

O PROGRAMA FILOSÓFICO DE HEIDEGGER

Mafalda Blanc

Universidade de Lisboa

1. A questão omissa da Metafísica

1.1. A questão do ser: caracterização, formulações

Heidegger não nos oferece um sistema de filosofia, uma nova interpretação do mundo e do lugar que o homem nele ocupa, não procura responder a problemas dos foros religioso ou cultural com que a humanidade se depara no seu desenvolvimento, nem tão pouco oferece indicações concretas no âmbito da acção ética ou política. Intenta antes abrir um espaço de reflexão, a partir do qual tudo isso, visto a uma luz distinta, possa adquirir um sentido renovado. Concebe-se, por isso, a si mesmo como um “pensamento preparatório” (*vorbereitende Denken*), a meio caminho entre um ciclo da história em vias de terminar e um outro início, que a planetarização da técnica, a redução do homem à figura do trabalhador-soldado, do funcionário votado à administração do real, o vazio da falta de objectivos e o mal-estar crescente face ao escapar do ente diante do controlo decisório, não cessam por toda a parte de reclamar. O nosso autor foi, com efeito, com a Escola de Frankfurt mas num outro sentido que ela – ao contrário de um Horkheimer, e Adorno, Benjamin ou Marcuse, não deposita no futuro utópico de uma sociedade sem classes a convicção na reconciliação do homem consigo mesmo, antes propõe, como veremos, a via do diálogo com a tradição, a reactivação de possibilidades nela depositadas –, um dos grandes promotores da crítica à Modernidade, denunciando sem complacência os efeitos perversos da racionalidade instrumental: o desenraizamento da cultura, o pensamento unidimensional, o niilismo grassante de uma vontade que, chegada ao termo do seu ideário emancipador, nada almeja além do seu livre querer incondicional.

Colocou, por isso, o seu pensamento sob o signo do questionar, subordinando este àquela que é, para ele, a primeira de todas as questões, que

a todas rege e determina – a “questão do ser” (Seinsfrage). Com efeito, porque é, pela compreensão, um ser de possibilidade, o homem não tem um modo de ser ôntico fundante, mas o questionar como modo próprio de existir. Assim abrindo possibilidades, ele exerce a sua essência mais própria, a liberdade, efectuando o desvelamento do ente como tal que o caracteriza como ek-sistência, ou seja, esse “deixar-ser”(lassen-sein) fundamental que torna depois possível toda a tomada de posição e comportamento ôntico determinados. ¹Não havendo, porém, questionar senão a partir de uma tradição, de um modo de ser histórico concreto em que o pensar se encontra enraizado, o interrogar passa já sempre pelo discutir e avaliar da verdade da tradição, dos seus pressupostos, tomando esta última como uma resposta finita expressa, entre outras possíveis, à questão do seu ser e do ser em geral.

Mas a expressão “questão do ser” refere habitualmente em filosofia a pergunta pelo ser do ente, ou seja, por essa “entidade” (Seiendenheit) que ao ente determina *enquanto* ente, e esse é o modo como, desde Aristóteles, a Metafísica se pergunta pelo ser. Porém em Heidegger, aquela designação significa algo inteiramente distinto: ela pergunta pelo ser enquanto ser e não pelo ente, como é o caso na Metafísica; o ser é “aquilo-pelo-qual-ela-se-interroga” (das Gefragte) e o “sentido” (Sinn) “o-que-nela-é-procurado”(das Gesuchte) ou “o-por-ela-questionado” (das Erfragte).²Por *sentido do ser* entende Heidegger o domínio do projecto desdobrado pela compreensão do ser – uma rede de reenvios subordinada a uma finalidade, e a que corresponde, de cada vez, o horizonte da “mundanidade”(Weltlichkeit) –, a partir do qual o homem faz o encontro e interpreta o ente intramundano no que e como do seu ser.

No decorrer dos anos trinta, contudo, o filósofo substitui o termo “sentido” pelo de “verdade” (Wahrheit) para evitar toda a possível confusão da sua filosofia do ser com a interpretação subjectivista do projecto, entretanto elaborada por Sartre do ponto de vista do seu idealismo subjectivo. É assim que, sem retirar à compreensão a sua relevância como abertura instauradora, mas orientando-se mais resolutamente para o ser, Heidegger vai dar a primazia

¹ Conf. *Wegmarken: Vom Wesen der Wahrheit* (1930), (sigla WW), *Gesamtausgabe* (que pasaremos a abreviar pela sigla G.A.), t. 9, Frankfurt a. Main, Vittorio Klostermann, 2007, § 4, p.191:” Der Mensch existiert, heist jetzt: die Geschichte der Wesensmöglichkeiten eines geschichtlichen Menschentums ist ihm verwahrt in der Enbergung des Seiendem im Ganzen. Aus der Weise, wie das ursprüngliche Wesen der Wahrheit west, entspringen die selten und einfachen Entscheidungen der Geschichte.” [O homem existe significa agora: a história das possibilidades essenciais de uma humanidade histórica é-lhe concedida através do desvelamento do ente em totalidade. Segundo o modo como a essência da verdade se essência, surgem as raras e simples decisões da história.]

² Conf. *Sein und Zeit*, (sigla SZ), G.A., t. 2, §2, p. 6 e segs.

à manifestação deste sobre a abertura do ser-aí, de acordo com a “viragem” (Kehre) prevista para o seu filosofar e cujo sentido esclareceremos mais adiante. No entanto, a caracterização da questão do ser passa ainda por uma última reinterpretação, passando o termo de “localidade”(Ortschaft) – mais capaz de sugerir a ideia pretendida de desvelamento ou “clareira” (Lichtung) – a ter a preferência sobre o de “verdade”, no período final da sua carreira. É assim que, nalguns dos últimos textos, aparece a expressão “Topologia do Ser” (Topologie des Seins) para assinalar a questão do ser.³ Procura-se, com ela, indicar esse “lugar”(topos) privativo de ausência, em que a Metafísica, como “ousiologia”, se encontra implantada, âmbito enigmático de presença, em que já sempre estamos lançados enquanto movimento de transcendência, de recepção e acesso do que vem à presença.

A “questão do ser”, dizíamos, não pergunta pelo ente, mas pelo ser; ela interroga: “o que é o é?” Mas deste, não se pode afirmar que ele é, pois, caso o fizéssemos, reduzi-lo-íamos ao ente, subordinando-o a uma qualquer determinação genérica. Como viram bem os Medievais, o ser é um conceito “transcendental”, isto é, de máxima universalidade, a sua generalidade não tem par, é omni-inclusiva dos demais conceitos, trate-se de géneros ou diferenças. Mas se o ser não é o ente, se ele tem um conteúdo indeterminado e propriamente indefinível, não deveríamos então entendê-lo como o nada, como fez Hegel no início da sua “Lógica”, ou tomá-lo como uma pura abstracção retirada do infinitivo verbal e depois substantivada?⁴ Ou talvez, na perspectiva da Lógica, interpretá-lo, a partir da cópula da proposição, como o elemento de ligação entre o sujeito e o predicado, de sentido justificadamente indeterminado, de modo a assegurar todo o leque possível de relações?

Qualquer que seja a interpretação que se faça da especificidade do conceito de ser, o certo é que, para Heidegger, a sua diferença radical em relação ao ente percorre toda a Metafísica, sem jamais ser por esta expressamente reconhecida. Impediam-na de tal o prejuízo naturalista em favor do primado da coisa – a orientação do olhar para o que se dá em presença como *ens reale*, se torna efectivo e actualiza em resultado de uma produção ou criação – e a prevalência da abordagem teórica, que acabou por acorrentar a indagação ontológica ao quadro lógico da proposição. Sendo o ser, na perspectiva da Metafísica, tomado como o conceito mais universal, há que preencher o seu vazio de sentido pela significação categorial que, de cada vez, é atribuída ao

³ Conf. para as três designações da questão do ser, *Seminare: Seminar in Le Thor 1969*, G.A., t. 15, pp.334-335, 344-345.

⁴ G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, I: Wissenschaft der Logik, Werke*, t. 8, Frankfurt a. Main, Suhrkamp, 1970, § 88, p. 188: “Das Nichts ist als dieses unmitelbare, sich selbst gleiche, ebenso umgekehrt dasselbe, was das Sein ist.” [O nada, enquanto este imediato, igual a si mesmo, é, inversamente, o mesmo que o ser.]

ente, a que se reporta a enunciação. O ser é, deste modo, confundido com aquilo que no ente é mais ente – a sua essência (ousía) ou quiddidade – e tal interpretação do ser, por toda a parte subentendida como uma última evidência inelucidável, acabou por impedir a tradição de interrogar o sentido do ser.⁵ De forma que o que ainda inquietava a reflexão de Platão e de Aristóteles acabou por ser silenciado, à medida que a perspectiva lógica foi tomando conta do destino do pensar, até que o ser, considerado um conceito indefinível e óbvio, acabou por cair em esquecimento.⁶ É assim que, no último estágio da Metafísica, com Nietzsche, o ser é visto como um mero signo linguístico, um termo de significação indeterminada, que serve para designar tudo e nada.

Porém, já o sabemos, a interpretação metafísica do ser como essência não perfaz, para o nosso autor, o sentido original do ser, porquanto encobre o tempo que nela vige. Longe, no entanto, de ser infundada ou falsa, ela corresponde a um certo modo de ser-no-mundo do homem e de realizar a sua compreensão do ser, a saber: aquele que se efectiva como teorese, que vingou no ideal moderno do conhecimento matemático e que toma como ser o que se apresenta diante, o que se deixa intuir e determinar no puro aspecto da sua objectividade. À sua luz, também o homem é compreendido a partir da presença efectiva do seu eu substancial como um sujeito de conhecimento, a que se reporta o ente que se lhe objecta. Ora, como relevou Heidegger na sua *Análitica existencial*, o conhecer teórico não corresponde ao modo original de o homem aceder à realidade ou de realizar o compreender; falhando o “ser-à-mão” (*Zuhandenheit*) do lidar quotidiano da ocupação e da preocupação e, com isso, o fenómeno existencial do mundo enquanto conjunto significativo de reenvios, ele corresponde à tendência geral do ser humano a “decair” (*verfallen*) do seu ser mais próprio, a projectar-se não a partir de si, das suas possibilidades de existir, mas a partir do ente intramundano e das oportunidades que este lhe oferece.⁷ Alienando o seu poder desvelador, o homem tende assim a entender-se e a regular-se pelo mundo público, pela interpretação média das coisas que nele impera, trocando o poder de questionar e o acesso original aos fenómenos pela ditadura da opinião, o seu modo de entender e ajuizar, a sua transmissão linguística e comunicacional das coisas, já sempre deformada e obscurecida por uma conceptualização imprópria.⁸

⁵ O mesmo termo grego *ousía* significa essência e substância: como constitutivo formal que define e circunscreve cada ente, a essência é aquela determinação fundamental comum aos indivíduos da mesma espécie; como *suppositum*, ela significa a base, o fundamento comum aos seus diversos estados, núcleo invariável e permanente, que se opõe, como verdadeiro ser, aos atributos accidentais que a podem afectar.

⁶ Conf. SZ, § 1, pp. 3-6.

⁷ *Ibidem*, § 13, pp. 80-84.

⁸ SZ, § 27, pp. 168-173, § 35, pp. 222-225 e § 37, 230-232.

A perspectiva a partir da qual Heidegger compreende a omissão da questão do sentido do ser na Metafísica e o esquecimento deste, dela decorrente – como um fenômeno essencialmente humano, consequência do questionar inautêntico e decaído de uma tradição desenraizada, que é possível ultrapassar através de um acto de vontade, de uma resolução em prol de um existir próprio – sofreria, no entanto, uma alteração nos anos subsequentes à publicação de “Ser e Tempo”. É assim que, naquela que designei de via onto-histórial e que corresponde ao segundo período do seu pensamento, o filósofo vai interpretar as vicissitudes da história da filosofia a partir do próprio ser, que, pela sua revelação e velamento, encaminha e instala o pensar em suas respectivas destinações epocais.⁹ Nesta perspectiva, a negatividade ou retracção inerente à manifestação do ser, que se adensa ao longo da tradição e subtrai o ser à reflexão tematizadora, é tida como o principal motivo do esquecimento do ser na Metafísica, da sua redução ao plano óntico. Com isso, a questão do ser ganha então, aos olhos de Heidegger, uma particular relevância histórica, tem implicações no destino da Europa e do mundo, considerando o filósofo a decadência dos povos europeus como decorrente da perda do sentido do ser.¹⁰ Porém, em boa verdade as duas perspectivas, a existencial e a onto-histórial, não se contradizem nem excluem, não perfazendo a destinação do ser uma fatalidade inexorável, mas uma proposta de sentido, que requer, da parte do homem, um livre e empenhado compromisso do pensar.

1.2. *Questão condutora e questão fundamental*

A filosofia interroga acerca do ente, ela pergunta o que ele é, em toda a sua extensão e profundidade, nisso que ele é, enquanto ente; indaga o constitutivo mais geral do ente, a sua essência. Heidegger denomina essa pergunta de “questão condutora” (*Leitfrage*) da filosofia.¹¹ Aristóteles, resumindo todo o esforço da filosofia precedente, enunciou-a e fixou-a como a questão primeira e decisiva de toda a filosofia, dando-lhe uma resposta que permaneceria válida até Hegel, a saber, a de que ser significa *presença constante*. Porém, porque nenhum questionar esgota na sua primeira formulação todas as suas possibilidades – ele sempre implica um impensado que pode por sua vez ser elaborado

⁹ Esta perspectiva inicia-se com o ensaio WW, conf. §§ 6-8, G.A., t. 9, pp. 193-200.

¹⁰ Conf. o curso, de 1935, *Einführung in die Metaphysik*, (sigla E M), G.A., t. 40, cap. 1, § 13, p. 32, onde se pode ler: “*Deshalb brachten wir die Frage nach dem Sein in den Zusammenhang mit dem Schicksal Europas, worin das Schicksal der Erde entschieden wird (...)*” [Por isso, pomos a pergunta acerca do ser em relação com o destino da Europa, onde se decide o destino da terra...] e a conferência de 1935 *Europa und die deutsche Philosophie*, in *Vorträge*, G.A., t. 80, ainda não publicado; trad. port. e notas de A. Franco de Sá: “A Europa e a Filosofia Alemã” de Martin Heidegger, *Philosophica*, 13, 1999, pp. 111-123.

¹¹ Conf. o curso de 1930 *Vom Wesen der Menschlichen Freiheit*, G.A., t. 31, §4, p. 31.

–, Heidegger vai retomar a questão da filosofia para a levar mais longe, a desdobrar em seus supostos e implicações, torcendo e inflectindo numa determinada direcção o que nela, embora insinuado, ficou por dizer. Assim, já não pergunta “o que é o ente?”, mas sim “o que se passa com o *ser* do ente, que é que o determina e perfaz sua essência?”

Mas o ser, para a filosofia, significa a efectivação do constitutivo ôntico, a realização da essência, a sua vinda à presença: ser posto, ser produzido, estar-á presente no seu aspecto, na sua verdade, eis o que significa ser desde os Gregos. Ora, a presença, o actual e constante em cada “agora”, reenvia para o presente, constitui uma das modalidades do tempo, o qual então se anuncia como a fonte implícita daquela interpretação do ser ou, por assim dizer, como a essência da essência. No entanto, a Metafísica não justificou nem a razão do privilégio acordado ao presente, nem tão pouco reflectiu ou explicitou a conexão, naquela implícita, entre o ser e o tempo.¹² Importa pois, no entender de Heidegger, aprofundar a “questão condutora” da filosofia no sentido de a reconduzir ao que denomina de “questão fundamental” (*Grundfrage*) e que concerne a relação originária entre o ser e o tempo.

Escreve Heidegger: “qual é a essência do tempo para que o ser se funde nele, e que a questão do ser como problema condutor da metafísica possa e deva ser desdobrada num tal horizonte?”¹³ A ideia é esclarecer o que ficou impensado na questão condutora, desdobrar em toda a sua amplitude as implicações da questão acerca do ente, inquirindo, nomeadamente, a razão do privilégio por ela outorgado à presença, bem como o fundamento da diferenciação, por ela também suposta, entre o ente e o seu ser. Tal investigação – que não é, observe-se, do foro histórico ou hermenêutico, antes concerne aquele outro, teórico, da “Ontologia fundamental” (*Fundamentalontologie*) – diz respeito ao facto de a compreensão humana do ser se fazer a partir do tempo e não poder deixar de o fazer, em virtude da sua específica constituição transcendental, como o filósofo o mostrou na sua “Análítica existencial do ser-á” (*existentiellen Analytik des Daseins*).

