

PRISCILA SISSI LIMA

O CAMINHO DO AMOR

**A possibilidade existencial do amor em Heidegger e sua importância para
a investigação do justo**

Tese de Doutorado

Orientadora: Prof. Dra. Jeannette Antonios Maman

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

FACULDADE DE DIREITO

São Paulo - SP

2015

PRISCILA SISSI LIMA

O CAMINHO DO AMOR

A possibilidade existencial do amor em Heidegger e sua importância para a investigação do justo

Tese apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em Direito, da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Doutora em Direito, na área de concentração Filosofia e Teoria Geral do Direito, sob a orientação da Prof. Dra. Jeannette Antonios Maman.

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

FACULDADE DE DIREITO

São Paulo - SP

2015

LIMA, Priscila Sissi. **O caminho do amor**: a possibilidade existencial do amor em Heidegger e sua importância para a investigação do justo. Tese apresentada à Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutora em Direito.

BANCA EXAMINADORA

Orientadora: Prof. Dra. Jeannette Antonios Maman

Membro: Prof. Dr.

Membro: Prof. Dr.

Membro: Prof. Dr.

Membro: Prof. Dr.

São Paulo, _____ de _____ de 2015.

À origem do meu caminho e destino do meu amor:

Meu pai, minha mãe e minha irmã.

Em homenagem à memória de
Tania Maria Lima.

AGRADECIMENTOS

Toda a minha gratidão à responsável pelos meus primeiros passos neste caminhar, Prof. Dra. Jeannette Antonios Maman, cuja generosidade, inigualável sabedoria e inteligência, imensa compreensão e dedicação ao ofício de ensinar semearam em mim o amor pela filosofia. Na dedicatória que dirigira a mim em seu livro, em 2008, escrevera: “afetuosamente, na expectativa da manifestação de seus talentos”. Hoje, passados sete anos, espero, sinceramente, ter correspondido à sua expectativa.

Ao Prof. Dr. Alysson Leandro Barbate Mascaro pelo incentivo e pelas preciosas orientações, e ao Prof. Dr. Fernando Augusto Albuquerque Mourão, pelas sábias recomendações.

Aos Professores Dr. Christophe Perrin da Université Catholique de Louvain, Dr. Thomas Carlson da University of California e ao Dr. Lars Östman da Københavns Universitet, por atenciosamente cederem-me os seus artigos científicos de publicação não veiculada no Brasil e pelo grande interesse demonstrado nesta pesquisa.

Às amigas e colegas de orientação Aline Takemura e Thais de Paula Leite Reganati Ruiz, por todas as horas dedicadas à tentativa de compreensão das obras de Heidegger e pela força e auxílio nas horas mais difíceis; ao inesquecível amigo Osvaldo Seguel e a tantos outros colegas que, direta ou indiretamente, contribuíram para este trabalho.

À Prof. Dra. Débora Gozzo, pelo contínuo apoio e confiança em meu trabalho.

À minha eterna amiga Aline de Melo Martins, por estar sempre presente e por, generosamente, compartilhar comigo a sua imensa e inigualável alegria.

À Sandra Araújo da Silva, pelas valiosas lições de inglês e francês e pela grande amizade que nos une.

Ao meu inteligentíssimo amigo Murillo Bolonhini Cita, por todo incentivo e pelo auxílio, desde o projeto de qualificação, e por, pacientemente, dedicar-se a ler os meus escritos.

A toda a minha família, por manter-se unida a despeito de tudo, nos momentos tristes e felizes, pela torcida e por compreender a minha ausência durante a elaboração desta tese. Minha gratidão especial à Danielle Olha e pelo seu vigoroso empenho em não me deixar desistir e à Nádia Maria Furini Fusco, por firmemente cumprir o juramento que fez a Deus quando foi escolhida para ser minha madrinha.

À melhor, mais justa e mais amorosa irmã de todas, Thays Sissi Lima, cujo belo e puro espírito me faz considerar valer a pena acordar todos os dias e, todos os dias, tornar-me alguém melhor. Agradeço, ainda, por todo o auxílio na releitura e na impressão deste trabalho.

Ao pai mais dedicado e mais amado, Prof. José Raimundo Lima, meu grande exemplo de força de vontade e triunfo, que me presenteia com o seu carinho e sua proteção e a quem, durante toda a vida, apenas almejei orgulhar.

E, finalmente, à melhor mãe de todas, à alma única e símbolo de abnegação e compreensão, minha Maria, cuja dor da saudade apenas não superará a singular e imensa lição de amor que significou a sua vida.

Quando o amor eleva-se até o coração do pensamento,
O ser já se inclinou para ele.

Quando o pensamento ilumina-se para o amor,
A benevolência se espessa no brilho

Martin Heidegger,
O Reencontro do Olhar
(poema dedicado à Hannah Arendt,
em homenagem ao dia 06 de fevereiro de 1950)

RESUMO

LIMA, P. S. **O caminho do amor**: a possibilidade existencial do amor em Heidegger e sua importância para a investigação do justo. 2015. 177 f. Doutorado - Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

A investigação a que se propõe o presente trabalho volta-se à possibilidade de se alcançar uma noção existencial de amor, a partir da análise do percurso fenomenológico trilhado pelo filósofo alemão Martin Heidegger, bem como ponderar a sua importância para a busca do justo. Apartando-se de toda interpretação psicossubjetiva e do âmbito axiológico das apreciações e, portanto, distanciando-se de toda sentimentalidade e comodidade dos sentimentos, tal como recomendara Heidegger nas preleções do semestre de inverno entre 1928 e 1929, o amor enquanto fenômeno é, aqui, perquirido com vistas a uma determinação ontológico-fundamental do *Dasein*. Todavia, para que esta busca se desenvolva de modo coeso ao pensamento do filósofo, é imprescindível que se lance o olhar ao caminho que levava a constituição de seu pensamento. Dessa forma, não se pode ignorar a proveniência teológica de seu pensar, sobretudo no que tange à interpretação da antropologia agostiniana greco-cristã, por Heidegger redirecionada às bases essenciais da ontologia aristotélica. Com efeito, fora a partir de uma passagem de Agostinho, reproduzida por Heidegger em uma carta endereçada à Hannah Arendt, que o filósofo alemão assinalara o amor como um “*volo, ut sis*”, um modo de abertura que libera e deixar-ser o que é no movimento mesmo de seu por-vir. Ademais, a pergunta pelo amor deve estabelecer-se de modo a lançar-nos ao que é mais próprio ao amor, e será no retorno à experiência do pensamento grego arcaico e pré-socrático, não como mera recuperação histórica, mas como um salto retroativo para onde provém o pensar do ser como presença constante, que o termo recobrará a sua essência. Como um deixar-ser o que é, o amor, então, revelar-se-á como um modo originário de acesso à verdade, e como tal sobressairá a sua importância, enquanto caminho hermenêutico, para a investigação do justo.

Palavras-chave: Existencialismo. Fenomenologia. Hermenêutica. Amor. Justiça.

ABSTRACT

LIMA, P. S. **The way of love:** the existential possibility of love in Heidegger and its importance for the investigation of the fair. 2015. 177 f. Doctorate - Faculty of Law, University of São Paulo, São Paulo, 2015.

The research that proposes this work back to the possibility of reaching an existential notion of love, from the analysis of the phenomenological path trodden by the German philosopher Martin Heidegger and consider its importance to the search of the fair. Detaching itself from all psycho-subjective interpretation and axiological framework of assessments and thus distancing itself from all sentimentality and comfort of feelings, as recommended Heidegger in the lectures of winter semester between 1928 and 1929, love as a phenomenon is, here, investigated with a view to a fundamental ontological-determination of the *Dasein*. However, for this search develop into the cohesive way to the thought of the philosopher, it is essential to move the eye to the path that led him to build his thinking. Thus, one can not ignore the theological origin of your thinking, especially regarding the interpretation of the greek-christian augustinian anthropology, redirected by Heidegger to the essential foundations of Aristotelian ontology. Indeed, it was from a passage of Augustine, remembered by Heidegger in a letter to Hannah Arendt, that the German philosopher pointed out love as a “*volo, ut sis*”, a way of opening that frees and let-be which is the same movement of your to-come. Moreover, the question of love should be established in order to drive us to what is most proper to love, and will be through the return to the experience of ancient greek and pre-socratic thought, not as mere historical recovery, but as a retroactive jump where comes the thought of being as constant presence, that the term return to his essence. As a letting-be what is, love, then, will prove to be an original way of access to the truth, and as such will raise its importance, while hermeneutical way, to research the fair.

Keywords: Existentialism. Phenomenology. Hermeneutic. Love. Justice.

RÉSUMÉ

LIMA, P. S. **Le chemin de l'amour**: la possibilité existentielle de l'amour chez Heidegger et son importance pour la recherche du juste. 2015. 177 f. Doctorat - Faculté de Droit, Université de São Paulo, São Paulo, 2015.

La recherche que propose cet ouvrage retour à la possibilité de parvenir à une notion existentielle de l'amour, dès de l'analyse de la voie phénoménologique marché par le philosophe allemand Martin Heidegger et d'envisager son importance pour la recherche du juste. Se détachant de tout cadre psycho-subjective et d'interprétation axiologique des évaluations et ainsi se démarquer de toute sentimentalité et le confort des sentiments, comme l'a recommandé Heidegger dans le conférences du semestre d'hiver entre 1928 et 1929, l'amour comme un phénomène est, ici, une enquête en vue d'une détermination ontologique-fondamentale du *Dasein*. Cependant, pour développer cette recherche dans la manière cohérente à la pensée du philosophe, il est essentiel de garder à vue le chemin qui l'a conduit à construire sa pensée. Ainsi, on ne peut ignorer provenance théologique de votre pensée, en particulier concernant l'interprétation de l'anthropologie augustinienne gréco-chrétienne, redirigé par Heidegger aux fondements essentiels de l'ontologie aristotélicienne. En effet, il était dès d'un passage de Augustin, rappelé par Heidegger dans une lettre à Hannah Arendt, le philosophe allemand a souligné l'amour comme un “*volo, ut sis*”, un moyen d'ouverture qui libère et laisse-être ce qu'il est, dans le même mouvement de son de-venir. En outre, la question de l'amour devrait être établi afin de nous conduire à ce qui est le plus propre à l'amour, et sera par le retour à l'expérience de la pensée grecque antique et pré-socratique, non pas comme une simple récupération historique, mais comme un saut rétroactive à l'endroit d'où la pensée d'être aussi présence plus constante, que le terme va retrouver son essence. En tant que laisser-être ce qu'il est, l'amour, alors, se révélera comme un moyen originaire de l'accès à la vérité, et en tant que telle va augmenter son importance comme un moyen herméneutique, à la recherche du juste.

Mots clés: Existentialisme. Phénoménologie. Herméneutique. Amour. Justice.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO I - ANALÍTICA EXISTENCIAL DO AMOR: A INVESTIGAÇÃO HEIDEGGERIANA DE SANTO AGOSTINHO	21
I.I. A ausência do amor como ponto de partida.....	21
I.II. Bases cristãs e fontes agostinianas para uma concepção ontológico-existencial do amor	26
I.III. Nota sobre o temor, o desejo e o amor.....	33
I.IV. A <i>caritas</i> como caminho para a verdade em Santo Agostinho	40
CAPÍTULO II – O AMOR NA CONSTITUIÇÃO EXISTENCIAL DO <i>DASEIN</i> ...	51
II.I. Um <i>diligo</i> intrínseco ao ser-no-mundo.....	51
II.II. O caráter de ser si-mesmo e o <i>amor sui</i>	59
II.III. O “ser-com” e o amor como um <i>volò, ut sis</i>	69
CAPÍTULO III – QUE É ISTO – O AMOR?	82
III.I. A pergunta pelo amor como pergunta pelo ser.....	82
III.II. O afeto, a paixão e o querer	90
III.III. Intencionalidade e ek-sistência	100
III.IV. “Solicitude”, “pré-dileção” e amor como “crença” autêntica.....	109
CAPÍTULO IV – A IMPORTÂNCIA DO AMOR PARA A INVESTIGAÇÃO DO JUSTO	123
IV.I. Algumas notas sobre o justo e a justiça	123
IV.II. A liberdade como “o fundamento do fundamento”	137
IV.III. O amor como modo originário de acesso à verdade	145
CONCLUSÃO	160
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	167

INTRODUÇÃO

O propósito do presente estudo, tal como aponta a epígrafe, volta-se à investigação da possibilidade existencial de um “caminho do amor” atenta ao legado do filósofo alemão Martin Heidegger. Não obstante, de uma primeira apreciação de sua extensa obra extrai-se que o amor, aparentemente, não constituía uma preocupação expressa do filósofo. Assim, seria possível e até mesmo plausível afirmar: Heidegger, de fato, não tratara do amor. Entretanto, esta, certamente, configuraria uma conclusão precipitada.

