: ela é *não-vontade* – no entanto, como adentrar o círculo hermenêutico próprio e implícito nessa investigação? Como compreender inicialmente este outro desconhecido cuja função é a de realizar a negação da vontade? A estratégia de Heidegger é a de em certo sentido dividir metodologicamente – e também mesmo pedagogicamente – a apresentação ao leitor quanto à tese da possibilidade de uma saída do domínio da vontade em duas partes essenciais: primeiramente, fazendo uso da própria matriz de pensamento ocidental cuja dualidade entre atividade/passividade cumpre ainda um papel central e diretriz, e então num movimento de positividade anunciar a possibilidade de um paradigma novo.

O primeiro sentido de “querer o não-querer” carrega assim a intenção de colocar em marcha uma preparação progressiva que conduz em direção à experiência do desfazer-se do querer. A dificuldade latente se encontra na ambiguidade, enunciada pelo personagem do erudito, em que o não-querer ainda permanece um querer no qual um *não* predomina, mesmo no sentido de um não que se direciona ao querer ele mesmo e o renuncia. Querer o não-querer mostra-se assim como um ato voluntarioso de renúncia do querer, trata-se de um *não mais querer* o querer, de um não que mira o próprio querer e pretende assim livrar-se dele. A verdade é que o não-querer deve ao fim ultrapassar a própria negação que o constitui e então instituir a passagem para o âmbito deste algo outro que não é mais a vontade – isto é, o destino do trajeto do não-querer não se trata meramente da *negação* da vontade, na qual ainda nos encontraríamos tributários de sua força ao realizar nada menos que o procedimento metafísico por excelência da *inversão* (inverte-se os polos de prioridade ontológica, mas fica-se preso ao mesmo esquema

aprisionador e encobridor). Antes disso, a negação inicial do querer como abandono voluntário deste próprio querer deve assim conduzir o pensamento ao encontro do que já não pertence mais à vontade.

Um querer não pode assim nos colocar em contato com *aquilo que não mais pertence à vontade* – ele estaria subvertendo sua própria natureza se fosse capaz de tal coisa, enquanto fundado na estrutura ontológico-transcendental da vontade e manifesto no plano ôntico como querer –, mas pode certamente pôr-nos a caminho, *dispondo-nos* à proximidade não-familiar de sua vigência. Em suma, é então este primeiro sentido de “não-querer” que inaugura o caminho em direção à serenidade como uma resposta para a questão da possibilidade de uma saída do domínio da vontade. O “não” deste primeiro sentido de não-querer trata-se assim de uma negação localizada e dirigida especificamente ao querer em seu sentido ôntico – um ato voluntário de renúncia, uma “vontade” de afastar-se da familiaridade tão intensa e recorrente do querer, um desejo de experimentar algo outro que não a própria escravidão ao desejo. Dá-se assim o querer de um *não* – de um vazio que se pressente ao certo, mas que não se pode nomeá-lo porque a sua experiência é extremamente escassa na estrutura vivencial da cultura do Ocidente: não estamos habituados a *interromper* o querer, a quebrar o fluxo incessante de pensamentos (para lembrar: a co-pertença metafísica de pensamento e vontade). A negação deste primeiro sentido de “não-querer” nada mais é assim do que a experiência procurada de interrupção (e talvez mesmo de fratura, de choque [*Stoss*]) das vivências ordinárias do cotidiano inundadas por uma série incessante e imprevisível de desejos, impulsos e querereres – e pela produção de sempre mais e mais sentido, também poderíamos afirmar ao lado de Gumbrecht.

Se essa negação do querer é então finalmente alcançada, isto é, experienciada no corpo e expressa concretamente no momento único do acontecimento, o que vem depois? O que fazer se enfim conquistamos aquilo que queríamos, *livrar-nos do querer*? Parece assim que nada mais resta ou pode ainda fazer sentido ao homem ocidental. Neste momento o esclarecimento quanto ao *significado* do segundo sentido de “não-querer” é crucial e é ele que marca a passagem para a inauguração de um paradigma outro. A negação deste segundo sentido ultrapassa assim a compreensão metafísica da própria categoria de negação e significa antes um salto no abismo para o encontro de um outro começo, do inteiramente novo e não-antecipável, não controlável pelo humano e ainda assim dependente dele num sentido específico. Essa negação *nega* a vontade no sentido exato de uma *abertura* para a busca e a compreensão de um novo domínio de pensamento não mais atrelado ao esquema referencial da vontade. Um novo domínio, portanto, em que a tradicional dualidade atividade/passividade não é mais articulada porque

simplesmente já não faz mais sentido e nem possui qualquer funcionalidade na estrutura articulada do todo.

Tanto a simplicidade e a profundidade da relação entre os dois sentidos de não-querer, como a justa interpretação quanto à radical ambiguidade deste termo, é então expressa com maestria pelo cientista: através desta renúncia do querer, torna-se possível *deixar-nos engajar* [*sich einlassen...*] (ou ao menos nos preparar para esse engajamento, na essência procurada daquele pensamento que já não é mais um querer). Quando o mesmo personagem é considerado como tendo ultrapassado tanto aos demais conversantes como a si mesmo na expressão dessa intuição, a sua resposta diz: “**Scientist:** That I succeeded in this was not due to me, but rather to the night which has in the meantime fallen upon us, and which compels concentration without using force” (FG, p. 107; CPC, p. 69). Em antecipação a uma clara apresentação da serenidade em seus traços mais essenciais, a postura adequada do humano reapropriado de sua essência, tendo experienciado a serenidade dentro de si e tendo assim reconquistado a sintonia com as coisas do mundo no planeta em que habita, é aquela em que o silenciamento não quer dizer passividade ou rendição, em que a espera não significa abandono de si ou a afirmação cega do niilismo. O humano que é capaz de silenciar diante da dádiva constante da pura manifestação do Ser conquista o saber de que realizamos nossa essência em sua potencialidade máxima quando nos permitimos a entrega a cada vez única e extremamente simples ao momento – estar presente requer uma atenção que é sim feita de foco e necessita dele, mas não é nunca um foco tenso e rígido, não há qualquer esforço na serenidade, há antes um encontrar-se concentrado no estado presente de pacificação interior na fluidez da amorosidade.

A dificuldade da empreitada que os três conversantes juntos enfrentam também é afirmada logo adiante e interpretada pelo guia como a dificuldade intrínseca da proposta de se *desacostumar* do querer. Tudo o que é habitual ao humano pertence à esfera da familiaridade inautêntica do modo de ser cotidiano descrito por Heidegger em *Ser e Tempo* como aquele do a-gente [*das Man*]; o modo de ser curioso e falante de a-gente, e principalmente não-proprietário de si mesmo, é o mais próximo e por isso o mais difícil de abandonar porque é o que nos mantém anestesiados diante da culpa de escolhermos a cada novo dia *não exercer nosso ser em sua excelência*. Junto com o encontrar-se perdido em meio à profusão cada vez mais veloz e apelante do ente, o humano em seu modo de ser de a-gente também encontra-se compelido a sucumbir a toda forma de querer instantâneo e imediatista – o querer é parte essencial da estrutura ôntica do encontrar-se em meio ao ente (Cf.: Cap. I). Desacostumar-se ao querer, como bem afirma o personagem do guia, é assim assumir a tarefa de abandonar os rasos

atalhos pelos quais contornávamos a sempre renovada convocação da existência à nossa justa apropriação de si e do mundo das coisas. No entanto, mais do que desacostumar-se do querer – da relação inautêntica restrita ao domínio ôntico da existência –, o guia pretende ir além e referir-se a um desabituar-se *da própria vontade*. O que isso quer dizer? Em traços gerais, o abandono de uma autorreferência³⁴ fundada na assunção do homem como animal racional e dominador do ambiente circundante.

Na sequência do texto deparamo-nos com a primeira menção ao termo serenidade relacionada à proposta do desacostumar-se ao querer: a serenidade é introduzida como uma ideia geral de *soltura*, de deixar ir que primeiramente aliviaria o humano da árdua tarefa de desabituar-se à vontade. O primeiro aceno para a saída do domínio da vontade – as sutis diferenças de um paradigma movido pela vontade de dominação e outro que é regido pela “lei” do *deixar ser* que aos poucos emergem por entre as falas dos conversantes – esconde-se na afirmação implícita de que a serenidade não se trata de uma *faculdade* do humano, de uma capacidade potencialmente armazenada em seu ser e efetivada na existência por intermédio da influência de sua vontade. A serenidade não pertence mais ao âmbito das habilidades disponíveis ao humano como ente de capacidades, não possuímos o poder de acessá-la e muito menos de “despertá-la” em nosso ser: *aquilo que nos é mais próprio, contudo, não nos pertence*. A serenidade não é assim algo que possa em algum momento encontrar-se sob o jugo de nossa vontade – como se pudéssemos a qualquer instante *escolher* despertar a serenidade em nós; ela exige antes a plena e honesta abertura de si mesmo, consciente do tão sofrível e ilusório desejo de controle. Somente assim ela nos advém como algo que nos chega de fora, como dádiva que nos é graciosamente doada se pudermos, contudo, mantermo-nos focados na postura desperta para a sua chegada:

Guide: If only I already had the necessary releasement [Gelassenheit], then I would soon be relieved of this disaccustoming.

Scholar: Insofar as we can at least disaccustom ourselves to willing, we contribute to the awakening of releasement.

³⁴ Utilizamos o termo “autorreferência” em concordância com a obra de Hans Ulrich Gumbrecht, na intenção de referir-se à configuração de autorreferência que é a cada vez assumida em ressonância com os envios epocais do Ser. A estrutura de autocompreensão do humano moderno é aquela em que há a assunção de uma posição excêntrica em relação ao mundo: uma radical cisão entre mente e matéria é previamente estabelecida, servindo ao mesmo tempo de prerrogativa e fundamento para uma relação de dominação com o mundo das coisas. Só podemos pretender dominar aquilo que está fora de nós - o mundo nada mais é que uma simples superfície abandonada à sua mera condição de matéria inerte à qual o humano dotado de substância mental deve atribuir sentido continuamente. É por fim essa atribuição de sentido, a atividade humana por excelência no interior do âmbito da autocompreensão moderna, que permite o devido distanciamento de homem e mundo para que este último se torne mero objeto de manipulação da vontade humana. Cf.: GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Produção de presença: o que o sentido não consegue transmitir*. Tradução de Ana Isabel Soares. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2010.

Guide: Or rather to the remaining-awake for releasement.

Scholar: Why not, to the awakening?

Guide: Because we do not awaken releasement in ourselves from out of ourselves.

Scientist: So releasement is effected from somewhere else.

Guide: Not effected, but rather allowed [zugelassen] (FG, p. 108; CPC, p. 70).

Permitida, assim, enquanto envio do Ser [*Seinsgeschick*], a serenidade nos é concedida na ressonância do silenciamento próprio à espera de sua chegada. Ao falar em *permitir*, a conversa ela mesma já nos dá outro aceno quanto às diferenças de *Stimmung* de cada paradigma: no paradigma metafísico – a esta altura já totalmente identificado com o domínio da vontade, como Heidegger escolhe o chamar –, a disposição fundamental que conduz o humano desde o seu relacionamento mais básico com o mundo é aquela da ânsia pelo controle, da vontade de dominação de tudo o que o cerca, e ao fim dele mesmo³⁵. A atitude diante do desconhecido é a da manipulação incansável até o momento em que o núcleo deste outro é finalmente alcançado e a sua natureza pode então ser apreendida e na mesma medida controlada *em absoluto* – não há e nem pode haver algo inacessível para o humano conduzindo pela *Stimmung* da vontade; se o controle pela via da manipulação irrestrita e inescrupulosa não é passível de ser atingido, passa-se então à alternativa da imediata eliminação do desconhecido. Já o paradigma inaugurado pela serenidade como a sua discreta porta de entrada – um domínio a ser ainda descoberto e explorado –, pede antes pela *permissão* das coisas: não a efetivação causal de uma racionalidade linear dependente do princípio da razão suficiente, mas a própria inauguração da possibilidade de um *deixar* que também não é ao mesmo tempo mera passividade, mas um deixar que antes de tudo permite, autoriza, concede que algo outro possa vigor na plenitude de sua essência. Esse permitir é graça, é doação plena e transbordante de si mesmo.

Somente aqui atingimos o *verdadeiro controle*, quando desistimos de apreender o real como algo essencialmente distinto, apartado e independente de nós em que o *poder* e a *impotência* se mostram como faces ingratas da mesma moeda: na ansiedade de controlar esse outro que não faz parte de mim, o qual desconheço e que me faz sentir tão pequeno e insignificante, quando já se passa então da disposição afetiva da fragilidade à postura de vitimização, o humano se entrega à experiência da total impotência de ser e de agir diante desse mundo que só me fala de minha infinita incapacidade de alterar o curso de meu próprio destino. O *desejo de controle* é, em suas duas vias possíveis de expressão – em sua efetivação na busca

³⁵ Cf.: HEIDEGGER, Martin. “A época da imagem de mundo”. Tradução de Paulo Rudi Schneider. In: SCHNEIDER, P. R. *O outro pensar: sobre que significa pensar? e A época da imagem de mundo, de Heidegger*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005, p. 191-232.

pela dominação irrestrita do real ou então em seu recalque na vivência melancólica de sua absoluta impossibilidade –, fundado na compreensão de que o real é essencialmente cindido em relação ao humano, e por isso mesmo independente de nosso ser. De todos os lados que se possa observá-lo, um delírio desafortunado. Dentro do paradigma da vontade, portanto, só é possível pretender dominar algo outro, se este se encontra numa posição excêntrica a nós – temos o impulso de torná-lo justamente *dependente* de nós; na mesma via, a experiência de frustração e impotência só fazem sentido e adquirem a força com que se estabelecem e se repetem continuamente em nossas vivências cotidianas se justamente pretendermos antes de tudo dominar o ambiente (se alimentarmos a crença na necessidade desse desejo). Ao superar essa compreensão básica do mundo como algo apartado do humano, adentramos um novo terreno em que a comunhão de poder e impotência já não encontra mais espaço para fincar suas raízes e florescer.