Subsiste, no entanto, um filão distinto da filosofia ocidental, de raiz judaico-cristã, em que a Metafísica, em contexto criacionista, não deixou de desenvolver toda uma fecunda problemática em torno da existência, da sua contingência e estatuto modal, que a perspectiva helénica da essência não dá conta nem exaure. Ela seria explicitada por Leibniz, a propósito do princípio de razão, através da formulação da pergunta: “porque é que há o ente e

¹² *Ibidem*, G.A., t. 31, § 9, pp. 73-74 e § 11, pp. 114-119; veja-se ainda SZ, § 6.

¹³ *Supra-citado* G.A., t. 31, § 11, p. 116: “Was ist das Wesen der Zeit, dass Sein in ihr gründet und in diesem Horizont die Seinsfrage als Leitproblem der Metaphysik entfaltet werden kann und muss?”

não o nada?”¹⁴ Após Schelling e Schopenhauer, Heidegger – considerando-a a “questão fundamental da Metafísica” (*Grundfrage*), isto, é aquela que melhor define a sua essência – vai, por sua vez, abordá-la em momentos distintos do seu itinerário pensante, levando a cabo uma interpretação desconstrutora e radicalizante, que vai no sentido da sua própria “questão fundamental”.¹⁵

Em primeiro lugar, observa Heidegger, a questão fundamental da Metafísica tem uma primazia na ordem do questionar, pois todas as demais questões, sejam elas do foro científico ou filosófico (a questão condutora dirigida à talidade do ente) a pressupõem.¹⁶ Com efeito, em seus registos, ôntico e ontológico, ciência e filosofia deixam por pensar todo um resto de facticidade, um irreduzível haver e dar-se da existência na sua actualidade, o qual, não apresentando de si uma intrínseca necessidade, poderia igualmente não ser. É essa experiência de contingência que conduz o pensar a colocar-se a mais radical das perguntas: “porquê o ente e não o nada?” Em segundo lugar, acrescenta, esta pergunta apresenta essa marca distintiva de toda a consideração e tematização metafísicas, a saber, a omniabrangência, no sentido de elas sempre incluírem, no campo do seu visar, o todo da problemática, pelo que, no caso em questão, o questionador, enquanto ele é um ente, fica necessariamente abrangido pelo questionar.¹⁷

Sendo a mais vasta, ela é também a mais profunda e a mais originária das questões¹⁸. “A mais vasta” (*die Weiteste*), porque abrange o que é, o que foi e o que há-de ser, incluindo o próprio nada, não porque seja um ente, mas porque de algum modo é. É ainda “a questão mais profunda” (*die Tiefste*) porque pergunta pelo fundamento do próprio ser (do ente); e perscrutando o seu “fundamento” (*Grund*), ela deixa em aberto se “ele o é originariamente” (*Ur-grund*), se é um “fundamento abissal” (*Ab-grund*) ou apenas um pseudo,

¹⁴ Remetemos principalmente para os textos relativos à metafísica dos princípios, designadamente “24 Teses Metafísicas” e “Sobre o Princípio de Razão”: conf., em trad. franc. G.W. Leibniz, *Recherches générales sur l'Analyse des Notions et des Idées*, Paris, P.U.F., 1998, pp. 467-478.

¹⁵ Heidegger tratou da questão fundamental da Metafísica no ensaio “Was ist Metaphysik?” (1929) e nos cursos *Einführung in die Metaphysik* (1935) e *Der Satz vom Grund* (1955/1956). Neste último, abordou, mais especificamente, o momento leibniziano da formulação da questão.

¹⁶ Conf. *EM*, G.A., t. 40, § 1, p. 3.

¹⁷ Conf. “Was ist Metaphysik?”, (sigla WM), in *Wegmarken*, G.A., t. 9, p. 103: “Einmal umgreift jede metaphysische Frage immer das Ganze der Problematik der Metaphysik. Sie ist das Ganze selbst. Sodann kann jede metaphysische Frage nur so gefragt werden, dass der Fragende – als ein solcher – in der Frage mit da, d.h. in die Frage gestellt ist.” [Por um lado, cada questão metafísica abrange sempre o todo da problemática da Metafísica. Ela é, de cada vez, o próprio conjunto. Mas então, nenhuma questão metafísica pode ser levantada, sem que o questionador – como um tal – não seja ele próprio incluído na questão, quer dizer, por ela tomado.]

¹⁸ Conf. *EM*, p. 4.

um “não-fundamento” (*Un-grund*). E por fim, ela é “a mais originária das questões” (*die Ursprünglichste*), porque, questionando o próprio questionador, atingindo o cerne do seu existir, ela o obriga a abandonar as suas anteriores convicções, a suspender o plano ôntico em que se situava e a dar o salto para o possível, de tal modo que nesse saltar ele faz surgir o seu próprio fundamento. Porque o que faz problema na questão fundamental não é o *como* do ente – se assim fosse, bastaria uma explicação na ordem ôntica das causas –, mas o seu existir, isto é, o facto de ele, tal como é, poder igualmente não-ser, o questionar metafísico põe a nu a contingência do real, a sua oscilação entre o ser e o não ser, visando alcançar uma qualquer razão justificativa do predomínio do actual sobre o possível, do seu prevalecer sobre o não-ser.

Defronta, com a isso, a voragem do nada, o seu poder aniquilador. Mas como abordar esse “nada”, pergunta-se Heidegger na conferência “O que é a Metafísica?”? Através da sua acção destrutiva no comportamento da existência?¹⁹ Mas nem o recusar, nem o proibir ou o detestar..., nenhuma dessas atitudes negativas é capaz de destapar a verdadeira face do nada; menos ainda o simples poder da negação, ou seja, a faculdade, que ao entendimento assiste, não apenas de suspender e abstrair, mas ainda de excluir, não sendo a negação, como mostrou Platão, mais do que uma distinta afirmação.²⁰ Na verdade, considera o filósofo, só o sentimento, pelo seu carácter involuntário e abrangente, o seu poder de revelar o todo circundante em que já sempre nos encontramos, é susceptível de, de algum modo, nos introduzir no segredo do nada.²¹ Em especial, a angústia perfaz esse sentimento ontológico fundamental que, pelo seu carácter indeterminado, sem objecto intencional, é susceptível de nos revelar o mundo em toda a sua estranheza e precaridade e de nos fazer pressentir o abismo de nada em que está fundado.²² Com o seu poder dissolvente, ela desfaz todo o sistema de reenvios intramundanos em que o ser-á se encontra envolvido no seu quotidiano e, mergulhando todas as coisas numa indiferença generalizada, fâ-las recuar e resvalar na voragem do vazio. À sua passagem tudo arrasta consigo, nada fica como apoio – o ente inteiro

¹⁹ Conf. *WM*, p. 108 e segs.

²⁰ Conf. Platão, *Sofista*, 257 b: “Quando nós enunciamos o não-ser, nós não enunciamos, parece-me, algo de contrário ao ser, mas apenas algo de distinto. (...) Quando então se pretender que a negação signifique o contrário da coisa enunciada, nós não o admitiremos; concedemos apenas que é uma coisa distinta que exprimem o “não” ou o prefixo da negação, acrescentado aos nomes que seguem a negação, ou antes, às coisas designadas por esses nomes.”

²¹ Sobre o sentimento, veja-se *SZ*, § 29, p. 178 e segs.

²² Sobre a angústia como sentimento ontológico fundamental, no seu contraste com o medo, onticamente orientado, veja-se *SZ*, §§ 40 e 30, respectivamente pp. 244 e segs., e pp. 186 e segs.

vacila, recua, desmorona-se ante nós –, “só nos fica e sobrevém esse nada que ameaça sorver a existência”.²³

O nada assim revelado não é, contudo, acrescenta Heidegger, um simples oposto indeterminado do ser, um conceito antitético do ente verdadeiro ou a sua mera negação (pensada, de modo helénico, como uma privação de forma ou, à maneira judaica, como ausência completa do ente extra-divino), antes perfaz um poder real que pertence à finitude do próprio ser, à sua temporalidade. E o homem pode experimentá-lo, porquanto ao transcender o ente, ao abrir-se a possibilidades, já sempre antecipa o seu ser-para-a-morte.²⁴ Assim, o nada comparece na interrogação fundamental da Metafísica porque o revelado, o ente que ela questiona e em que se inclui o próprio questionador, se lhe apresenta como contingente e precário, a todo o instante ameaçado de não ser. Confrontando-se com o nada, contrastando o seu ser-lançado com a possibilidade de não-ser, o filósofo pode então convocar o seu fundamento possível; não certamente invocando causas exteriores, – elas foram postas em suspenso pelo questionar do ente –, mas enfrentando o abismo do nada.

A questão que interroga acerca do nada transportou-nos para o interior da Metafísica, – conclui Heidegger em 1929 no texto “O que é a Metafísica?”, que vimos comentando – revelou-no-la, não como uma disciplina de Escola ou um domínio de fantasias extravagantes, mas como um constitutivo da “natureza humana”, uma inclinação irresistível da sua existência, que o homem não pode declinar sob pena de falhar o seu ser mais próprio; fê-la aparecer, em suma, tal como ela é na sua essência, como esse ultrapassamento do ente como tal e no seu conjunto, que o homem realiza sempre que, assentindo ao seu ser de liberdade, põe em marcha possibilidades fundamentais da existência.²⁵ Porém, acrescentaria o filósofo mais tarde, no “Posfácio” de 1943 à referida Conferência, a angústia não deve ser considerada de forma niilista, como uma experiência do vazio, da nulidade do existir, nem como o termo último da inquirição metafísica. Ela significa antes, uma interpelação do próprio ser para que o homem aprenda a experienciar no nada, não a sua própria transcendência, mas a dele – ser, o qual, na sua alteridade, lhe está contudo mais próximo do que qualquer ente em que projecte o seu agir. Escreve ali Heidegger: “O nada como outro que o ente é o véu do ser.”²⁶

²³ WM, p. 112: “Dieses Wegrücken des Seienden im Ganzen, das uns in der Angst undrängt, bedrängt uns. Es bleibt kein Halt. Es bleibt nur und kommt über uns – im Entgleiten des Seienden – dieses Kein. Die Angst offenbart das Nichts.” [Este recuo do ente no seu todo, que na angústia nos obceca, é o que nos oprime. Nada fica como apoio. No resvalar do ente, só fica e nos sobrevém este Nada.]

²⁴ Conf. WM, p. 120. Para a análise do ser-para-a-morte, veja-se SZ, II^ap., 1^ocap., p. 314 e segs.

²⁵ WM, p. 122: “Die Metaphysik ist das Grundgeschehen im Dasein. Sie ist das Dasein selbst.” [A Metafísica é o acontecimento fundamental no ser-aí. Ela é o próprio ser-aí.]

²⁶ Wegmarken: Nachwort zu “Was ist Metaphysik” (1943), G.A., t. 9, p. 312: “Das Nichts als das Andere zum Seienden ist der Schleier des Seins.”

Podemos assim concluir que, se num primeiro momento a experiência do niilismo parece incontornável, até pelo seu carácter purificador de qualquer ídolo ou mistificação ideológica – e esse é o acento prevalectante em “Ser e Tempo”, com a nulidade do ser-para-a-morte, e na Conferência de 1929, com a caracterização do ser-aí como “lugar-tenente do nada”²⁷ – num segundo momento, o filósofo vai efectuar a sua superação, convidando-nos a ver no nada o apelo do próprio ser.²⁸ A passagem do nada ao ser sempre depende, porém, não só do próprio ser, da iniciativa da sua essenciação, como ainda da recepção e acolhimento favorável desta por parte do homem. Na verdade, se só o ser, manifestando-se como “evento” (*Ereignis*), fazendo aparecer o dom subjacente a todo o “haver” (*es gibt*), pode levar o ser-aí a suplantar o abandono do vazio e a descobrir no nada a outra face da força criadora do ser, todavia, para que tal revelação se torne produtiva, importa ainda que o homem se disponha a recebê-la, discortinando no nada essa “força silenciosa do possível” que o lança na ek-sistência, na clareira da manifestação, para que ele aí a possa salvaguardar.²⁹

Com tudo isto, importa então deixar bem clara a distinção entre a problemática tradicional da Ontologia e o questionamento de Heidegger. Aquela, que o filósofo também caracteriza como a “questão condutora” (*Leitfrage*) da filosofia, pergunta pelo ser na perspectiva do ente, pensa-o como “entidade” (*Seiendenheit*), sem, porém, interrogar a essência verbal do ser, que é a sua verdade em seu desdobramento temporal e histórico. Por isso, a história da filosofia, determinada pelo desenvolvimento das possibilidades contidas naquela pergunta – a Metafísica, o humanismo, o niilismo – é também a história do

²⁷ WM, p.115: “*Da-sein heist: hineingehaltenheit in das Nichts.*”

²⁸ W.Schulz, em “Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers”, *Philosophische Rundschau*, I.Jg., 1953/54, pp.65-93 e pp. 211-232, interpreta esta mudança de perspectiva, característica da chamada “viragem”, como traduzindo, da parte de Heidegger, um diverso posicionamento filosófico, já não subjectivista e voluntarista, mas metafísico; a seu ver, o ser-aí, confrontado na experiência da angústia com os limites do seu poder projectivo e da sua impotência em auto-fundar-se, é induzido a abdicar da sua vontade de auto-afirmação e a reconhecer no nada o próprio ser como o fundamento do seu ser-lançado. Porém, como observa F.W. von Herrmann, Schulz esquece que o primeiro Heidegger já tem como tema do seu pensamento o conceito transcendental de ser. Considera, assim, este intérprete que não há, entre a Conferência e o seu ulterior Posfácio, uma alteração substancial de perspectiva, já que, em 1929, o que com o “nada” se sugere não é senão o próprio Ser, embora de um ponto de vista transcendental e não aletheiológico, enquanto possibilitando a abertura do ente; impunha-se, contudo, começar por referir o nada, já que o ser se mostra primeiro, negativamente, como não-ente e, só num segundo momento, de modo positivo como Ser. Veja-se: F.W. von Hermann, *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*, Meisenheim am Glan, ed. Anton Hain, 1964, pp.218-228.

²⁹ *Brief über den Humanismus (1946)*, (sigla HB), in *Wegmarken*, G.A., t. 9, p. 316: “*Das Sein als das Element ist die “stille Kraft” des möglichen Vermögens, das heisst des Möglichen.*” [O Ser como elemento é a “força silenciosa” do poder que quer, quer dizer, do possível.]

esquecimento do ser. A “questão fundamental” (*Grundfrage*) de Heidegger, pelo contrário, embora ainda pergunte pelo ser, fá-lo, contudo, à luz da sua verdade, da sua ocorrência temporal. Pensa o ser-como-história: um processo que se desenrola epocalmente, sincopado por súbitos instantes de mutação, aparição e fundação. Pergunta pelos modos históricos de essenciação do ser, pela verdade da essência, o que os Gregos já não puderam fazer, uma vez que não tinham a experiência da sua mutação historial. A interrogação do filósofo vai, assim, além da presença, tematiza outras dimensões do tempo, designadamente, a possibilidade, por vir, de um outro início para a história mundial futura, capaz de suplantar o niilismo em toda a parte reinante, de que a radical fuga dos deuses, o abandono do ente e do homem pelo ser são os sinais mais marcantes.