Todavia, por ora, antes que se levantem os argumentos que possibilitem ou não alcançar uma noção de amor que se eleve do pensamento heideggeriano, há que se observar a fração mais tímida do título proposto, fração esta que aponta para o mais importante: o caminho. A palavra “caminho”, que em alemão se traduz como *Weg*, fora frequentemente empregada por Heidegger como parte integrante da denominação de muitas de suas obras, tais como: *Holzwege (Caminhos de floresta)*, *Wegmarken (Marcas do caminho)*, *Unterwegs zur Sprache (A caminho da linguagem)*, *Mein Weg in die Phanomenologie (Meu caminho para a fenomenologia)*, entre outras. A escolha do filósofo, todavia, não se dera arbitrariamente. Nas notas iniciais da tradução para a edição portuguesa de 2002 da obra *Holzwege*, Irene Borges Duarte esclarece que, ao conceber o rumo da edição integral de sua obra editada pela Vittorio Klostermann, denominada *Gesamtausgabe* (edição completa), Heidegger a assinalara com o lema “*Wege, nicht Werke*”, isto é, “Caminhos, não obras”.¹

Em diversas passagens, dedicando-se a refletir sobre o “caminho” e o “estar a caminho”, o filósofo remetera-se ao sentido original do termo grego ὁδός (*hodós*), que significa “caminho”, “estrada”, “via”, o mesmo ὁδός que compõe a segunda parte de μέθοδος (*méthodos*), em que μετά (*metá*), que quer dizer “depois” ou “mais além”, somado a ὁδός (*hodós*), denota a origem do sentido de método como um “caminhar em direção a”. Não se trata, pois, de um meio ou de uma dada ordenação que objetive chegar a determinado fim previamente estabelecido como meta. O μέθοδος, tal como em sua concepção, diz, originalmente, “caminho”. E assim como na poesia de Antonio Machado, como bem recobra Maman, “Caminhante, não há caminho, o caminho se faz ao andar”.²

¹ HEIDEGGER, *Caminhos de Floresta*, 2002, p. VIII-IX, prólogo à edição portuguesa.

² MAMAN, O direito como pesquisa do justo, In: *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo*, v. 103, jan./dez. 2008, p. 654. O excerto que Maman traduz em seu texto foi extraído de um dos

Com efeito, consoante os dizeres inaugurais de Heidegger sobre a questão da técnica, antes de tudo, é apropriado que se pense o caminho, em vez de se ater às sentenças e aos títulos, isto é, às propostas ou denominações específicas que, habitualmente, são de antemão determinadas como norte de todo questionamento. Todavia, o caminho não se desvincula da questão, uma vez que “O questionamento trabalha na construção de um caminho”, caminho este que é sempre um “caminho do pensamento”.³ Por conseguinte, o que importa não é pautar-se pelo objetivo do caminho, mas, efetivamente, caminhar. Ademais, seja para qual fim que o caminho conduza, se o que se pretende é uma investigação a partir da analítica fundamental de Heidegger, é imprescindível voltar os olhos às pegadas pelo filósofo deixadas no caminho de seu pensamento.

Em uma conversa com o Professor Tezuka Tomio, da Universidade Real de Tóquio, publicada sob o título de *Aus einem Gespräch von der Sprache. Zwischen einem Japaner und einem Fragenden (De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador)*, entre 1953 e 1954, Heidegger afirmara que a meditação da linguagem e do ser, desde cedo, determinara o caminho de seu pensamento, já estando presente, ainda que de modo latente, em sua tese de habilitação intitulada *Die Kategorien – und Bedeutungslehre des Duns Scotus (A doutrina das categorias e da significação de Duns Scotus)*, de 1915. No entanto, anos antes, no verão de 1907, nos últimos anos de seu curso ginásial, a questão do ser chegara a Heidegger através da dissertação de Franz Brentano de 1882, denominada *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles (Das múltiplas significações do Ser em Aristóteles)*, livro no qual Heidegger registrara a seguinte inscrição: “Meu primeiro guia pela filosofia grega no tempo do ginásio”.⁴

Em virtude do fruto do contato de Heidegger com os escritos de Brentano, o Pe. William J. Richardson, décadas depois, consultara o filósofo, a respeito de sua primeira experiência sobre a questão do ser em Brentano e, ainda, indagando sobre o acontecimento de um “giro” no pensamento de Heidegger. A resposta a Richardson fora emitida por carta, no início de abril de 1962, a qual fora posteriormente publicada como prefácio na obra do filósofo americano intitulada *Heidegger: Through Phenomenology to Thought (Através da Fenomenologia ao Pensamento)*. A importância de se mencionar a existência desta

versos mais conhecidos do poeta sevillano Antonio Machado: “Caminante, son tus huellas/ el camino, y nada más;/ caminante, no hay camino:/ se hace camino al andar./ Al andar se hace camino,/ y al volver la vista atrás/ se ve la senda que nunca/ se ha de volver a pisar./ Caminante, no hay camino,/ sino estelas en la mar.” (Campos de Castilla, XXIX, In: *Proverbios y cantares*)

³ HEIDEGGER, A questão da técnica, In: *Ensaios e conferências*, 2012, p. 11.

⁴ Id., *A caminho da linguagem*, 2003, p. 76.

epístola, aqui, se justifica na medida em que a compreensão de seu conteúdo é crucial para o entendimento do caminho do pensamento de Heidegger.

Segundo declarara Heidegger em um impresso particular endereçado a Max Niemeyer, em 16 de abril de 1963⁵ – o qual fora posteriormente publicado sob o título *Mein Weg in die Phanomenologie (Meu caminho para a fenomenologia)* –, a dissertação de Brentano constituía o principal auxílio nas tentativas de aprofundamento de Heidegger na filosofia. Na página-título daquele estudo, Brentano epigrafara a seguinte frase de Aristóteles: “τὸ ὄν λέγεται πολλὰ κῶς”⁶, isto é, “o ente se manifesta (a saber sob o ponto de vista do ser) de múltiplos modos”⁷. Em tal sentença estaria oculta, então, a questão determinante do caminho do pensamento de Heidegger, suscitando-lhe, vinte anos antes da publicação de *Ser e Tempo*, a ideia, em que pese ainda bastante indeterminada, referente à possibilidade de haver um “determinante significado fundamental” que perpassasse toda a múltipla significação da expressão do ser – segundo a qual o ser se manifesta como propriedade, como possibilidade ou realidade (atualidade), como verdade e, ainda, como esquema de categorias.⁸ Esta reflexão conduziu o filósofo à seguinte pergunta: “que quer dizer ser?” E, ainda: “Em que medida (por que e como) o ser do ente se desdobra segundo os quatro modos que Aristóteles constantemente constatou, porém deixados na indeterminação em sua comum procedência?”⁹

Tomando o ser como questão e não como problema, Heidegger propusera-se a questionar o ser enquanto ser, não se atendo ao exame do ente enquanto ente, pois, conquanto o ser se contenha no ente, este último, ao manifestar-se de múltiplos modos, assim como pensara Aristóteles, nem sempre expressa a sua interioridade. Dessarte, considerando-se a privilegiada condição do *Dasein* de pensar o ente enquanto ser, na analítica existencial proposta por Heidegger, verificava-se essencial a consideração da unidade de todas as múltiplas manifestações do ente, na medida em que o ser é anterior a qualquer determinação e, assim, é anterior ao próprio ente, cuja determinação como tal apenas é possível a partir do ser. Logo, antecedendo o ente, o ser é, também, anterior às múltiplas manifestações do ente. Portanto, na medida em que o ser é sempre o ser de um ente¹⁰, o questionamento que vise à compreensão de seu sentido deverá partir do ente que é sempre compreendido e, por isso, é necessário considerar as múltiplas manifestações do

⁵ Por ocasião da comemoração do octogésimo aniversário de Hermann Niemeyer.

⁶ No texto original: “τὸ ὄν λέγεται πολλὰ κῶς”.

⁷ HEIDEGGER, Lettre à Richardson, In: *Questions III et IV*, 1990, p. 341. (tradução da autora)

⁸ Id., *Meu caminho para a fenomenologia*, In: *Conferências e escritos filosóficos*, 1996, p. 495.

⁹ Id., Lettre à Richardson, op. cit., 1990, p. 341. (tradução da autora)

¹⁰ Id., *Ser e Tempo*, Parte I, 2005, p. 32.

ente em unidade, uma vez que o ser é único em seus múltiplos modos de se manifestar. É esta a questão do ser que permeou as preocupações de Heidegger ao longo de todo o caminho de seu pensamento.

Da experiência imediata do método fenomenológico, oriunda das conversas de Heidegger com Husserl, germinara a noção de fenomenologia que, em 1927, fora apresentada em *Ser e Tempo*. Com efeito, o modo de pensar de Husserl, consoante esclarece Heidegger, tinha como fonte os ensinamentos do próprio Brentano. Assim, Heidegger voltara-se a uma compreensão outra dos termos gregos ἀλήθεια (*aletheia*) e οὐσία (*ousia*), na releitura de algumas das obras aristotélicas – especificamente, o livro IX da *Metafísica* e o livro VI de *Ética a Nicômaco*. Nesta esteira, ἀλήθεια fora compreendida pelo filósofo como desvelamento e οὐσία, termo este que habitualmente se traduziria por “substância” ou “essência”, mas então reconhecido como a determinação fundamental do ser do ente, que é a presença (*Anwesenheit*)¹¹.

Não obstante, Heidegger adverte que a mera constatação de sua apreensão da verdade como desvelamento ou desencobrimento (*Unverborgenheit*), de fato, pouco ou nada diz, assim como tampouco ajuda a simples tradução da verdade como não-esquecimento (*Unvergessenheit*). Antes, é preciso que o “esquecimento”, que integra esse não-esquecimento a que se refere a verdade, seja pensado em sua origem, no modo dos gregos, como a retirada no encobrimento. Assim, a noção da verdade enquanto ἀλήθεια denota um desvelar sem recobrir-se, referindo-se ao ente em abertura, que é o ser. Por outro lado, aconselha o filósofo, o contrário de esquecimento, isto é, o “lembrar”, do mesmo modo, deve ser interpretado conforme o sentido conferido pelos gregos, ou seja, como o esforço para alcançar o não-esquecimento, como a solicitação do desvelado. Isso significa que a ἀλήθεια abriga em si o encobrimento, a partir do qual pode haver o desvelamento ou desencobrimento – este que fora pensado por Platão a partir de ἰδέα (*idea*) e de εἶδος (*eidos*), cuja ἀνάμνησις (*anamnēsis*) assinala, portanto, o desocultar, o voltar-a-ter-visão, o saber do ente em sua abertura, logo, retendo em seu sentido o que sempre está presente, isto é, o ser no sentido experimentado pelos gregos, ou simplesmente a presença (οὐσία).

¹¹ HEIDEGGER, *Lógica*, 2004, p. 157 [193]. O termo alemão *Anwesenheit* aparece nos escritos de Heidegger como sendo intercambiável com *Gegenwart* e *Präsenz*. Muito embora tais termos se possam traduzir igualmente como “presença”, no entanto, *Anwesenheit* denota um sentido original de “vigência”, de “presença-presente”, assim como concebido pelos gregos, preocupando-se com a “presentificação”. Assim, *Anwesenheit* inclui, segundo Inwood, desvigoramento e ausência, o que não é possível no termo *Gegenwart*, o qual carrega consigo o sentido não de “vigência”, mas de “atualidade”. Cf. INWOOD, *Dicionário Heidegger*, 2002, p. 163 e 201.

A concepção de οὐσία agora relacionada por Heidegger à expressão aristotélica “*to ti ên einai*”¹², implica que a pergunta pelo ser como presença, ou como o presente (*Gegenwart*), desdobra-se, então, na pergunta pelo ser a partir do ponto de vista de seu caráter temporal. Todavia, assevera o filósofo, o conceito tradicional de tempo não é o bastante sequer para que se considere a questão do caráter temporal da presença, quanto menos para fornecer-lhe uma resposta. Por este motivo, em Heidegger, o tempo tornara-se uma problemática tal qual a questão do ser, e, assim, em *Ser e Tempo*, a temporalidade fora, então, caracterizada como ekstático-horizontal, o que, todavia, não equivale, de forma alguma, ao mais próprio do tempo, cuja busca deve voltar-se à resposta da questão do ser.¹³

Ademais, concomitantemente à elucidação dos sentidos de ἀλήθεια e de οὐσία, Heidegger assegurara a Richardson que também fora elucidado o sentido e o alcance do princípio da fenomenologia atinente “às coisas mesmas” (*die Sachen selbst*). Neste ponto, mantivera-se, contudo, a atenção à questão do ser desperta pela dissertação de Brentano, pela qual viera a lume a dúvida sobre “a coisa mesma” determinar-se como consciência intencional ou, ainda, como eu transcendental. No §7º de *Ser e Tempo*, Heidegger assevera que a fenomenologia, tomada como um “*αποφαινεσθαι τα φαινόμενα*” (*apophainesthai ta phainomena*), “diz um deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo”, o que nada mais é do que a expressão da própria máxima “para as coisas elas mesmas” (*Zu den Sachen Selbs*).¹⁴ Assim, enquanto um deixar mostrar-se da coisa mesma, a fenomenologia, segundo Heidegger, deve definir o método normativo da filosofia; e, ainda, se a questão chave da filosofia prevalecera como a pergunta pelo ser do ente, o ser, então, deve permanecer como a primeira e última coisa mesma para o pensar.