Este outro começo, este novo paradigma ao qual é dado princípio se funda assim na assunção da verdade de nossa relação com o Ser como *participantes* da apropriação essencial de seu acontecimento. O real não é mais apartado de nós porque o fundamento de nossa relação com o Ser é agora o da *correspondência* – participamos da apropriação do Ser num mútuo pertencimento que é antes de tudo *co-apropriação*: precisamos do Ser tanto quanto ele precisa de nós para concedermos à sua irrupção um *aí*, um tempo-espaço para que possa viger em todo seu esplendor (ao mesmo tempo em que ele cuida de nossa apropriação ao nos conceder a clareira básica de sua manifestação, à qual podemos fundamentalmente e primeiramente *corresponder* [*entsprechen*]). O real não é mais assim algo que simplesmente nos acontece e em relação ao qual não temos nenhuma ingerência; ao assumirmos nossa essencial participação no evento de apropriação [*Ereignis*] do Ser, reconhecemos que o real não é mais algo distinto de nós. Compreendemos que ele está também dentro de nós, faz parte de nosso ser assim como nós também fazemos parte dele, responde às nossas intervenções assim como nós reagimos às suas imposições contingenciais e, por fim, assumimos a verdade de um real diante do qual ainda nos cabe assumir a *responsabilidade* na coautoria de seu acontecer. Ao superar assim de uma só vez a compreensão do real como algo distinto de nós e a crença na necessidade do desejo de controle, encontramos-nos finalmente na posição de estabelecer as bases necessárias para um relacionamento outro com o mundo das coisas.

Passamos então da vontade de dominação à abertura de um simples *deixar ser* [*Seinlassen*], de um deixar-se engajar em relação a algo [*sich einlassen auf etwas*], do encontrar-se sereno [*gelassenes*] diante do mundo. Como afirma o erudito, expressando esse sentido na

fórmula de uma vaga ideia: a serenidade desperta quando à nossa essência é permitido *deixar-se engajar nisso que não é um querer*. A serenidade não pode assim ser controlada – ela é a própria negação da vontade, do poder e do domínio. A vontade de controle é totalmente inerte diante da sua manifestação: uma vez que ela está aí, não é mais possível pensar em dominação. O que fica claro até este ponto da conversa, portanto, é que a serenidade pertence a uma região outra àquela da vontade – ela se encontra simplesmente fora da distinção metafísica entre atividade e passividade. O *deixar* que faz parte de sua essência não pode ser assim compreendido como um mero abandono passivo da própria vontade, como um soltar no sentido de um entregar que nega a própria potência e na mesma medida transfere a vontade pessoal a outrem, renunciando a si mesmo e abandonando-se à deriva, enquanto tudo o mais flutua inerte no vazio. O *soltar* próprio à serenidade expressa-se muito mais num largar que é consciente de si mesmo e que simplesmente *deixa vir* aquilo que na estrutura una e divina do todo nos pertence.

*

Em prosseguimento à discussão de nossos conversantes, mais uma vez é o cientista que estabelece o andamento da conversa: a genuína dificuldade se encontra na transição do querer para a serenidade. Até este ponto da conversa, sabe-se que é preciso se desacostumar do querer, distanciar-se da vontade e tomar o rumo da *Gelassenheit*, no entanto ainda não se sabe ao certo o que é essa *Gelassenheit* – compreende-se unicamente o que ela *não* deve nomear. Sabe-se a direção que uma conversa de postura meditativa nos requer, mas não se conhece a natureza do pretense ponto de chegada.

A questão se torna assim subitamente: qual a relação da serenidade com a essência do pensamento? A pista concedida pela intuição singular do guia é a de que a serenidade certamente não possui qualquer relação com a tradicional concepção ocidental do pensamento como representação – no entanto, talvez exatamente aí se esconda uma relação encoberta da serenidade com a essência procurada do pensamento, em que essa essência única encontra-se *engajada na serenidade [in die Gelassenheit eingelassen]*. A única coisa que emerge à claridade para os conversantes até este ponto de sua caminhada noturna pela estrada do campo é a de que

não só a serenidade não possui relação nenhuma com o pensamento enquanto representação, como este mesmo a bloqueia e impede o seu desencobrimento: a representação e o seu já referido mecanismo intrínseco de *pôr diante de si* [*vorstellen*] guardam uma conexão íntima com uma *vontade* de representação – a vontade de dominação que é princípio unificador da história do Ser da humanidade ocidental e fundamento para a própria concepção do pensamento como representação, como veremos a seguir. Isso significa que nem mesmo a “melhor” das vontades pode representar para si a essência do pensamento segundo os termos em que ela é nesta conversa investigada. O caminho que leva os relaxados mas sempre atentos conversantes em direção à essência do pensamento deve transcender a representação assim como a serenidade ultrapassa o domínio da vontade.

Expressa pela angústia do erudito, essa ainda não-experenciada essência do pensamento não pode ser acomodada em nenhum lugar – nenhum conjunto de crenças e representações do ente em sua totalidade pode estabelecer como familiar essa noção aqui procurada de uma essência outra para o pensamento que não o representar. O caminho deve doar-se a si mesmo justamente na assunção da impossibilidade de previamente categorizar essa *essência procurada* – na entrega ao puro fascínio do desconhecido. Deste modo, o interrogar acerca da essência do pensamento, conforme concebido no horizonte penetrante da metafísica ocidental, para nenhum outro lugar pode nos conduzir do que para a vontade e seu âmbito essencial. No entanto, se a questão acerca da essência do pensamento não se trata de uma questão *sobre o pensamento*, então o visar para fora, para algo outro que não o pensamento, pode encontrar na ambiguidade inicial do desvelamento do não-querer a sua própria doação. O pensar e, acima de tudo, o experienciar do não-querer (como uma preparação para a saída do domínio da vontade) são o caminho para o descobrimento da essência do pensamento. Assim, se o caminho para a essência do pensamento deve ser assumido a partir de algo outro que não o pensamento ele mesmo, então esse caminho só pode se dar à distância do querer: mais exatamente, *na procura pelo acontecer da experiência do não-querer*, a qual tem início no esforço assumido em direção a um desacostumar-se do querer.

A partir daqui Heidegger explora em detalhes a passagem do horizonte [*Horizont*] como dimensão de desencobrimento do pensamento como representação para a região [*die Gegend*] enquanto doação do aberto em si mesmo. A intenção é a de, em termos gerais, adentrar a reflexão acerca da doação de uma abertura prévia àquela do horizonte enquanto a dimensão que nos permite circular no interior do campo de visão [*der Gesichtskreis*] dos objetos e suas representações – há algo anterior a esse campo de visão que primeiramente concede o próprio

representar transcendental-horizontal. A tarefa é assim a de perseguir um aberto cuja proveniência escapa totalmente a qualquer tipo de iniciativa humana, como “uma instância mais originária, *anterior ao próprio horizonte*”³⁶. No âmbito do pensamento representacional, a direcionalidade de pensamento em ação é aquela que parte do horizonte como o círculo de visão no qual nos orientamos a partir de uma relação de objetualidade com as coisas do mundo, e que por sua vez se refere de volta aos próprios objetos e sua representação – enquanto os objetos e sua representação eles mesmos referem-se ao horizonte³⁷. Desse modo, tanto o horizonte como a transcendência são experienciados a partir dos objetos e sua representação e são assim determinados somente em relação aos objetos e ao nosso representar, o que significa, segundo expresso pelas palavras do guia, que o que permite que o horizonte seja aquilo que ele é ainda não foi experienciado em absoluto: sua essência pertence a algo outro que já sempre ultrapassou a mera relação representacional.

Nosso círculo de visão nos é assim dado a partir deste outro totalmente desconhecido: sua abertura própria advém do fato de que vemos a partir dele, no entanto essa abertura não encontra sua origem em nossa faculdade de representar. O horizonte é assim compreendido somente como *uma* possibilidade de manifestação de um espaço muito mais amplo de doação do Ser; ele é apenas o lado voltado para nós de um aberto que já sempre nos envolve. Há, portanto, um aberto cuja vastidão originária concede a própria proveniência do horizonte de representação: o que esse aberto que pode nos aparecer como o horizonte de nossa representação é *em si* é a região [*die Gegend*]. Esta é nomeada pelo guia como o aberto por meio de cujo encantamento *tudo o que pertence a ele retorna para aquilo no qual repousa* (FG, p. 112; CPC, p. 73, *grifo nosso*). O aberto como região é então descrito pelos conversantes como a região de todas as regiões e, portanto, como *a região*: o lugar de refúgio no qual todas as coisas retornam a si mesmas.

Uma breve nota ainda é válida acerca do contínuo esforço do Heidegger tardio em retirar o humano da posição de centro de referência para a totalidade do pensar, na tentativa de eliminar

³⁶ PÁDUA, Lígia Teresa Saramago. *A topologia do ser: lugar, espaço e linguagem no pensamento de Martin Heidegger*. 2005. Tese (Doutorado em Filosofia) - Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005, p. 210.

³⁷ A estrutura do horizonte conforme exposta em *Feldweg-Gespräche* retoma a crítica à noção de transcendência já desenvolvida neste trabalho. Em termos gerais, o horizonte é correlato da transcendência enquanto pertence igualmente ao funcionamento próprio do círculo do ente: ele permite a abertura necessária à doação de objetos e de sua representação enquanto totalidade (já tendo ultrapassado o ente, portanto, e tendo assim conquistado o âmbito próprio da entidade do ente [*Seiendheit*]), e ao mesmo tempo mantém-se continuamente referido ao próprio ente num círculo vicioso que tende ao infinito – condição de possibilidade e objeto possibilitado colapsam inevitavelmente.

todo resquício antropocêntrico de suas novas noções. A sua crítica é vocalizada mais uma vez pelo personagem do guia que explica o fato de que se pretendemos caracterizar a região como aquilo que vem ao nosso encontro – assim como o horizonte fora caracterizado enquanto o possibilitador do campo de visão no qual os objetos vêm ao nosso encontro –, nada mais estamos a fazer do que simplesmente reduzindo a compreensão daquilo que o aberto é em sua essência aos termos de sua relação conosco, isto é, estamos bloqueando neste momento e de uma vez por todas o acesso àquilo que o aberto é *nele mesmo*, pois o que o aberto é em si mesmo deve ser outra coisa do que a sua relação com o humano. Neste passo, retorna-se à questão acerca da essência do pensamento junto à ideia de uma espera como o ultrapassamento da relação objetual com o mundo das coisas, uma espera que essencialmente *deixa em aberto* aquilo pelo qual se aguarda, uma espera que honra e respeita o objeto aguardado sem impor sua vontade sobre a sua chegada. Deste modo, quando nos encontramos fielmente à espera de algo, deixamos em aberto aquilo pelo qual pacientemente aguardamos, e necessitamos fazê-lo, porque levar o objeto à representação e deste modo trazê-lo a uma *posição* diante de nós significa simplesmente interromper o fluxo meditativo da espera que não mais conhece objeto. Representar um objeto e aguardar por ele na postura voluntarista da representação significa simplesmente estabelecer uma relação com o mundo das coisas guiada por uma disposição ansiosa perante o sempre desconhecido de nosso porvir.

A mudança fundamental em jogo aqui trata-se assim da diferença entre dois modos essenciais de pensamento: na representação por si só não pode haver *espera*, mas antes a disposição afetiva [*Stimmung*] de um cego ansiar por algo, pois aqui o humano não se encontra numa posição capaz de permitir a abertura e o acolhimento diante do Outro, ele acredita antes precisar agarrar-se naquilo que é produto de seu próprio querer, prender-se e desse modo assegurar para si a realidade daquilo que deseja, fechando o seu destino para tudo o mais que poderia surgir em seu campo de visão – calando o chamar do Ser, portanto. O pensamento representacional é nesse sentido sempre *ansioso*, ele opera através de uma atitude asseguradora que pretende prevenir o pensar de qualquer outro acontecimento que não lhe seja possível prever ou antecipar. O essencial aguardar por algo, por sua vez, não necessita mais da instituição de uma posição para o objeto, sequer ainda concebe algo como um objeto para o seu pensar – *na experiência originária da espera*, o pensamento se permite encontrar-se puramente entregue ao aberto, permite-se *ser envolvido* no aberto ele mesmo. E então se lança para dentro do nada, na espera silenciada e sábia que reconhece que aquilo que está por vir não pode nunca corresponder aos frívolos anseios do humano em seu modo de existência orientado pela vontade

– o aberto-região [*die Gegnet*] sempre supera qualquer expectativa porque é ele próprio a fonte originária de todo o existir e de toda a possibilidade por vir.

Essa postura de entrega diante da vastidão do aberto já é em si mesma gratidão e confiança para com a dádiva do Ser. Ao aguardar somos deixados *repousar livremente* no aberto ele mesmo – o aguardar é assim o próprio pensamento. Por fim, se na experiência originária da espera o pensamento é permitido repousar livremente no aberto ele mesmo, e se na mesma medida permite-se ser envolvido no aberto ele mesmo, essa relação do pensamento com o aberto nada mais é que a própria relação com a *Gelassenheit*:

Scientist: I am to say how I came to waiting and in what way a clarification of the essence of thinking came to me. Because waiting goes into the open, without representing anything, I attempted to release myself from all representing. And because what opens the open is the open-region, I, released [*losgelassen*] from representing, attempted to remain purely released over to [*überlassen*] the open-region.