1.3. A diferença ontológica e os problemas fundamentais da Metafísica

Para melhor entender a especificidade da abordagem heideggeriana ao ser, há que regressar àquele que é o conceito nuclear da sua proposta, a diferença ontológica, e esclarecer o seu papel estratégico na clarificação dos grandes problemas da Ontologia. O ser não é o ente, dizíamos, e essa distinção, que a Metafísica já não faz – se ela a fizesse, tomaria a diferença ontológica como um ente, anulando-a – atravessa subterraneamente toda a filosofia no conjunto das suas teses. Seja, porém, a diferença tematizada e logo o pensar se vê constrangido a afirmar “o ser não é o ente” ou, então, “do ponto de vista ôntico ou categorial, ele é o mesmo que o nada”. De modo que, quando Heidegger pergunta, com Leibniz, “porquê o ente e não o nada?”, ele não o faz à procura uma causa primeira produtora do melhor dos mundos, mas antes inquirindo pelo que possibilita o desvelamento, graças ao qual o ente é, aparece, faz-se presente em vez do nada. Compreende, assim, o ser, no seu sentido mais profundo, como essa actividade que *deixa haver/acontecer* o ente, sendo que este “deixar” (*lassen*) deve ser entendido como um “dar” (*geben*), um deixar entrar em presença. Quando se atende ao “deixar” e não à entrada em presença do presente, faz-se face ao ser como tal, e não às figuras da sua destinação historial. Mas o deixar, o puro dar que faz suceder, ele próprio não ocorre nem aparece, antes reenvia para “isso que dá” (*Es gibt*) e que o filósofo designa de “Evento da apropriação” (*Ereignis*).³⁰

Surgem-nos assim as três figuras da diferença que, de acordo com o testemunho de Max Müller, o filósofo pensava vir a explicitar na terceira secção da primeira parte de “Ser e Tempo”, onde se propunha apresentar a sua Ontologia

³⁰ Com o termo “*Ereignis*”, que passaremos a traduzir abreviadamente por “evento”, quer Heidegger designar esse acontecimento propiciador que possibilita a apropriação do homem pelo ser e deste pelo homem (ou do aí pelo ser e do ser pelo seu aí).

geral³¹: a diferença transcendental ou ontológica, em sentido estrito, entre o ente e a sua entidade; a diferença segundo a transcendência ou ontológica, no sentido lato, entre o ente e o ser; e, por fim, a diferença transcendente ou teológica, que concerne a distinção de Deus relativamente ao ente, à entidade e ao ser. A primeira acepção é aquela em que se move a Metafísica nas suas várias interpretações epocais da essência – a ideia, o acto, a subjectividade, a vontade...; a segunda é a que Heidegger analisa e descreve em vários filosofemas da sua obra – a história da filosofia, a arte, a linguagem, o homem ou o mundo; a terceira acepção reenvia para a origem, para a fonte de toda a possibilitação, mais antiga que qualquer anterioridade temporal. Ela foi apenas apontada em breves indicações esparsas, de teor negativo e tautológico, o filósofo nunca tendo escrito uma Teologia. A sua abordagem fenomenológica do pensar não lhe permitia aceder ao “Ser como tal” (*Sein als solches*), independentemente do seu aparecer, da sua imanência ao ente e, assim, ultrapassar o plano da temporalidade.

É, com efeito, a temporalidade ekstática que está em jogo na diferença ontológica, desde logo pelo modo como, na sua função formadora de horizonte, ela estrutura a compreensão humana do ser, permitindo a sua distinção do ente. Com esta tese essencial, a Analítica existencial, concluindo a segunda secção de “Ser e Tempo”, lançava as bases para a interpretação temporal do ser, que a Ontologia fundamental, projectada para a terceira secção do Tratado, deveria efectuar.³² Mas “Tempo e Ser” (*Zeit und Sein*), assim era a designação prevista para aquela, não chegaria a vir a lume.³³ Uma primeira redacção, apresentada oralmente a Jaspers, seria considerada insuficiente pelo autor e substituída por uma versão alternativa no curso de Marburgo “Os Problemas fundamentais da Fenomenologia”, de 1927.³⁴ Aqui se encontra a anunciada abordagem da diferença ontológica, a qual seria ainda objecto de uma consideração ulterior dois anos depois, no ensaio “Da Essência do Fundamento”, sem que, neste, algo se adiante de significativo ao anteriormente afirmado. Nos dois textos a

³¹ Max Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Heidelberg, 1964, pp. 66-67.

³² Conf. *SZ*, G.A., t.2, § 8, p. 53

³³ *Ibidem*, onde, em nota de rodapé acrescentada ao exemplar da “cabana”, o autor acrescenta, p. 53: “Die transzendenzhafte Differenz” [A diferença segundo a transcendência].

³⁴ Conf. o curso de Heidegger *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, (sigla GrProbl.), G.A., t.24, §22, pp. 452-470; para a interpretação deste curso como segunda versão da terceira secção “Tempo e Ser”, veja-se o estudo de F.-W. von Herrmann, *Heideggers “Grundprobleme der Phänomenologie”. Zur “Zweiten Hälfte” von “Sein und Zeit*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1991 [trad. cast. *La Segunda Mitad de “Ser y Tiempo”. Sobre “Los Problemas fundamentales de la Fenomenologia” de Heidegger*, Madrid, ed. Trotta, S.A., 1997]. Na “Carta sobre o Humanismo”, Heidegger acrescentaria ainda que a terceira secção, embora esboçada, ficou retida, porque o filósofo considerou insatisfatório o resultado então alcançado através de uma inapropriada terminologia metafísica; veja-se *Wegmarken*, G.A., t. 9, p. 328.

diferença, vista a partir da compreensão como o poder de distinguir o ser e o ente, é remetida para a transcendência do ser-aí e, mais profundamente, para o “cuidado” (*Sorge*), ou seja, para a temporalidade ekstática, tal como ela abre o horizonte de verdade para o aparecer do ente.³⁵

Regressemos, no entanto, ao referido Curso de Marburgo, fundamental não só no que concerne a relação de Heidegger à Metafísica como para a questão, que por ora nos ocupa, da diferença ontológica. Embora não concluído na sua totalidade, ele pretende efectuar a anunciada refundação da Ontologia, a partir da interpretação temática do ser como temporalidade.³⁶ Se, argumenta-se ali, só há ser se há compreensão do ser, isto é, se o ser-aí existe e se temporaliza³⁷ – a Ontologia tem um fundamento ôntico –, e se, por essa temporalização, ser e ente são discernidos e mutuamente articulados, então a diferença ontológica não pode deixar de constituir o conceito basilar da nova Ontologia. Esta última deve, porém, poder levar a cabo a interpretação e construção, num livre projecto, das estruturas fundamentais do ser, o que implica uma prévia apropriação crítica dos conceitos e problemas da tradição, a sua interpretação a partir das fontes em que foram originados. Com efeito, como releva a primeira parte do curso na discussão das principais teses tradicionais acerca do ser – o ser como posição, a articulação basilar do ser em essência e existência (*quid/quomodo*), as modificações possíveis do ser (a natureza, a história) e a sua eventual unidade, o carácter veritativo do ser ou a sua conexão com a verdade (todo o ente se deixa abordar a partir do “é” copulativo, independentemente do que constitui o seu modo de ser) –, os problemas fundamentais da Ontologia deixam-se reconduzir e explicar a partir da diferença ontológica, ou

³⁵ *Vom Wesen des Grundes*, in *Wegmarken*, G.A., t. 9, pp. 134-135: “(...) das Unterscheidenkönnen, in dem die ontologische Differenz faktisch wird, die Wurzel seiner eigenen Möglichkeit im Grunde des Wesens des Daseins geschlagen haben. Diesen Grund der ontologischen Differenz nennen wir vorgreifend die Transzendenz des Daseins.” [...] o poder de diferenciar, pelo qual a diferença ontológica se torna efectiva, tem enraizada a sua própria possibilidade na essência do ser-aí. É este fundamento da diferença ontológica que designamos, por antecipação, de transcendência do ser-aí.]

³⁶ Das três partes projectadas para o curso *GrProbl.*, Heidegger só concluiu as duas primeiras secções: a primeira, onde discute algumas teses tradicionais da Ontologia e a segunda, onde justamente aborda a interpretação “temporal” (temporal) do ser; na terceira secção, que acabou por não ser redigida, o filósofo propunha-se falar do fundamento ôntico da Ontologia, da aprioridade do ser, do método fenomenológico e do conceito científico de filosofia como Ontologia fenomenológica.

³⁷ *SZ*, § 43,c), p. 281: “Allerdings nur solange Dasein ist, dass heist die ontische Möglichkeit von Seinsverständnis, “gibt es” Sein.” [Apenas enquanto o ser-aí é, quer dizer, a possibilidade ôntica da compreensão do ser, há/dá-se o ser.] Sobre o sentido desta frase, veja-se ainda o comentário da *HB*, p.336, onde o filósofo diz que ali não se afirma que o ser seja um produto do homem, mas apenas que a clareira da ek-sistência é necessária para que o ser se manifeste, se transmita ao homem.

seja, por essa cisão entre o ente e o ser, graças à qual este não é nada de ôntico nem de predicativo.³⁸

Na segunda parte do referido curso, Heidegger começa por relevar que a diferença ontológica é constitutiva do ser-aí, da sua existência fáctica e acrescenta que só a alma capaz daquela distinção, ultrapassa a animalidade para se tornar humana – sendo esta uma tese essencial, de que o filósofo jamais abdicaria.³⁹ Mas a diferença só ocorre pela temporalização da temporalidade, ou seja, pela abertura contrastada das suas vertentes ekstática e esquemático-horizontal, que nos transportam quer para o ôntico, quer para o ser, perfazendo este o em-prol-de, o *a priori* de todo o comportamento ôntico. Com e pela temporalização das ekstases, ser e ente são co-originariamente desvelados, embora não discernidos ou identificados. De qualquer forma, graças aos respectivos esquemas horizontais, já abertos em projecto, todo o comportamento intencional compreende “como” (*als*) ente isso a que se reporta, ou seja, interpreta-o como ser, embora de uma forma não temática.

Após a “viragem”, contudo, a diferença ontológica seria objecto de uma abordagem distinta por parte do nosso filósofo. Em vez de ressaltar a alteridade do ser, Heidegger antes prefere sublinhar a sua relação positiva ao ente enquanto princípio responsável pela sua aparição. Procura assim pensar a diferença dinamicamente, não como uma relação entre termos já constituídos e antitéticos, mas como o evento da sua distinção e relacionamento, o desdobramento da “dobra” (*Zwiefalt*) que conjunge o ser e os entes, a génese desse entre-dois da sua diferença e relação, que os torna indissociáveis. A diferença é, então, vista como um processo de diferenciação, que torna possível, com a chegada/ sobrevinda do (ser ao) ente, o correlativo diferir do ser, o seu retrair-se e retirar-se da apresentação. Trata-se de uma diferença activa e produtora do devir, que põe em marcha o processo do mundo e da vida e é a raiz de toda a significação e razão; e não de uma distinção subsistente e já dada, como aquelas que permeiam a Metafísica e a dilaceram em pares antitéticos de conceitos, tais como as entre a essência e a existência, o inteligível e o sensível, o universal e o particular, a natureza e o espírito.

Heidegger quer alcançar o acontecimento da própria diferença, o auto-desdobramento do ser. Vai, para isso, pensar o ser como tempo e a diferença como existência. O tempo, essa clareira do retirar-se, dá-nos o ser, proporciona-nos a experiência da presença. Assim, ele não foi apenas o pensador do retiro, mas da presença originada pela ausência. Esta não é, porém, como a presença

³⁸ Conf. *GrProbl.*, § 4, pp. 20 e segs.

³⁹ *Ibidem*, § 22, a), p. 454: “Nur eine Seele, die diesen Unterschied machen kann, hat die Eignung, über die Seele eines Tieres hinaus die Seele eines Menschen zu werden. Der Unterschied von Sein und Seiendem ist in der Zeitigung der Zeitlichkeit gezeitigt.” [Só a alma capaz desta distinção pode ultrapassar a alma própria da animalidade e tornar-se humana. A distinção do ser e do ente é temporalizada na temporalização da temporalidade.]

metafísica, uma “subsistência aí diante” (*Vorhandenheit*), um fundamento objectivo dos entes, mas um movimento de “vinda-à-presença” (*Anwesenung*), um des-velamento.

2. Momentos de um itinerário

Na apresentação que fizemos da questão do ser – radicalização da compreensão metafísica do ser, surgida do confronto reflexivo e criador com as posições ontológicas da filosofia ocidental, em particular Aristóteles e Kant, mas também com Platão, Descartes ou Leibniz – foi necessário fazer referência a momentos diversos do itinerário pensante de Heidegger, em que aquele mote único do seu pensar assume matizes diferenciados.

Com efeito, a edição completa das suas obras filosóficas pela editora Vittorio Klostermann (Frankfurt am Main) tem gradualmente vindo a confirmar o carácter itinerante deste pensar, dando a conhecer todo um contexto significativo de articulações especulativas, de que só tínhamos um registo parcial e muitas vezes indirecto. Lançou, assim, uma nova e decisiva luz sobre o conjunto da trajectória filosófica de Heidegger, desde os seus começos e através de cada um dos seus momentos até aos seus últimos acordes. É-nos, por isso, hoje mais fácil aperceber o movimento deste pensar no caminho da pergunta pelo ser, tendo sido intenção expressa daquela publicação, nas palavras do seu editor: “(...) dar a ver tão claramente o curso que o pensamento de Heidegger seguiu ou, o que é o mesmo, o caminho do mostrar-se a coisa sempre igual do seu pensar, de tal modo que nós, os co-pensantes, estejamos em condições de seguir o mesmo caminho.”⁴⁰ Com esse intuito, ordenaram-se os seus escritos, em cada uma das quatro secções que perfazem a disposição de conjunto da edição, segundo o princípio cronológico da sua génese. Conforme o teor dos textos, elas incluem: 1ªsecç.- obras publicadas (1914-1970); 2ªsecç.- cursos magistrais (lições de Marburgo de 1923 a 1928, lições de Friburgo de 1928 a 1944, e primeiras lições de Friburgo de 1919 a 1923, ainda como assistente de Husserl); 3ªsecç.- escritos inéditos (redigidos entre os anos 1919 e 1967); 4ªsecç.- notas e advertências sobre obras previamente publicadas, a que se acrescentam cartas, sumários e anotações sobre Seminários.

Poucos serão os que hoje podem pretender ter o domínio completo de todo este material, constituído em grande parte por escritos inéditos, ainda não traduzidos. É mesmo natural que o seu conhecimento e assimilação

⁴⁰ F.-W. von Hermann, “La revelación de la trayectoria intelectual de la pregunta por el ser. - Comentarios a la Edición Completa de las Obras de Martin Heidegger”, *Universitas*, vol. XII, 1975, n.º4, p. 321. Veja-se, ainda, sobre a trajectória intelectual de Heidegger, o testemunho do próprio no Apêndice a *Besinnung*, G.A., t. 66, p. 411 e segs.

graduais venha obrigar os estudiosos de Heidegger a rever e aprofundar a sua interpretação do filósofo. Desde já, no entanto, alguns grandes equívocos podem ser clarificados: o alinhamento de Heidegger com a filosofia existencial e a interpretação da “viragem” como um afastamento, uma modificação da posição filosófica de “Ser e Tempo”.⁴¹ Com efeito, nem Heidegger interpreta a existência a partir da subjectividade, como é o caso, por exemplo, nas filosofias de Jaspers e de Sartre, mas a partir do ser entendido como temporalidade, nem os escritos do período subsequente ao Tratado abandonam a posição ali conquistada, antes a aprofundam e enriquecem.⁴²

Seja como for e para facilitar a clareza da exposição, adoptámos como fio condutor da nossa interpretação a periodização consensual do percurso evolutivo do pensamento de Heidegger. Em primeiro lugar, o período em torno da elaboração da Ontologia fundamental, que vai desde os cursos preparatórios de “Ser e Tempo” aos cursos de Marburgo e aos textos subsequentes à publicação do Tratado, em 1927. Em segundo lugar, o ciclo caracterizado pela abordagem onto-historial da questão do ser, que se inicia com a conferência “Da Essência da Verdade” (*Vom Wesen der Wahrheit*), de 1930, tem o seu ponto culminante na redacção de “Contribuições à Filosofia” (*Beiträge zur Philosophie*), nos anos de 1936-38, e inclui os grandes cursos sobre Nietzsche, o debate com o Idealismo Alemão e a Modernidade, bem como as primeiras interpretações de Hölderlin e da obra de arte. E por último, a fase final, em que o filósofo, retomando os seus cursos em Friburgo após uma suspensão provisória da docência no período do pós-guerra, discute a questão da técnica e ensaia novos caminhos do pensar susceptíveis de abrir a possibilidade de um outro início para a filosofia e a história por ela determinada, numa tentativa de pensar a livre junctura da verdade do ser, a partir do próprio ser.

Antes de nos determos mais circunstanciadamente na análise de cada uma destas etapas, considerámos útil a sua caracterização sumária, a fim de se poder auferir de uma prévia visão de conjunto do horizonte global do

⁴¹ Heidegger referiu-se à “viragem”, pela primeira vez, na *HB*, sinalizando a conferência “Da Essência da Verdade” como um lugar charneira para compreender o que ocorreu com a passagem da perspectiva de “Ser e Tempo” para a de “Tempo e Ser”. Não se trata de uma simples mudança de ponto de vista subjectiva ou arbitrária, observa, mas de um autêntico redimensionamento e interpretação da dimensão a partir da qual *SZ* foi elaborado, a saber, a experiência do esquecimento do ser. Conf., a este propósito, *HB*, G.A., t. 9, pp. 327-328.