Para Heidegger, portanto, se a fenomenologia, como caminho normativo da filosofia, preserva o pensar do ser como tal, o ser enquanto manifesto, tomando este como a coisa própria do pensar, distancia-se, pois, do pensar metafísico que se cinge ao pensar do ser do ente, no tocante à essência e à existência deste último, uma vez a metafísica meramente representa o ente em seu ser. Logo, a percepção heideggeriana da fenomenologia distingue-se da fenomenologia enquanto posição filosófica, como tomada

¹² No texto original: “τὸ τί ἦν εἶναι”. Inwood traduz a expressão da seguinte maneira: “essência, lit. o que (ele) era ser”. Cf. INWOOD, *Dicionário Heidegger*, 2002, p. 54.

¹³ RICHARDSON, *Heidegger*, 2003, p. XII. (tradução da autora)

¹⁴ HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, Parte I, 2005, p. 65.

por Husserl, na medida em que esta última se desenvolve à margem da historicidade do pensar.¹⁵

Uma vez esclarecida a via fenomenológica tal como acolhida por Heidegger, a qual, portanto, não se reduz à quiddidade dos objetos de sua investigação, mas atenta para “como” eles são, é a resposta à próxima indagação de Richardson que merece, agora, maior atenção. Na segunda parte de sua carta, o filósofo alemão passara a responder a dúvida do reverendo, no tocante a, admitindo-se “que” tenha havido um “giro” (*Kehre*) no pensamento de Heidegger, “como” haveria ocorrido tal giro, isto é, como se deveria pensar esse acontecimento.¹⁶ Richardson refere-se, aqui, à cogitação de um Heidegger I e um Heidegger II ou, ainda, de um “jovem Heidegger” e um “Heidegger tardio”, assim designados a partir de uma aventada mudança de rumo no pensamento do filósofo. Tal “demarcação” no percurso filosófico de Heidegger tivera origem a partir de uma frase por ele mesmo escrita na missiva dirigida ao filósofo francês Jean Beaufret, em 1946, em que dizia: “*Hier kehrt sich das Ganze um*” (“Aqui o todo se inverte”), referindo-se à supressão de uma Terceira Sessão da Primeira Parte de *Ser e Tempo*, pelo fato do dizer da viravolta para um pensar apartado da subjetividade ter fracassado e não ter sido bem sucedido mediante o auxílio da linguagem da metafísica.¹⁷ A partir desta declaração, passou-se, então, a considerar uma “inversão” (*Umkehr*) no pensamento de Heidegger, a partir de 1947 ou, ainda, uma “conversão” (*Bekehrung*), nele identificada a partir de 1945.

Contudo, Heidegger esclarece que esse “giro”, na verdade, não significara a troca de uma posição por outra, mas o deixar de uma posição anterior, na medida em que tal posição consistira tão somente em um passo em uma caminhada.¹⁸ Assim, uma vez que a análise profunda de uma conjuntura ou um estado-de-coisas (*Sachverhalt*) tão decisivo necessita de muitos anos para que se aclare, o registro contido na Carta a Beaufret apenas documentara que essa conjuntura subjacente ao sentido do termo *Kehre* já movia o

¹⁵ A partir desse pensamento, Heidegger sugere a Richardson que caso o título proposto pelo reverendo à sua tese, qual seja “*Der Weg von der Phänomenologie zum Seinsdenken*” ou, em inglês, “*From phenomenology to thought*” (“Da fenomenologia ao pensamento”) estivesse de acordo com a posição filosófica de Husserl, então, estaria assim adequado. Entretanto, caso buscasse a consonância com o sentido de fenomenologia como “o deixar mostrar-se da coisa mais própria do pensar”, então, o título da obra deveria dizer: “*Ein Weg durch die Phänomenologie in das Denkens des Seins*”, isto é “um caminho *através* da fenomenologia ao pensamento do ser”. Esta explanação, de fato, levava Richardson a, posteriormente, alterar o título de sua obra. Cf. RICHARDSON, *Heidegger*, 2003, p. XVI. (tradução da autora)

¹⁶ O termo alemão *Kehre*, que aqui se optou traduzir, inicialmente, na pergunta de Richardson como “giro”, tem o sentido literal de mudança de direção. Nas traduções da carta escrita por Heidegger, o mesmo termo aparece, no mesmo ponto do texto, traduzido como *tournant*, no francês, e como *reversal*, no inglês. Cf., respectivamente, HEIDEGGER, *Lettre à Richardson*, In: *Questions III et IV*, 1990, p. 345, e RICHARDSON, *op. cit.*, 2003, p. XVI.

¹⁷ HEIDEGGER, Sobre o “humanismo”, In: *Conferências e escritos filosóficos*, 1996, p. 354.

¹⁸ Id., *A caminho da linguagem*, 2003, p. 80-81.

pensamento do filósofo desde 1937.¹⁹ Consequentemente, *Kehre* não atine ao “giro” no sentido de mudança de pensamento, de uma guinada com movimento de rumo sem que se retorne ao mesmo lugar, ou da passagem do errado para o certo e, tampouco, de uma alteração do ponto de vista apresentado na obra de 1927. O termo remete ao pensar “ousado” que “alcança o lugar do âmbito a partir do qual *Ser e Tempo* foi compreendido”, qual seja “a experiência fundamental do esquecimento do ser”.²⁰ Dessa forma, *Kehre* expressa, na verdade, o sentido de “viragem”, de uma súbita e radical correção de rota no caminho contínuo do pensar. Essa viragem traduz, assim, a ruptura do pensamento heideggeriano com a metafísica, constituindo o repensar da filosofia, então, como ontologia fundamental.

Na viragem, mantivera-se preservada a coisa própria do pensar, de modo que tal inflexão põe-se em jogo na própria conjuntura do pensar, isto é, na própria questão do ser, sobre a qual, segundo Heidegger, jamais houvera algum intento de reflexão ou de discussão crítica. Desse modo, mais relevante do que qualquer elucubração sobre essa inflexão, seria mais sensato e mais frutífero aprofundar-se na conjuntura à qual ela se refere, podendo-se, dessa maneira, perceber que, no escrito de 1927, a consideração da questão aparta-se do âmbito da subjetividade e do questionar antropológico, voltando-se apenas à experiência do ser-aí (*Dasein*), a partir de um constante olhar prévio à questão do ser como tal. Logo, na compreensão de Richardson, o ser por quem se pergunta já não pode seguir constituindo uma mera posição (*Setzung*) do sujeito humano, mas sim como aquele que concerne ao *Dasein* enquanto o que, por seu caráter temporal, tem o cunho da pre-sença.²¹

O acontecer da viragem, diz Heidegger, é ele próprio o ser enquanto tal, na medida em que se deixa pensar a partir dessa inflexão. Isso porque a viragem, longe de significar uma conversão do pensamento, diz respeito, na verdade, à modificação do ser do homem moderno, não em sentido psicológico ou biológico, mas no tocante à relação do homem com o ser, então, revirada pelo destinamento (*Geschick*) do próprio ser. Assim, uma vez que o ser se determina a partir do domínio de projeção do tempo, tal inflexão se determina entre ser e tempo, como se revira entre tempo e ser – assim como fica evidenciado nos

¹⁹ RICHARDSON, *Heidegger*, 2003, p. XVI.

²⁰ HEIDEGGER, Sobre o “humanismo”, In: *Conferências e escritos filosóficos*, 1996, p. 354.

²¹ RICHARDSON, op. cit., 2003, p. XVIII.

títulos das obras de Heidegger, respectivamente, de 1927 e 1962²² –, a partir de como há ser e de como há tempo.²³

Em suma, Heidegger remata suas elucidações às dúvidas de Richardson, asseverando que tão somente se pode aventar a distinção entre um Heidegger I e um Heidegger II sob a condição de que sempre se tenha em conta que apenas a partir do pensado no Heidegger I é que fora possível chegar-se ao II e, igualmente, que o I apenas é possível se estiver contido no II. Não obstante, o filósofo deixa claro que toda fórmula é suscetível a equívocos, de modo que os termos empregados no desenvolvimento de seu pensar – tais como “viragem”, “esquecimento” e “destino” – devem ser compreendidos no todo, isto é, proporcionalmente à conjuntura a qual se referem, ou seja, à questão do ser. “Apenas um pensar multiforme alcança um dizer correspondente à questão daquela conjuntura”, e tal pensar não exige uma nova linguagem, mas apenas “uma mutação da relação com a essência do antigo”.²⁴

Evidencia-se, desse modo, que no pensamento, assim como restara esclarecido na conversa entre o pensador e o japonês, “o que permanece é o caminho”.²⁵ Destarte, cada passo, cada uma das pegadas impressas ao longo do percurso de Heidegger compõe o todo do caminho de seu pensamento, e todas essas marcas devem ser consideradas em qualquer análise que se assente sobre seu legado – neste caso, a possibilidade existencial do amor. Assim, não se pode descartar a passagem de Heidegger pelos escritos teológicos, pois foi a partir da proveniência da teologia, na medida em que “a proveniência é sempre por-vir”, que o filósofo chegara ao caminho do pensamento e construíra a sua noção de hermenêutica²⁶; tampouco se pode deixar de analisar o seu retorno aos gregos como contrapartida à máxima fenomenológica do retorno às coisas mesmas, voltando-se, então, à busca do originário e verdadeiramente essencial.

Assim, para pensar o amor em Heidegger é preciso pensá-lo “como” Heidegger, isto é, trilhando os seus passos e examinando suas marcas, em virtude da permanência de seu caminho e na medida em que, nas palavras do filósofo, “os caminhos do pensamento

²² Respectivamente, “Ser e Tempo” e “Tempo e ser”.

²³ RICHARDSON, *Heidegger*, 2003, p. XX.

²⁴ *Ibid.*, p. XX.

²⁵ HEIDEGGER, *A caminho da linguagem*, 2003, p. 81.

²⁶ De acordo com as palavras de Heidegger em conversa com o Professor Tezuka: “De início e de maneira decisiva, a hermenêutica se formou em contato com a interpretação do livro dos livros, a Bíblia. Do espólio de manuscritos de Schleiermacher, editou-se um curso de 1838, que trazia o título *Hermenêutica e Crítica*, com referência especial ao Novo Testamento.” Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, 2003, p. 79.

guardam consigo o mistério de podermos caminhá-los para frente e para trás, trazem até o mistério de o caminho para trás nos levar para frente”²⁷.

²⁷ HEIDEGGER, *A caminho da linguagem*, 2003, p. 81.

CAPÍTULO I

ANALÍTICA EXISTENCIAL DO AMOR:

A INVESTIGAÇÃO HEIDEGGERIANA DE SANTO AGOSTINHO

I.I. A AUSÊNCIA DO AMOR COMO PONTO DE PARTIDA

A obra de Martin Heidegger tem sido mal compreendida e, muitas vezes, até pelos seus mais dedicados estudiosos. É curioso que isto tenha acontecido mesmo pelos que dominam a língua alemã. É possível que não se trate do problema linguístico e, sim, muito mais de uma questão de interpretação, de hermenêutica, referente ao conjunto geral da obra de Heidegger.

Surpreende, também, que os franceses tenham sido aqueles que mais o compreenderam, em um esforço de compreensão muito dedicado. Ainda, é possível que os franceses tenham sido os que mais amaram o seu trabalho. É com razão que Heidegger disse a respeito de Sartre ser ele quem mais compreendeu *Ser e Tempo*, expressando em *L'être et le néant* o modo de ser filosófico de Heidegger. Assim, as referências e o estudo de Sartre podem ser importantes, até mesmo para a compreensão da filosofia da existência, ou existencialismo, filosofia da vida, fenomenologia, ou da filosofia do ser, a qual seria, como o próprio Heidegger afirma, sua expressão filosófica mais correta.

O presente estudo propõe-se a tratar das expressões “amor” e *Stimmung*. Todavia, da leitura objetiva da obra heideggeriana somente se podem extrair poucas menções diretas sobre o amor, compreendidas em contextos mais amplos da análise existencial ou constituindo meros elementos para a construção argumentativa de um tema mais abrangente, como, por exemplo, o problema da intencionalidade, trazido a lume nas conversas entre Heidegger e Scheler²⁸, verificadas a partir da publicação das lições do semestre de verão de 1928 de Marburg.

Propriamente a palavra “amor” (*Liebe*), ainda, pode ser observada em algumas outras obras de Heidegger, como em seus estudos sobre Nietzsche, nas lições do curso do semestre de verão de 1925 e do semestre de inverno de 1928-1929, nos ensaios sobre a poesia de Hölderlin, entre outros. Discretamente e de modo quase imperceptível, o amor

²⁸ AGAMBEN, La passion de la facticité, In: AGAMBEN et PIAZZA, *L'ombre de l'amour*, 2003, p. 11.

também aparece em *Ser e Tempo*, no §29 e no §40 – nesse primeiro caso, não em apontamentos próprios do autor, mas em citações de outros autores por ele acenadas. Na nota ao §40, Heidegger menciona o amor enquanto fenômeno e, em seguida, faz referência a Santo Agostinho²⁹, em seu comentário atinente ao problema da negligência sobre o fenômeno da disposição na interpretação do fenômeno da angústia. Já na nota ao §29, Heidegger menciona uma passagem de Pascal³⁰ seguida de um dizer do Bispo de Hipona, assinalando a influência de ambos os autores em Scheler, no que tange à questão da interpretação ontológica fundamental dos afetos.