Guide: So you attempted, if I surmise correctly, to let yourself be involved in releasement [*sich auf die Gelassenheit einzulassen*]. (FG, p. 117; CPC, p. 76).

Ao desprender-se de todo representar e ao pretender igualmente liberar-se puramente ao aberto-região, o cientista alcançou a façanha da primeira experiência com a serenidade dentre nossos conversantes noturnos que vagam pelas sendas esquecidas do caminho do campo. A passagem que necessita ser compreendida aqui, aquela de um discurso acerca da essência do pensamento para uma fala cada vez mais intuitiva e liberada em sua característica afetiva, é a de que o pensamento guarda sempre uma relação essencial com o aberto ele mesmo: mas não qualquer pensamento. O pensamento representacional alcança um relacionamento com o aberto somente na medida em que o aberto que lhe é doado é sempre aquele concedido pelo horizonte transcendental-representacional – o campo de visão em que o humano articula suas representações daqueles objetos que nesta abertura vêm ao seu encontro e assim organiza a estrutura básica de seu querer. Um aberto restrito e limitado pelo horizonte transcendental-representacional, portanto, alimentado pela retração básica do aberto-região, que na própria doação do aberto do horizonte como uma de suas possíveis faces – e mesmo *em nome* da abertura desta doação –, encobre-se e retrai-se como o aberto ele mesmo. O pensamento capaz de conquistar uma relação essencial com o aberto ele mesmo deve ser, portanto, outro: o pensamento essencial descobre a potencialidade da *libertação* do relacionamento com o mundo das coisas mediado pelo véu do representar, do querer e do impulso pelo fazer prevalecer a própria vontade de dominação.

O pensamento essencial que alcança assim um relacionamento próprio com o aberto ele mesmo é aquele que inicia seu percurso como espera concentrada e liberada para a chegada da verdade do aberto. O aberto alcançado pelo pensamento essencial é, portanto, aquele espaço originário de doação instituído pelo aberto-região. É assim que a postura de *deixar-se ser envolvido* no aberto ele mesmo como a enunciação da essência do pensamento possibilitada pelo exercício de permanecer puramente entregue ao aberto-região, cumpre ao mesmo tempo a tarefa da enunciação da serenidade como esse soltar que é capaz de propiciar a liberação do humano em relação à transcendentalidade horizontal e seu relacionamento necessariamente objetual com o mundo das coisas. A serenidade traduz-se assim lentamente como essa capacidade de permanecer essencialmente aberto e entregue ao âmbito daquilo que não mais possui qualquer objeto, soltando todo medo e toda expectativa que nos retém junto à vigência do domínio da vontade, e assim liberando nossa essência para o desencobrimento de sua face mais própria, ao mesmo tempo em que se permanece convicto na resolução de *largar* e de finalmente *deixar ir* toda a carga conceitual e semântica herdada pela tradição do pensamento ocidental (o que na mesma via libera a própria tradição para o cumprimento essencial de sua história). Ela é, portanto, um duplo movimento orientado, de um lado, para um soltar diante do passado, abençoando tudo aquilo que permitiu a doação de nosso ser como o encontramos agora, em gratidão para com tudo aquilo que nos fez e nos moldou como humanidade ocidental, e de outro lado, um deixar voltado desta vez ao porvir, solto e liberto para a chegada arrebatadora do desconhecido.

A direção da conversa assume progressivamente a tarefa de responder o que é isso a que se está chamando serenidade – vocalizada pelo cientista e sua inusitada experiência, a serenidade seria puramente uma *espera*. Questionado então pelo guia acerca da natureza dessa espera, o cientista responde: o aguardar é um relacionamento com o aberto-região (FG, p. 120; CPC, p. 78). No mesmo passo, o guia complementa explicando que a serenidade seria assim “o” relacionamento com o aberto-região, já que aguardar é deixar-se ser envolvido no aberto-região e, ao deixar-se ser envolvido nele, o aguardar permite que o aberto-região prevaleça puramente *como* aberto-região. Em outras palavras, a serenidade como o aguardar representa uma postura em que o humano não mais força os limites da existência para que o ente em sua totalidade corresponda e satisfaça seus desígnios a maior parte das vezes bélicos e arbitrários – ela contribui para a própria doação do aberto-região e para o seu acontecer pleno segundo a sua essência. A serenidade como o aguardar seria assim o verdadeiro relacionamento com o aberto-região porque justamente satisfaz as condições estipuladas pelo erudito: o verdadeiro

relacionamento é aquele capaz de conduzir aquilo com que nos relacionamos à sua própria essência e de aí tão somente deixá-lo permanecer. Por fim, a espera própria à serenidade corresponde a um liberar-se para um *envolvimento* [*Sich einlassen*] com o aberto do aberto-região.

Movemo-nos assim em direção à proximidade de uma enunciação cada vez mais clara acerca da noção de serenidade: *a serenidade é o aguardar pelo aberto-região* cujo percurso tem início junto à liberação do representar horizontal-transcendental da tradição metafísica, isto é, a serenidade constitui num primeiro momento este *estar-liberado-de* em relação à compreensão predominante na humanidade ocidental quanto à essência do pensamento. Um primeiro momento, como afirma o cientista, que, contudo, só é possibilitado a partir da manifestação da serenidade em seu sentido mais próprio: este liberar-se da tradição só é possível se precedido e acima de tudo incluso numa relação com o aberto-região que já se estabeleceu e que na mesma medida já reverencia sua existência ao próprio aberto-região. Toda relação de algo é definida a partir daquilo com que ela se relaciona: enquanto essa experiência de espera, a serenidade deve repousar no aberto-região e receber dele próprio o movimento em direção à consecução dessa mesma relação, isto é, a serenidade pertence de tal modo ao aberto-região que o seu próprio movimento em direção a este encontro deve-se a ele. *A serenidade em seu sentido mais próprio é esse essencial pertencimento ao aberto-região*. Este último, por sua vez, apesar das diferentes tentativas ao longo das décadas do pensamento heideggeriano, nada mais é que outra forma cuidadosamente escolhida para realizar a arriscada tarefa de pretender nomear o Ser.

No mesmo passo, como nos lembra o erudito, em todo aguardar essencial e decisivo pertencemos àquilo pelo qual esperamos, e nessa medida não somente a serenidade como esse pensamento que estabelece uma relação de *espera devotada* com o Ser e pelo Ser, mas também o próprio humano encontra-se numa posição apropriada e essencialmente entregue ao aberto-região. O humano assim conhece a serenidade enquanto permanece liberado para o aberto-região, aberto e receptivo, atento e perceptivo para o Ser. Também a nossa apropriação é concedida pelo aberto-região e somos conduzidos a este acontecimento originário [*Ereignis*] pelo seu próprio movimento e doação. É por esse motivo que o personagem do guia expressa a experiência de espera vivenciada pelo humano como um aguardar pela *auto-abertura* do aberto-região, isto é, pela concessão da abertura originária que permite todas as outras e que não é nunca simplesmente dada, não encontra-se simplesmente aí, mas é preciso que a cada momento mantenhamo-nos concentrados e comprometidos com a tarefa de aguardar pela sua chegada, a

qual depende unicamente do próprio aberto-região. A serenidade é assim essa espera devotada pelo aberto região – ao aguardar pelo aberto-região, a serenidade espera sobretudo pela sua auto-doação, que a uma só vez deve prover o vir à frente do acontecimento de sua apropriação *para e pelo* aberto-região:

Guide: Releasement comes from the open-region, because releasement properly consists in the human remaining released to the open-region, and doing so by means of the open-region. The human is released to it in his essence, insofar as he originally belongs to the open-region. He belongs to it, insofar as he is inceptually a-propriated to the open-region, and indeed by the open-region itself. (FG, p. 122; CPC, p. 79).

Desse modo, a consequência para a noção de pensamento com que operamos neste novo paradigma inaugurado pela noção de serenidade é primeiramente a do abandono da compreensão da essência do pensamento como representação [*Vorstellung*]. Em sintonia com o desvelamento do sentido da serenidade, o pensamento se torna aqui igualmente uma experiência de espera pelo aberto-região – em outros termos, um aguardar pacificado e atento ao chamado do Ser, onde nos encontramos profundamente despertados e receptivos ao momento de sua chegada, em prontidão para movermo-nos em resposta ao seu apelo. A postura do meditador sereno (do humano que alcançou a perspectiva da serenidade como um transformado modo de relacionamento com o mundo das coisas e acima de tudo como um *novo modo de habitar* este planeta), é aquela de quem sabe que só podemos verdadeiramente *ouvir* aquilo em relação ao qual permanecemos atentos e vigilantes – se o Ser nos chega como apelo e como chamado, essa é então a postura adequada para mantermo-nos capazes de reconhecer a sua chegada e de desfrutar em nossa excelência da graça de sua manifestação. Estando constantemente distraídos, constantemente desejando que outras coisas estivessem próximas a nós, que outras situações e experiências se desvelassem como disponíveis para o nosso vivenciar, tornamo-nos simplesmente incapazes de ouvir o chamado do Ser, fazemo-nos surdos diante do esplendor de seu acontecer que não conhece qualquer ruído ou alvoroço para satisfazer nosso querer insaciável, mas que se alimenta unicamente do *silêncio incondicional*.

Por fim, a essência mais originária do pensamento é expressa em *Feldweg-Gespräche* como essa postura de espera em relação ao Ser, uma espera tranquila e atenta pelo chamado do Ser, que é por sua vez possibilitada pelo próprio Ser na medida em que ele mesmo nos apropria nessa dança única do *Ereignis*: o aberto-região *regiona* o humano para dentro da serenidade, isto é, põe-nos a caminho da apropriação da essência do pensamento como essa mesma espera pelo aberto-região. Aguardamos assim o regional do aberto-região que nos conduz para a serenidade, que permite que nossa essência pertença a ele próprio, dispondo-nos neste

sentimento de entrega resoluto a algo muito mais vasto e mais sublime do que nós mesmos, pondo-nos à espera do que ele próprio pode generosamente nos doar. Assim, o aprendizado colhido ao fim da jornada de nossos conversantes pelo caminho do campo é o do acontecimento de uma transição [*Übergang*] para a essência do pensamento como *a serenidade para o aberto-região* – a compreensão da serenidade como o sossegado encontrar-se a caminho do Ser, numa postura paciente e contemplativa de espera pela sua pura manifestação.

3.3 Ecos de *Feldweg-Gespräche*: acenos para o pensar do outro começo

O escrito *Feldweg-Gespräche*, aqui acompanhado em detalhe naquela mesma postura de cuidadosa espera asserida como o sentido profundo da *Gelassenheit*, deixa ainda alguns breves acenos na sua “lógica” própria de caminhantes entregues a uma conversa que tem lugar num caminho do campo. Acenos a velhas questões que podem ser agora reproblematicadas à luz da serenidade e seu âmbito próprio de enunciação enquanto nova *Stimmung* para o humano contemporâneo, ou ainda acenos para inéditas questões – questões em sintonia com a égide do novo começo do pensamento. Acenos que partem do ritmo e dinamicidade próprios de uma autêntica conversa: antes de proferirem aquilo que eles mesmos dizem ao longo do caminho do campo, os conversantes *ouvem* atentamente aquilo que lhes chega de longe, num breve e intrigante sussurro, que não obstante a sua aparência confusa e insuficiente os guia pelas mais escuras sendas da noite abençoada do campo, e os conduz para habitar o mais profundo silêncio.

Neste caminho do campo experienciado junto à narrativa da jornada de nossos conversantes, veio também à frente o reconhecimento de que a autêntica determinação da essência do humano não se origina de uma *questão*, porque a resposta para uma questão só pode ser gerada e fazer sentido a partir da própria constituição existencial do humano. Nenhuma questão pode ser genuinamente proferida em relação à determinação da essência do humano, colocamo-nos assim num círculo vicioso em que não nos reconhecemos sequer como incapazes de perguntar essa questão – a questão ela mesma nos mantém presos no mesmo lugar, absortos no conforto ilusório do que é conhecido e familiar [*heimlich*], no nosso idêntico que contudo nos impede de acessar a completude do outro de nós mesmos (um Outro que é em verdade o único capaz de nos conduzir de volta para dentro). A pergunta quanto à essência do humano não pode ser *significativamente* proferida ao fim e ao cabo. Toda questão e todo impulso de investigação devem ser instantaneamente abandonados, justamente porque a questão sobre a essência do humano não é uma questão sobre o humano. A verdade é que a pergunta que tanto

desejamos responder está continuamente nos sendo feita – não devemos enunciá-la covardemente, mas antes *correspondê-la* com veneração. A determinação da essência do humano deve nos chegar de fora, deve nos tomar de assalto e nos surpreender tanto quanto nos *ultrapassar* essencialmente. A essência do humano é algo que jorra constantemente para fora de si, que se excede a cada novo instante e ainda assim se mantém intacta como uma ponte doadora de si mesma. Ser humano é ser um canal para algo outro acontecer através de nós – e ainda assim em comunhão conosco. *A essência do humano não está dentro de nós e ao mesmo tempo nos habita como o mais profundo acontecer.*

Guide: We still know but little about the origin of the determination of our own essence. How little we know about this should have been clear to us in the beginning of our conversation, when we considered whether the determination of the human essence is the answer to a question, or the answer [*Antwort*] to the word [*Wort*]. It could be the case, not only that the determination of the human essence does not originate in a question about the human, but that it does not originate from a question at all, precisely for the reason that this determination cannot be obtained from the human (FG, p. 103; CPC, p. 66).