⁴² A propósito da distinção sugerida pelo P. Richardson entre Heidegger I e II, o filósofo nota que ela se justifica, se se considera que só a partir do que foi pensado em I se torna acessível o que foi pensado em II. Nesse sentido, afirma em “Brief na Richardson” in *Identität und Differenz (1955-1957)*, GA t. 11, p. 150: “Das Weg bleibt indessen auch heute noch ein notwendiger, wenn die Frage nach dem Sein unser Dasein bewegen soll.” [O caminho mantém-se, no entanto, hoje ainda um caminho necessário, se é em direcção da questão do ser do nosso ser-aí que nos devemos pôr a caminho]

pensamento de autor. Num certo sentido, ele fora já antecipado pelo próprio no parágrafo oito de “Ser e Tempo”, onde que se indicam as investigações necessárias à elaboração da questão do ser e se apresenta o plano geral do Tratado.⁴³ Comporta este, diz-se ali, duas partes principais: uma primeira, de carácter sistemático, dedica-se à análise do ser-aí na quotidianidade, interpreta o seu ser a partir da “temporalidade” (*Zeitlichkeit*), e projecta levar a cabo a interpretação “temporal” (*temporale*) do ser; e uma segunda, de carácter histórico e hermenêutico, destina-se à “desconstrução” (*Destruktion*) da história da Ontologia a partir do seu impensado, a problemática da temporalidade.

O primeiro período da filosofia de Heidegger, centrado em torno da Analítica existencial, realiza as duas primeiras secções da Iª parte, ou seja, a análise preparatória do ser-aí e a sua retomada a partir da “temporalidade” (*Zeitlichkeit*). Na fase seguinte, o filósofo intenta realizar a “viragem” prevista para o ponto de vista do ser, ou seja, pensar a diferença segundo a transcendência, para lá da noção de horizonte, a fim de encetar a tarefa prevista para a terceira secção daquela primeira parte do seu Tratado, a saber, o tratamento sistemático do ser a partir da “temporalidade” (*Temporalität*).⁴⁴ Mas o caminho afigurou-se mais longo, difícil e complexo do que o previsto – designadamente a superação da perspectiva transcendental, que o ponto de vista anterior sustentava na primazia metodológica que dava ao ser-aí sobre o ser e que agora passa a ser subalternizada – e o filósofo não chega propriamente à elaboração positiva da obra anunciada; o escrito que vai mais longe nesse sentido – as “Contribuições” (*Beiträge*) – o mais que faz é anunciá-la e prepará-la.⁴⁵ É, porém, durante este período que, medindo todas as implicações da “viragem” nos vários âmbitos do filosofar (os conceitos de filosofia e de Metafísica, a relação à tradição, a linguagem,...), o autor leva a cabo, de forma até mais extensa do que o previsto, grande parte do programa delineado para a segunda parte do Tratado, considerando que a discussão com a história da filosofia é imprescindível para a libertação do

⁴³ Conf. *SZ*, § 8, pp. 52-53. É para este passo que o autor remete, quando se trata de questões relativas à hermenêutica da sua obra.

⁴⁴ Conf. *Ibidem*, a alínea a) da nota de rodapé acrescentada por Heidegger ao texto no chamado “Exemplar da Cabana” (*Hüttenexemplar*). Em *SZ*, Heidegger emprega o termo latino “*Temporalität*” para referir o sentido do ser como tal, distinguindo-o da temporalidade humana, sentido do ser do ser-aí, a qual é sempre referida por ele pelo termo “*Zeitlichkeit*”, de raiz germânica.

⁴⁵ E é aqui que nos podem reservar algumas surpresas os escritos inéditos da IIIª secção das *Gesamtausgabe*, consagrados à preparação da obra futura, designadamente: *Metaphysik und Nihilismus*, t. 6 e *Die Geschichte des Seyns*, t. 69, ambos de 1938/39; *Über den Anfang*, t. 70 e *Das Ereignis*, t. 71, ambos de 1941.

campo da nova problemática. Finalmente, na última fase da sua carreira, o filósofo, decididamente centrado no filosofema do “Evento” (*Ereignis*), figura derradeira do seu pensar, ensaia o regresso à origem e a explicitação do ser a partir do tempo.⁴⁶

2.1. A via preparatória da Analítica existenciária

Nos anos que precedem a publicação de “Ser e Tempo”, Heidegger está à procura de um conceito mais abrangente de ser que aquele pensado pelos Gregos como presença e, depois, pelos Modernos como objectividade; um conceito de ser que inclua a temporalidade da vida experienciada na fé cristã ou ainda a historicidade do espírito reportada por Dilthey. Em 1921, no curso “Investigações fenomenológicas de Aristóteles”, considera que a “vida” (*Leben*) – nos seus caracteres de mobilidade, inquietação, temporalidade e história – é o verdadeiro tema da filosofia.⁴⁷ Ela pode decair, dispersar-se e perder-se na exterioridade, pode também procurar uma falsa segurança em objectos intemporais (como sucedeu com o primado dado por Aristóteles à vida teórica), mas também pode sempre de novo retomar-se, e isso porque ela é constitutivamente “cuidado” (*Sorge*) – o correspondente da “prudência” (*phronésis*) da “Ética Nicomaqueia” –, capacidade de se auto-referir e apreender.⁴⁸ É o que acontece na filosofia, sempre que a vida fáctica se procura compreender, explicitar o sentido de ser da sua historicidade. Mas o filósofo não se limita a indagar o ser da vida no plano do agir, quer, como Aristóteles, radicá-la na temporalidade do próprio ser, entendida como “kinesis”, movimento de passagem de...a, por que o homem se transpõe para possíveis num dinamismo de realização. Dois anos depois, no curso “Ontologia. Hermenêutica da Facticidade”, introduz os termos técnicos de “facticidade” (*Faktizität*) e “ser-aí” (*Dasein*) para caracterizar o modo de ser histórico da vida, o seu ser-possível, a sua “existência” (*Existenz*).⁴⁹

⁴⁶ Em nota de rodapé a SZ, § 8, p. 53, pode ler-se: “*Die Umkehr in die Herkunft. Das Anwesen aus dieser Herkunft.* [O regresso à Origem. A presença a partir dessa Origem] Veja-se ainda o que se afirma na “Carta a Richardson”, a propósito da significação de “Tempo e Ser”, G.A., t. 11, p.151: “Anwesen (Sein) gehört in die Lichtung des Sichverbergens (Zeit). Lichtung des Sichverbergens (Zeit) erbringt Anwesen (Sein).” [Presença (Ser) pertence à clareira do velar-se (tempo). Clareira do velar-se (tempo) traz consigo a presença (Ser).]

⁴⁷ Conf. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, G.A., t. 61.

⁴⁸ Conf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, l. VI, caps. 3, 6 e 7 sobre o primado da ciência, e cap. 5 e segs. sobre a “prudência”(phronésis).

⁴⁹ Conf. *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, G.A., t. 63, p.7: “Faktizität ist die Bezeichnung für den Seinscharakter unseres eigenen Daseins.” [Facticidade é o nome que damos para o carácter de ser do nosso próprio ser-aí.]

Estava assim conquistada a posição, o ângulo de ataque a partir dos quais Heidegger iria abordar a questão do ser em “Ser e Tempo”, a saber: o “ser-aí”, designação atribuída a esse ente que nós somos e que tem, entre outras, a possibilidade de colocar questões. Com efeito, “ele caracteriza-se onticamente por isso, que no seu ser está em jogo este mesmo ser”, quer dizer, tem uma relação compreensiva a si e, por causa dela, uma abertura ao ser em geral, assim como a possibilidade de ser si mesmo ou perder-se.⁵⁰ Ele é, por isso, o ente ontológico, “lugar/aí”(Da-) da emergência do sentido/verdade do “ser”(-sein), e o fenómeno fenomenológico por excelência. Ora, se o ser é sempre ser do ente e se é neste que ele deve ser interrogado, então o ponto de partida da elaboração da questão do ser não pode deixar de ser o ser-aí. A sua primazia em relação aos outros entes é tripla: ôntica, porque o seu modo de ser é a existência; ontológica, pois ele é, no seu ser, relação ao ser; e ôntico-ontológica enquanto, pela sua compreensão do ser dos outros entes, ele é a condição de possibilidade de todas as Ontologias.⁵¹

Esse ente que nós somos e que existe ao modo de uma vaga e não explícita compreensão do ser pode, num segundo momento, interrogar-se quanto à sua constituição de ser e ao sentido do seu ser. Heidegger denomina de “Analítica existenciária do ser-aí” (*existenziale Analytik des Daseins*) a investigação da estrutura ontológica da existência. Ela não interroga o homem como um ente, mas a compreensão do ser nele, enquanto ela perfaz a condição de possibilidade da Ontologia; é, por isso, também designada de “Ontologia Fundamental” (*Fundamentalontologie*).⁵² A abordagem é transcendental, interroga o horizonte do sentido, a partir do qual o ente é entendido *enquanto* ente e que é, já o sabemos, a temporalidade. Pelo seu carácter ekstático, esta última imprime uma estrutura dinâmica à inteligibilidade, permitindo-lhe diferenciar ente e ser. Transcendendo-se para possíveis, ela transporta o ser-aí em direcção a um “para onde”, um horizonte, à luz do qual os entes vão depois aparecer como tais ou tais. De modo que, em seu excesso ekstático para possíveis, o ser-aí abre o âmbito de acesso à inteligibilidade do real, constituindo o campo aberto para a presença significativa das coisas. Abrindo-se em simultâneo e apoiando-se sobre as outras duas num movimento de temporalização variável e de unificação sempre diferida, cada ekstase temporal contribui, a seu modo, com o seu horizonte de sentido para a formação dessa

⁵⁰ SZ, §4, p. 16: “Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, dass es diesem Seienden in seinem Sein um dieses Sein selbst geht.”

⁵¹ *Ibidem*, § 4.

⁵² Conf. SZ, § 4, p.18: “Daher muss die *Fundamentalontologie*, aus der alle andern erst entspringen können, in der *existenzialen Analytik des Daseins* gesucht werden.” [Daqui que a Ontologia Fundamental, a partir da qual todas as outras podem surgir, deve ser procurada na Analítica existenciária do ser-aí.]

“clareira” da manifestação, em que o mundo como conjunto de reenvios, se torna presente.

Mas esse brotar do tempo ekstático atinge o seu limite com a antecipação resoluta da possibilidade mais própria e extrema, a morte, a qual, totalizando o ser-aí, revela, com a finitude dos seus possíveis, a impossibilidade em que se funda o sentido temporal do seu existir como presença que emerge de um retiro, de um velamento de princípio. A “facticidade” (*Faktizität*), entendida não como a factualidade do ser-em-face, mas como o estar-lançado na existência, apresenta-se como o limite deste pensar transcendental. Revelada pela situação que a “disposição de ânimo” (*Befindlichkeit*) sinaliza, ela significa não só a restrição da compreensão a certos possíveis, mas também a possibilidade certa, que o ser-aí já é e tem, do fim de seus possíveis. De modo que, projectando-se em possibilidades em que se encontra lançado, o ser-aí perfaz um fundamento posto, uma abertura fáctica já constituída para si mesma, reportada ao seu ser como um ter de ser e ter sido, sem nunca saber de onde nem para onde está lançada.

2.2. *A via onto-historial: o ciclo do pensar metafísico e o seu impensado*

A facticidade, entendida como um estar-lançado em situação pela ocorrência historial do ser, é a experiência fundamental que conduz à mutação da abordagem transcendental para a via onto-historial. É esta uma transformação imanente ao pensar, em que o projectante se experiencia lançado no aí da sua verdade pelo próprio ser na sua historialidade. Reconhecendo o abismo de não-verdade, de velamento, que circunda toda a interpretação projectiva do ser a partir de um horizonte temporal, tal tomada de consciência impossibilita a consecução do programa teórico da Ontologia Fundamental. Propunha-se este, como atrás dissemos, efectuar a passagem da Analítica existenciária para a Analítica do ser em geral (da “*Zeitlichkeit*” para a “*Temporalität*”) e, desta, para as Ontologias regionais. No termo da sua análise propedêutica, porém, o filósofo reconhece não poder concluir do sentido relevado na temporalidade humana outras formas de temporalização do tempo ou de vinda à presença do presente.

A conferência “Da Essência da Verdade” (*Vom Wesen der Wahrheit*), de 1930, dá-nos uma primeira ideia da “viragem”, então empreendida, de um sentido do ser constituído pelo ser-aí para uma verdade do Ser, na qual ele já está e a que é chamado a corresponder.⁵³ A meditação aí levada a cabo,

⁵³ Conf. *WW*, pp.177-202 Passaremos a escrever “ser” com maiúscula para designar esta nova acepção do ser enquanto distinta e autónoma do projecto compreensor. Para o sublinhar e à sua anterioridade sobre o pensar, Heidegger utiliza muitas vezes a grafia arcaica *Seyn*.

reinterpretando a doutrina de “Ser e Tempo” sobre a verdade, explicita a dimensão de não-verdade original, que àquela circunda e condiciona.⁵⁴ Com efeito, a verdade já não é agora entendida, em primeira linha, como uma determinação do ser-aí decorrente da sua “abertura” (*Erschlossenheit*) como ser-no-mundo, mas, por assim dizer, como um “transcendental” do Ser (na acepção escolástica do termo), ou melhor e na terminologia do autor, como a “clareira” (*Lichtung*) do seu desvelamento. O ser-aí vê-se agora subalternizado em relação ao Ser, o qual, saltando para fora do plano de imanência – o ser já não se determina como a abertura que àquele constitui como possibilidade e ao ente na sua verdade, mas como a sua condição de possibilidade⁵⁵ - acarreta consigo a reinterpretação de uma série de conceitos: existência, transcendência, liberdade. Assim, a existência já não se caracteriza, em primeira instância, como relação a si, mas como exposição ao desvelamento do Ser; a transcendência, por sua vez, é apreendida mais originariamente a partir do estar-lançado do projecto compreensor, enquanto ocorrência da “essenciação” (*Wesung*) do Ser e sua verdade; e a liberdade, que era a essência do acto de fundar, passa a constituir o fundo mais original do Ser e da temporalidade em que consiste - a sua essência ou origem, prévia mesmo ao próprio Ser.⁵⁶ De modo que o “salto” (*Sprung*) que o pensar implementa pela antecipação, já não é visto como uma iniciativa do ser-aí, mas enquanto projecto lançado a partir do lance iluminante do próprio Ser.

Sem, com isso, perder a marca de negatividade que permeava o ser-aí, o Ser, finitizando-se, torna-se história. De modo que a “historialidade” (*Geschichtlichkeit*), que “Ser e Tempo” reportava à abertura do ser dado com o ser-aí - enquanto diversa de uma “historiografia” (*Historie*) nela fundada (uma distinção que já vinha da Teologia e da Hermenêutica da Escritura, de Dilthey a Bultmann) -, é reconduzida à ocorrência do próprio Ser, ao seu desvelamento ou “essenciação” (*Wesung*) imprevisíveis nos entes e no ser-aí. Atirando o homem para a dissimulação e errância da “ek-sistência” (*Ek-sistenz*) histórica e o pensar para a pergunta acerca do ente em totalidade – a que se viria a chamar filosofia e, depois, Metafísica – a não-verdade do Ser constitui agora esse mistério “único dissimulado da história”, que o “pensar onto-histórial” (*Seynsgeschichtliches Denken*) intenta sondar através da tematização do

⁵⁴ Sobre a verdade, conf. SZ, § 44

⁵⁵ Veja-se, para toda esta problemática da re-fundação do ser-aí no Ser, ainda *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, (sigla BPh), de 1936-38, G.A., t. 65, § 132 e §§ 122 e 182.

⁵⁶ Conf. *WW*, § 4, p. 187 e segs. O autor tinha-se referido à liberdade como essência do acto de fundar, anteriormente, no ensaio “Da Essência do Fundamento” (*Vom Wesen des Grundes*), de 1929; veja-se, a este propósito, *Wegmarken*, G.A., t.9, p.174: “*Die Freiheit ist der Grund des Grundes*” [A liberdade é o fundamento do fundamento.]

impensado da Metafísica.⁵⁷ Com efeito, ele já não indaga, como a filosofia, pelo ente na sua essência, antes pergunta pela ocorrência do Ser na sua verdade, que faz com que um mundo histórico e, nele, os entes, sejam dados a pensar. A “memoração” (*Andenken*), que interioriza a Metafísica como uma época necessária da história do Ser, é a via que o pensar onto-histórial adopta para se encaminhar em direcção ao Inicial.⁵⁸ Explicitando o Ser como o fundamento impensado daquela que é, de cada vez, a verdade do ente, ele retira-o do esquecimento, começa a experienciá-lo na sua verdade como o des-velante.