Há que se sopesar, todavia, que essa ausência do amor, apontada por intérpretes, tanto apreciadores quanto críticos da filosofia de Heidegger, embora suposta como se verá, na verdade, ascende a partir do terreno arenoso das próprias palavras do filósofo consignadas na profundez de seus escritos, ensaios e conferências colecionados ao longo de seu trajeto filosófico.

Não obstante, se, por um lado, a questão do amor não pode ser vista como tônica confessa nos textos de Heidegger, por outro, tampouco se pode aduzir que o filósofo negligenciara a sua importância fundamental. Pelo contrário, em suas lições, Heidegger chega a reconhecer o amor enquanto fenômeno e não ousa negar que, na vida, possa haver algo como tal: “Quem poderia negar isso?”³¹

No entender de Agamben, o próprio fato de Heidegger não tratar tematicamente da questão do amor, embora a reconheça fundamental, se dá em virtude de o modo de ser da abertura mais original que todo conhecimento – que é visto como amor, por Scheler e Agostinho – configurar, em certo sentido, o problema central de *Ser e Tempo*³². Desse modo, para Agamben, a questão do amor, outrora considerada inexistente, na verdade *subjaz a toda temática da principal obra heideggeriana*.

Não seria inoportuno, também, ponderar que, consideradas as raízes gregas da formação do pensamento heideggeriano e a fidelidade do filósofo às suas fontes, se Heidegger há pensado a vida, inevitavelmente, há pensado o amor em sua maneira própria de pensar, conforme a qual não hesitou em sugerir que a própria *Φιλοσοφία*, dos gregos,

²⁹ Vide a nota 66, em HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, Parte I, 2005, p. 254.

³⁰ Vide a nota 55, em *Ibidem*, 2005, p. 194.

³¹ HEIDEGGER, *Introdução à filosofia*, 2009, p. 349.

³² AGAMBEN, *La passion de la facticité*, In: AGAMBEN et PIAZZA, *L'ombre de l'amour*, 2003, p. 14.

seria mais do que literal e simplesmente “amor à sabedoria”, mas ainda uma “sabedoria do amor”.³³

Além do mais, é preciso sopesar que o silêncio de Heidegger a respeito do amor, no sentido de “ausência de formulação verbal”, não implicaria, por si só, na negativa da presença do amor enquanto substrato. Isso porque, nos ensinamentos do próprio filósofo, silêncio e escuta compartilham a linguagem e, desse modo, configurando uma modalidade do discurso, não seria um equívoco dizer que o silêncio fala, como corroboram as palavras de Dubois: “o apelo ao silêncio é apelo do silêncio e trata-se daí de uma modalidade discursiva.”³⁴ Logo, se a presença está abrigada na ausência, de algum modo, a ausência do amor em Heidegger seria, também, sempre e desde já a presença do amor.

A despeito da publicação de um importante artigo de Agamben³⁵, tratando da ausência e da presença do amor em Heidegger, a associação de amor e Heidegger ainda parece ser um excesso para os seus discípulos e pesquisadores³⁶. De fato, não se nota senão um acanhado interesse na possibilidade de uma noção de amor no pensamento heideggeriano.

É possível que tal desinteresse se deva à prematura consideração do amor como questão indissociável de uma relação sujeito-objeto, ou entre sujeitos e, portanto, numa concepção de cunho inevitavelmente metafísico e, desse modo, constituindo matéria improvável para uma articulação com bases ontológicas; ou, ainda, constituinte de uma relação intencional reduzida ao simples caráter fisiológico ou psicológico; ou como simples fenômeno de acompanhamento que não implique a possibilidade de uma abertura originária do *Dasein* e que, por esse motivo, não faça jus a uma apreciação própria.

No entanto, como se verá adiante com mais minúcia, o próprio Heidegger esclarece que o amor, diferente de outros simples afetos e similar ao ódio, sempre e já presente em nós, como paixão clarificante, cruza o nosso ser desde a origem³⁷, excedendo a relação emocional sujeito-sujeito e, tomado em um sentido fundamental-ontológico, verifica-se

³³ PERRIN, Les sources augustiniennes du concept d’amour chez Heidegger, In: *Revue philosophique de Louvain*, v. 107, n. 2, 01 mai. 2009, p. 241.

³⁴ DUBOIS, *Heidegger*, 2004, p. 153.

³⁵ O texto *The passion of facticity: Heidegger and the problem of Love* foi traduzido e publicado em inglês, em 1999, na coletânea de artigos contidas na obra *Potentialities – Collected Essays in Philosophy*, de Giorgio Agamben, pela Stanford University Press. A versão original italiana, *La passione della fatticità – Heidegger e l’amore*, veio à publicação somente em 2005, como parte da obra *La potenza del pensiero – Saggi e conferenze*, numa edição de Neri Pozza.

³⁶ ÖSTMAN, *Love and grace in Heidegger’s Sein und Zeit*, 2014, s.p.

³⁷ O tema é tratado por Heidegger nos seminários sobre Nietzsche, ministrados entre os anos de 1936 e 1946, posteriormente reunidos nas obras *Nietzsche I* (de 1936 a 1939) e *Nietzsche II* (de 1939-1946).

indistinto em relação ao cuidado, porquanto também se funda na compreensão do ser.³⁸ Dessa maneira, no entendimento de Heidegger, apenas se entendido meramente em sua forma antropológica, o cuidado requer o amor como meio complementar. Ainda na mesma passagem, Heidegger aponta para a possibilidade existencialmente constituinte do amor – que, com vistas a uma determinação fundamental-ontológica do *Dasein*, seria mais profunda e abrangente do que a preponderância do amor sobre o cuidado³⁹ –, de maneira que já não se pode recusar, em relação ao pensamento heideggeriano, tanto o reconhecimento da presença como da importância do amor, este que desponta nos escritos de Heidegger, como uma presença ausente⁴⁰; uma presença ausente que sobrevém taciturna, na esteira de temas tais como disposição emotiva, afetividade ou tonalidade afetiva ou emotiva, humor, intencionalidade, terror, pudor, entre outros, mas, especialmente, *na abordagem do cuidado e da noção de solicitude libertadora*, o modo da *cura* que permite a harmonização que possibilita a liberdade.

De acordo com Piazza, é possível que essa presença ausente se deva à estrutura mesma do amor, cuja linha essencial está sempre aberta a qualquer coisa que deva restar obstinadamente escondida, de tal modo que o amor se encontra, sobretudo nos escritos de Heidegger, como qualquer coisa cuja presença se abriga sob um véu, que não consiste em outra coisa senão em sua própria exposição.⁴¹

E se a presença ausente do amor nos escritos de Heidegger ainda parece não ser o bastante para a consideração da questão em termos de uma ontologia fundamental, serão encontrados na vida do filósofo os elementos faltantes para tanto.

Há um viés do pensamento heideggeriano que se desenvolveu à margem do conjunto de sua obra filosófica: as palavras contidas nas correspondências trocadas entre Heidegger e Hannah Arendt, entre os anos de 1925 e 1975, as quais testemunharam o nascimento, as transformações e a perpetuação do amor entre o filósofo de Messkirch e sua aluna. Em tese, tais documentos remeteriam tão somente a um aspecto da vida privada deste homem e desta mulher, ou a fatos meramente circunstanciais que desmerecem qualquer apreciação. Não obstante, é no teor dessas cartas que Heidegger expressará – a partir de sua compreensão filosófica e à revelia de qualquer denotação sentimental oriunda dos seus dizeres – a noção existencial de amor, desvelando-o, então, como uma perspectiva tão rica quanto fundamental na retomada da questão do ser, por corresponder à

³⁸ HEIDEGGER, *Seminários de Zollikon*, 2007, p. 254-255 [237].

³⁹ *Ibid.*, 2007, p. 255 [237].

⁴⁰ PIAZZA, *L'amour en retrait*, in: AGAMBEN et PIAZZA, *L'ombre de l'amour*, 2003, p. 88.

⁴¹ *Ibid.*, p. 87-88.

possibilidade de uma abertura originária do *Dasein*, ao mesmo tempo em que lhe permite interpretar-se a si próprio⁴², vez estar fundado na própria compreensão do ser.

Nas letras destinadas à Hannah Arendt, Heidegger consigna a sua compreensão do amor como um “deixar ser o que é”, rememorando as lições de Agostinho⁴³ sobre o tema – o qual também foi objeto da tese de doutorado de Arendt, em 1929 –, por conseguinte, trazendo em seu bojo *a consideração do próximo como o mesmo*. Segundo Heidegger, ao mesmo tempo em que impele o ser até “o seio da existência mais própria”⁴⁴, o amor dispõe o ser ao outro, deixando-o ser e, assim, possibilitando a sua existência, numa disposição que também não deixa de configurar um modo de ser no mundo.

Consequentemente, tem-se que o amor não pode ser admitido como um mero sentimento vago que toma conta do ser; ele se estabelece como uma determinação⁴⁵ essencial, fundamental-ontológica do *Dasein*, certamente distante de todos os pequenos sentimentos que se costuma denominar “amor”, isto é, longe da “sentimentalidade e da comodidade dos sentimentos”.⁴⁶

*Conduzindo o Dasein ao seio de suas possibilidades fundamentais de ser, o amor abre originariamente a-si-como-aos-outros*⁴⁷, compreendendo em si um poder-ser essencial, no que tange ao si do *Dasein*, e, respectivamente, um deixar-ser, no que tange ao outro. Afastado de todo sentimentalismo, o amor libera os amantes a um livre pertencimento ao mundo, reconduzindo-os às suas possibilidades mais próprias.

Muito embora o amor deixe-ser o ser do outro, como um querer que ele seja o que essencialmente é, a pergunta pelo amor não alcança resposta a partir desse outro, o ser amado. Isso porque uma compreensão existencial do amor pertinente requer uma análise a partir do *Dasein* e não à medida do homem, pois o amor, no sentido de uma ontologia

⁴² HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, Parte I, 2005, p. 194.

⁴³ ARENDT, *Hannah Arendt - Martin Heidegger: correspondência 1925/1975*, 2001, p. 23. Correspondência de 08 de maio de 1925, de Martin Heidegger a Hannah Arendt.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 23.

⁴⁵ A palavra “determinação” – em alemão, *Bestimmung* –, em Heidegger, não assume o sentido habitual da imposição absoluta da natureza, de acontecimento necessariamente ocorrente, mas está ligada ao sentido de *Stimmung*, como modo de abertura do *Dasein* para o mundo. Assim, *Bestimmung* refere-se à vontade resoluta do *Dasein* de superar ou alterar seus caminhos pela “virada” que, na verdade, é um movimento de alteração de rota, que faz com que o caminho do *Dasein* não seja uma reta absoluta. O *Dasein*, portanto, não está tolhido por uma determinação natural, logo, podendo mudar a sua rota, o seu destino. Assim, a determinação ontológica apenas aponta para o modo de ser existenciário do *Dasein*, o qual, resolutivo, propõe-se às suas possibilidades.

⁴⁶ HEIDEGGER, *Introdução à filosofia*, 2009, p. 349.

⁴⁷ PERRIN, Les sources augustinienes du concept d’amour chez Heidegger, In: *Revue philosophique de Louvain*, v. 107, n. 2, 01 mai. 2009, p. 187.

fundamental, não se mede por nada de humano, mas, sim, remete à clareira do acontecimento do ser.⁴⁸

Tal proposta, portanto, recusa toda orientação para um juízo psíquico ou psicossubjetivo do tema, ou ainda atado a qualquer pressuposto metafísico.

Não obstante a necessidade de se avaliarem os pormenores da questão existencial do amor, o que se fará mais à frente, por ora, cumpre ressaltar uma similaridade sobressalente nas remissões de Heidegger a respeito do tema. Quer seja proveniente das cartas endereçadas à Hannah Arendt, quer assinalado pelo próprio Heidegger em referências presentes em diversas de suas obras, o ponto de partida para a busca por uma noção ontológico-existencial do amor extraída da filosofia heideggeriana, inevitavelmente, aponta para os fundamentos da filosofia cristã, sobretudo no que tange ao legado agostiniano que, assumidamente, contribuiu para a formação do pensamento de Heidegger. Um exemplo dessa influência ficou consignado nas lições do semestre de inverno de 1920-1921, publicadas na obra *Phänomenologie des religiösen Lebens*⁴⁹, que originalmente abrangia os outros dois textos – *Augustinus und der Neuplatonismus* e *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*⁵⁰ –, o primeiro versando, especificamente, sobre meditações e experiências do Bispo de Hipona.