Neste ponto o cientista expressa seu espanto diante do rumo da conversa que gradativamente os conduzia à conclusão de que aquilo que é mais próprio ao empreendimento filosófico não seria mais do que a mera introdução de uma nova palavra ao espaço de debate, ou mesmo a ênfase em uma palavra já em uso. A expectativa do cientista é a de poder atribuir às obras dos filósofos os predicados “trabalho de pesquisa” e “realização criativa” como garantia de uma conquista genuinamente filosófica, como marca e comprovação da possibilidade da inovação filosófica. Assim como a determinação da essência do humano é atingida antes como resposta à palavra que nos chega do Ser, também a atividade filosófica em seu exercício pleno é compreendida como a *espera pela irrupção [Einfall] da palavra [Wort]*. Deste modo, abstando-se de todo inquirir em direção a algo do qual nada verdadeiramente sabemos – isto é, abrindo mão dos tradicionais modos de questionar o ente –, a postura do pensador comprometido com a verdade *daquilo que é*, acima de toda sua pretensão do que ele gostaria que fosse ou então daquilo que gostaria ele mesmo de ser, é a de calar as suas inquietações vazias e desviantes e de permanecer quieto junto à única realidade que o pertence: a verdade de seu momento presente no encontro da presença de si próprio. Silenciado e concentrado na intensidade do desdobrar-se sutil de tudo aquilo que simplesmente é, o humano pode enfim colocar-se à espera pela chegada [*Einfall*] da palavra [*Wort*]. A determinação de sua essência será assim a resposta a esta palavra – não à sua própria questão. Uma resposta apropriada porque sempre também *correspondência* ao Ser e seu chamado. E aí então o humano descobre-se ele mesmo *como* uma resposta, enquanto se mantém disposto na postura de espera,

em *gratidão e atenção plena* (thanking and attentiveness) ao desenrolar de nossa infinita conversa com o Ser.

3.4 Em busca de um adequado sentido para a categoria de *superação*: o deixar-se engajar na *Gelassenheit*

Em *Überwindung der Metaphysik* encontram-se reunidos apontamentos em torno ao problema da superação da metafísica que abrangem o período de 1936 a 1946. Em traços gerais, a compreensão de Heidegger expressa neste escrito é a de que a metafísica se trata de um evento histórico, mais exatamente, a história do Ser narrada em uma série de sucessivos encobrimentos cuja origem se encontra no acontecimento apropriador da retração do Ser. A questão de como compreender a categoria de superação envolve uma crucial diferença efetivada na escolha do termo alemão para dizer *superação*: a palavra tradicional e familiar *Überwindung*, e um outro sentido de superação escolhido por Heidegger para expressar a sutileza da questão acerca do sentido de se pretender superar a metafísica evocado na presença da palavra *Verwindung*. Em traços gerais, quando se afirma que algo é *überwunden* o sentido que se intenciona nessa enunciação é o de que o ente em questão foi deixado para trás, foi ultrapassado no sentido da derrota, eliminado em sua vigência e verdade. Há, portanto, um claro traço bélico nessa interpretação do sentido de se superar algo, um impulso cuja motivação última reside na necessidade de afirmar a própria existência em detrimento da totalidade do ente – um superar guiado pela vontade de dominação, portanto. Claramente, pretender superar a metafísica a partir desta perspectiva é unicamente prolongar e intensificar ainda mais a força de sua vigência, pois o impulso de intencionar eliminar algo, derrotar, dominar e erradicar é ele mesmo metafísico em sua essência.

Para uma breve exposição da temática e da localização do paradigma filosófico em que nosso problema de pesquisa se desdobra, devemos nos cercar da análise de Gianni Vattimo acerca do sentido da superação da metafísica enquanto contribuição para a articulação de uma pós-modernidade filosófica. O intuito de Vattimo é o de esclarecer a essência da pós-modernidade filosófica, de seu nascimento com Nietzsche ao seu acabamento com Heidegger, de modo que a sua leitura deve nos ajudar a pontuar alguns elementos centrais para nossa análise, especialmente no que diz respeito à correta interpretação da *Überwindung* heideggeriana. Nesse sentido, Vattimo se reporta a Nietzsche como o lugar em que a alegada pós-modernidade filosófica teria emergido: o projeto nietzschiano de superação é o de uma

dissolução da Modernidade em seus fundamentos, cujo cerne da crítica é o excesso de consciência histórica do homem moderno, sempre movido pela exigência de constantes novidades que possam romper com o passado. Neste cenário, o conceito de superação [*Überwindung*] como um ultrapassamento de ordem temporal, em que a novidade histórica deve “deixar para trás” o que antes havia, é desvelado como uma categoria que pertence à Modernidade – a sua dinâmica própria prevê essa lógica interna de superação –, de modo que, pretender sair da Modernidade a partir da ideia de superação como o abandono daquilo que se torna “velho”, é permanecer essencialmente moderno:

Se a modernidade se define como a época da superação, da novidade que envelhece e é logo substituída por uma novidade mais nova, num movimento irrefreável que desencoraja qualquer criatividade, ao mesmo tempo que a requer e a impõe como única forma de vida – se assim é, então não se poderá sair da modernidade pensando-se *superá-la*³⁸.

Além da categoria de superação temporal, Vattimo ainda identifica na crítica de Nietzsche à Modernidade a categoria de “superação crítica”, outra ideia tipicamente moderna em que se compreende que a superação deve se dar como um aperfeiçoamento do outro que é objeto de crítica, ou ainda aos moldes de uma correção que deve sobremaneira suplantar o interlocutor. Assim, é preciso encontrar um caminho em que seja possível sair da Modernidade sem pretender essa mesma superação crítica, cuja indicação reside numa postura diferenciada na relação com o pensamento metafísico: Vattimo acredita que essa atitude se encontra mais bem-acabada na noção heideggeriana de *Verwindung*, ainda que um termo raramente utilizado por Heidegger. A análise de Vattimo procura assim precisar o sentido dessa superação tornada “imprópria”, uma superação que se afasta do sentido tradicional da *Überwindung* como a *Aufhebung* dialética ou a ideia moderna de um ultrapassamento crítico. Segundo Vattimo, a indicação de Heidegger é a de que essa outra superação deve ter o caráter da *aceitação* e do *aprofundamento*³⁹; estes termos são por sua vez complementados por duas outras indicações extraídas do significado léxico da língua alemã: o sentido de convalescença ou resignação, onde a metafísica pode ser pensada como uma doença de que o homem contemporâneo se recupera ou então como as marcas de uma dor diante da qual nos resignamos; mais o sentido de *distorção* recolhido do verbo “*winden*” que diz torcer, e do prefixo “*ver*” que pode ter o significado de alteração desviante. Assim, a possibilidade de se superar a metafísica deve ser

³⁸ VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 171.

³⁹ VATTIMO, *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*, p. 179.

pensada em Heidegger a partir dessa atitude que não se traduz como pura e simplesmente uma aceitação que tanto retoma como prossegue com a metafísica, mas que também não pretende ultrapassá-la no sentido da suplantação – deve-se aceitá-la do mesmo modo como aquele que aceita a doença em nome da sua recuperação, ou aquele que aceita a perda para justamente poder lidar com ela; aí também já se encontra o sentido daquela *dis-torção* que deve ajustar o caminho da *Verwindung* como um aprofundamento em busca das experiências originárias da metafísica, numa atitude serena em que não há o abandono da responsabilidade, mas onde também não permanece a vontade de controlar o destino.

Uma outra possível contribuição ao esclarecimento do sentido da *Verwindung* encontra-se junto à ideia da tarefa do pensamento como *Andenken*. O *Andenken*, enquanto pensamento rememorativo, compreende a tarefa de retomar o primeiro começo do pensamento para aí se apropriar originariamente do que permaneceu encoberto, isto é, daquilo que foi enviado pela origem [*Ursprung*], mas que em seu desdobramento histórico permaneceu impensado. Aquilo que no começo não veio à presença é a possibilidade retraída no envio da origem, o que deve ser recuperado pela rememoração compreende assim o novo que guarda em si outros caminhos possíveis para o pensamento. Neste horizonte, a rememoração é sempre uma apropriação: relembra-se o pensamento grego, não como os próprios gregos o fizeram, mas na procura do que a sua experiência primordial acenou, mas deixou impensado⁴⁰. A tarefa deste lembrar sempre também é a de uma *dis-torção*: remontar ao pensamento dos gregos e aí dis-torcer os conteúdos transmitidos para então se deparar com o inaudito para a tradição – uma espécie de *retomar para distorcer*, que tem em vista, na vigência de um movimento duplo, o *futuro* do pensamento: o componente de *dis-torção* que pertence à noção de *Verwindung* articula o desvelamento da diferença ontológica na leitura da tradição, isto é, a apropriação do pensamento metafísico possibilita a antecipação de uma experiência originária do Ser. A rememoração que apropria, portanto, é a mesma tarefa que conduz o pensamento para a possibilidade de seu novo começo aos moldes de um pensamento antecipativo [*Vordenken*].

Deste modo, fica claro que não é exatamente a uma “superação” da metafísica que se dedica Heidegger, pelo menos não no sentido de um “deixar para trás” ou de uma superação crítica, mas a um aprofundamento que possa conduzir o pensamento para aquela aceitação que *dis-torce* e se apropria da tradição. É por esse motivo que Heidegger irá afirmar ambigualmente

⁴⁰ WU, Roberto. *Heidegger e a possibilidade do novo*. Rio de Janeiro: PUC, 2006. 265 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006, p. 196.

que a metafísica está superada junto ao pensamento da verdade do Ser (porque o procedimento metafísico por excelência de tomar o ente pelo Ser deixa de determinar e controlar toda a relação com o mundo), ao mesmo tempo em que essa superação não é dita *nem mesmo possível*, porque o pensamento que rompe com aquele procedimento “metafísico” não pode na mesma via simplesmente rejeitar a metafísica, pois a experiência do esquecimento do Ser só se faz possível a partir da reconquista da metafísica em sua essência: o desvelar de seu pertencimento ao Ser que já sempre abriu o seu espaço de manifestação. A noção de *Verwindung* conecta-se aqui àquele duplo movimento de retomada-antecipação (ou então apropriação-superação, como vimos junto à noção de *Andenken*): a única possível superação deve se dar como aquela aceitação que não acata simplesmente em prosseguir com a metafísica, mas que a aceita na mesma medida em que trava com esta uma relação distanciada e tornada autônoma, numa atitude tanto capaz de trazer à presença como de se apropriar do *impensado* de sua história. Numa postura serena, portanto, que busca a aceitação e o aprofundamento do legado da tradição, revela-se então a essência “não-metafísica” da própria metafísica.

Por fim, se a nossa experiência do Ser é sempre a recepção do que por ele a cada vez é enviado e que entre nós é transmitido, então superar a metafísica na fase final do pensamento heideggeriano se faz possível junto à serenidade enquanto pensamento meditativo que supera [*verwindet*] o pensamento representacional e o seu pertencimento ao domínio da vontade, realizando o salto para fora do querer, se assim pudermos falar, e então permitindo que se efetive ao mesmo tempo aquela *dis-torção* do pensamento metafísico capaz de aprofundá-lo e dele extrair seu elemento impensado, apropriando-se de sua verdade inaudita e antecipando o novo começo do pensamento. O pensamento que pode superar a metafísica em Heidegger, ao menos como encaminhamento de uma transição, portanto, é o pensamento meditativo que *deixa acontecer* o Ser.

A nota XXVI de *Überwindung der Metaphysik* tornou-se uma das mais célebres deste escrito porque reúne um impressionante apanhado de previsões acerca do já inevitável caminho de acabamento da dominação totalitária da técnica sobre a Terra. Como fundamento da peculiaridade da *indigência* deste período, enquanto fase de acabamento do abandono do Ser (e, portanto, da essência da técnica e da própria metafísica), Heidegger elenca o elemento de vazio e abandono que motiva o humano contemporâneo em última instância ao consumo dos entes no fazer da técnica. O consumo dos entes, por sua vez, determina-se a partir do mecanismo da mobilização; esta, gerida em processos de planejamento e organização da totalidade do real orientados pela eficácia do cálculo planejador, não almeja outra coisa que a intensificação

incondicional e o auto-asseguramento de si mesma. A influência da leitura e igualmente da crítica à metafísica nietzschiana já fica aqui evidente: todo o processo planetariamente organizado de uso e consumo do ente nomeado por Heidegger como mobilização, respeita aquela mesma lógica interna própria à *vontade de potência* que se orienta unicamente por garantir a si mesma assim como a sua inesgotável intensificação. A vontade de potência nietzschiana, pretensamente o prenúncio da chegada da era do super-homem e da transvaloração de todos os valores, é então metafisicamente interpretada por Heidegger ao longo dos anos 40 e ironicamente afirmada como a figura própria do estágio de acabamento da metafísica enquanto história do esquecimento do Ser. A verdade da metafísica nietzschiana encontra-se assim não na pretensa enunciação de um caminho de superação pela via da inversão do platonismo, mas no diagnóstico sagaz e profundamente fiel ao acontecimento fundador da contemporaneidade: a *vontade de vontade* alastra seu domínio irrevogável por sobre esta Terra, que unicamente vigora em nome de sua expansão absoluta.