Fora do alcance humano, origem da história, o Ser é agora abordado epocalmente. O seu desdobramento como história torna-se o grande tema do pensamento heideggeriano, o mote característico daquela que designámos de via onto-histórial. Ele tem o seu lugar próprio de ocorrência na história da filosofia, que determina por dentro a história da humanidade ocidental: rememorá-lo, explicitá-lo como o horizonte impensado dos grandes textos da tradição, tal é a tarefa a que o nosso autor se consagra nos cursos do segundo período de Friburgo, entre as décadas de trinta e quarenta.⁵⁹ Para isso, afina os seus conceitos de filosofia e Metafísica, aquela acabando por coincidir com esta, assim que a hegemonia platónica da ideia se substitui à verdade do ser⁶⁰; pergunta-se pelas articulações da história do ser, a filiação e afinidade entre as várias épocas, a sua possível unidade. Ela vai no sentido de um progressivo desenraizamento do pensar em relação à sua origem grega, de um resvalar gradual para o esquecimento do Ser e a errância – consequência de uma interpretação técnica e instrumental do pensar e da linguagem, em prol do fazer e do produzir –, as quais têm a sua maior expressão contemporânea no avanço da tecnologia. Com efeito, a partir de Platão, a emergência da *Fúsis* fica na retaguarda, o pensar deixa de se reconhecer como fazendo parte dela, assume uma postura representacional e decisória relativamente à verdade, ao

⁵⁷ *WW*, p. 200: “(...) das sich verbergende Einzige der einmaligen Geschichte der Entbergung des Sinnes dessen, was wir das Sein nennen und seit langem nur als das Seiende im Ganzen zu bedenken gewohnt sind.” [(...) o Único dissimulado da história, ela mesma única, do desvelamento do sentido disso que nós designamos de ser e que, desde há muito, estamos habituados a pensar enquanto ente em totalidade.]

⁵⁸ Sobre “A Rememoração da Metafísica” (*Die Erinnerung in die Metaphysik*), veja-se *Nietzsche II*, (1939-46), G.A., t. 6.1, cap. 10, p. 439 e segs. (sigla *NI*).

⁵⁹ Veja-se ainda a segunda secção das G.A., “Freiburger Vorlesungen 1928-1944”, de que se destacam, pela sua importância, o célebre curso “Introdução à Metafísica” (*Einführung in die Metaphysik*), os grandes cursos sobre Nietzsche, sobre o Idealismo alemão e os filósofos Pré-socráticos.

⁶⁰ Sobre a Metafísica como história do ser, veja-se *NI*, § VIII e IX e *B.*, XXVIII, em particular o § 125, p. 326.

ente e ao ser, concentra-se na definição dos entes presentes, na enunciação das suas básicas estruturas predicáveis.

O ciclo da Metafísica vai, assim, da “ideia” platónica, que instaura o primado do ver, a Descartes e Hegel, que a realizam como certeza e saber absoluto de si; o seu desfecho dá-se com Nietzsche e a sua reflexão sobre o niilismo e a vontade.⁶¹ O âmago desta história é a ocorrência temporal da verdade, que os homens não dirigem nem controlam, e os coloca, em cada “envio”, num contexto de sentido, a que eles têm de corresponder. As suas várias figuras ou estações epocais – enquanto *alétheia*, *adaequatio*, *rectitudo*, *certitudo*, justiça – denotam um adensamento do retiro e um correspondente esquecimento do Ser na história, que têm a sua expressão mais evidente no predomínio crescente do homem sobre a Natureza e no gradual apagamento desta enquanto fonte originária de todo o aparecer (no sentido primordial da “fúsis” grega). O velamento correlativo a todo o desvelamento torna-se então, na era da tecnologia, recusa, subtracção do próprio Ser, que se retira da história e dos assuntos humanos. No vazio dessa forma criado, instala-se o niilismo; abandonados pelo ser, homem e ente entram em contenda, o primeiro insurge-se contra o segundo, objectiva-o como fundo disponível para uma vontade. É esta um querer que já não tem a verdade do ente como medida, mas o poder do sujeito que a suporta e se quer incondicionalmente como a única realidade e ente verdadeiro; por isso, ela já não permite outro “envio/destinação” (*Geschick*) do ser. Na época actual, a Metafísica consumou-se, realizou-se, tornou-se mundo; a vontade de vontade instaurou o reino da calculabilidade integral e da organização, da ausência de finalidade e de futuro.

Mas nem por isso a história chegou ao seu termo, pois o Ser, que outrora era, não cessou, entretanto, de ser. Enquanto por-vir, ela abriga em si a possibilidade de uma viragem do tempo, de uma nova doação de presença, a qual, no entanto, a fim de poder ocorrer, requer um pensar capaz de a acolher e de lhe corresponder. Com Hölderlin, o filósofo pondera na possibilidade de um novo começo para o pensar ocidental, sonda na linguagem e na arte vias concretas de pensar a origem, ou seja, esse movimento de vinda-à-presença do ser como verdade.⁶² Enfatizando o carácter histórico-eventual da essência, considera que ela tem um lugar privilegiado de ocorrência na

⁶¹ Sobre a metafísica de Nietzsche, veja-se o curso de 1941/42 *Nietzsches Metaphysik*, G.A., t. 50, e os dois volumes consagrados ao mesmo autor em G.A., t. 6.1 e 6.2; em particular, atente-se no § 7 deste último para a importante caracterização ontológico-histórica do niilismo.

⁶² Este é também o período dos grandes cursos sobre Hölderlin (veja-se GA t. 39, 52 e 53) e da conferência “A Origem da Obra de Arte” (Die Ursprung des Kunstwerkes), in *Holzwege*, G.A., t. 5.

arte, em particular na poesia, que é o desvelamento de um mundo, um evento histórico capaz de abrir uma nova época.

2.4 A via da Origem (Ursprung): o passo atrás (Schritt zurück) e a preparação de um novo início (Anfang)

Ao mesmo tempo que leva a cabo uma hermenêutica aturada dos textos da Metafísica, de Platão a Nietzsche, e circunscreve o seu perímetro como representação da verdade do ente, Heidegger efectua um “passo atrás” (*Schritt zurück*) fora dela em direcção ao “começo” (*Beginn*) inaugural da filosofia.⁶³ Através da meditação da palavra dos três grandes fundadores – Anaximandro, Heraclito e Parménides –, intenta recuperar esse momento inaugural, em que a verdade do Ser eclodiu elevando o homem à sua pertença ao Ser.⁶⁴ É que, enquanto “início” (*Anfang*), “princípio” (no sentido grego de *arquê*), que permanece vigente no interior da história do seu desdobramento, o “começo” (*Beginn*) é sempre mais rico do que a sua efectiva explicitação historial, contendo em si possibilidades inauditas de novas doações da verdade, que podem constituir o ponto de partida de uma nova era do pensar.⁶⁵

De modo que a via onto-historial não tem apenas, no seu carácter preparatório, um intento desconstrutor e rememorador. Procura já em várias frentes – a arte, a poesia, os textos dos pré-socráticos – abrir caminhos para a origem, reavivar o seu fogo criador, de molde a tornar viável a obra futura capaz de efectuar uma nova fundação da verdade. Esta não é, diz-nos Heidegger, nem uma mera recusa do antigo, nem uma avidez pelo novo, mas “uma transformação criadora, na qual tudo o que é inicial se alça até à altura do seu ápice.”⁶⁶

⁶³ Sobre o “passo atrás” (*Schritt zurück*) enquanto caracterizando a relação do pensamento heideggeriano com a Metafísica, designadamente no seu contraste com a “superação” (*Aufhebung*) hegeliana, veja-se o texto “Die Onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik” in *Identität und Differenz*, G.A., t. 11, p. 58, onde se pode ler: “Für uns ist der Charakter des Gespräches mit der Geschichte des Denkens nicht mehr die Aufhebung, sondern der Schritt zurück.” [Para nós, o carácter do diálogo com a história do pensar já não é a superação, mas o passo atrás] e, mais adiante, p. 60, acrescenta: “Der Schritt zurück gewegt sich daher aus der Metaphysik in das Wesen der Metaphysik” [O passo atrás move-se, por isso, da Metafísica para a essência da Metafísica.]

⁶⁴ Do segundo período de Friburgo, destacam-se os cursos consagrados a Anaximandro, Parménides e Heraclito: G.A., t. 35, 51, 54 e 55, o primeiro de 1932 e os outros do início dos anos quarenta.

⁶⁵ O autor distingue entre “começo” (*Beginn*) e “início/origem” (*Anfang*): enquanto o primeiro sinaliza o ponto de partida de um movimento, de uma temporalização, o segundo antes refere o momento fundador, que rege e determina tudo o que se segue.

⁶⁶ *Besinnung*, G.A., t.66, p. 416:“(…) eine schaffende Verwandlung, in der alles Anfängliche in die Höhe seiner Gipfel hinaufwächst?”

Pode, pois, parecer artificial a separação entre a via onto-histórica e aquela que apelidamos de via da origem. Não se afiguram elas, como acabamos de mostrar, complementares e até mesmo concomitantes? E no entanto, quer-nos parecer que a distinção não é arbitrária e tem mesmo pertinência, se quisermos salvaguardar a especificidade da produção filosófica dos últimos vinte anos do autor. Ela caracteriza-se, em vários dos seus textos maiores – o do Seminário “Tempo e Ser”, os que versam sobre a temática do “quadripartido”(Geviert) e os que giram em torno da questão da essência da linguagem, depois reunidos no volume “A Caminho da Palavra” (*Unterwegs zur Sprache*) –⁶⁷, por um enfrentamento mais directo da grande tópica do Ser, agora decididamente abordada a partir da “origem” (*Ursprung*), entendida como jorro criador, livre junção da verdade que permite a todo o ente aparecer.⁶⁸

Nessa perspectiva, espaço e tempo perfazem, na sua unidade original, a estrutura variável da manifestação, constituem o transbordo ekstático e a condensação do Fundo abissal que se reserva, diferenciações na imanência do auto-desdobramento do Ser. “Terra” e “Mundo” simbolizam, na distância que os separa e interliga, polaridades opostas do âmbito fenoménico que o homem é chamado a habitar e a conciliar, correspondendo ao apelo do que se ausenta através de uma livre de-cisão acerca de um possível outro início da história.⁶⁹ A essência do Ser aparece, assim, como uma tensão íntima entre potências antagonistas, um duplo movimento aléthico de contrários entre um retrair-se e retirar-se (tempo) e um surgir decorrente dessa retracção, um des-velamento em e pelo qual os entes aparecem no seu ser, na sua presença. O enigma do surgir, em si mesmo recluso, abre-se e fecha-se. É que, na intimidade de sua reserva, o Ser, manifestando-se, sempre acaba por reconduzir toda a processão à unidade inclusiva do mesmo. Eclosão/reclusão, o tempo tem a estrutura cíclica da repetição/retomação, a partir da qual se dá, de cada vez, o epocal da história, cada envio ou destinação correspondendo a uma nova doação de presença que reestrutura o horizonte do ente intramundano.

Mas a verdade do Ser precisa de ser fundada, pelo que no mesmo movimento em que faz advir o ente em totalidade, lança e apropria-se

⁶⁷ Veja-se *Zur Sache des Denkens*(1962-1964), G.A., t. 14, *Vorträge und Aufsätze*(1936-1953), G.A., t. 7 e *Unterwegs zur Sprache*(1950-1959), G.A., t. 12.

⁶⁸ Em *Grundbegriffe*, G.A., t. 51, p. 61 pode ler-se: [O Ser permite a todo o ente ser como um tal, e isso significa escapar-se e atirar-se, a fim de ser, graças a um tal salto, um ente e, assim, ele mesmo. O Ser faz com que cada ente surja para si mesmo. O Ser é o salto da origem.] Veja-se, ainda, em *SZ*, § 8, p.53, a nota de rodapé acrescentada pelo autor, a que já fizemos alusão, e a já referida *Brief an Richardson*, G.A., t. 11, p. 151.

⁶⁹ Conf. *BPh*, G.A., t. 65, § 242, p. 387. Veja-se ainda a conferência “Hölderlins Erde und Himmel”, de 1959, que é o último grande comentário ao poeta, in *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, G.A., t. 4, pp.152-181.

daqueles que são capazes de uma tal fundação. É que, manifestando-se, o Ser auto-comunica-se também numa diversidade de adveniências, de concreções históricas: os entes são os seus signos, palavra que brota do silêncio e a ele regressa, e o homem, o seu interlocutor e intérprete. Chamado a comparecer ao jogo do des-velamento, ele é, com efeito, esse ente ímpar destinado à clareira, designado para nela exercer a guarda vigilante da verdade. Recolhendo e interpretando os sinais com que o Ser, de cada vez, se notifica na natureza e na história, ele não é apenas o “pastor do ser” (*der Hirt des Seins*), mas o edificador da sua verdade, não, decerto, no sentido de a constituir ou criar, mas no de a abrigar na linguagem para com ela aí habitar.⁷⁰ A linguagem torna-se assim o elo mediador entre o Ser e o homem, o elemento em que decorre o seu colóquio historial; ela é, na expressão consagrada pela “Carta sobre o Humanismo”, a “casa do Ser” (*Haus des Seins*), em que ambos co-habitam e inter-agem.⁷¹

Tendo-se tornado anti-voluntarista após a sua aturada discussão com Nietzsche, Heidegger, no período do pós-guerra, vai interpretar a “resolução” (*Entschlossenheit*) não tanto como uma iniciativa do ser-aí em prol de um existir próprio, mas como um consentir e “deixar-ser” (*Sein-lassen*) o que antes de tudo já é, um sereno assumir da temporalidade como clareira da auto-manifestação dos entes no *que e como* do seu ser. A esta luz, pensar significa responder à interpelação, que o ser já sempre nos dirigiu. Trata-se de uma dádiva, um evento que nos atravessa e com o qual devemos cooperar ou cuja adveniência devemos preparar, cuidando da abertura em que o Ser possa de novo surgir, não cabendo ao homem determinar nem o quando nem o como da sua livre auto-comunicação. Não se trata já de pensar a partir da clareira, ou seja, da presença já constituída, à maneira grega, circunscrevendo-a e definindo-a nas suas básicas estruturas predicáveis. Antes se intenta atender ao fenómeno do clarear, ao surgir de seu lance iluminante, experienciando nele a presentificação, o des-velamento como a abertura de um contexto significativo para o aparecer dos entes. A manifestação do Ser apresenta-se assim como uma linguagem que diz/mostra o jogo do mundo, transportando consigo uma mensagem que o homem é chamado a acolher e interpretar.

O filósofo procura uma experiência ontológica diversa daquela que é própria da Metafísica, capaz de originar uma nova visão do ente na sua inteireza.

⁷⁰ *BH*, p. 342: “Der Mensch ist nicht der Herr des Seienden. Der Mensch ist der Hirt des Seins.” [O homem não é o senhor do ente. O homem é o pastor do ser.] Sobre toda esta temática da fundação da verdade na linguagem, que mais adiante desenvolveremos, veja-se *Ibidem*, p. 361 e segs.

⁷¹ Veja-se o passo de *BH*, p. 361, que acima parafraseámos: “Das Sein (...) die Ek-sistenz in der Sprache behaust. Darum ist die Sprache zumal das Haus des Seins und die Behausung des Wesens des Menschen ist (...)”

No seio do ser presente, perscruta o enigma do que se dá e é originariamente grande, do que se apresenta como simultaneamente uno e múltiplo no seu quádruplo abrir das regiões do mundo (Terra e Céu, Divinos e Mortais), numa palavra, sonda a origem da temporalização do tempo. Nesta perspectiva, o mundo adquire um sentido, não apenas existencial, mas cosmológico, decorre de uma verdadeira génese e, embora só no homem, que lhe está aberto, se abra e revele como tal, nem por isso se deixa por este constituir ou configurar – como parece ter sido o caso na perspectiva transcendental de “Ser e Tempo” –, mas somente interpretar e como que fundar no projecto compreensor.

3. A problemática da fundação

Após uma primeira exposição propedêutica da grande tópica do ser nas suas três vias principais, estamos agora em condições de abordar aquela que nos parece constituir a característica mais relevante do modo de pensar heideggeriano: a fundamentação. Várias vezes, de diversos modos, o filósofo se debruçou sobre esta temática e, se a questionou nalgum dos seus aspectos e formulações, contudo, jamais a renegou, antes a justificando como constituindo uma imprescindível determinação do pensar, que releva do próprio ser.