Desse modo, dada a sua importância para a construção do pensamento heideggeriano, intui-se que somente um retorno ao pensamento cristão e às fontes existenciais nele presentes poderá orientar os primeiros passos para uma compreensão existencial do amor.

I.II. BASES CRISTÃS E FONTES AGOSTINIANAS PARA UMA CONCEPÇÃO ONTOLÓGICO-EXISTENCIAL DO AMOR

Nascido em uma humilde família católica e sendo filho de um sacristão, Heidegger recebeu educação jesuíta e até chegou a tornar-se noviço, muito embora tenha abandonado a carreira eclesiástica não apenas por problemas cardíacos, mas principalmente por faltar-

⁴⁸ PERRIN, Les sources augustiniennes du concept d'amour chez Heidegger, In: *Revue philosophique de Louvain*, v. 107, n. 2, 01 mai. 2009, p. 187-188.

⁴⁹ Obra que teve sua primeira publicação pela Vittorio Klostermann, no volume 60 das Obras Completas (*Gesamtausgabe*), em Frankfurt, 1995.

⁵⁰ O texto *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik* foi extraído dos estudos realizados por Heidegger entre os anos de 1918 e 1919, porém nunca tendo sido lecionados.

lhe a vocação espiritual. Após concluir o ensino básico, Heidegger ingressou na ordem dos jesuítas. Com eles aprendeu filosofia e teologia, estudou a escolástica, a teologia tomista e o neotomismo. Habilitou-se para o magistério universitário, em 1915, com a tese *Die Kategorien – und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, pela primeira vez, dedicando-se individualmente à obra de um *relevante pensador cristão do período medieval*. Foi em virtude das leituras de Franz Brentano e a partir dos estudos atinentes à escolástica, que Heidegger lançou olhos à importância da filosofia grega e, assim, aos filósofos pré-socráticos, como pensadores originários da questão do ser.

Entre 1918 e 1919, o jovem filósofo ainda se encontrava envolvido nos estudos sobre a mística medieval, mas foi somente entre 1920 e 1921, quando já auxiliava Husserl em Freiburg, que Heidegger ministrou o curso sobre fenomenologia da religião, empenhando-se na análise fenomenológica dos primórdios do cristianismo, ou protocristianismo, a partir da leitura das Epístolas de Paulo. De certo modo, é possível afirmar que essa aproximação entre Heidegger e a fenomenologia se deu como consequência de sua afinidade com a escolástica, especialmente com Aristóteles – preservado pelos escritos árabes e mal interpretado pela escolástica jesuítica. Muito embora a preparação das lições do semestre de inverno de 1920 e 1921 tenha sido incumbida a Heidegger por Husserl, dado o falecimento de Adolf Reinach⁵¹, nota-se que já a partir desses estudos, o pensamento heideggeriano, paulatinamente, vai se distanciando da filosofia de seu mestre, assumindo, um modo próprio de se pensar a fenomenologia.

A influência da teologia cristã no pensamento heideggeriano, sobretudo em seus mais prematuros esboços, inegavelmente, permeia toda leitura e compreensão do pano de fundo proposto pelo filósofo. No entanto, uma coisa é não se poder negar que somente a partir da proveniência dos escritos teológicos é que se pode compreender o caminho do pensamento de Heidegger, e outra coisa é afirmar a sua busca por uma fenomenologia voltada à filosofia religiosa, ainda ateadada aos dogmas da fé católica – dos quais, dois anos depois, Husserl ainda não estava certo se Heidegger se libertara⁵².

Na verdade, o que Heidegger propõe, em seu exame, é uma diferença entre a dimensão da fé e o pensamento fenomenológico. Ele procura demonstrar, logo na primeira parte de sua obra, a incapacidade das ciências para a apreensão da existência humana, em

⁵¹ Filósofo alemão, um dos representantes da tradição realista na fenomenologia, foi assistente de Husserl. Era a ele que, inicialmente, estava destinada a pesquisa a respeito da fenomenologia da religião. Como Reinach foi morto em combate em 1917, Husserl, então, transferiu tal tarefa a Heidegger que, por sua vez, rompeu com seu então mentor, o neokantiano Heinrich Rickert, para tornar-se assistente de Husserl. (Cf. KISIEL, *The Genesis of Heidegger's Being & Time*, 1993, p. 75)

⁵² KISIEL, op. cit., 1993, p. 75.

virtude de já não se realizar “o enraizamento das ciências no fundamento do ser”⁵³ – preocupação que esteve presente no pensamento de Heidegger ao longo de toda a sua vida. Sendo assim, com o auxílio da fenomenologia, o filósofo procura assinalar como esse método de investigação “pode revelar aspectos desse fenômeno que a filosofia da religião, a teologia ou as ciências do espírito, não.”⁵⁴

Com efeito, o objetivo principal das lições do semestre de inverno de 1920 e 1921 estava em, justamente, analisar fenomenologicamente a experiência da vida fática cristã – estudo este que se configurou como um predecessor à elaboração da noção de *Dasein*, consagrada na obra *Ser e Tempo*, como meio de afastar-se do dogma vazio e universal do “ser”, enquanto conceito de origem grega⁵⁵. Assim, Heidegger retoma a questão da facticidade, ponderando a experiência religiosa à luz da *faktische Lebenserfahrung*, isto é, da experiência real de vida, uma vez que o exercício da fé cristã insere-se nos nexos conjunturais da própria vida⁵⁶, em contraposição à tendência de objetivação – no sentido de conhecimento objetivo – tomada pela filosofia e história da religião contemporâneas, que veem o homem como um ser meramente dado, apto a ser objeto de conceituação, dominação e controle, e distante de qualquer perspectiva existencial e da conscientização de sua finitude enquanto ser.

Elegendo a experiência da vida fática como diretriz de sua filosofia, Heidegger se vale do cristianismo primitivo enquanto fenômeno, que identifica ser uma experiência religiosa genuína. O filósofo, então, na investigação da experiência imediata de Deus, pondera a situação fática da vida de Paulo e, assim, as circunstâncias histórico-atuativas da comunidade dos primeiros cristãos, para melhor averiguar o significado das epístolas escritas pelo apóstolo – sobretudo a Primeira e a Segunda Epístolas aos Tessalonicenses e a Epístola aos Gálatas – documentos tais que representam o primeiro registro, anterior ao evangelho, a testemunhar de modo genuíno a vida cristã antes do cristianismo.⁵⁷

Não obstante, esclarece Heidegger, o “fático” apenas é compreensível a partir da noção do “histórico”⁵⁸, como fenômeno essencial intrínseco à experiência fática da vida,

⁵³ Martin Heidegger Entrevistado por *Der Spiegel*, In: HEIDEGGER, *Escritos Políticos 1933-1966*, 1997, p. 217-218. Note-se que quando Heidegger faz uso do termo “fundamento”- em alemão, *Grund* – ele o emprega com vistas a *Abgrund*, isto é, o “desfundo” ou “sem-fundo” em meio ao qual o *Dasein* existe, sendo esta a sua condição existencial.

⁵⁴ EVANGELISTA, *Heidegger e a fenomenologia como explicitação da vida fática*, Dissertação (Mestrado em Filosofia), PUC-SP, 2008, p. 15.

⁵⁵ HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, Parte I, 2005, p. 27.

⁵⁶ GONÇALVES, A religião à luz da fenomenologia hermenêutica heideggeriana, In: *Horizonte*, v. 10, n. 26, abr./jun. 2012, p. 570.

⁵⁷ DUBOIS, *Heidegger*, 2004, p. 203.

⁵⁸ HEIDEGGER, *Introducción a la fenomenologia de la religión*, 2006, p. 40.

que facilita a própria compreensão da filosofia, além de possibilitar a construção consistente de uma ciência histórica. Assim, mais do que mera experiência do homem, diante de sua posição ativa ou passiva a respeito do mundo, a experiência fática da vida se dá no sentido de uma realização originária, isto é, pelo movimento do existir, ou melhor, no movimento em que a vida se atribui a si mesma, em que o mundo pode ser tomado como conteúdo experimentado, porém não como objeto dessa experiência.

Desse modo, se à facticidade estão vinculados os fenômenos executivos⁵⁹, a construção do conhecimento experiencial germina, propriamente, do ser-tornado (*Gewordensein*), que informa de si a circunstância histórica existencial, e unindo-se ao saber que nasce da experiência, assinala a vida como possibilidade. Isso porque o experienciado, segundo esse pensamento, não se equivale ao objeto (*Gegestand*), visto que a experiência não assume, de per si, um caráter cognitivo-teórico. Neste mundo circundante (*Umwelt*), onde desde sempre se é e se está, experiencia-se o mundo vivenciado e também se compartilha o mundo (*Mitwelt*) vivido com os outros, que também desde sempre são e estão, além de experienciar-se o mundo próprio, enquanto experiência fática da vida do eu-mesmo.⁶⁰ O filósofo, portanto, vinculando a *faktische Lebenserfahrung* ao seu aspecto mundano, torna claro que essa mundanidade faz parte da constituição fundamental do existir.

Conquanto a facticidade se caracterize pela maneira como o ser se põe diante das coisas, constituindo um modo de ser do homem, no entanto, o modo do experienciar mesmo não está incluído nessa experiência de vida fática.⁶¹ O acesso a esse “como” (*Wie*) do experienciar, isto é, ao existir próprio de cada homem, somente é possível através da hermenêutica, que propicia que a facticidade se realize em seu “como”, em outras palavras, possibilitando a efetivação do existir próprio de cada momento, sem, no entanto, confundir-se com o próprio caráter de ser da facticidade.⁶²

Essa noção de facticidade (*Faktizität*), distinta da mera factualidade (*Tatsächlich*) dos seres intramundanos, afasta-se, portanto, do entendimento husserliano sobre o termo, voltado à existência das coisas pautada conforme a determinação daquilo que as coisas são enquanto existentes, e que sugere, portanto, a imobilidade de uma situação de fato, a plena contingência de objetos no mundo da experiência. Segundo Agamben, a acepção de

⁵⁹ HEIDEGGER, *Introducción a la fenomenología de la religión*, 2006, p. 146.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 42.

⁶¹ *Ibid.*, p. 43.

⁶² *Id.*, *Ontología*, 2000, p. 33.

facticidade trazida por Heidegger, na verdade, tem origem em Agostinho⁶³, segundo quem “*factícia est anima*”, isto é, a alma é feita, *é artificialmente fabricada por Deus* – todavia, como Deus não joga dados, a contingência é histórica, o que quer dizer que os fatos estão atrelados à tradição conservadora e imobilizante, da qual somente *nos re-criamos* pela desconstrução, na reação aos fatos mortos. O apontamento de Agamben é de suma importância, vez que a compreensão da facticidade em Heidegger orientará toda a análise das preleções do filósofo ao longo da década de 1920 e posteriores.

Depois dos estudos desenvolvidos ao longo da elaboração de sua tese de habilitação em 1915, a palavra *Faktisch* reaparece nas lições de Heidegger do final de 1920 e no curso do semestre de verão de 1921, *Augustinus und der Neuplatonismus*. Analisando a experiência mística de Agostinho, especialmente a registrada no *Liber X* de suas *Confessiones*, Heidegger toma as experiências religiosas do Bispo de Hipona como norte para sua análise fenomenológica, a partir das narrativas de enfrentamento de situações limiáres pelo sacerdote, em busca da compreensão da vida, da procura de Deus e da *beata vita*. Ressalta-se, como o faz Heidegger, que para o filósofo o agostinianismo significa tanto, filosoficamente, um platonismo de tons cristãos contra o aristotelismo, como, teologicamente, uma determinada concepção da doutrina do pecado e da graça (livre arbítrio e predeterminação)⁶⁴. A partir desses documentos, o filósofo alemão identifica uma força existencial inesgotável nas palavras de questionamento, confissão e busca, ali expostas por Agostinho.

Como resultado de suas leituras, Heidegger conclui que a experiência de Deus não está arraigada em um ato isolado ou em um determinado momento de um ato tal, mas em um nexos de experiência da facticidade histórica da própria vida.⁶⁵ Desse modo, se a experiência religiosa está condicionada à própria existência fática de vida, em que o homem se põe frente a frente com suas adversidades, tentações, afetos e tensões, logo, o *divinum* não pode ser apreendido se despojado da experiência do *humanum*⁶⁶ dada em sua facticidade. Pelo contrário, na experiência da relação de Deus para com o homem, a palavra “Deus”, diz Heidegger, somente pode ser pensada e dita se à “luz da essência da

⁶³ AGAMBEN, La passion de la facticité, In: AGAMBEN et PIAZZA, *L'ombre de l'amour*, 2003, p.18.

⁶⁴ HEIDEGGER, Agustín y el neoplatonismo, In: *Estudios sobre mística medieval*, 1997, p. 13.

⁶⁵ Ibid., p. 150.