No mesmo passo, assistimos a um processo de institucionalização da guerra: Heidegger se refere a ele como a eliminação da diferença entre guerra e paz, cuja causa essencial reside na ausência de mundo desde que a verdade do Ser em nossa época histórica abandonou os entes. *Mundo*, para Heidegger, e conforme sua explicitação em *Überwindung der Metaphysik*, constitui aquela abertura essencialmente não objetual que pela primeira vez entrega a verdade do Ser ao humano como presentificação, e este por sua vez corresponde a este originário acontecer. No domínio da vontade de vontade próprio à era de acabamento da metafísica, ou então na época histórica em que reina a coação incondicional dos entes em direção ao abuso do consumo, o que se dá é antes o vir-à-frente de um *sem-mundo*, uma presentificação do Ser que aí acontece sem contudo intervir no curso já vigente do desencobrimento do ente. Em outras palavras, nenhum mundo é mais entregue ao humano em seu caráter de significatividade, como totalidade de referência capaz de dotar cada coisa de um sentido próprio. Carentes de um mundo que pudesse nos conceder a experiência básica de totalidade, o princípio do *Ge-Stell* impera soberano e executa paulatinamente o projeto da hegemonização e uniformização totalitária do real. A guerra deixa de mostrar-se como exceção para configurar-se num estado permanente da cultura contemporânea – transmutada numa falsa ideia de “paz” enquanto normalidade que institucionaliza a plena distorção do consumo dos entes, impedindo assim a experiência da guerra enquanto tal –, enquanto a paz ela mesma perde qualquer sentido e é relegada à posição do que não possui conteúdo: “Changed into their deformation of essence, ‘war’ and ‘peace’ are taken up into erring, and disappear into the mere course of the escalating manufacture of what

can be manufactured, because they have become unrecognizable with regard to any distinction” (EP, p. 104). O desaparecimento da diferença de guerra e paz possui assim um fundamento claro, cuja gravidade e urgência são assertivamente proferidas: o seu fundamento repousa na mera errância do abuso dos entes no plano de auto-asseguramento do vazio provocado pelo abandono do Ser.

A emergência da ideia de “liderança” também vem no encalço da constituição deste gigantesco e poderoso mecanismo de mobilização da totalidade dos entes: o líder faz-se necessário enquanto capacidade de calcular que circunscreve numa visão panorâmica a totalidade da mobilização e pode assim dominar a errância dos entes através do cálculo. Este cálculo, contudo, não obedece a um critério estritamente racional de orientação, como desejaria a super-humanidade conforme concebida pelo idealismo alemão, mas segue antes a prerrogativa do *instinto*, da total liberação da sub-humanidade como parte constitutiva do *animal rationale*. O instinto corresponde aqui a um intelecto superior que transcende a compreensão limitada dos entes que só calcula em termos do que se encontra mais próximo: o intelectualismo da *pulsão de calcular* deseja a tudo absolutamente envolver em seu ímpeto dominador (tanto que a própria animalidade de nós mesmos encontra-se subjugada pelo cálculo e pelo planejamento incondicionais). Para a vida animal, a segurança de um tal orientar-se pelo instinto provém da cega sujeição ao âmbito da mera utilidade, da busca incessante daquilo que é benéfico para a sobrevivência do animal, e do simples evitamento daquilo que é em outra via prejudicial. Neste passo, o instinto na era do *Ge-Stell* vem à frente como a *sobrelevação* do intelecto e assim como característica essencial da super-humanidade, isto é, como pulsão de vida capaz de ultrapassar uma racionalidade instrumental orientada ao asseguramento do que é meramente imediato, para alcançar uma esfera em que a intensificação da própria vontade de si mesma instala a égide em que a orientação da existência do humano se volta plenamente para a consecução do absoluto e incondicional domínio do ente. A pulsão de calcular, enquanto liberação da sub-humanidade e a conseqüente sujeição ao âmbito da mera utilidade, não quer outra coisa que não o simples asseguramento da própria pulsão de calcular. Essa animalidade, estranhamente afirmada como a mais “humana” das qualidades, por sua vez, serve unicamente ao ímpeto do cálculo ordenador que nada calcula além da possibilidade do asseguramento incondicional do vazio dos entes e da própria pulsão de calcular: “The complete release of subhumanity corresponds to the conditionless empowering of superhumanity. The drive of animality and the *ratio* of humanity become identical” (EP, p. 106). A inversão pretendida por Nietzsche como a verdadeira superação da metafísica enquanto valoração e validação da esfera

sensível da existência mostra assim sua face mais sombria: essa inversão é na verdade afirmação incondicional e absoluta da metafísica, pois já desde a aurora da humanidade ocidental, e mesmo que ainda não se tivesse as experienciado como tal, natureza e espírito, animalidade e humanidade encontram-se determinadas numa relação de *pertença recíproca*.

Aquilo que parece assim o mais razoável, o mais preciso e acurado dos cálculos, e que se apresenta como um grande projeto poderosamente orquestrado e planejado, no fundo mostra a sua total e absurda falta de sentido – um delírio epocal coletivamente levado a cabo e movido pela cruel engrenagem da insegurança e do desespero. *Errância e desolação*. É assim a liberação da pulsão animal, historicamente reprimida e relegada à posição de elemento inferior em nossa constituição ontológica, que proporciona a efetivação do empoderamento incondicional do humano: a sincrônica liberação da pulsão da sub-humanidade e da dominação da super-humanidade encontra seu fundamento na *presentificação final* da vontade de vontade – é a pulsão animal liberada em seu conteúdo metafísico que atesta e valida o ímpeto do abuso da totalidade do real. Nessa via, o elemento do animal e do racional finalmente revelam sua face correspondente, tratam-se do Mesmo [*das Selbe*]. A metafísica é essencialmente constituída por um entrelaçamento íntimo de animalidade e humanidade: o espírito, agora conduzido pelo instinto, isto é, orientado pela liberação incondicional da sub-humanidade, torna-se cálculo e ordenamento, integrando assim o caráter de natureza que o pertence essencialmente na dualidade própria da metafísica. Ao mesmo tempo, a pulsão animal assume o comando da própria racionalidade humana enquanto pulsão de calcular – a razão torna-se o mero cálculo da totalidade do planejamento e da ordenação do real. Natureza e espírito, conceitos antes tidos como tão díspares e aparentemente contraditórios, revelam assim sua plena identidade: “They belong together, just as the ‘below’ of animality and the ‘above’ of the *ratio* are indissolubly coupled in correspondence in the metaphysical *animal rationale*” (EP, p. 103).

Por fim, a única regra de cálculo deste novo paradigma de racionalidade é a própria pulsão de calcular, a ordem de manter-se assegurada a expansão infinita desse mesmo instinto – *vontade e razão são elevadas a um plano acabado de identificação absoluta*. Em outras palavras, o empreendimento planetário de mobilização da totalidade do real para o abuso incondicional dos entes encontra um lugar de mútua reciprocidade na cega sujeição do *animal rationale* à mera instrumentalidade da relação com o mundo: o mais apurado e refinado dos cálculos obedece unicamente ao impulso da mera intensificação do próprio querer. Desse modo, esse instinto animal, o qual se acopla à racionalidade ocidental metafisicamente orientada como

representação (*vorstellen*: o pôr-diante-de-si que aí mesmo já funda uma contraposição de sujeito e objeto), está a serviço da intensificação e do auto-asseguramento da própria *vontade de vontade*. Se, como vimos junto à explicitação da noção de serenidade, o elemento de vontade sempre pertenceu à essência do pensamento, já que a própria ideia moderna de representação fora pensada como um querer, o caminho de consecução e acima de tudo de *mostração* da vontade de vontade como aquilo que ela é – o princípio orientador máximo da história da metafísica – precisa emergir do fundo mais esquecido e renegado de seu próprio acontecer, como o retorno do reprimido que com uma força catártica expelle o conteúdo recalcado de sua verdade: que o homem reconheceu-se primariamente como animal racional e que contudo por séculos utilizou a sua própria razão para negar e suprimir seu elemento essencial de animalidade. Essa animalidade retorna por sua vez com toda a força e poder de dominação próprio àquilo que é violentamente reprimido, trazendo à tona a vontade em sua face mais destrutiva.

Nossa racionalidade se torna assim uma racionalidade animalesca que busca unicamente a dominação inconstante da Terra. Por sua vez, o cálculo como figura máxima desse novo paradigma de racionalidade voltado exclusivamente ao planejamento e ao ordenamento da mobilização da totalidade do ente – como o princípio deste "novo" conceito de razão, – nada mais é que a essência do instinto animal de buscar o meramente útil e de a ele prender-se de modo a bloquear toda e qualquer abertura ao Ser (que ainda vige embora sem vigor próprio), consolidando o reinar absoluto do abandono do Ser e do vazio a que os entes são entregues enquanto matéria prima uniformizada para a manipulação inesgotável da técnica:

The consumption of all materials, including the raw material "man," for the unconditioned possibility of the production of everything is determined in a concealed way by the complete emptiness in which beings, the materials of what is real, are suspended. This emptiness has to be filled up. But since the emptiness of Being can never be filled up by the fullness of beings, especially when this emptiness can never be experienced as such, the only way to escape it is incessantly to arrange beings in the constant possibility of being ordered as the form of guaranteeing aimless activity. Viewed in this way, technology is the organization of a lack, since it is related to the emptiness of Being contrary to its knowledge (EP, p. 106-107).

A técnica é assim enunciada como a *organização de uma falta*, como um complexo e potente mecanismo de uniformização do real que garante a contínua manutenção do pleno encobrimento do vazio do ser: todos os esforços para que o ente permaneça envolto nessa máscara da indiferenciação e para que se produza exaustivamente mais e mais entes (como se uma profusão de “novidades” e “acontecimentos” pudesse calar a dor desse vazio), todo o

desempenho possível para que uma ininterrupta mobilização sem meta alguma seja assegurada, e para que o humano seja levado ao fim e ao cabo, a *lugar algum*. Junto a essa delirante compulsão pelo produzir, não para simplesmente preencher esse vazio, mas antes para que ele sequer possa ser reconhecido como tal, o humano é constantemente empurrado em direção ao começo deste mesmo ciclo num fluxo que o mantém suficientemente inebriado para experienciar o vazio do ser como a necessidade de um gigantesco projeto de dominação do real, por sua vez alimentado unicamente por um sentimento profundo de *desamparo* nesta terra errante.

Nesta mesma terra errante, enquanto deserto da terra desolada, por sua vez, reina um conflito silencioso entre o que é sobre esta terra possível, e aquilo que forçou todos os limites a ponto de já pertencer à esfera do *impossível*. Por todo o lado há contentamento diante do que é natural, do que é suficiente e por isso mesmo possível. A natureza viva desta terra recebe e saúda aquilo que é necessário à sua maturação com gratidão e reverência, sentindo-se acolhida e resguardada no que lhe é doado como a sua própria *esfera do possível* – aí habitam apaziguados todos os entes naturais. Somente o humano guiado pela vontade possui esse impulso em direção ao impossível, essa pulsão por abusar da terra, esgotar todos os seus recursos e implantar o domínio do artifício sobre a vigência simples e silenciosa do natural. A vontade manifestada historicamente na figura do *Ge-Stell* obrigada a terra a romper o seu conhecido círculo do possível para atingir a verdadeira impossibilidade de sua doação. A terra em sua verdade de acolhimento e resguardo não pode acomodar tamanha violência, destruição e sufocamento – pretender jogar com o impossível é arrastar a Terra para um inevitável colapso final: “It is one thing just to use the earth, another to receive the blessing of the earth and to become at home in the law of this reception in order to shepherd the mystery of Being and watch over the inviolability of the possible” (EP, p. 109). Que o possível seja preservado como possível, que a terra seja transformada numa morada genuína e harmoniosa para todos os seres, acolhida no sagrado que a pertence, depende de uma postura do humano capaz de celebrar com espanto e admiração a graça desse acontecimento: depende de o humano *deixar-se engajar na serenidade*.

Heidegger afirma que nem mesmo o imenso sofrimento que aflige a terra é capaz de despertar uma transformação, porque este sofrimento é experimentado como o oposto da atividade, como mera passividade, não abrindo caminho para nenhuma possível rota de fuga em relação à aparente desolação absoluta da Terra. De outro lado, lendo essa afirmação final de *Überwindung der Metaphysik* à luz do desenvolvimento posterior da noção de domínio da

vontade como fundamento do próprio princípio epocal da vontade de vontade, podemos compreender que, enquanto polaridades pertencentes a um mesmo âmbito essencial, nem mesmo a atividade humana poderia produzir qualquer efeito que provocasse por sua vez alguma significativa transformação no curso planetário de desertificação do real. Confiando na aparente efetividade da ação ou capitulando à fragilidade do mero sofrimento passivo, o humano contemporâneo encontra-se entregue à mesma operatividade totalitária da vontade de vontade.

Por fim, a questão acerca de um adequado sentido para a categoria de superação deve abarcar o aspecto de sua *modalização*: como o pensamento heideggeriano compreende sua possibilidade e necessidade internas. Primeiramente, reconhecemos a *necessidade da metafísica* enquanto envio do Ser: a necessária retração deste como parte de sua constituição mais íntima – o fato de que, para que o Ser possa conceder a dádiva do aparecer dos entes, ele precisa na mesma medida se negar em retirada. A necessidade da metafísica se encontra assim no *caráter retrátil* do Ser: a metafísica faz parte da essência do Ser enquanto a sua doação originária não pode prescindir de uma necessária recusa. A história do Ser [*Seinsgeschichte*] encontra assim sua essência no acontecimento da retração, como o momento de inauguração da história da metafísica enquanto história do esquecimento do Ser – tudo o que se segue nada mais são que fragmentos dessa denegação primeira, desse encobrimento originário, o qual encontra-se agora em sua fase de acabamento. A metafísica assim, ao fim e ao cabo, não se trata de uma mera tese filosófica, de uma linha específica de investigação, ou de obra da criação humana; antes, a metafísica se doa em termos de um evento fundador para a humanidade ocidental: o Ser em sua recusa fundamental manifestada no acontecer da verdade como *aletheia*. Essa estrutura do Ser em seu caráter retrátil é na verdade exposta ao longo da obra heideggeriana por meio de diferentes perspectivas e noções, guiada sempre pela noção de *aletheia* e sua essencial dualidade, tão fundamental para o método e a interrogação heideggerianas. Esse verdadeiro *jogo de mostra-esconde* vem à frente, por exemplo, na elucidação da noção de horizonte em relação à originariedade do aberto-região, como vimos anteriormente junto à explicitação do caminho de preparação da *Gelassenheit*:

Scientist: That sounds as if we were previously outside the open-region.