O tema é, para nós, decisivo, porquanto decide aquela que é, desde o início a atitude de Heidegger em relação à Metafísica, não de recusa e negação, mas de apropriação e transformação interior. Com efeito, como já tivemos a ocasião de sublinhar, mesmo quando refere a “desconstrução” (*Destruktion*) como um momento do exercício do pensar, não significa com ela uma rejeição liminar da tradição ontológica, mas o intento positivo de a elevar a uma última clarificação, circunscrevendo as suas possibilidades positivas e limites, que sempre decorrem da posição dos problemas.⁷² O procedimento é fenomenológico e hermenêutico: o autor intenta reconduzir ao seu solo, à sua verdade originária muitos dos conceitos metafísicos, desmontando as camadas sobrepostas de significações ulteriores que foram encobrindo e deturpando as experiências originais relativas ao ser. E isso porque, a seu ver, a Metafísica não só não é falsa no que diz acerca do ser – é quando muito insuficiente e inautêntica –, como até, enquanto questionamento, se afigura inevitável enquanto parte constituinte dessa transcendência do ente ao ser que o ser-á perfaz enquanto compreensão.

O filósofo quer salvar a tradição, sem a qual, em seu entender, não há verdadeiro pensamento, depósito que ela é da grande questão do ser e memória, registo historial da manifestação ontológica. Não, contudo, sem proceder à sua profunda remodelação interior, desde a forma de questionar o ser ao

⁷² Sobre o conceito de *Destruktion*, veja-se SZ, § 6, pp. 30-31 e GrProbl., § 5, pp. 30-31.

modo de proceder à sua explicitação. Foi mesmo ao ponto de entender o seu projecto filosófico como a tentativa de uma nova instauração ou refundação da Metafísica, na linha, portanto, daquele que é o estilo e a dinâmica fundacional do pensar metafísico.⁷³ Na verdade, como ele próprio não cessa de afirmar, desde os Gregos que a filosofia aparece vinculada à busca do fundamento, do “princípio originário” (*proté arqué*), e isso, mesmo quando, após a viragem platónica em direcção à essência, ela interroga não só pelo mais geral como pelo mais elevado e, por isso, divino, o Ente primeiro, que assegura à totalidade unidade e coesão, ou quando posteriormente, com Kant e o Idealismo, substitui o paradigma onto-teo-lógico por nova fundação antropológica.⁷⁴ Em ambos os casos, intenta-se a justificação do ente como tal e em totalidade a partir de um fundamento fundador – a *causa prima*, que é também a última *ratio*, a *Causa sui*.⁷⁵ E isso porque, acrescenta, o tema do pensar, o ser do ente, não deixa, num como no outro caso, de ser tomado como o “fundamento fundador” (*das gründende Grund*), que reclama do pensamento a “actividade de fundar” (*das Gründen*).⁷⁶

O nosso filósofo, na nova instauração do fundamento da Metafísica a que, até certo ponto, intenta proceder, não só não contesta como confirma e reitera tal concepção do ser e do pensar, respectivamente, como fundamento e fundação, embora, é certo, alterando as suas modalidades e restringindo o seu alcance. Com efeito, a seu ver, mesmo o pensar que retrocede da Metafísica, a abandona e a todo o procedimento explicativo por causas e razões, não foge à prescrição de se efectivar como a “fundação que dá conta do Fundamento, o tematiza e explicita”, e isso porque, também para ele, o ser se apresenta como um fundamento, abissal decerto, mas um fundamento fundador.⁷⁷ É que a origem - e o mesmo é dizer, para Heidegger, o tempo -, naquele transbordo ekstático que tudo faz surgir, já a si regressa e se retoma para aí se firmar e consolidar, no âmago sem fundo de si mesma, como base estável e permanente.

⁷³ Veja-se *Kant und das Problem der Metaphysik*, (sigla KM), G.A., t.3, IVsecção, §36 e segs.

⁷⁴ Sobre a Onto-teo-logia, veja-se, por exemplo, *Einleitung zu: “Was ist Metaphysik?”*, in G.A., t. 9, p. 379.

⁷⁵ Conf. “Die Onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik”, in G.A., t. 11, p. 67 e 77.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 66: “Daher ist alle Metaphysik im Grunde vom Grund aus das Gründen, das vom Grund die Rechenschaft gibt, ihm Rede steht und ihn schliesslich zur Rede stellt.” [Daí que toda a Metafísica seja, no seu fundo e a partir do seu fundo, a fundação que dá conta do fundamento, o justifica e finalmente lhe pede justificação.]

⁷⁷ Sobre o carácter abissal do fundamento, veja-se *Der Satz vom Grund*, G.A., t. 10, cap. 7, p. 77: “Einmal sagen wir: Sein und Grund: das Selbe. Zum anderen sagen wir: Sein: der Ab-Grund. Es gilt, die Einstimmigkeit beider “Sätze”, der Sätze, die keine “Sätze” mehr sind, zu denken.” [Por um lado dizemos: ser e fundamento: o mesmo. Por outro lado dizemos: ser: o abismo. Importa pensar a consonância de ambas as “proposições”, a consonância de proposições que já não são “proposições”.]

No duplo movimento de excesso e recesso, abre assim o acesso, o âmbito para a estação temporária das coisas e dos homens.⁷⁸ Mas nem por isso dispensa a colaboração destes na construção do habitar. É que a ek-sistência, ou seja, a abertura, tem de ser cultivada, constituída em efectiva morada através da explicitação discursiva das relações essenciais que a conectam ao ente em totalidade. Lançado pelo ser e por ele apropriado para a explicitação da sua verdade, o pensar tem assim a incumbência de levar a cabo a fundação do sentido, a inscrição em obra da verdade.⁷⁹ Poema, filosofia ou acção política são instâncias, lugares (*topoi*) diversos dessa configuração pensante do mundo, que a manifestação ontológica requer para a cabal consumação do movimento expressivo e participativo do Ser.

Poderíamos, assim, afirmar que Heidegger procura reunir no mesmo movimento duas tendências contrárias e complementares da tradição ontológica: aquela, idealista, que, a partir da projecção de possibilidades, abre um horizonte de compreensibilidade – é o “fundar projectante” (*Er-gründen*), pelo qual a verdade do ser é assumida e guardada pelos homens nos entes –, e essa outra, realista, que indaga a origem, busca o princípio incondicionado de tudo e o experiencia ora como “abismo” (*Ab-grund*), ora como “fundamento primordial” (*Urgrund*), ora como “não-fundamento” (*Un-grund*), recusa e reserva.

Na verdade, a trajetória pensante de Heidegger conduziu-o, como temos procurado mostrar, do fundar projectante para o fundamento primordial, que entendeu, primeiro como “não-fundamento” (*Ungrund*) – com a experiência existencial do nada na angústia e do esquecimento e velamento do ser, reportadas em “Ser e Tempo” –, e posteriormente, com a descoberta de Hölderlin e da *Füsis* grega, como “abismo” (*Abgrund*) e “evento” (*Ereignis*). É o que veremos mais em pormenor, de seguida, através da análise da problemática da fundação nas três vias pensantes.

⁷⁸ Sobre o duplo movimento da Origem, veja-se, por ex., o comentário ao poema “Andenken” in *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, G.A., t. 4, p. 146: “Nur was sich in sich selbst zurückfestigt, vermag aus sichentspringen zu lassen, ohne dadurch sein Wesen zu verlieren. Der Ursprung behält sein Wesen durch dieses Sichfestigen in den Grund, der dadurch erst als ein Grund erlangt wird.” [Só o que assim regressa a si mesmo para aí se consolidar é capaz de deixar alguma coisa surgir de si sem com isso perder o seu ser. A Origem conserva o seu ser fortalecendo-se desta maneira no seu fundo e é então e só assim que um fundamento como tal se consegue.]

⁷⁹ Sobre toda esta problemática do papel do pensar no processo do ser, o texto mais significativo é a BH, p. 313 e segs.

3.1. O projecto de uma Ontologia fundamental: objectivo e limites de uma abordagem construtivo-transcendental

A temática da fundamentação tem a sua primeira expressão forte na abordagem “transcendental” que Heidegger começa por adoptar, a fim de levar a cabo o seu programa de reforma da Ontologia. O termo, entenda-se, não se refere ao âmbito teórico do cognoscível, como em Kant, mas àquele outro, hermenêutico, do compreensível e explicitável em termos de conexão significativa. Designa, mais concretamente, esse domínio temporal do projecto que, segundo a Analítica existenciária, delimita e fecha a abertura ekstática da temporalidade, desdobrando a dimensão de futuro e de possibilidade.

A interpretação do ser como presença, que vige como um pressuposto inquestionado na Metafísica ocidental, pressupõe um horizonte temporal de sentido que é constituído, de cada vez, pela dinâmica ekstática da temporalidade humana. Antecipando-se como possibilidade, elegendo uma finalidade, o ser-*aí* constitui o “em vista de”, a partir do qual vai acolher e interpretar o que vem ao seu encontro *enquanto tal e tal*. É, por isso, a dinâmica da futurição que abre a compreensão do ser e torna possível, num segundo momento, a sua elaboração temática e objectivação como Ontologia. A Analítica existenciária conquista o estatuto teórico de uma “Ontologia Fundamental”, porquanto fornece o fundamento não só das outras Ontologias, as regionais, como das próprias ciências positivas. Por um lado, analisando a compreensão do ser, ela mostra como é que o homem, a partir dela, pode fazer Ontologia; por outro lado, respondendo à questão do sentido do ser, ela fornece às demais Ontologias o solo a partir do qual elas podem investigar o ser de entes determinados e, com isso, fornecer às ciências positivas as estruturas aprióricas e os conceitos adequados que devem guiar a investigação empírica.⁸⁰

A terceira secção de “Ser e Tempo” propunha-se mostrar como é que o tempo, enquanto projecção originária constituinte do ser, dá a experiência da presença. Não tendo vindo a lume, resta-nos a segunda parte do curso “Os Problemas fundamentais da Ontologia” para uma avaliação exacta do alcance e dos limites do programa transcendental. Aí se mostra, com efeito, que a *temporalitas* do ser e, portanto, a presença, enquanto horizonte esquemático que cada ekstase transporta consigo e desdobra, é sempre constituída a partir da temporalidade humana e, por conseguinte, de um ponto de vista subjectivo.⁸¹ O sentido do ser e, portanto, a Ontologia geral ficam dependentes não só de um fundamento ôntico particular – o ser-*aí*, na sua existência fáctica, não constituindo mais do que uma região ôntica no seio do fáctico ser-substante

⁸⁰ Conf. *SZ,G. A.*, t.2, § 4, pp. 15-20.

⁸¹ Conf. *GrProbl.*, § 20, e), p. 418 e segs. e § 21, p. 431 e segs.

da natureza – como do modo histórico variável por que ele, de cada vez, se temporaliza e, assim, se modifica. Daí que, um ano depois, em 1928, o último curso de Marburgo reconheça a necessidade de a Ontologia fundamental se “transformar ou dar lugar” (*Umschlag*) a uma “meta-ontologia”, isto é, a uma Metafísica ôntica, que aborde o ente em totalidade.⁸² Quer isto dizer que o conceito de Ontologia fundamental já não esgota, para Heidegger, a noção de Metafísica; o enigma da facticidade agudizou-se, estende-se do ser-aí ao ente em totalidade, cuja existência passa a constituir problema, independentemente dos seus eventuais modos de ser. A Ontologia parece assim estar suspensa da solução da questão da facticidade, muito embora só a perspectiva transcendental da compreensão ontológica logre, quiçá, clarificar o significado do ôntico e a sua função; a investigação parece, assim, mover-se num círculo!

Sabemos como Heidegger levaria o seu tempo para se libertar da perspectiva transcendental ou para encontrar uma saída do impasse a que conduz, que não lesasse quer a especificidade reconhecida ao ser com a noção de diferença ontológica, quer o primado ôntico do ser-aí. Antes de lá irmos, porém, importa ainda referirmo-nos a dois textos do mesmo período, em que a problemática da fundação ocupa um lugar central. São eles “Kant e o Problema da Metafísica” e “Da Essência do Fundamento”, ambos de 1929.

A “Metafísica do ser-aí” (*Metaphysik des Daseins*), tal é a designação dada no *Kantsbuch* à Analítica existenciária, é Ontologia fundamental na medida em que fornece a base para um novo edifício da Metafísica. É que a questão geral do ser do ente só se deixa elucidar cabalmente se interpretada na perspectiva do ser-aí, da transcendência que o constitui como ser-no-mundo e que possibilita, com a diferença ontológica, a compreensão projectiva do ser do ente em geral. Anunciando o tema da conferência “O que é a Metafísica?”, já por nós atrás comentada, afirma ali Heidegger: “A *Metafísica* é o acontecimento fundamental que surge com a irrupção no ente da existência fáctica de algo como o homem em geral.”⁸³ Significa isso que a ciência que investiga o ser do ente em geral tem a sua condição de possibilidade na constituição meta-física do homem. Depende, assim, na ordem do conhecimento, de uma Antropologia

⁸² Veja-se *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, G.A., t. 26, §10 „Apêndice, p. 199: “Diese neue Fragestellung liegt im Wesen der Ontologie selbst und ergibt sich aus ihrem Umschlag, ihrer metabolé. Diese Problematik bezeichne ich als Metontologie.” [Esta nova problemática jaz na própria essência da Ontologia e é o resultado da sua mutação, da sua metabolé. Eu designo este conjunto de questões de metontologia.]

⁸³ KM, p. 235: “Die ist das Grundgeschehen beim Einbruch in das Seiende, der mit der faktischen Existenz von so etwas wie Mensch überhaupt geschieht.”

ou Metafísica do ser-aí, que é por isso também, na expressão do próprio Kant, uma “Metafísica da Metafísica” (Metaphysik der Metaphysik)⁸⁴.

Cumprir-lhe mostrar, a partir da análise da constituição transcendental do homem, designadamente da temporalidade, como é que este se pode perguntar pelo ser que é dado em e por tal transcender do ente na compreensão. Kant, que pela primeira vez colocou o problema da possibilidade de uma manifestação ontológica, formulando-o embora em termos teóricos enquanto conhecimento *a priori* ou ontológico, encontrou também a via justa para a sua solução ao discernir no jogo do esquematismo transcendental o modo como a razão humana sempre projecta o ser em e a partir da temporalidade. Detectando na imaginação o tempo como determinação da transcendência finita, destronou a razão e a lógica do coração da Metafísica, mas temendo o abismo em que assim a afundava, procurou salvar a razão pura. Com efeito, na segunda edição da sua “Crítica da Razão pura” recuou diante da sua descoberta, manteve a tutela do fundamento tradicional, subordinando a imaginação à lógica do entendimento.⁸⁵ A tarefa da Ontologia fundamental, conclui o nosso filósofo no seu estudo sobre Kant referindo-se ao seu próprio programa filosófico, consiste em retomar o problema da instauração do fundamento da Metafísica no ponto em que o autor da “Crítica” o deixou, elaborando em novos moldes a questão da finitude no homem, isto é, da temporalidade.

O tema do ensaio “Vom Wesen des Grundes” é, como o seu título indica, o “acto de fundar” (*Gründen*), pensado não apenas na sua estrutura como ainda na sua raiz, no seu fundamento, que é, como não podia deixar de ser, a estrutura ontológica do ser-aí, a sua radical historicidade enquanto esta se articula sobre a temporalidade finita e a questão, nela fundada, do seu ser. Na verdade, a transcendência do ser-aí para os seus possíveis faz-se sempre no seio do ente, a partir de uma possibilidade de ser fáctica, que é o não-ser de outras possibilidades. É esta finitude que leva o homem a interrogar, a colocar a questão do fundamento: “porquê assim e não de outro modo, porquê algo e não o nada?” Fundar é responder à questão elegendo uma possibilidade em detrimento de outras possíveis, a qual abre ao ser-aí o acesso ao ente em totalidade, perfaz o seu modo de se significar e interpretar com que ente e de que modo se pode comportar.

⁸⁴ A expressão é utilizada por Kant em carta a Marcus Herz, a qual é referida por Heidegger em *KM*, § 41, pp. 223-224.

⁸⁵ *Ibidem*, pp. 208-209: “Kants Zurückweichen vor dem von ihm selbst enthüllten Grund, vor der transzendentalen Einbildungskraft, ist (...) jene Bewegung des Philosophierens, die das Einbrechen des Bodens und damit den Abgrund der Metaphysik offenbart.” [O recuo de Kant diante do fundamento por ele próprio desvelado, isto é, diante da imaginação transcendental, nada mais é do que (...) o movimento do filosofar, que torna manifesta a ruína desse fundamento e, com isso, o abismo da Metafísica.]