⁶⁶ GONÇALVES, A religião à luz da fenomenologia hermenêutica heideggeriana, In: *Horizonte*, v. 10, n. 26, abr./jun. 2012, p. 582.

divindade”, a qual apenas pode ser pensada a partir da “essência do sagrado”, que, por sua vez, somente pode ser pensada “a partir da verdade”.⁶⁷

A verdade, segundo Agostinho, é condição para a vida abençoada, para a vida feliz (*beata vita*): “A vida feliz é a alegria que provém da verdade”⁶⁸; verdade que, de certo modo, todos querem e todos amam. E, nesta esteira, o caminho para a verdade – entendida em sentido existencial, como a luz que ilumina o ser, e não em sentido metafísico – necessariamente, implica a *tentatio*, enquanto possibilidade contida nas determinações da vida fática. Trata-se de um “como” do experimentar, pois é na tentação que o homem conhece a si mesmo, vem a lume como é, em um movimento de desvelar-se, de ter-se.⁶⁹

Ao questionar, citando Jó, “*Numquid non tentatio est vita humana super terram sine ullo interstitio?*”⁷⁰, ou “Não é a vida humana sobre a terra uma tentação contínua?”⁷¹, Agostinho identifica a *tentatio* como caráter constituinte da vida humana. A *tentatio*, portanto, não é apenas uma ocasião paradoxal de uma prova de fé, mas também uma prova de si.⁷² Assim, se a *tentatio* é intrínseca à vida, a vida em si é tentação e prova, em sentido ontológico-existencial e, nessa medida, a existência passa a configurar um peso, um fardo, uma carga (*molestia*) para si mesmo. “... *quoniam tui plenus non sum Oneri mihi sum*”: “Porque não estou cheio de Vós, sou ainda peso para mim.”⁷³ Na tentação, experimenta-se faticamente uma possibilidade, vive-se no aberto, e essa possibilidade é o fardo, é a *molestia* verdadeira, que se configura entre o resistir e o cair.⁷⁴ Se a vida é fardo por ser constante tentação, é preciso suportar as moléstias e dificuldades, assumi-las como tais, tolerá-las, sem, contudo, acomodar-se a elas a ponto de chegar-se a amá-las.

É neste momento que surge a noção de *cura*, como constituição ontológica mais importante do existir humano – princípio agostiniano que será posteriormente desenvolvido na analítica existencial de *Ser e Tempo* como “cuidado” (*Sorge*)⁷⁵ – que carrega consigo a chave fundamental para que se alcance uma noção de amor em sentido existencial. Para Heidegger, o significado referencial da vida, na relação do ser com o

⁶⁷ HEIDEGGER, Sobre o humanismo, In: *Conferências e escritos filosóficos*, 1996, p. 366.

⁶⁸ AGOSTINHO, *Confissões*, 1999, p. 282. (Livro X, 23.33).

⁶⁹ HEIDEGGER, Agustín y el neoplatonismo, In: *Estudios sobre mística medieval*, 1997, p. 99.

⁷⁰ *Ibid*, p. 59.

⁷¹ AGOSTINHO, *op. cit.*, 1999, p. 286. (Livro X, 28.39).

⁷² KISIEL, *The Genesis of Heidegger's Being & Time*, 1993, p. 207.

⁷³ AGOSTINHO, *op. cit.*, 1999, p. 285. (Livro X, 28.39).

⁷⁴ HEIDEGGER, Agustín y el neoplatonismo, *op. cit.*, 1997, p. 105.

⁷⁵ A fonte agostiniana é expressamente apontada por Heidegger na nota 69 do §42 de *Ser e Tempo*. (HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, Parte I, 2005, p. 264)

mundo, remete a um *curare*, um cuidar-de-si, entendido como inquietude da vida fática, a tensão vital, somente na qual se manifesta o fardo do existir.

No latim arcaico, *coera*, grafia precedente de *cura*, era um termo empregado no contexto das relações de amor e amizade, expressando a aspiração de cuidado, de inquietude, de desvelo por algo ou alguém. Na análise do nexa fenomenológico do termo, Heidegger identifica a estrutura múltipla do *curare*: o *curare* como preocupação (*vox media*) e como *uti* (usar), como um ocupar-se de algo (preocupadamente)⁷⁶ – noções melhor desenvolvidas pelo filósofo em *Ser e Tempo* –, modalidades essas que se realizam na dinâmica existencial entre o temer (*timere*) e o desejar (*desiderare*), ou seja, na luta entre vontades diante das tentações insurgidas da vida fática, que ou bem põem o homem à prova, ou bem o levam à queda.

É a partir da noção de *cura* que Agostinho desenvolve a tríplice tentação do espírito: a concupiscência da carne (*concupiscentia carnis*), a concupiscência dos olhos (*concupiscentia oculorum*) e a ambição do mundo (*ambitio saeculi*).⁷⁷ Explanando-se, brevemente: a concupiscência da carne remete ao deleite de todos os sentidos e prazeres, escravizando-se o homem aos mandos de seus desejos; já na concupiscência dos olhos, o homem é tomado pela volúpia e pela curiosidade vã, que o dominam através dos sentidos e o fazem ansiar o conhecer pelo conhecer; por fim, a ambição do mundo denota a soberba e o orgulho dos que se comprazem na adulação e no louvor mundanos. Essas três formas de tentação constituem o sentido da experiência fática de vida, em outras palavras, “exprimem o sentido da origem da existência enquanto realização historial da facticidade”⁷⁸.

Diz Agostinho, no início de suas *Confissões*: “... *inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*” (“... e o nosso coração vive inquieto, enquanto não repousa em Vós.”)⁷⁹. E, mais adiante, conclui: “*quoniam tui plenus non sum, oneri mihi sum*” (“Porque não estou cheio de Vós, sou ainda um peso para mim.”)⁸⁰. Para o sacerdote, o homem sente o fardo da existência, por não estar preenchido de Deus, pela experiência incessante das tentações. Para aliviar essa carga existencial, envolvido na trama da vida cotidiana, o homem se distrai nas ocupações mundanas, esvai-se na objetividade dos conteúdos da vida fática, dispersa-se no múltiplo (*defluxus in multa*) e, assim, decai, sendo absorvido pela cotidianidade. Mas, se por um lado, essa tendência primária à decadência (*Verfallen*), essa

⁷⁶ HEIDEGGER, Agustín y el neoplatonismo, In: *Estudios sobre mística medieval*, 1997, p. 60.

⁷⁷ AGOSTINHO, *Confissões*, 1999, p. 287. (Livro X, 30.41)

⁷⁸ MARTINS, A leitura heideggeriana do Livro X das Confissões de Agostinho, In: *Actas do Congresso Internacional “As Confissões” de Santo Agostinho*, 2000, p. 405.

⁷⁹ AGOSTINHO, op. cit., 1999, p. 37. (Livro I, 1.1)

⁸⁰ Ibid., 1999, p. 285. (Livro X, 28.39)

tentação de perder-se no que Heidegger denominará “existência inautêntica”, é inerente à *cura* pela *beata vita*, por outro lado, o *curare* também se constitui como uma possibilidade de superação da decadência, através da *continentia*⁸¹. Nesse movimento contrário, o ser é reconduzido à sua unidade existencial⁸², mantendo-se junto ao “eu”, apenas tolerando a contumácia da *tentatio* e tornando a suportar o peso de sua existência, enquanto almeja a *beata vita*, uma vez que esta somente será alcançada por aquele que sem “moléstia perturbadora”, sem pesar, ama “a única verdade que faz com que sejam verdadeiras todas as coisas”, pois *beata vita*, entendida existencialmente, é alegria (*gaudium*) da verdade.⁸³

Pelas palavras de Agostinho, portanto, o amor à verdade é condição para a vida feliz, e o acesso a essa “verdade das verdades”, conduz, essencialmente, às noções de amor e caridade que, como se verá, serão empregados por Heidegger em sua obra magna.

I.III. NOTA SOBRE O TEMOR, O DESEJO E O AMOR

Não obstante Heidegger tenha concluído seus estudos sobre fenomenologia da religião a partir da análise do cristianismo primitivo alguns anos antes da publicação da obra *Ser e Tempo* em 1927, é possível notar que, nela, há múltiplas referências textuais que denotam a influência resultante do trato interpretativo do legado da tradição cristã, mormente, no que tange à inteligência de Agostinho. Diversas concepções agostinianas tais como a busca de Deus através da *memoria*, o exame do *tempus* como distensão da alma, as raízes da noção de angústia diante do existir, as noções fundamentais de *cura* e *sollicitudo*, constituem inegáveis fontes para a construção de todo pensamento heideggeriano desenvolvido e consagrado no célebre documento de 1927.

Como outrora mencionado, muito embora não tenha constituído escopo expresso dos escritos de 1927, o amor, dado nuclear da filosofia agostiniana, é timidamente encontrado em duas passagens de *Ser e Tempo*, ambas de teor concernente à tradição cristã. Por oportuno, observe-se primeiramente a nota 66 ao §40 da referida obra, que segue transcrita:

⁸¹ HEIDEGGER, Agustín y el neoplatonismo, In: *Estudios sobre mística medieval*, 1997, p. 93.

⁸² AGOSTINHO, *Confissões*, 1999, p. 286. (Livro X, 29.40)

⁸³ HEIDEGGER, Agustín y el neoplatonismo, op. cit., 1997, p. 54-55.

66. Não é por acaso que os fenômenos da angústia e do temor que, de modo corrente, não se costumam distinguir, tenham chegado onticamente e, embora com limites bem estreitos, ontologicamente, ao campo de visão da teologia cristã. Isso ocorreu toda vez que o problema antropológico do ser do homem para Deus passou para o primeiro plano e os fenômenos como fé, pecado, amor, arrependimento guiaram a colocação da questão. Cf. S. Agostinho em sua doutrina do timor castus e servilis, amplamente discutida em seus escritos exegéticos e nas cartas. Sobre o temor em especial, cf. De diversis quaestionibus octoginta tribus, qu. 33: de metu, qu. 34: utrum non aliud amandum ist, quam metu carere, qu. 35: quid amandum sit. (Migne, P. L., XL, Augustinus VI, p. 22s.). (...) ⁸⁴

Antes de proceder-se especificamente à análise dessa referência, vale, contudo, uma breve explanação que melhor situe o tema sobre o qual versa a citada nota. Com o desígnio de construir uma ontologia fundamental, Heidegger, em *Ser e Tempo*, retoma a questão do ser, cujo sentido original fora abandonado pela metafísica tradicional nos registros posteriores a Platão. A questão do ser e o seu esquecimento, portanto, está no cerne de toda a analítica existencial presente na obra de 1927.

Com vistas às lições pré-socráticas a respeito da noção do ser e em superação à objetificação metafísica, o filósofo adverte para a diferença ontológica entre ser e ente, percebendo o homem como o ente privilegiado que, dentre todos os entes, é o único hábil a compreender o ser, a partir de sua existência. ⁸⁵ Esse ser humano existente é denominado por Heidegger de ser-aí, em alemão, o *Dasein* ⁸⁶, que existe sempre e desde já em um mundo que compartilha com os outros, em sua “realidade finita imediata” ⁸⁷. Sendo, portanto, o homem um ser finito, é a partir dessa finitude humana que Heidegger elaborará sua noção a respeito da angústia, em sua facticidade, enquanto fenômeno existencial, um modo latente de ser no mundo e que, como disposição compreensiva, é capaz de remeter o *Dasein* à totalidade de sua existência como ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*).

⁸⁴ HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, Parte I, 2005, p. 254.

⁸⁵ Ibid., p. 39.

⁸⁶ O termo é erroneamente traduzido na versão em português da obra *Ser e Tempo*, por Marcia Sá Cavalcante Schuback, como “pre-sença”. Segundo as traduções francesas, Heidegger preferira a tradução da expressão como “ser-o-aí” (*être-le-là*). Aqui, preferiu-se utilizar a expressão no original alemão e, algumas vezes, a sua forma traduzida “ser-aí”. Ademais, ressalta-se que *Dasein* é um termo alemão neutro que aqui se optou anteceder com o artigo masculino “o”, em um esforço estético do texto.

⁸⁷ WERLE, A angústia, o nada e a morte em Heidegger, In: *Trans/Form/Ação*, Marília (UNESP), v. 26, n. 1, 2003, p. 100.

É exatamente a respeito dessa “disposição fundamental da angústia como abertura privilegiada da pre-sença”⁸⁸ que Heidegger tratará no §40 de *Ser e Tempo*. Segundo o filósofo, o *Dasein* se angustia no fundo de seu ser e, diante desse *factum*, pode se atemorizar, dado que o “temor é angústia imprópria, entregue à de-cadência do ‘mundo’ e, como tal, angústia nela mesma velada”.⁸⁹ O *timor*, como disposição presente na obra agostiniana, aparece aqui, portanto, em conexão direta com o fenômeno da angústia; todavia, esses dois fenômenos suscitam uma exegese que, voltada ao sentido ontológico-existencial, não os tome como equivalentes. A observação que Heidegger registra em nota, configura, conseqüentemente, uma explanação e uma crítica: muito embora as questões fundamentais da humanidade tenham auferido sua apreciação primeira na teologia cristã, no que tange aos fenômenos da angústia e do temor, ainda que tenha havido algum estabelecimento ôntico e ontológico do problema, embora limitado, de fato, não houve um exame pela tradição que os diferenciasse satisfatoriamente.