Guide: That we were, and yet we were not. We are not and are never outside the open-region, insofar as we stay, after all, as thinking beings — and that means as transcendently representing beings — in the horizon of transcendence. The horizon, however, is the side of the open-region turned toward our representational setting-before. The open-region surrounds us and shows itself to us as the horizon.

Scholar: I find that the open-region rather veils itself as horizon. (FG, p. 121; CPC, p. 78).

Em consonância com a essencial dualidade da *aletheia*, o horizonte vem à frente como o espaço em que é possível ao humano exercer seu pensamento conforme a compreensão epocal que lhe é a cada vez doada, ao mesmo tempo em que o aberto-região se esconde como que por detrás dessa mesma abertura, encobrindo a si mesmo como a causa e o fundamento para a possibilitação do horizonte transcendental do humano metafísico. Há um impulso para frente, acompanhado de um correlato movimento para trás, numa espécie de pulsão-retração infinita. Nessa dança ambivalente, é contraditoriamente o aspecto negativo que abraça a figura do grande possibilitador de tudo o que vige: *é o recolhimento, a auto-recusa, o silêncio e a vulnerabilidade que instauram a originária fundação de toda possibilidade de ser*. O horizonte da transcendência é assim somente uma face do amplo aberto, aquela direcionada ao nosso pôr-diante-de-si representacional – temos assim a ilusão de que conhecemos algo como um aberto em que o campo de possibilidades se abre plenamente ao nosso pensar, no entanto o pensamento exercido unicamente como representação nunca permite que algo outro possa vir verdadeiramente ao nosso encontro, pelo contrário, ele já sempre antecipa e restringe previamente os limites de tudo aquilo que pode um dia tornar-se cognoscível ao humano. Não suportamos a angústia e a ansiedade de não saber o que está por vir, de não sentirmo-nos no controle e na posição de domínio em relação ao real: nossa existência metafísica nesta terra não nos deixa encontrarmo-nos preparados para acolher o aberto ele mesmo em sua plena vastidão.

Neste passo, o outro aspecto da modalização da metafísica seria a questão acerca da *possibilidade* de sua superação: até que ponto é realmente possível superar a metafísica? É necessário superá-la – afirmam os pensadores contemporâneos em uníssono –, mas como? Se a retração do Ser faz parte de sua constituição íntima, como pretender interromper o fluxo da doação mais originária da existência? Pretender superar a metafísica mostrar-se-ia assim um projeto em si mesmo metafísico e, portanto, fracassado em seu âmago. Não é possível superar a metafísica de uma vez por todas no sentido de eliminar toda confusão entre ente e ser, interromper toda relação com o mundo das coisas fundada numa compreensão estritamente instrumental e voluntarista dos entes e suplantá-la assim todas as formas de esquecimento do Ser – em outras palavras, não se faz possível preencher cada pequeno instante de *ausência* do Ser (do abandono e da indigência que constituem a disposição afetiva fundadora da experiência moderna de mundo como *Unheimlichkeit*). Se a metafísica constitui o Ser em sua doação originária por excelência, isso significa que irão prevalecer momentos em que o Ser se retira, em que o sentido parece escassear e a relação com o real se mostra como desastrosamente fora de sintonia.

O humano que supera a metafísica, desse modo, é aquele que na ausência do resplandecer da presença única e insubstituível do Ser, joga a sua própria luz enquanto ente de compreensão para que as coisas possam uma vez mais ser iluminadas pela consciência da graça de sua doação. O humano que supera a metafísica é assim aquele que ao mesmo tempo faz as pazes com as profundezas de sua própria *finitude*, que aceita a ausência de algo que não está e o vazio de algo que nunca se deu dentro de si próprio e, em comunhão com o mistério do acontecer de tudo o que é, antes de se ressentir e de se revoltar contra o aparente cúmulo deste abandono, transforma o prévio desamparo em seu exato oposto quando encontra-se preparado para *ele próprio amparar* o Ser em sua retirada. Inaugurando assim em presença plena a celebração de sua participação no evento apropriador do real, e em profunda devoção diante da necessária despedida do Ser, que precisa se retirar e negar a si próprio para que por meio de sua doação originária o todo do ente possa alcançar a graça de sua manifestação. Por fim, essa resistência do humano diante da tarefa de aceitar sua própria finitude como que “respinga” em seu relacionamento com o seu próprio destino [*Geschick*]:

But man wills himself as the volunteer of the will to will, for which all truth becomes that error which it needs in order to be able to guarantee for itself the illusion that the will to will can will nothing other than empty nothingness, in the face of which it asserts itself without being able to know its own completed nullity (EP, p. 86).

A metafísica em sua fase de acabamento junto ao *Ge-Stell* mostra-se assim como uma corrida desesperada pela negação do nada que nos habita – todo o tremendo alvoroço proporcionado pelo viger da vontade de vontade nada mais pretende do que calar a sutil voz desse nada que sobre o silêncio deseja falar. Tão suave e singela, e ao mesmo tempo tão poderosa essa voz interior que é capaz de provocar o mais grave cenário de desolação e desertificação da Terra. A necessidade do humano contemporâneo de se auto-afirmar diante dessa nadaidade vazia, cuja organização ele mesmo produz e conduz com maestria em sua expansão até o ordenamento absoluto do real, nada mais é que uma auto-afirmação cega e inconsciente de si, cuja motivação última reside unicamente numa profunda falta de coragem de olhar para o seu próprio vazio, para a finitude que é a essência partilhada de todas as coisas – mesmo a do próprio Ser em sua aparente incondicionalidade e absolutidade. É de medo e de insegurança que se faz o núcleo da realidade do mundo contemporâneo.

Ao mencionar o termo “finitude”, torna-se de extrema relevância referir à obra do professor Ernildo Stein. Sobre a grandiosidade de sua contribuição para a leitura e recepção de Heidegger no Brasil, podemos afirmar que o seu ponto mais precioso reside em sua capacidade

de ressaltar aos olhos do leitor mais desatento e de iluminar, enquanto problema filosófico, a origem da interrogação heideggeriana *no* problema da finitude, na questão da condição humana como a de uma já sempre dada e inultrapassável relação com o ser. A sensibilidade de destacar a importância do tema da finitude como uma posição filosófica fundamental, a qual não só dispõe a Hermenêutica em sua diferença com a tradição Dialética e seus divergentes pontos de partida para a interrogação filosófica, como também situa Heidegger no todo da história da Filosofia, abre caminho para a compreensão da originalidade de sua pretensão: interrogar não o sistema produzido a partir da tese acerca da identidade entre ser e pensar, mas antes aquele mesmo que interroga acerca do próprio sistema e assim permanece de fora dele, em seu todo e como seu criador, inquestionado. Questionar o até então *inquestionado*, portanto, é o ponto de partida sem o qual não há compreensão possível da obra de Heidegger. Ao mesmo tempo, Stein também dedicou grande esforço à abertura da compreensão para o conceito mais originário em Heidegger: a *aletheia* e sua fiel companheira, a necessária retração do ser (tão crucial para compreendermos a verdadeira complexidade do problema da superação da metafísica, como acabamos de ver, assim como para traçarmos um sentido mais profundo e fiel à problematidade intrínseca da questão, acerca da possibilidade de executá-la). Juntas, estas noções apontam continuamente para a finitude essencial daquilo que em sua própria doação recusa-se, ausenta-se de dar-se por inteiro – o enigma infinito da doação do Ser.

Outra leitura interessantíssima de Stein é a de que a finitude seria a *neurose fundamental* da filosofia: desde o primeiro começo da filosofia há assim uma forte recusa, uma grandiosa dificuldade em lidar com o laço da existência que nos conecta de modo insuplantável ao transitório, o inacabado, insuficiente. Poder-se-ia falar em termos psicanalíticos de uma negação, a qual por sua vez teria impedido a tematização da finitude na história da Filosofia. Stein refere-se ao que chama de uma “metafísica da luz”, descrevendo-a como uma atitude negativa da tradição que pretende sempre atingir o infinito e o ilimitado, como uma espécie de “excesso inserido na reflexão” que contamina a própria compreensão da atividade do filosofar. Acompanhando o aceno do autor, podemos fixar em imagem essa ideia de uma fuga da finitude como uma fuga da real condição do filósofo que, entregue ao chamado das luzes sublimes e perdido na maciez reconfortante das nuvens por onde pensa caminhar, esquece-se de que são os seus pés que ainda repousam no chão, o mesmo chão que o permite criar esse mundo transcendente e divino: “Esquece-se, assim, de interrogar por que a condição humana sempre aponta para além de si mesma, por que ela mantém a exigência contínua de uma abertura. Omite-se o fato de que, precisamente, a busca do ilimitado é afirmação do limite, de que a

necessidade do horizonte infinito é uma imposição da radical finitude”⁴¹. Onde mais insistentemente pretendemos nos ultrapassar é onde mais profundamente somos traídos por nossa própria essência.

Por fim, essa angústia do filósofo, a angústia do infinito – gestada em todas as *experiências de finitude* a que todo ser humano se mantém exposto em sua vida cotidiana, sem exceção possível –, traduz-se assim na vontade de superar este mundo, criando para isso outro em seu lugar, um outro mundo a ser perseguido pela razão e alcançado por meio do discurso filosófico. O problema acaba por se tornar a questão acerca da junção destes dois mundos: a filosofia produz uma espécie de acoplamento entre um mundo transitório e outro eterno e imutável, um mundo da existência e outro transcendental. Deste modo, finito e infinito não são mais do que a negação um do outro.

*

A *Gelassenheit* como a resolução para o problema da superação da metafísica traz ainda uma ligação íntima com o tema da apropriação de si. A autêntica e verdadeira apropriação de si vem somente do abandono da crença na necessidade do controle. O caminho de liberação do querer possui assim uma intrínseca conexão com o processo de auto-apropriação (segundo a sua característica já apontada de constituir-se como um fator ôntico que mantém o humano preso à medianidade cotidiana do mundo). O *soltar* da serenidade ultrapassa em sua completude o domínio da vontade e o seu correspondente paradigma da atividade/passividade porque instaura a partir de si mesmo um lugar de apropriação para o humano, um permitir que é antes de tudo *liberdade* plena, uma abertura que se expressa a partir da singularidade de nossa essência enquanto entes de compreensão – eternamente fraturados em nossa identidade e expostos ao exterior, eternamente afetados enquanto *somos* o próprio mundo e *o habitamos* em nosso corpo próprio [*Leib*]. Um modo de realizar nossa essência em sua excelência é então a apropriação existencial da abertura constitutiva de nosso ser como consciência: o deixar-se engajar na *Gelassenheit* nos concede a possibilidade de *corporificar* essa abertura.

⁴¹ STEIN, Ernildo. *Compreensão e finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2001, p. 22.

Para trazer para o próprio corpo a verdade da abertura que somos enquanto entes de compreensão, faz-se necessário retomar a questão do Ser em sua magnitude. É o caso do trabalho do comentador Richard Capobianco⁴², que deseja retomar a centralidade e a profundidade da questão do Ser como a questão fundamental do projeto heideggeriano – *die Sache Selbst* –, apesar de esta ter sido colocada de lado (imprudentemente) pelo excesso hermenêutico da filosofia continental contemporânea⁴³. Para essa tarefa, um olhar mais demorado em torno à expressão *das Sein des Seienden* pode trazer à frente a presença constante e essencial da questão do Ser na obra heideggeriana. Capobianco pretende assim esclarecer o mal-entendido em torno ao uso ambíguo e cambiante da expressão *das Sein des Seienden* ao longo da obra heideggeriana – confusão criada pelo próprio autor por quanto não tenha dedicado nenhum esforço significativo em alertar o leitor quanto às mudanças de sentido no emprego da expressão. Acompanhar a leitura de Capobianco, ainda que numa breve recuperação de trechos dos escritos heideggerianos que mencionam a expressão – muitas vezes fazendo uso de acepções opostas num mesmo texto –, permite-nos identificar aquele mesmo padrão já explicitado ainda em nosso primeiro capítulo quanto a uma direcionalidade específica do pensamento heideggeriano que o transfere de uma posição primeiramente positiva em relação a suas principais categorias e conceitos, para o seu exato oposto enquanto asserção de uma acepção negativa destas mesmas categorias e conceitos. Dá-se assim uma complementaridade entre as leituras.

Neste caso, trata-se da expressão *das Sein des Seienden* e da trajetória oscilante de seu uso no todo do pensamento heideggeriano: primeiramente, a expressão fora criada para caracterizar a questão fundamental – *die Sache Selbst* –, de modo totalmente positivo, portanto, e numa acepção claramente *própria*. A pergunta pelo Ser dos entes procura delimitar o sentido de ser pelo qual é possível afirmar que os então *são* – não sendo ele mesmo um ente. No entanto, alguns anos mais tarde, a mesma expressão é utilizada para dar voz a um sentido oposto àquele visado no momento de sua idealização: *das Sein des Seienden* nomeia agora o resultado de um mecanismo caracteristicamente metafísico pelo qual o ente é interpelado em seu caráter próprio de ente, e cujo questionamento não pode produzir outra coisa que a objetificação do Ser – o “ser dos entes” significa aqui a *degeneração* da questão fundamental na fórmula ilusória da entidade dos entes [*die Seiendheit des Seienden*] (não mais os entes em seu ser [*Seiendes in*

⁴² CAPOBIANCO, Richard. *Engaging Heidegger*. Toronto: University of Toronto Press, 2010.