O acto de fundar desdobra-se em três modalidades indissociáveis e coetâneas: o “projectar/erigir” (*Stiften*) de um mundo, a partir de possibilidades de ser-no-mundo escolhidas; o “basear” (*Boden-nehmen*), que refere o mundo (o círculo de entes intramundanos), em que o ser-aí se encontra lançado e que limita o leque de possibilidades elegíveis; e, finalmente, o “justificar” (*Begründen*) da interpretação, que efectuando a apresentação discursiva do ente no seu todo, torna possível a questão do porquê e a descoberta do ente, a verdade ôntica.

A transcendência é, assim, eclosão e privação de possibilidades, isto é, liberdade finita, enquanto ela articula e unifica os três momentos do acto de fundar, permitindo ao homem encontrar as suas possibilidades próprias. À semelhança de Kant, também aqui a descoberta do ente se faz sempre através de mediações subjectivas, Heidegger apontando o mundo como esse contexto de relações significativas projectadas pelo ser-aí. Mas o nosso filósofo não separa, como o antecessor, o “sujeito” do “objecto”, parte da inscrição prévia daquele no ser e sua verdade, que são sempre mais ricos do que qualquer iniciativa subjectiva.⁸⁶ Tem, por isso, também um sentido de finitude mais profundo que o do antecessor, que excede largamente a mera receptividade da intuição. É que o projecto compreensor, no seu dinamismo, não arranca do nada, tem como condição a abertura fáctica ao mundo, em que o projectante já sempre está e a ela se deve reportar para não ser arbitrário. Todavia e apesar disso, nesta primeira fase do pensamento do nosso autor, o projectar de mundo tem ainda a prevalência sobre a abertura fáctica. É isto que se iria inverter com a denominada “viragem”: embora o homem não perca a sua função projectante, o mundo, como atrás adiantámos, não se deixa configurar em primeira linha por ele, mas surge de uma verdadeira génese.

3.2. A viragem (Kehre) como assunção do primado da historicidade (Geschichtlichkeit) do ser

Nem por acaso, observa Heidegger, o conceito de Metafísica se apresenta, desde a sua primeira elaboração aristotélica, determinado por uma dualidade característica: por um lado, a *proté philosophia*, que estuda os caracteres mais gerais do ente como tal, e por outro, a *theologia*, que estuda o ente em totalidade do ponto de vista do seu fundamento. Ela é a expressão disciplinar do nó crítico de toda a Ontologia na tradição, a bifurcação do conceito de ser em essência e existência. Sabemos como Heidegger procurou solucionar o problema remontando mais atrás, à sua génese transcendental, a partir da diferença ontológica: a temporalidade ekstática, na sua abertura a possíveis

⁸⁶ WG, G.A., t. 9, p. 167: “Das Dasein gründet (stiftet) Welt nur als sich gründend inmitten von Seiendem”. [O ser-aí funda (institui) o mundo apenas enquanto se funda no meio do ente.]

e antecipação da morte, é esse movimento incessante e sempre indeferido do suceder da vida pelo qual o compreender, transcendendo o ente em direcção ao ser, diferencia um do outro, distinguindo entre possibilidade e actualidade, essência e existência. Porém, o ser assim alcançado pela via do pensar projectivo não se deixa determinar senão negativamente como uma condição transcendental, um horizonte subjectivo de sentido que abre o acesso do homem à realidade. Nada, portanto, de substantivo ou de ôntico – o ser não é um objecto de intuição determinável por categorias –, porém algo que, em si mesmo e como fundamento intrínseco do ente – e o ser é, para Heidegger, sempre ser *do* ente – se reserva e subtrai, deixando de fora e por explicar a existência fáctica do ser-aí e da natureza. Tal é a razão por que a Ontologia fundamental, destinada a solucionar aquela aporia da Metafísica, acabaria por cair na mesma aporia, isto é, na dificuldade em dar razão da existência do ente em totalidade (independentemente do seu modo de ser).⁸⁷

A Ontologia, reconhece o nosso autor, está fundada no plano ôntico e, sem se deixar elucidar por ele – pois o ser, sendo embora ser do ente, não é redutível a uma determinação ôntica –, também não lhe sabe dar razão, tal é a diferença, a dicotomia que ela estabelece entre o ente e o ser. Pode, no entanto, procurar clarificá-lo se o pensar, em vez de começar por transcender e projectar numa estratégia transcendental em tudo similar à da transcendência metafísica, lograr discernir na facticidade do encontrar-se a acção do próprio ser, o aí historial da sua verdade. A abertura, que ainda não era experienciada historialmente em “Ser e Tempo”, passa agora a ser entendida como ocorrência historial, essênciação de um “espaço de tempo” (Zeit-Raum) epocal. O ser-aí projectante experiencia-se então como lançado, apropriado pelo “envio destinal” (Geschick) do Ser, só podendo, por isso, projectar como sentido o que lhe é dado entender como mensagem epocal do ser.⁸⁸ O projecto compreensor já não é ontologicamente criador, apenas explicita a clareira em que o homem está lançado e que lhe está destinada como envio historial para constituir o horizonte do aparecer do ente.

⁸⁷ Veja-se o já citado Apêndice ao § 10 do curso *Metaph. Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, G.A., t. 26, p. 199: “Da es Sein nur gibt, indem auch schon gerade Seiendes im Da ist, liegt in der Fundamentalontologie latent die Tendenz zu einer ursprünglichen metaphysischen Verwandlung, (...) die Möglichkeit, dass es Sein im Verstehen gibt, hat zur Voraussetzung die faktische Existenz des Daseins, und diese wiederum das faktische Vorhandensein der Natur.” [Na medida em que só há ser enquanto os entes já aí estão, a Ontologia fundamental contem em si latente a tendência para uma original transformação metafísica, (...) a possibilidade de que haja ser na compreensão pressupõe a existência fáctica do ser-aí e esta, por sua vez, pressupõe o factual ser-substantivo da natureza.]

⁸⁸ Conf. *BP*, G.A., t.65, § 122, p. 239 e § 182, p. 304, onde se pode ler: “Der Werfer selbst, das Da-sein, ist geworfen, er-eignet durch das Seyn.” [O próprio projectante, o ser-aí, está lançado, apropriado pelo Ser.] Veja-se ainda *Unterwegs zur Sprache*, Tübingen, ed. Neske Pfullingen, 1959, pp.121-122.

A mutação para o ponto de vista onto-histórial constituiu, assim, essa “viragem” (*Kehre*) do pensar requerida pela consideração da essência histórica do próprio Ser. Pois é este que, como “evento” (*Ereignis*), que a seu “tempo” se anuncia, de uma nova destinação da verdade, requer do pensar uma reviravolta, desse modo o conduzindo a uma transformação.⁸⁹ O anterior propósito de prossecução de uma compreensão unitária do sentido do ser a partir da temporalidade é agora denunciado como constituindo um programa de objectivação teórica e de dominação da subjectividade, que não se deixa interperlar por outros modos de aparecer do ser. A verdade projectada a partir de um horizonte transcendental de sentido descobre-se envolta de um mais profundo velamento e cede perante o reconhecimento da primazia radical do Ser como essa instância fundante, que abre ao homem a esfera da sua possibilidade mais original. “Condição de possibilidade”, “horizonte”, “transcendência”, diferença ontológica” são designações agora denunciadas como expressando um dizer e modo de pensar ainda metafísicos, que importa desaprender e abandonar. A tarefa já não consiste em recuar em direcção à origem, à abertura do Ser na sua verdade (a temporalidade), mas em pensar *a partir dela*, em explicitar a sua mensagem. Tal é, então, o novo desafio que se apresenta ao filosofar, que requer do pensar o confronto com o abismo do nada, de molde a, rompendo o seu véu enigmático, perscrutar o mistério de uma origem mais antiga que qualquer anterioridade cronológica e que, à semelhança do Bem platónico, se anuncia como a fonte de toda a possibilitação.⁹⁰ O “salto”, para isso exigido ao pensar, já não se determina como ultrapassagem do ente em direcção à abertura transcendental-horizonte do ser, mas como retrocesso desta para o lance iluminante do Ser como possibilidade.⁹¹

Na sua “rememoração” da história da filosofia como história do ser, Heidegger procura explicitar o que no “primeiro início” ficou por dizer, a saber, o modo como a ocorrência da *alétheia* e da *parousia* têm lugar. É que a filosofia, desde Platão fascinada com a presença inteligível das coisas, objectivou-a no discurso proposicional como algo desde sempre já aí presente, sem se

⁸⁹ Conf. *BP*, § 255, pp. 407-408. Veja-se ainda a conferência “Die Kehre” in *Bremer und Freiburger Vorträge*, G.A., t. 79, p. 68-77.

⁹⁰ Conf. *GrProbl.*, § 22, p. 463: “Weil das ursprünglich Ermöglichende, der Ursprung von Möglichkeit selbst, die Zeit ist, zeigt sich die Zeit selbst als das Früheste schlechthin. (...) die Zeit als Quelle aller Ermöglungen (Möglichkeiten) das Früheste ist (...)” [Porque o tempo é o originalmente possibilitante, porque é a origem da própria possibilidade, o tempo temporalisa-se ele mesmo como o *prius* absoluto. (...) o tempo como fonte de toda a possibilitação (possibilidades) é o *prius* absoluto.]

⁹¹ Conf. *BP*, § 132, pp. 250-251: “Deshalb gilt es, nicht das Seiende zu übersteigen (Transzendenz), sondern diesen Unterschied und damit die Transzendenz zu überspringen und anfänglich vom Seyn her und der Wahrheit zu fragen.” [Por isso, não se trata de ultrapassar os entes (transcendência), mas antes de saltar por cima desta distinção e, portanto, por cima da *transcendência* e inquirir mais originalmente acerca do Ser e da sua verdade.]

interrogar sobre a sua gênese. Mas o Ser, como evento temporal, não se deixa representar, nem tão pouco determinar predicativamente; requer uma outra abordagem do pensar e do dizer, que responda à sua interpelação e se torne a sua guarida. O nosso filósofo está à procura do movimento escondido que produz, coetaneamente ao des-velamento (a vinda à presença dos entes), o ser-aí enquanto aberto ao seu acolhimento, à apreensão do sentido inteligível das coisas. Presente-o anunciado nas palavras dos primeiros pensadores – Heraclito, Parmênides – que dizem a essência inicial do ser e da verdade. Principalmente na *Fúsis* heraclitiana, que interpreta como uma potência que se actualiza e faz aparecer, um eclodir fora da latência, que cinde e aparta os unidos (ente e ser) numa disjunção unitiva.⁹² Trata-se de uma acção de presentificação movida pela produtividade do tempo, que, tal “natureza naturante”, faz advir à existência o *cosmos* e é sempre mais rica que ele; um pôr e recolher (*legein*) que desdobra o ente em totalidade, e a que o dizer humano deve procurar corresponder desvelando, deixando aparecer a presença do presente.⁹³

À semelhança de Heidegger e antes dele, o Idealismo procurou de igual modo superar o intervalo entre o pensar e o ser, mas fê-lo transcendendo o plano do juízo numa unidade mais alta de sujeito e objecto. Entendeu, assim, a verdade, não como uma simples correspondência mas como uma identidade, essa mesma que o pensar, reflectindo-se numa presença a si absoluta que inclui toda a objectividade, perfaz no termo de um processo omni-inclusivo e articulado de externalização e de re-internalização ou recolecção.⁹⁴ Nessa presença a si do pensar como cimo da verdade, não viu, porém, que a presença é só um modo relativo de ser, dependente da temporalidade. Heidegger, pelo contrário, interpreta o pensar como um processo temporal inserido numa história em aberto, entre um passado e um futuro que não constituiu, que nos dá um presente e nos permite encontrar outros entes nos seus modos de ser. Na esteira de Kierkegaard, que reivindicava, contra Hegel, um outro sentido de dialéctica mais compaginável com a liberdade do prático e do existencial, o nosso filósofo quer pensar o devir e a história sem o jugo da lógica (ou seja, de

⁹² EM, §3, p. 17: “*Fúsis* meint das aufgehende Walten und das von ihm durchwaltete Währen. In diesem aufgehend verweilenden Walten liegen “Werden” sowohl wie “Sein”, im verengten Sinne des starren Verharrens, beschlossen. *Fúsis* ist das Ent-stehen, aus dem Verborgenen sich heraus- und dieses so erst in den Stand bringen.” [Fúsis significa a predominância do que desabrocha e o permanecer atravessado por essa predominância. Nessa predominância que perdura no desabrochar estão incluídos quer o “devir,” quer o “ser”, no sentido estrito de persistência imóvel. Fúsis é o *eclodir*, o trazer fora da latência e, assim, o conduzir esta a uma estância.]

⁹³ Veja-se o ensaio “Logos” in *Vorträge und Aufsätze*, G.A., t. 7, onde se pode ler, p. 221: “Der Lógos ist die ursprüngliche Versammlung der anfänglichen Lese aus der anfänglichen Lege. O Lógos ist: die lesende Lege und nur dieses.” [O Lógos é o recolhimento original da colheita inicial, a partir da pose inicial. O Lógos é: a pose recolhedora e nada mais.]

⁹⁴ Sobre o idealismo absoluto e os pressupostos da filosofia de Hegel, conf. *Hegel. 1. Die Negativität*, G.A., t. 68, §§ 17-21, pp. 32-36.

um discurso marcado pela estrutura predicativa e a oposição sujeito-objecto) e a ontologia de um sujeito permanente, e vai encontrar em Hölderlin as sementes de um pensar da pura diacronia, liberto da figura da subjectividade.

Na verdade, para Hegel, o absoluto, pela contradição que contém em si, é puro auto-movimento, impulso e actividade que se desdobra no movimento dialéctico do tempo, a fim de nele e por ele acabar por se auto-suprimir na pura identidade consigo. Essa actividade é apreensão de si e das figuras da sua exterioridade na reflexão, recolecção do oposto e contraditório na unidade final da síntese. Daí que ela tenha de fazer a acção de um Sujeito produtor, pois só um tal logra realizar a identidade especulativa consigo mesmo através da mais extrema dilaceração e converter o negativo em positivo. Para Hölderlin, pelo contrário, a génese, que é passagem abrupta e não-motivada do não-ser para o ser, é já de si simultaneamente declínio e não-subsistência de um sujeito incapaz de superar a própria morte.⁹⁵ A forma característica do ser é, assim, a mudança – um nascer através do perecer, sem sujeito ou substância subjacentes. A história, que é o lugar da aparição sempre singular do absoluto, está marcada por uma radical descontinuidade entre as épocas, que se opõem entre si numa tensão jamais resolvida. Ela é a aventura trágica do homem aberto ao Divino e não esse delírio báquico do Conceito, de que falava Hegel.⁹⁶ É que, para o poeta, a vida histórica só se conserva perpetuamente criadora através da união trágica do finito e do infinito, de onde irrompe o surgir imprevisível, a passagem e o declínio de um mundo ou época noutra. Cada época consigna a apresentação mais acabada do infinito que é possível, este só podendo ser apreendido no momento fulgurante da génese, em que morte e nascimento de um mundo coincidem num sentimento de vida total e de união estrutural de finito e infinito.

À semelhança de Heidegger, a experiência fundamental do poeta é, portanto, a da presença do infinito no finito, na forma de um clarão que desaparece e que, como acto criador, abre a clareira da sua possível re-produção em sempre novas formas finitas, destinadas, também elas, a perecer, em virtude do nada de onde provêm. Assim pensada num sentido contrário à lógica do pensar metafísico – que subsume e suprime o finito no infinito –, a dialéctica recobra o seu original sentido de encontro, plural e dialógico, com a alteridade do Divino. É ele que a palavra atesta e o canto poético celebra, na distância que separa o terreno do celeste.

⁹⁵ Conf. o ensaio de Hölderlin “Das Werden im Vergehen”(O Devir no Perecer), do chamado período de Empédocles, in *Hölderlin Werke und Briefe*, Frankfurt am Main, Insel, 1969, t. II, p. 641 e segs.

⁹⁶ Aludimos à expressão de Hegel no Prefácio à sua *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1973, em que afirma, reportando-se ao “verdadeiro”, na p. 46: “Das Wahre ist so der bacchantische Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist.” [O verdadeiro é, assim, o delírio báquico, em que não há nenhum membro que não esteja ébrio.]