Sem embargo de o temor constituir também um modo constituinte pelo qual o homem se encontra no mundo, o fenômeno da angústia não se confunde com ele. Isso porque a angústia é um fenômeno de maior profundidade, sendo o mero temor um modo de disposição anímica atenuada em relação à angústia, o qual, diante de um ente determinado da existência, abre originariamente o mundo como mundo, em seu assombro e estranheza, e que, por isso, tem mais força de revelação do mundo que outros fenômenos mais transitórios e menos profundos, tais como a alegria ou a felicidade.⁹⁰ Por outro lado, a angústia já não necessita de um ente determinado, visto que embora se saiba o que se teme, não se sabe sobre o que se angustia; a angústia se angustia, com o “nada”, isto é, “com o mundo como tal”.⁹¹

É exatamente a ausência dessa diferenciação ontológica que Heidegger pretende apontar na nota ao §40. Segundo ele, toda vez que outros fenômenos como a fé, o pecado, o amor e o arrependimento, trouxeram à baila a questão da angústia e do temor, na problemática antropológica entre o ser do homem e Deus, a tradição cristã, ainda que vislumbrando o assunto a partir de um horizonte ontológico, não alcançou uma distinção suficiente entre os dois fenômenos.

⁸⁸ HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, Parte I, 2005, p 247.

⁸⁹ Ibid., p. 254.

⁹⁰ WERLE, A angústia, o nada e a morte em Heidegger, In: *Trans/Form/Ação*, Marília (UNESP), v. 26, n. 1, 2003, p. 105.

⁹¹ HEIDEGGER, op. cit., Parte I, 2005, p 250.

Entretanto, há um detalhe nesta nota que pede atenção: ainda que sob o tema maior da angústia e do temor, Heidegger acaba por, em sua reflexão, revelar o seu acolher do amor enquanto fenômeno. Note-se que o apontamento é feito pelo filósofo em palavras próprias, todavia, em conformidade com os ensinamentos agostinianos cuidadosamente destacados, um a um, ao final da referência. Desse modo, Heidegger adverte o leitor que o entendimento de seu comentário deverá orientar-se conforme as preleções de Agostinho ali especificadas. Isso torna claro que as três questões agostinianas extraídas do *Liber de Diversis Quaestionibus LXXXIII*, contidas na nota ao §40 não foram ali indicadas aleatoriamente.

A primeira questão da mencionada obra indicada por Heidegger é a de número XXXIII. Nela, Agostinho aborda, por oportuno ao tratado por Heidegger no §40 de *Ser e Tempo*, o tema do medo (*De metu*)⁹². Para Agostinho, a causa do medo, evidentemente, não é outra senão a perda do que se ama e possui, ou o não poder conseguir aquilo que eventualmente se espera. Por outro lado, como quem ama a ausência do medo ainda não possui o temor, mas espera tê-lo, logo, aquilo que teme, na verdade, é o próprio temor. Entretanto, não se teme o temor enquanto tal, mas se teme um mal futuro e iminente, que tortura e inutilmente oprime o coração⁹³.

Ademais, aquele que teme carrega consigo a necessidade de fugir de algo; mas, ao fugir, ele obtém aquilo mesmo de que foge, pois temer que ocorra o medo não é outra coisa senão aceitar aquilo mesmo a que se recusa. Se por um lado se ama o não temer, por outro lado, segundo Agostinho, não é possível não temer. Isso porque a quem o medo não aterroriza também não lhe arruína a cupidez (*cupiditas*), que configura a forma torpe de amor às coisas efêmeras, o apego ao terreno. No entanto, se há cobiça, há necessariamente o medo de perder o conquistado ou o medo de nunca conquistar. Igualmente, quem não teme tampouco se angustia, pois a angústia requer o medo, vez que quem se angustia dos males presentes teme os males iminentes.⁹⁴ Observando-se fenomenologicamente, pode-se perceber, de algum modo, que no pensamento agostiniano o temor aparece como fundamento de fenômenos outros, tais como a angústia, a cupidez, a alegria, a felicidade, e

⁹² AUGUSTINI, Liber de Diversis Quaestionibus LXXXIII, In: *Opera omnia*, Tomus Sextus, Pars Prior, 1837, p. 39.

⁹³ AGOSTINHO, *Confissões*, 1999, p. 177. (Livro VII, 5.7)

⁹⁴ No texto original: “*Item si angitur animi dolore, necesse est etiam metu agitetur, quoniam quorum malorum praesentium est anxietudo, eorum est imminetium metus.*” (AUGUSTINI, Liber de Diversis Quaestionibus LXXXIII, op. cit., Tomus Sextus, Pars Prior, 1837, p. 40)

até mesmo como condição para o amor divino, uma vez que para Agostinho, é preciso temer a Deus para amar a Deus⁹⁵.

Na questão seguinte, Agostinho ainda prossegue em sua preleção sobre o medo, indagando se não se deve desejar outra coisa que não ter medo (*Utrum non aliud amandum sit quam metu carere*)⁹⁶. De acordo com o Bispo de Hipona, é preciso desejar não ter medo, porque se pretende a felicidade, mas, em contrapartida, sequer o não temor deveria ser desejado, se não se pretende ter a audácia dos ousados nem a insensibilidade dos cadáveres, ambos os quais não temem, assim como aquele que vive feliz pela quietude de sua alma.

Até então, nota-se que as referências elencadas por Heidegger correspondem perfeitamente às diferenciações entre angústia e temor requeridas em seu §40. Entretanto, é a citação da questão XXXV que merece maior atenção. Neste item de seu livro de questões diversas, Agostinho reflete sobre o que se deve amar (*Quid amandum sit*)⁹⁷. Muito embora o teor dessa questão seja remanescente ao assunto tratado nas outras duas anteriores, aqui, além do amor ser particularmente analisado enquanto fenômeno de ordem similar à do temor e vinculado à aspiração da *beata vita*, desígnio máximo da filosofia agostiniana, ele é admitido como uma forma originária de abertura ao conhecimento, assim como será posteriormente acolhido em Pascal e em Scheler.

Como visto, segundo Agostinho, é preciso desejar viver sem medo, não sendo necessário carecer de vida para que se torne insensível ao temor, tal como os mortos. Não obstante, ele adverte, é preciso amar viver sem medo com inteligência⁹⁸, o que significa que o amor em si também deve ser amado, pois sem ele não se ama nada nem ninguém mais. Quando o amor é amado pelas coisas que devem ser amadas, não se diz propriamente que se amam. Amar, por conseguinte, equivale a desejar (*appetere*) uma coisa por si mesma, vinculando-se a qualquer coisa determinada à qual se dirige. Não se trata, portanto, de um amor pelo amor, ou de um amor pelo “nada”. Todo desejo, nas palavras de Arendt,

⁹⁵ CARLSON, Notes of love and death in Augustine and Heidegger, In: *Medieval Mystical Theology*, v. 21, n. 1, 2012, p. 21.

⁹⁶ AUGUSTINI, Liber de Diversis Quaestionibus LXXXIII, In: *Opera omnia*, Tomus Sextus, Pars Prior, 1837, p. 40.

⁹⁷ AUGUSTINI, Liber de Diversis Quaestionibus LXXXIII, op. cit., Tomus Sextus, Pars Prior, 1837, p. 40.

⁹⁸ No texto original: “(...) *amandum est sine metu cum intellectu vivere*.” (AUGUSTINI, Liber de Diversis Quaestionibus LXXXIII, op. cit., Tomus Sextus, Pars Prior, 1837, p. 40) Note-se que o termo “inteligência” em Agostinho carrega consigo o significado de expansão e atualização da mente por meio do conhecimento já implícito na *memoria*, fonte do espírito santo, pela qual o espírito vem a si mesmo. Tal conhecimento deixa o verbo ou lugar interior (mente), expressando-se pela linguagem. Em termos cristãos, a inteligência traduz a imagem da criatura gerada (Filho), pela primeira vez, pelo Criador (Pai) como seu verbo interior (Espírito Santo), compreendendo em si a própria Trindade.

“É determinado por aquilo que o determina, pelo que é predestinado ao seu fim”; o que lhe determina lhe é “sempre dado antecipadamente” e o desejo em si dirige-se sempre a um “mundo conhecido”.⁹⁹ Eis o conceito agostiniano de amor como desejo (*amor qua appetitus*) abordado por Arendt na primeira parte de sua tese.

Se o amor enquanto um *appetere* dirige-se a algo, nele, verifica-se implicado um movimento, um “dirigir-se-a...”, vez que, quando se ama, busca-se o que deve ser amado, isto é, busca-se algo em direção a que convém mover-se. Esse movimento inerente ao amor-desejo o aproxima fenomenologicamente do temor, no sentido de que ambos, como disposições da alma, voltam-se para um ente determinado da existência para o qual se conduzem. Por conseguinte, o *appetitus* perfaz-se e encontra seu fim imediato no ato de possuir (*habendi*) aquilo a que se dirige, encontrando quietude na fruição daquilo que alcançou. Todavia, esse amor pode, ainda, converter-se em medo de perder (*metus amittendi*) o então possuído¹⁰⁰ e, desse modo, esse temor oriundo do amor já não consistirá no amor em si que motivou a busca determinada pelo desejo.

Como se pode apreender, para Agostinho, amor é fruição (*frui*). Somente se sabe o quanto um bem é realmente bom quando dele se frui e, se amar implica saber o quanto é bom aquilo que se ama e deseja, logo, conhecer é amar, “pois o amor é o conhecimento de quão bom é um bem – conhecer é nada mais do que saber, fruindo, quão bom é um bem”¹⁰¹. Entretanto, tomando a felicidade como o bem último almejado pelo homem, Agostinho esclarece que a vida feliz consiste num saber específico, o conhecimento de Deus; porém, apenas se pode conhecer plenamente aquilo que se ama, pois ninguém pode ter ou conhecer completamente um bem que não é amado.¹⁰²

Desse modo, a amor, no entender agostiniano, mostra-se um fenômeno hábil a fundar o conhecimento, podendo, portanto, levar ao saber do eterno. Trata-se, efetivamente, de uma possibilidade, tendo-se em vista que o amor também pode ser verificado em sua forma torpe, ilusória, voltada aos bens terrestres, materiais e, portanto, transitórios, em virtude de estarem forçosamente consagrados à mortalidade.¹⁰³ Neste caso, a realização do amor-desejo não supera o âmbito da mera aparência, dado que é sempre

⁹⁹ ARENDT, *O conceito de amor em Santo Agostinho*, 1998, p. 17.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 17-18.

¹⁰¹ CUNHA, *O movimento da alma: a invenção por Agostinho do conceito de vontade*, 2001, p. 18.

¹⁰² No texto original: “*Quamquam bonum quod non amatur nemo potest perfecte habere vel nosse.*” (AUGUSTINI, *Liber de Diversis Quaestionibus LXXXIII*, In: *Opera omnia*, Tomus Sextus, Pars Prior, 1837, p. 41)

¹⁰³ ARENDT, *op. cit.*, 1998, p. 22.

ameaçado pela iminência da morte, pela perda radical e, assim, sempre lhe restando o temor pelo “ainda não”¹⁰⁴.

Nessa medida, ensina Agostinho que nem todo amor deve ser amado.¹⁰⁵ É preciso, então, abandonar o amor aos bens efêmeros e, portanto, inferiores à alma (*cupiditas*), e dedicar-se ao amor a Deus, bem absoluto (*summum*), que, sendo eterno, não pode ser simplesmente perdido contra a vontade daquele que o ama.¹⁰⁶ Esse amor às coisas divinas, dignas de serem amadas, voltado à eternidade, é o que Agostinho denomina como *caritas* ou *dilectio*.¹⁰⁷ O amor ao eterno distancia-se daquele outro falso amor, o amor-desejo, o *appetitus* mundano. Trata-se, ao revés, do “amor justo que aspira à caridade e ao futuro absoluto”¹⁰⁸. Assim como a cobiça liga o homem ao mundo, distanciando-o de Deus e fazendo, por isso, perder-se de si, o amor enquanto caridade liga o homem a Deus¹⁰⁹, recompondo-lhe em unidade com o Criador, proporcionando-lhe quietude e tranquila fruição na relação com Deus. É justamente através dessa fruição que “Deus existe verdadeiramente para os homens”¹¹⁰ e, nesse desfrutar das coisas dignas de serem amadas, o amor realiza-se em beatitude (*beatitudo*), sobrelevando-se como a mais elevada virtude (*caritas*), restaurando-se, assim, a “ordem do amor” (*ordo amoris*), antes desordenada pelo desejo¹¹¹, segundo a qual se deve amar a Deus sobre todas as coisas, devendo-se apenas usar (*uti*) os bens exteriores em prol do fim maior que é a beatitude em Deus, e fruí-los (*frui*) unicamente por amor a Deus¹¹².

Nesta esteira, se conhecer plenamente implica amar e amor é fruição, se Deus existe verdadeiramente para os homens na fruição, e se a *caritas* é o próprio amor voltado à eternidade, logo, somente se pode alcançar a verdade (*veritas*) por meio da caridade. Como se pode notar, no entender de Agostinho, a verdade, condição *sine qua non* para a *beata vita*¹¹³, nitidamente, evoca a questão do amor (*caritas*), o que sugere um caráter

¹⁰⁴ ARENDT, *O conceito de amor em Santo Agostinho*, 1998, p. 21.