⁴³ A este respeito, Cf.: CASTRO, Fabio Caprio Leite de; RUGGERI, Sabrina. A hermenêutica e seus excessos: a crítica de Gumbrecht a Vattimo. *Artefilosofia*, Ouro Preto, n. 25, p. 88-102, 2018.

seinem Sein] da verdade ôntica, portanto, mas o ente enquanto ente: a generalidade vazia da *Seiendheit*). Por fim, depois de um período de uso simultâneo de ambas as acepções da expressão *das Sein des Seienden*, uma positiva e outra negativa, como vimos, Heidegger empreende progressivamente a partir dos anos 50 o abandono daquela primeira acepção própria que caracterizara a questão fundamental de seu pensamento, e permanece assim unicamente com o emprego *negativo e impróprio* da expressão, o qual denomina um alvo específico de crítica à metafísica.

Esse padrão de uma direcionalidade básica do pensamento que mira progressivamente um sentido impróprio de algumas de suas principais categorias é sem dúvida um reflexo da crescente criticidade assumida pelo pensamento heideggeriano – o desenvolvimento da figura do Heidegger leitor é sinônimo de um incremento na *negatividade* de sua obra. Se podemos observar no todo do pensamento heideggeriano uma marcha estável e confiante rumo à configuração de uma filosofia sumariamente negativa, por outro lado também é verdade que o Heidegger tardio deve compensar o caráter destrutivo das décadas anteriores e inaugurar um novo marco de *positividade* para o pensamento heideggeriano (e talvez mesmo para o paradigma pós-metafísico): a égide de uma *Ética da serenidade*. Aqui reside a *verdadeira contribuição* heideggeriana e a direção para a qual nossos olhos devem se voltar se desejarmos buscar as respostas para os desafios contemporâneos – a serenidade não é assim somente a figura final que assume o problema da metafísica após sua longa caminhada enquanto o Outro da questão do Ser na história do pensamento ocidental, ela incarna também a excelência da contribuição heideggeriana ao pensamento contemporâneo em sua luta contra a objetificação da totalidade do real. A verdadeira contribuição do pensamento heideggeriano reside na serenidade como o adequado *modo de vida* do humano sobre esta terra, assim como um autêntico relacionamento com o Ser.

Por fim, a hipótese de que os escritos tardios são uma preparação, ou então um conjunto unitário de indicações para o desenvolvimento de uma *Ética* é confirmada pela última carta escrita por Heidegger que data de 11 de abril de 1976 (ele faleceria no mês seguinte). Trata-se de uma carta aberta endereçada aos participantes da décima edição do encontro anual Heidegger Circle na DePaul University em Chicago. O último trecho da carta é traduzido deste modo por Richard Capobianco:

To think in its own proper character – *aletheia* as such – which in the legacy from the beginning of the history of Being has remained necessarily still unthought in and for this beginning; and thereby [by bringing *aletheia* into

such thoughtfulness] *to prepare the possibility* of a transformed sojourn in the world for human beings⁴⁴.

Aqui a *aletheia* é escolhida como forma de nomear o Ser e de trazer à tona sua questão fundamental [*die Sache selbst*]. A direção do aceno constitui não a enunciação de um modo adequado de habitar este planeta – mas o questionamento acerca de sua própria possibilidade. Como viver neste mundo que é originado, possibilitado, e mesmo constituído pelo abandono do Ser? Como construir uma vida com sentido se a nossa própria possibilidade de existir, de encontrar-se aqui, vivos e respirando, depende de uma denegação originária, de uma renúncia do Ser? É sequer possível superar a metafísica? A *Gelassenheit* emerge como a chave para todos estes questionamentos enquanto postura de espera paciente e atenta à *possibilidade do novo*.

Desse modo, a superação da metafísica exercida por um humano consciente da *realidade* da metafísica é aquela em que nos encontramos capazes de transformar o nosso modo de acolher aquilo que o Ser nos envia: se o Ser se retrai em determinados instantes de duração epocal, a nossa postura não precisa ser a de endossar essa negação, tornando-a *privação de Ser* – ou o que Heidegger chama propriamente de *esquecimento* do Ser. Isto é, a retração do Ser faz parte de sua manifestação íntima e da possibilitação mais originária da totalidade do real: esta retração podemos aceitar em nossa experiência de mundo, acolhendo a sua necessidade incontornável e buscando junto a alternativas conectadas com nossa capacidade criadora e *poiética* outros modos de rememorar o Ser e sua experiência da verdade. Quando o humano no entanto desiste de sequer procurar essa experiência, aí sim adentramos o esquecimento do Ser, isto é, o esquecimento do Ser não corresponde a um destino do humano contemporâneo a menos que este abrace sua ausência como uma realidade incontornável. Esta é assim a metafísica que nós humanos produzimos, ela é resultado da escolha que fazemos quanto a como corresponder ao que do Ser nos chega como um envio – esta metafísica está sob a égide da nossa responsabilidade, *esta metafísica podemos superar*.

Em consonância, a relação entre a serenidade e o aberto-região expressa em *Feldweg-Gespräche* guarda ainda uma significativa passagem para a compreensão da experiência do Ser – a mudança de perspectiva de sua interrogação no interior do pensamento heideggeriano, bem como a indicação de um caminho a ser seguido para a transformação de nossa relação com o mundo das coisas. O comando de abandonar toda classificação do pensamento que parte de

⁴⁴ CAPOBIANCO, Richard. *Engaging Heidegger*. Toronto: University of Toronto Press, 2010, p. 32, *grifo nosso*.

uma diferenciação entre um nível ôntico e outro ontológico da existência – cujo fundamento repousa em última instância na noção de *transcendência*, como vimos no segundo capítulo deste trabalho –, enunciado objetivamente e pela primeira vez em *Contribuições à filosofia*, pode ser observado como tendo sido posto em ação cerca de dez anos mais tarde, demonstrando assim tanto a importância como a efetividade para o Heidegger tardio da necessidade de um abandono do transcendentalismo residual de *Ser e Tempo*. Em *Feldweg-Gespräche*, Heidegger enuncia por intermédio da voz do personagem do erudito que a relação entre o aberto-região e a serenidade não mais corresponde em nenhuma esfera possível de interpretação àquela da causalidade e da efetividade, ou então àquela da relação horizontal-transcendental e de que, portanto, essa relação não pode mais ser reduzida ao esquema ôntico-ontológico de sua prévia terminologia (FG, p. 139; CPC, p. 90). A compreensão da relação entre o aberto-região e a serenidade – se é que essa conexão ainda pode ser pensada em termos de uma relação, como bem pontua o erudito em sua fala – precisa, portanto, ultrapassar aqueles velhos pressupostos de uma conexão de causa e efeito como explicação num nível ôntico, ou então da assunção de condições de possibilidade para a doação de algo outro, num nível ontológico. A palavra-chave para a compreensão dessa transição essencial no pensamento heideggeriano é *acontecimento* [*Geschehnis*]: num entrelaçamento de pertença e doação cada coisa é reconduzida ao seu lugar de origem e ao manifestar de sua essência única num jogo de mútua apropriação.

O comando de um abandono da noção de diferença ontológica em *Contribuições à filosofia* representa assim o comando de deixar para trás toda estruturação de pensamento que encontre seu início na assunção de condições de possibilidade e de causas previamente dadas e, portanto, necessárias à efetivação da doação de qualquer outra entidade. Isto significa, em outras palavras, a *negação* da noção de diferença ontológica, tão relevante para o momento de preparação da questão do Ser que é o de *Ser e Tempo*, mas dispensável – e mais do que isso, *bloqueadora* – para a égide de um pensamento cuja marcha pretende partir desde o seu primeiro aceno da experiência do Ser *ela mesma* – sem mediadores e, portanto, sem artifícios transcendentais que pudessem bloquear o poder da verdade da presença corporificada aqui e agora. Não é mais preciso qualquer tipo de traslado de uma ponta à outra dos elementos da interrogação, de uma travessia que pudesse levar o pensamento de início já abandonado pelo Ser e entregue ao ente para um lugar outro, este sim um espaço de doação possível para o Ser em sua essencial relação com o pensamento – *o desvelamento do Ser é agora a própria travessia*. Nessa mesma travessia, por fim, o humano é igualmente apropriado porque a nossa essência corresponde ao relacionamento com o Ser assumido pela face da correspondência

meditativa ao seu chamado, do exercer resolutivo e consciente de nosso traço mais característico como o pensar enquanto *Gelassenheit*.

Por fim, o sentido evocado pela categoria de superação como *Verwindung* pode ser acolhido como uma transmutação da disposição afetiva vigente até então: a *Verwindung* guarda uma relação íntima ainda que não claramente expressa com a *Gelassenheit*. Superar no sentido de permitir que algo se torne *verwunden* significa fazer jus à verdade única e singular daquele ente, recuperando-o desde a origem para fazer verter a fonte da qual emana essa própria verdade, e assim, tendo-o conhecido e o reverenciado na essência de seu ser, convidá-lo a tomar espaço num novo corpo, a fazer parte de uma nova configuração em que a sua verdade será integrada como um momento de diferença na identidade una e complexa do todo. Integrar um momento de verdade da parte – assim devidamente reconhecida – como elemento necessário para a constituição adequada do todo; em outras palavras, colher o aprendizado único que aquela coisa oferece e levá-lo consigo na caminhada. *Superação como incorporação*. A relação da *Verwindung* com a *Gelassenheit* se encontra assumida nessa mesma postura de abertura e acolhimento diante do que a cada vez se mostra como algo digno de tornar-se *verwunden* e, portanto, não como a repetição da experiência maximamente moderna da vontade de domínio e da objetivação incondicional do ente. Ser capaz de superar [*verwinden*] algo é já encontrar-se na disposição serena de estar atento e disponível o suficiente para reconhecer a verdade daquilo que vem ao nosso encontro e de integrá-la num todo harmonioso, exercendo antes de tudo a capacidade de *deixar ser* o ente.

Na mesma medida, integrando a *Gelassenheit* ao significado pretendido para a categoria de superação como *Verwindung*, da superação como incorporação e do acolhimento da verdade de cada coisa, o problema da superação no pensamento tardio de Heidegger alcança um outro patamar quando concebe a possibilidade do não-querer como a habilidade de trazer uma nova realidade para a metafísica: “Thus, to overcome metaphysics would mean to incorporate metaphysics, perhaps with the hope, but not with the certainty, of elevating it to a new reality”⁴⁵. Elevar a metafísica a uma nova realidade significaria aqui assumirmos a tarefa de ir ao encontro da mais profunda essência do Ser em sua denegação, isto é, tornarmo-nos aptos a *acolher* o abandono do Ser, receber o destino de sua retração sem ressentimento e sem revolta, mas com

⁴⁵ Expresso em nota de rodapé pelo tradutor da edição inglesa do mesmo texto *Überwindung der Metaphysik*, Joan Stambaugh, reunido na coletânea *The end of Philosophy*, com a supervisão de Heidegger e a sua própria requisição para a inclusão deste escrito ao volume. HEIDEGGER, Martin. *The end of philosophy*. Translated by Joan Stambaugh. New York: Harper and Row, 2003, p. 84, *grifo nosso*.

a sabedoria e a resiliência da *aceitação*, no estado apaziguado próprio à serenidade. Aceitando a verdade da necessidade da retração do Ser, reconhecemo-nos como capazes de incorporar a sua ausência em um novo modo de relacionamento com o mundo das coisas que antes de fomentar o esquecimento do Ser, relembra a experiência de sua chegada e aguarda serenamente pela dádiva de seu retorno.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta tese pretendeu realizar uma contribuição para os estudos heideggerianos no Brasil especialmente no que concerne à recepção do Heidegger tardio, ainda visto com considerável desconfiança e receio pelo meio acadêmico em nosso país. A leitura e a interpretação dos escritos tardios do pensamento heideggeriano são peculiarmente desafiadoras porque requerem um esforço maior para a sua correta abordagem e para o adequado tratamento de suas questões intrínsecas. Restringir o escopo das problemáticas do Ser como *Ereignis*, da questão da técnica, do habitar, da serenidade e da quaternidade [*Geviert*], entre outras, a uma mera aproximação de Heidegger com o âmbito da poesia é falhar ruidosamente na tarefa de fazer jus à profundidade e amplitude do redirecionamento das grandes questões do pensamento que aí toma espaço. As mudanças semânticas que se observam desde as *Contribuições* não contemplam meramente um objetivo estético, mas estão a serviço de um propósito ontológico de alcance muito mais significativo – e na verdade carregam consigo as marcas de um único e mesmo propósito que guiou o caminho de pensamento do mestre da Floresta Negra desde a aurora de seu acontecer. O pensamento heideggeriano em sua trajetória singular pensou sempre o Mesmo [*das Selbst*]: pensou o Ser. O que está em jogo na passagem para os escritos tardios da obra heideggeriana trata-se assim da conquista de um novo marco de interrogação do Ser e de sua experiência possível: enquanto este fato não se tornar claro e inquestionável ao leitor, o chamado Heidegger tardio permanecerá envolto em brumas e entregue à possibilidade sempre à espreita do mero esquecimento.