3.3. O fundamento abissal (Abgrund) e o fundar projectante da verdade do ser

Insistindo na primazia da abertura do ser sobre a existência do ser-aí, o pensar proveniente da via onto-histórial assume um cunho mais acentuadamente hermenêutico que o da via transcendental, porquanto agora o sentido projectado não é o produto do livre arbítrio humano, mas a articulação inteligível de uma clareira, de uma “localidade” (*Ortschaft*) de espaço de tempo histórico, em que o ser-aí se encontra lançado e a partir do qual faz a experiência do que lhe aparece. De modo que o caminho do pensar não é nem uma pura errância ao acaso, nem um progredir dialéctico para um *telos*, à maneira de Hegel, mas um retroceder que se nega a si próprio e remonta ao ponto de partida, ao simples; algo similar à “anamnese” platónica de um saber anterior e mais antigo, que reconduz do familiar para o desconhecido e em que, todavia, já sempre se está. Trata-se, portanto, de um pensar que, na sua estrutura circular, apresenta um carácter “explicitativo” (*Auslegung*), passa do que está implícito e o implica para a sua exposição e enunciação; um pensar que re-situa e reinscreve o homem na finitude e no não-domínio do Ser e sua verdade, mas que, num primeiro momento, a nada mais conduz senão a um puro estar-a-caminho nesse intervalo de tempo que é a história.

E, todavia, como já sabemos, essa não é a última estação do itinerário pensante de Heidegger. Pois aquela instância que ele designa de “evento” (*Ereignis*) e situa no coração da história como a sua origem, de onde aquela procede e onde repousa, é também o lugar a partir do qual ela pode ser suprimida/superada como história do retiro/esquecimento do ser como presença. É que uma vez elucidada quanto ao seu impensado – a dimensão secretamente temporal do ser –, a história do ser perde a sua pregnância, o seu secreto motor. O *Evento da apropriação* pode assim ser considerado como a etapa final dessa odisséia especulativa que conduziu o pensar do ente ao ser, do ser à presença, e, desta, ao tempo e ao “haver doador” (*Es gibt*). Ser e tempo, na sua relação recíproca, sendo assim reconduzidos ao que lhes é próprio e os originou – o evento doador, a história do ser e, portanto, da Metafísica como pensamento da presença, chegou ao seu fim.⁹⁷ Mas não apenas isso, pois o pensar, que tomou consciência do que concedeu o ser na sua temporalidade, é também aquele que superou a grande tópica do ser como “questão fundamental” e pode, por isso, livremente pensar para lá dela e fora dela.⁹⁸ É que o *Evento* não tem apenas um valor retrospectivo, explicativo da

⁹⁷ Conf. “Zeit und Sein. Sem.” in *Zur Sache des Denkens*, G.A., t. 14, p. 44-45.

⁹⁸ *Ibidem*, p.44:“(…) sofern dadurch das Sein, das im Geschick beruht, nicht mehr das eigens zu Dekende ist.” [(…) enquanto por isso o ser, que repousa no envio, já não é mais o que propriamente há que pensar.

história passada; como origem, ele tem ainda a significação prospectiva de um anúncio, uma promessa que torna possível um futuro para o pensamento.

Que entende então Heidegger por *Ereignis*? Distinto de tudo o que é ôntico, ele não tem nem a estrutura de uma *Causa sui*, nem a de uma Ipseidade, mas também não é o *Esse* tomista ou o seu fundamento escondido, à maneira do Uno dos Neo-platónicos. Situa-se no plano da acção, diz o puro eclodir/dar-se do ser como vinda à presença do presente – um pôr/essenciar-se, tanto espacializante como temporalizante, da essência/presença que, enquanto envia e destina, se retém e retira do seu dom como um “fundamento abissal” (*Abgrund*).⁹⁹ Origem de toda a possibilidade e aprioridade, concedendo o tempo, a presença e a história, ele furta-se a toda apreensão não só porque não é nem sempre nem eterno, mas porque, na sua função centrífuga, pondo tudo em caminho, ele se “desapropria” (*enteignen*) a si mesmo em prol daqueles que envia.¹⁰⁰

Ora, o mesmo evento da essenciação do Ser, assim como faz advir a essência dos entes, inclui nessa sua eclosão o ser-aí, constituindo-o, pela temporalidade ekstática, clareira do seu manifestar-se, aberta ao des-velamento e à fundação da sua verdade. Estabelece-se, assim, uma correlação des-velante entre o homem e as coisas, que permite que o aparecer destas não passe desapercibido, mas seja, aconteça como sentido. Não significa isso, porém, que o homem se limite à recepção passiva da verdade, como se ela fosse um estado de coisas factual, uma mera realidade objectiva a registar. É-lhe pedido, com efeito, um engajamento activo por meio de e em favor da verdade do Ser, da sua história, “que não é algo de passado, mas sempre está na iminência de vir”¹⁰¹; o que implica, da parte do pensar, um compromisso para com o evento de sentido que perfaz, de cada vez, o seu “tempo” e a sua configuração num projecto criador.

Vemos, assim, como Heidegger integra, ao primado realista do ser, a exigência idealista da intervenção do “sujeito”, agora interpretado como existência, no processo de constituição do sentido. E isso porque o Ser,

⁹⁹ Leia-se, por exemplo, em *Besinnung*, G.A., t. 66, § 26, p. 99: “Das Seyn ist nirgends und nie festgemacht und angeklammert und aufgestützt und niedergelegt – das Seyn ist der “Grund”, der als Solches schon je abgewiesen, weil er als Er-eignung die sich selbst verweigernde Zuweisung in das Un-gestützte und Un-geschützte ist, weil Seyn nur dieses heisst.” [O Ser não está fixado, engatado, apoiado e sedimentado em parte alguma e em momento algum – o Ser é o “fundamento”, que já sempre rejeitou tudo o que é assim, porque ele, como *acontecimento da apropriação*, é o assinalamento que se recusa no sem apoio e sem protecção, porque Ser significa apenas isto.]

¹⁰⁰ Conf. *GrProbl.*, §22, p.463 e “Zeit und Sein” in *ZSD*, p. 23.

¹⁰¹ *HB*, p. 314: “Das Denken ist *l’engagement* durch und für die Wahrheit des Seins. Dessen Geschichte ist nie vergangen, sie steht immer bevor.” [O pensar é *l’engagement* através e em favor da verdade do ser, cuja história nunca é passada, ela sempre está iminente.]

como fonte de possibilidades, só se abre e torna fecundo, na condição de o pensar, abandonando tudo o que é próximo e familiar, saltar para o seu âmago, participando no processo do seu desvelamento através da antecipação e eleição de possibilidades susceptíveis de abrir o acesso a novos modos de habitar. O filósofo não se cansa de sublinhar que não basta a mera ponderação teórica e discursiva de uma possibilidade lógica vazia, para que o possível se revele no seu carácter existencial de possibilidade; importa que o pensar nela se comprometa, se projecte e mantenha como finalidade a implementar, ou seja, como modo de ser-no-mundo com os outros e junto do ente intramundano.¹⁰² O fundar projectante da verdade é, assim, o modo de ser fundamental do acontecer historial do homem através do qual o pensar assume a clareira já aberta na experiência pela compreensão pré-temática da existência e a eleva a uma ulterior elucidação.

O discurso, enquanto articulação explicitativa do ente enquanto ente, mostra, dá a ver a presença à luz da qual o ente aparece, se torna presente. Ele revela a diferença ontológica que abre a clareira, não tanto como uma condição de possibilidade da descoberta do ente, mas como uma cisão dos unidos, que se separam na unidade da sua intimidade. Não se trata já de falar de ou sobre o Ser, mas de o mostrar no dizer, respondendo à sua interpelação, tornando-se um eco do seu verbo criador. Este não é algo já aí, que as palavras possam representar e articular, mas um evento, um dizer/mostrar” (*Sagen/Zeigen*) que desvela os entes e os funda como um abismo.¹⁰³ De modo que o homem já não é, como na tradição, o servidor de uma ordem substancial imutável, mas o co-criador de uma ocorrência que criativamente faz advir o novo e que, sem ele, não teria lugar. O des-velar que ele leva a cabo como poeta, pensador ou homem de estado e que não está isento de erro, ajuda a fixar a verdade do ser na obra, a determinar as medidas para o agir, a circunscrever e singularizar o âmbito histórico das iniciativas e referências de um povo.

Apoiando-se na sua leitura de Hölderlin, o filósofo explicitou gradualmente a “quadratura”(Geviert) cósmica, em que o Ser, ao manifestar-se, se estrutura, e que perfaz a sua juntura como mundo, a sua uni-totalidade. É que o *Seyn*, que “é” na sua essência o enigma do surgir, em si mesmo recluso, da origem, ou seja, a diferença ontológica, abre-se e fecha-se numa tensão de forças antagónicas, que percorrem o “espaço de tempo”(Zeit-Raum) em direcções contrárias, rasgando, constituindo as quatro regiões distintas do

¹⁰²Sobre o sentido existencial do compreender e da possibilidade, veja-se, entre outros, a análise detalhada do mesmo no curso *GrProbl.*, § 20 b), p. 395-405 e *HB*, p. 316.

¹⁰³Sobre a linguagem enquanto dito/mostração que repousa no Evento, veja-se o texto “Weg zur Sprache” in *Uunterwgs zur Sprache*, Tübingen, Neske Pfullingen, 1959, onde se pode ler, p. 254: “Das Wesende der Sprache ist die Sage als die Zeige.” [O que na linguagem se essência é o dito enquanto mostração.]

mundo: são as potências espaciais da Terra e do Céu, que percorrem o fundo da natureza e abrem o mundo, e as potências temporais dos Deuses e dos homens, que regem a história e a determinam. O centro do Ser, eixo imóvel que se dissimula e em torno do qual gira a uniuadratura do mundo, é não só a matriz daquelas regiões do Ser e o meio onde elas se cruzam em estrela e conjungem, como o ponto de retorno que junta/recolhe o manifestado e envia novo “destino”(Geschick).¹⁰⁴

Da familiaridade crescente com Hölderlin resultou também, em Heidegger, a centralidade do tema do “sagrado”(das Heilige) e uma nova problemática e léxico “teológicos”. O poeta é então considerado como aquele que, na época da ausência de Deus, se deixa tocar pelo seu rasto, a sua verdade, que espande, na clareira do espaço de tempo, sob a forma do sagrado, do salutar. Este é, por sua vez, a condição para se pensar a essência da Divindade e o sentido possível de Deus como fundo abissal que se reserva.¹⁰⁵

O filósofo não se pergunta pela existência de Deus a partir da *quodidade* do mundo físico, à maneira de São Tomás ou de Leibniz, nem tão pouco intenta demonstrá-la a partir da sua essência; apenas procura elucidar esta última a partir da experiência da verdade do Ser. Porém, as condições fenomenológicas não condicionam à maneira das metafísicas: a dependência do Divino em relação à verdade do Ser significa somente que o aberto, a clareira, é a dimensão em que ocorre o nosso encontro com as epifanias de Deus – e cada teofania autêntica corresponde a nova doação do Ser e reestrutura o horizonte do ente intramundano –, sem que jamais aquele, como tal, descubra o seu rosto como última profundidade do Ser.

Subtraindo-se à linguagem rigorosa do conceito, Deus retira-se no seu profundo mistério, embora o halo do “mais Alto do ser”, de que faz eco o hino poético de Hölderlin, atravesse com a sua vibração toda a extensão do ser e do espírito, ou seja, da correlação aletheiológica da manifestação. E isso porque a diferença ontológica, questionando a distinção onto-teológica entre o Ser subsistente e o não subsistente, anula toda a *analogia entis*, correndo assim o risco de perfazer uma identidade que desdobra a diferença e a engloba, na relação que estabelece entre o Ser e os entes que ele actualiza e nos quais se manifesta.

¹⁰⁴ Conf. o texto “Das Ding” in *Vorträge und Aufsätze, G.A., t.7*, p. 182 e segs.

¹⁰⁵ *HB*, p. 351: “Erst aus der Wahrheit des Seins last sich das Wesen des Heiligen denken. Erst aus dem Wesen des Heiligen ist das Wesen von Gottheit zu denken. Erst im Lichte des Wesens von Gottheit kann gedacht und gesagt werden, was das Wort “Gott” nennen soll.” [Somente a partir da verdade do ser deixa-se pensar a essência do sagrado. E somente a partir da essência do sagrado deve ser pensada a essência da Divindade. E finalmente, somente na luz da essência da Divindade pode ser pensado e dito o que deve nomear a palavra “Deus”].

Na verdade, sempre ligado ao ente e à temporalidade, em particular ao homem pelo destino, o Ser, para Heidegger, dá-se na sua verdade como uma transcendência imanente, nunca como a transcendência do *Ipsum Esse subsistens*, capaz de fundar a criação ou de a explicar como um dom da liberdade, que torna possível a livre resposta da criatura. E isso, como já vimos, porque recusa toda a fundamentação ôntica do ser, mesmo que entendida como uma última diferença teológica, susceptível de, por iniciativa própria, se auto-comunicar. O filósofo evita, no entanto, o escolho do panteísmo e do necessitarismo, ao salientar a gratuidade do processo da manifestação e ao remetê-lo para uma derradeira instância, que radica, mais além do ser, no mistério da doação do tempo.

RESUMO

O presente artigo visa apresentar o programa filosófico de Heidegger em suas linhas principais, tal como ele se delineou em “Ser e Tempo” e depois se desenvolveu, com a maior consequência, nos momentos ulteriores do seu itinerário especulativo. A abordagem adoptada é a do seu confronto com a Metafísica, entendida como uma disciplina que trata do ser e tem o seu corpo teórico, as suas teses, a sua história. Não é esta uma abordagem qualquer, pareceu-nos, entre outras igualmente possíveis, mas a *questio* por excelência do filósofo, que desde cedo e sempre de novo o pôs a caminho do pensar. E isso a dois títulos: não só porque por detrás da Metafísica está a grande questão do ser, do seu sentido e fundamento, que o humano traz consigo enquanto determinação e destinação incontornáveis do seu existir e da sua história, mas também porque, como saber constituído, ela apresenta uma configuração e estrutura que há muito se tornou problemática e que, por isso, urge explicitar e interrogar nos seus pressupostos e limites. A interpretação que propomos do conjunto do pensamento de Heidegger vai no sentido de o entender como uma tentativa, sempre retomada, de proceder a uma nova *instauratio* da Metafísica, a partir de um diálogo e discussão aturados das teses fundamentais daquela concernentes ao entendimento do ser. A aportação decisiva que o filósofo julga poder trazer a esta temática é a da substituição de um paradigma naturalista e cousista, vigente desde os Gregos no privilégio dado à essência, por uma abordagem existenciária, em que a temporalidade, na sua forma humana de se dar e constituir como horizonte de sentido, ganha uma peculiar relevância para um novo entendimento do ser na dinâmica do seu dar-se, do seu vir à presença.

Palavras-chave: ser – tempo – ser-aí – metafísica

ABSTRACT

This paper intends to present the main lines of Heidegger's philosophical program, as it was first presented in the book "Being and Time" and has been consistently developed in the later steps of his philosophical career. The adopted approach consists in confronting the program with Metaphysics, intended as a discipline concerning being, his structure and modes, having its own theoretical body of theses and history. This is not just one more point of view, among others, but the main *question* of Heidegger's thought, which has, since his early years, put him in the way to thought. And this in two regards: not only because underlying Metaphysics stands the great question of being, his meaning and ground, that human beings bring with them as a fundamental purpose of their existence and history, but also because, as a science, it presents a structure which has become problematic and, therefore, demands to be clarified and examined in his presuppositions and limits. The interpretation here proposed of Heidegger's thought in its whole tends to be read as a repeated essay of proceeding to a new *instauration* of Metaphysics through a constant dialogue and discussion of its fundamental theses concerning being. The main contribution that Heidegger intends to bring to this topic concerns the proposal of a new way of understanding being: an existentialistic one instead of the naturalistic approach of Greek essentialism. In Heidegger's approach, temporality, in its human mode of occurrence, acquires a peculiar relevance to a new conception of being as a process of coming to presence.

Keywords: Being – Time – Being-there – Metaphysics

N'abord une précision sur l'adjectif "existencialista" très répandu dans la littérature heideggerienne. Celle d'un Heidegger qui, dès son berceau, se serait appuyé sur sources de l'être, c'est-à-dire, des la lecture prosope de la thèse de Franz Brentano: l'analyse du problème des multiples significations de l'être chez Aristote. Ce ne peut être ce que Heidegger lui-même déclare en *Seminar de Zolator* ou l'impulsion de toute ma pensée remontent à une

Heidegger: "em a existência da coisa real, de 'chegar a' coisa real é o universal do mundo objetivo". Le "e" global pour la "e" réelle est, il se voit, celui d'une ontologie "fenomenológica" ou se relate au "e" global que la presença. — *de la chose real en nature temps* (Cours de 1919/20, F. Heidegger, La philosophie avec Heidegger, 1992, p. 197).