Nesse sentido, devemos igualmente ressaltar a relevância da escolha metodológica que realizamos em termos de uma leitura retrospectiva da obra heideggeriana: a adequada tematização e mesmo *mostração* deste novo marco de interrogação do Ser só se faz possível a partir dele próprio, isto é, a partir de sua assunção e incorporação plenas. Fica assim clara a exata medida da conclusão segundo a qual é preciso abandonar a perspectiva de *Ser e Tempo* se se deseja realizar uma leitura honesta e afinada com os propósitos dos textos heideggerianos pós-*Kehre*. Pretender interpretar e avaliar estes escritos tomando como critério as categorias transcendentais, juntamente com o pano de fundo fenomenológico-hermenêutico próprio a *Ser e Tempo*, é perder de vista sua riqueza e amplitude singulares. Deste modo, nossa escolha metodológica vai também na direção do exercício de uma *crítica imanente* em relação ao todo

da obra heideggeriana: buscar em suas próprias fontes e recursos a articulação interna para uma justa apreciação dos escritos tardios.

Em traços gerais, nossa hipótese central fora confirmada a partir do entendimento da temática da superação da metafísica como estruturada pelo problema da vontade. Se desejarmos levar às últimas consequências a tese defendida segundo a qual haveria um movimento subterrâneo no pensamento heideggeriano – a saber, aquele referente a uma direcionalidade que parte da assunção de categorias próprias e positivas e se encaminha para o seu exato oposto –, o qual afeta diretamente tanto o conteúdo semântico da categoria de superação como a compreensão quando ao modo de executá-la, então o próprio sentido da *desconstrução* na obra heideggeriana deve cair por terra. Se o sentido de superação como *Überwindung* – articulado no parágrafo 6 de *Ser e Tempo* como sinônimo do método da *Destruktion* da história da ontologia – é abandonado juntamente com uma postura resoluta em relação à possibilidade de se superar a metafísica por estes meios, então o projeto da desconstrução conforme idealizado em *Ser e Tempo* perde igualmente suas bases sólidas de fundação. A postura heideggeriana em relação à problemática da superação da metafísica passa de uma posição em que figura a hipótese segundo a qual é possível executá-la enquanto *torção* semântica dos conteúdos transmitidos pela tradição, para a assunção de que simplesmente *não há a possibilidade* de se superar a metafísica num plano semântico de doação do Ser (como já teria afirmado Gumbrecht, o Ser não é um sentido) e de que o único modo em que é ainda possível falar em superação da metafísica para o humano contemporâneo se faz junto à *aceitação* de sua relação originária com o Ser como a recepção de um destino [*Geschick*].

Deste modo, a saída do âmbito de interrogação fenomenológica significa na mesma via o abandono do método da *desconstrução* no interior do pensamento heideggeriano. Não é mais possível falar em desconstrução em Heidegger após o advento da *Kehre* e a compreensão da doação originária do Ser como acontecimento-apropriação [*Ereignis*] – a questão passa a ser a de como se relacionar com a metafísica enquanto envio [*Schickung*] incontornável do Ser. A resposta, como vimos, encontra-se na passagem do sentido da categoria de superação para a acolhida do destino como *Verwindung*, como incorporação do que nos é a cada vez doado. Portanto, a atitude voluntarista e mesmo bélica diante do legado da tradição (pois a desconstrução sempre empregou um elemento de violência no exercício de seu método de *torção* semântica), não possui mais qualquer espaço no Heidegger pós-*Kehre*: superar a metafísica significa agora adotar uma postura meditativa e essencialmente disponível para a abertura do Outro. Não mais se agride aquilo que não se deseja incorporar no intuito de eliminá-

lo e suplantá-lo – o elemento de aceitação da *Verwindung* quer dizer acima de tudo *aceitação de uma condição*: de que não se pode deixar a metafísica meramente para trás, de que ela faz parte integral de nosso Ser; ela é parte essencial do lado sombra que precisamos, ainda que contra a nossa ingênua vontade, *integrar*.

Como vimos, a *Verwindung* se torna a figura que expressa em sua excelência o sentido da categoria de superação, e o modo de exercê-la se desvela agora como a saída do domínio da vontade. A *Gelassenheit* pôde então ser afirmada como tendo superado a metafísica por duas vias essenciais: enquanto essência do pensamento e como postura meditativa que instaura a vigência de um estado de sintonia com o mundo das coisas. No primeiro caso, a serenidade *verwindet* o representar como concepção essencial do pensamento enquanto viabilizadora de um movimento de retirada do domínio da vontade: pensar não quer mais dizer *apreender* algo, isto é, colocar algo diante de si e direcionado a si (*vorstellen*), expressando aquele elemento de dominação mesmo no terreno do pensamento, mas colocar-se numa disposição tal em que uma abertura genuína para o Ser se faz possível. Nesse sentido, como vimos, a serenidade corresponde à própria essência do pensamento enquanto uma postura de espera devotada ao aberto-região, isto é, ao Ser ele mesmo [*das Sein selbst*]. Na outra via, a serenidade também supera a metafísica enquanto proposta de disposição fundamental a ser conscientemente escolhida pelo humano contemporâneo enquanto forma amorosa de expressar seu relacionamento básico com o mundo das coisas: aceitando, portanto, aquela prévia postura de dominação como pertencente ao destino [*Geschick*] do humano enquanto resposta inconsciente ao abandono do Ser, o que quer dizer, como uma postura meramente *reativa* porque baseada na *Stimmung* do medo e da insegurança gerados por essa condição de desamparo – ela própria um acontecimento, uma necessidade da finitude constitutiva do Ser.

Ao tomar consciência da verdade do abandono do Ser, de sua realidade e necessidade para o acontecer originário do *Ereignis*, o humano contemporâneo pode deixar a reatividade para trás e neste passo *incorporar* essa mesma verdade em sua existência de um modo próprio: assumindo-se como responsável pela correspondência ao Ser, pelo exercício de sua constante lembrança e pelo zelo da postura de espera essencial à *Gelassenheit*. Nessa nova postura, guiada pela *Grundstimmung* da serenidade, o humano que ultrapassou a metafísica compreende que é seu papel aceitar o abandono do Ser sem fomentar o seu *esquecimento* – enquanto este último depende unicamente de nós. Nessa atitude em que o humano apropriado de si se reconhece como capaz de ele mesmo *amparar* o Ser em sua retirada, em sua ausência e negação, dois temas característicos do pensamento heideggeriano retornam com força máxima: as noções

de finitude e *aletheia*. Em traços gerais, a quebra da tradicional resistência em relação à nossa profunda vulnerabilidade – seguida da necessária desmontagem do paradigma moderno acerca da dualidade atividade/passividade, a qual revela por sua vez a inaudita *força e potência* da finitude enquanto pertencente à essencial postura serena de *deixar ser* –, juntamente com a rememoração do originário sentido ambivalente da *aletheia* – do acontecimento-apropriador que recolhe-se *em se doando* –, tornaram possível essa relação de aceitação diante do abandono do Ser, compondo um cenário hermenêutico completamente díspar daquele de *Ser e Tempo*. No pós-*Kehre*, dá-se a assunção de um pertencimento mútuo entre Ser e humano, o que faz com que a compreensão de nosso papel nesta terra receba uma carga de responsabilidade muito maior quando nos reconhecemos como aqueles capazes de *guardar* a manifestação do Ser – apesar da ambiguidade essencial da doação de sua presença *in absentia*.

É por fim essa mudança de postura que instaura um caminho lúcido para a defesa da vigência de uma Ética no Heidegger tardio: aqui encontram-se essencialmente acenos para um trabalho de pesquisa futuro. A *Ética da serenidade* seria assim a contribuição derradeira do pensamento heideggeriano em relação aos grandes problemas filosóficos da contemporaneidade, bem como a uma sociedade em crise de modo geral: a saber, o risco sempre presente da consecução de uma plena objetificação do real e da possibilidade da morte da experiência real do Ser. O caminho possível de investigação e desenvolvimento de uma ética em Heidegger se desdobra assim a partir do aprofundamento do caráter de *positividade* de sua obra que emerge somente a partir dos anos 50: não só diagnósticos acerca de uma lúcida crítica da cultura são entregues, mas também caminhos são apontados e sendas são delicadamente abertas – a serenidade encarna ela mesma a possibilidade de uma transformada estadia para o humano sobre esta terra, ela é a chave para a resposta acerca do modo com que queremos viver *juntos* neste planeta.

A hipótese acerca da descoberta da presença real de uma ética em Heidegger – ao menos enquanto encaminhamento para uma ética, já que os acenos mais explícitos são feitos já no período final de sua vida – não fora antecipada em nosso programa de pesquisa e nem estivera inclusa no escopo do desenvolvimento de nossa temática. Mesmo assim, a sua emergência é significativa para o assentamento de nossa tese acerca da serenidade como a resolução final para o problema da superação da metafísica em Heidegger: a *Gelassenheit* ultrapassa de uma só vez o âmbito essencial do pensamento e a esfera ontológica de descrição do real, para se instalar no âmago da concretude da existência, quando a questão passa a ser a de como iremos escolher enquanto coletividade nos relacionar com o planeta que é sustentáculo para nossa

sobrevivência enquanto espécie. Uma transformada postura de sintonia e conexão com o meio parece ser o único caminho verdadeiramente efetivo para a possibilitação deste outro começo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BACKMAN, Jussi. *Complicated presence: Heidegger and the postmetaphysical unity of being*. Albany: State University of New York Press, 2015.

CAPOBIANCO, Richard. *Engaging Heidegger*. Toronto: University of Toronto Press, 2010.

CASTRO, Fabio Caprio Leite de; RUGGERI, Sabrina. A hermenêutica e seus excessos: a crítica de Gumbrecht a Vattimo. *Artefilosofia*, Ouro Preto, n. 25, p. 88-102, 2018.

DAVIS, Bret W. *Heidegger and the will: on the way to Gelassenheit*. Evanston: Northwestern University Press, 2007.

DERRIDA, Jacques. *A voz e o fenômeno: introdução ao problema do signo na fenomenologia de Husserl*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

_____. *Do espírito: Heidegger e a questão*. Campinas: Papirus, 1990.

FIGAL, Günter. “Forgetfulness of God: concerning the center of Heidegger’s ‘Contributions to Philosophy’”. In: SCOTT, Charles et. al. (Orgs.). *Companion to Heidegger’s Contributions to Philosophy*. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 2001.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Atmosfera, ambiência, Stimmung: sobre um potencial oculto na literatura*. Tradução de Ana Isabel Soares. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2014.

_____. *Graciosidade e estagnação: ensaios escolhidos*. In: VILLAS BOAS, Luciana (Org.). Trad: Luciana Villas Bôas e Markus Hediger. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2012.

_____. *Nosso amplo presente: o tempo e a cultura contemporânea*. Tradução de Ana Isabel Soares. São Paulo: Unesp, 2015.

_____. *Produção de presença: o que o sentido não consegue transmitir*. Tradução de Ana Isabel Soares. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2010.

HEBECHE, Luiz Alberto. *Curso sobre Contribuições à filosofia (o acontecimento-apropriador) de Martin Heidegger*. Florianópolis: Filosofia/EAD/UFSC, 2014.

HEIDEGGER, Martin. A época da imagem de mundo. Tradução de Paulo Rudi Schneider. In: SCHNEIDER, P. R. *O outro pensar: sobre que significa pensar? e A época da imagem de mundo, de Heidegger*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005, p. 191-232.

_____. A questão da técnica. Tradução de Marco Aurélio Werle. *Scientiae Studia*. São Paulo, v. 5, n. 3, 2007, p. 375-98.

_____. *Conferências e escritos filosóficos*. Tradução, introduções e notas de Ernildo Stein. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. *Contribuições à filosofia (do acontecimento apropriador)*. Tradução de Marco Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014.

_____. *Country path conversations*. Translated by Bret W. Davis. Bloomington: Indiana University Press, 2010.

_____. *Discourse on thinking*. Translation by John M. Anderson and E. Hans Freund. New York: Harper and Row, 1966.

_____. *Ser e Tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.

_____. *Serenidade*. Tradução de Maria Madalena Andrade e Olga Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

_____. *The end of philosophy*. Translated by Joan Stambaugh. New York: Harper and Row, 2003.

LOPARIC, Zeljko. Heidegger e a pergunta pela técnica. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, série III, v. 6, n. 2, 1996, p. 107-138.

LYRA, Edgar. *Sobre o pensamento filosófico e sua sobrevivência num mundo técnico: estudos a partir da obra de Martin Heidegger*. Rio de Janeiro: PUC, 2003. 232 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2003.

_____. Superação da metafísica, realidade técnica e espanto. *Natureza Humana*, vol. 5, n. 1, 2003, p. 25-127.

MALPAS, Jeff. A relação de dependência em *Ser e Tempo*. *Natureza humana*, v. 10, n. 2, jul./dez. 2008, p. 183-214.

PÁDUA, Ligia Teresa Saramago. *A topologia do ser: lugar, espaço e linguagem no pensamento de Martin Heidegger*. 2005. Tese (Doutorado em Filosofia) - Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.

_____. Sobre a serenidade em Heidegger: uma reflexão sobre os caminhos do pensamento. *Aprender – Cad. de Filosofia e Psic. da Educação*, Vitória da Conquista, ano VI, n. 10, p. 159-176, 2008.

RUGGERI, Sabrina. *O habitar poético como tarefa: Heidegger e a questão da essência humana*. 2016. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, PUCRS, Porto Alegre, 2016.

STEIN, Ernildo. *Compreensão e finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2001.

VALLEGA-NEU, Daniela. *Heidegger's Contributions to Philosophy: an introduction*. Bloomington: Indiana University Press, 2003.

VAN DER HEIDEN, Gert-Jan. *Ontology after ontotheology: plurality, event, and contingency in contemporary philosophy*. Pittsburg: Duquesne University Press, 2014.

VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

WU, Roberto. *Heidegger e a possibilidade do novo*. Rio de Janeiro: PUC, 2006. 265 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

_____. Transcendência originária e possibilitação: sobre o problema da intencionalidade na ontologia fundamental. *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 43, jul./dez. 2018, p. 363-364.