¹⁰⁵ No texto original: “*Quare si amandus est amor, non utique omnis amandus est.*” (AUGUSTINI, Liber de Diversis Quaestionibus LXXXIII, In: *Opera omnia*, Tomus Sextus, Pars Prior, 1837, p. 40)

¹⁰⁶ ARENDT, op. cit., 1998, p. 22.

¹⁰⁷ AUGUSTINI, Liber de Diversis Quaestionibus LXXXIII, op. cit., Tomus Sextus, Pars Prior, 1837, p. 41.

¹⁰⁸ ARENDT, op. cit., 1998, p. 25.

¹⁰⁹ Ibid., p. 33.

¹¹⁰ Ibid., p. 35.

¹¹¹ LIMA VAZ, *Escritos de Filosofia IV*, 2006, p. 195.

¹¹² PERRIN, Les sources augustiniennes du concept d’amour chez Heidegger, In: *Revue philosophique de Louvain*, v. 107, n. 2, 01 mai. 2009, p. 244.

¹¹³ “A vida feliz é a alegria que provém da verdade.” Cf. AGOSTINHO, *Confissões*, 1999, p. 282. - Livro X, 23.33.

“des-cobridor” do valor cognoscitivo desse fenômeno¹¹⁴, que será de fundamental importância na procura por uma compreensão existencial do amor. Como se verá, a relevância dessa conexão identificada por Agostinho entre amor e conhecimento e entre caridade e verdade, será assentida e corroborada por Heidegger na citação atinente ao §29 de *Ser e Tempo*.

I.IV. A CARITAS COMO CAMINHO PARA A VERDADE EM SANTO AGOSTINHO

Ao tratar da estrutura existencial do “aí” (*Das*) do ser-aí, isto é, do *Dasein*, e do modo como o mundo se abre para ele, Heidegger apresenta um alicerce triplo pela qual se dá essa abertura, constituído pela disposição, pela compreensão e pela interpretação. Considerando o *Dasein* como disposição¹¹⁵, Heidegger, no §29 de *Ser e Tempo*, propõe uma análise ontológica a respeito das disposições afetivas que permeiam o mundo em que o homem se encontra já e desde sempre envolvido. Onticamente, a disposição anímica é identificada como humor, um fenômeno existencial fundamental que não se encerra em meros estados mentais ou tonalidades subjetivas da experiência, mas que, na verdade, indica a “facticidade de ser entregue à responsabilidade”¹¹⁶ de sua existência. Devido à sua capacidade de abertura, as disposições afetivas são de importância metodológica fundamental para a analítica existencial¹¹⁷, abrindo ao ser-aí a experiência de seu “aí”. Como esclarece Werle: “Inserido numa disposição, o *Dasein* compreende o mundo, mas não conscientemente por meio de conceitos, e sim a compreensão ocorre porque o próprio *Dasein* está com-preendido numa situação de mundo.”¹¹⁸

Como o *Dasein* é acometido por estados anímicos que lhe abrem o mundo, afirma Heidegger que tais sentimentos devem ser examinados, em seus fundamentos ontológicos-existenciais, a partir daquilo que efetivamente revelam, distanciando-se, portanto, das considerações ônticas sobre aquilo que comumente se denomina como afetos e sentimentos e, portanto, apartando-se de qualquer acepção psicológica. Na esteira da interpretação

¹¹⁴ KLOCKER, Las raíces agustinianas de la conceptualidad de “Ser y Tiempo”, In: *Tópicos*, Revista de Filosofía de Santa Fe (Rep. Argentina), n. 15, 2007, p. 118.

¹¹⁵ HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, Parte I, 2005, p. 188.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 189.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 194.

¹¹⁸ WERLE, A angústia, o nada e a morte em Heidegger, In: *Trans/Form/Ação*, Marília (UNESP), v. 26, n. 1, 2003, p. 103.

ontológica dos afetos desenvolvida por Aristóteles – “apreendida como a primeira hermenêutica sistemática da convivência cotidiana com os outros”¹¹⁹ –, e desde então sem evolução significativa, Heidegger propõe um resgate da dignidade filosófica desses fenômenos, por um longo período rebaixados à mera instância do psíquico, ressaltando, contudo, o mérito da pesquisa fenomenológica, sobretudo em Scheler, influenciado por Agostinho e Pascal, em “ter recriado uma visão mais livre desses fenômenos”.¹²⁰ E é na menção a Pascal e Agostinho, num retorno à filosofia cristã, que o amor aparece, mais uma vez, em *Ser e Tempo*:

55. Cf. *Pensées*, op. cit., p. 185: "Et de là vient qu'au lieu qu'en parlant des choses humaines on dit qu'il faut les connaître avant que de les aimer, ce qui a passé en proverbe, les saints au contraire disent en parlant des choses divines qu'il faut les aimer pour les connaître, et qu'on n'entre dans la vérité que par la charité, dont ils ont fait une de leurs plus utiles sentences". (E disso advém que, ao se falar das coisas humanas, diz-se que é preciso conhecê-las primeiro para então amá-las, o que se transformou em provérbio. Os santos, ao contrário, dizem, ao falar das coisas divinas, que é preciso amá-las para conhecê-las e que só se penetra na verdade por meio da caridade, o que é uma de suas sentenças mais úteis). Cf. Agostinho, *Opera* (Migne, P. L., XLII, Augustinus VIII), *Contra Faustum*, lib. 32, cap. 18: Non intratur in veritatem, nisi per charitatem.¹²¹

Na nota acima, Heidegger cita uma passagem de Pascal, encontrada no ensaio *De l'esprit géométrique et de l'art de persuader*, publicado originalmente como prefácio de um livro para formação escolar sobre os elementos da geometria, em 1658. Na segunda sessão do documento, *De l'art de persuader*, Pascal dedica-se a perquirir os modos pelos quais o homem acessa a verdade, ou melhor, o modo pelo qual as diferentes verdades chegam ao homem, se a partir da mente, ou a partir do espírito.

Pascal, jansenista¹²² convertido, identifica duas vias de acesso das opiniões à alma humana: o entendimento, que é a forma mais natural de acesso, uma vez que jamais se

¹¹⁹ HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, Parte I, 2005, p. 193.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 193-194.

¹²¹ *Ibid.*, p. 194.

¹²² O jansenismo é uma corrente do catolicismo, desenvolvida principalmente na França e na Bélgica, nos séculos XVII e XVIII, oriunda das ideias do Bispo Cornelius Otto Jansen. Inspirados pelo legado teológico de Agostinho, os jansenistas propunham um resgate rigoroso da disciplina e da moral religiosas contrapostas ao laxismo jesuíta, privilegiando, assim, o juízo Agostinho sobre a predestinação do homem à salvação ou à

deveria simplesmente consentir com verdades demonstradas; e a vontade, modo antinatural, porém, mais corriqueiro de acesso, em virtude dos homens serem mais comumente levados a crer através da simples aquiescência. Não obstante, ao tratar deste tema, Pascal diferencia duas espécies de verdades: as verdades da ciência ou verdades humanas e as verdades de fé. Para o filósofo, as verdades oriundas do raciocínio ou da experiência são fruto do engenho humano e, portanto, constituem verdades progressivas, mutáveis, pois se encontram sempre em desenvolvimento. Desvendar tais verdades é incumbência inegável da razão. Já as verdades oriundas da fé, encontráveis nos textos sacros, são um dom de Deus, e, por isso, consistem em verdades imutáveis, eternas, absolutamente estranhas à investigação científica e diante das quais a tentativa de acesso pela razão não prospera. É precisamente essa diferenciação que Pascal aponta nas palavras anteriores à citação apresentada por Heidegger:

*Je ne parle pas ici des vérités divines, que je n'aurais garde de faire tomber sous l'art de persuader, car elles sont infiniment au dessus de la nature: Dieu seul peut les mettre dans l'âme, et par la manière qu'il lui plaît. Je sais qu'il a voulu qu'elles entrent du coeur dans l'esprit, et non pas de l'esprit dans le coeur, pour humilier cette superbe puissance du raisonnement, qui prétend devoir être juge des choses que la volonté choisit, et pour guérir cette volonté infirme, qui s'est toute corrompue par ses sales attachements.*¹²³

Desse modo, quando se trata das verdades infundidas na alma por Deus, não se pode falar em persuasão, pois de acordo com Pascal, elas estão acima da natureza e, assim, só Deus é hábil a imprimi-las na alma humana, da maneira que bem lhe aprouver. Para o filósofo, é da vontade de Deus que as verdades penetrem no espírito pelas portas do coração (*coeur*) e não o contrário, de modo a humilhar o grande poder do raciocínio, que se ambiciona juiz das coisas escolhidas pela vontade, e de modo a curar essa mesma vontade enferma e corrompida.

Como se pode observar, a filosofia pascaliana, além do traço volitivo, reconhece, a seu modo, uma função cognoscitiva imediata do coração, dado que, quanto às verdades divinas, é preciso primeiro amá-las para, então, conhecê-las. Há que se ressaltar, porém, que esse *coeur*, mencionado em Pascal, não integra qualquer dimensão afetiva

condenação, a despeito de suas ações, contraposto à doutrina do livre arbítrio aristotélico propagada pelo tomismo. Cf. ABBAGNANO, *Dicionário de Filosofia*, 2007, p. 588.

¹²³ PASCAL, De l'art de persuader, In: *Oeuvres de Pascal*, 1864, p. 415-416.

psiquicamente considerada, isto é, está apartado de qualquer sentimentalismo; pelo contrário, o amor, aqui, consiste em uma inteligência, um modo imediato de acesso à verdade. Conhece-se a verdade não apenas pela razão, mas também pelo coração, pois enquanto a mente explica, o coração compreende. Cabe ao coração o acesso ao saber relativo às coisas da caridade, sendo este o único modo de se conhecer Deus: através amor, por meio da fé, pois “é o coração que sente Deus, e não a razão”¹²⁴.

É preciso levar em conta que, muito embora a razão solitária equivalha, em Pascal, a um mero racionalismo infecundo, por outro lado, o saber pelo coração tampouco exclui a importância do raciocínio, inclusive para as verdades de fé. Apesar de a razão ser limitada e dever reconhecer os seus limites – e aí está o seu valor supremo –, sendo incapaz de desvendar e fundamentar tais verdades, ela é hábil a esclarecer em que medida a fé pode dar sentido à existência humana. A mente, na medida em que se aperfeiçoa, apenas desenvolve o amor que já é nato no coração de todos os homens, e não é para outra coisa senão amar que o homem existe no mundo.¹²⁵ Desse modo, é pelo *esprit de finesse*, através do poder intuitivo do coração que o homem conhece melhor a si mesmo, sentindo a sua própria miséria diante da desproporcional grandeza de Deus, o que o leva ao conhecimento da existência divina e lhe permite buscar a salvação, pela fé. Tal é a *logique du coeur* contraposta por Pascal à lógica do cálculo da razão cartesiana. Heidegger reconhece essa lógica pascaliana, afirmando que o domínio interno do coração é mais ativo e mais invisível que o da mera representação calculada, por isso permite um saber de maior amplitude, além da representação, e é apenas neste âmbito íntimo e imperceptível do coração que o homem se inclina para o que existe para ele amar: “os antepassados, os mortos, os filhos, aqueles que estão por vir”¹²⁶.

Conforme se pode depreender do consignado em *De l'art de persuader*, se, por um lado, o acesso às verdades humanas, fruto da experiência, se dá pelo entendimento mediato e, portanto, através da razão, por outro lado, o saber das verdades de fé, as chamadas

¹²⁴ No texto original: “*C'est le coeur qui sent Dieu, et non la raison*”. (PASCAL, *Pensées de Pascal*, In: *Oeuvres de Pascal*, 1864, p. 134, item XIX)

¹²⁵ Cf. Pascal, *Discours sur les passions de l'amour*, op. cit., 1864, p. 431: “*Nous naissons avec un caractère d'amour dans nos coeurs, qui se développe à mesure que l'esprit se perfectionne, et qui nous porte à aimer ce qui nous paraît beau sans que l'on nous ait jamais dit ce que c'est. Qui doute après cela si nous sommes au monde pour autre chose que pour aimer?*”

¹²⁶ Cf.: Heidegger, *What are poets are for?*, In: *Poetry, language, thought*, 2001, p. 125: “*At nearly the same time as Descartes, Pascal discovers the logic of the heart as over against the logic of calculating reason. The inner and invisible domain of the heart is not only more inward than the interior that belongs to calculating representation, and therefore more invisible; it also extends further than does the realm of merely producible objects. Only in the invisible innermost of the heart is man inclined toward what there is for him to love: the forefathers, the dead, the children, those who are to come.*”

verdades divinas, toma o amor por condição. Dessarte, de acordo com o lecionado por Pascal, ao homem não seria possível o conhecimento das coisas divinas na ausência do amor, o que sugere que o amor precede o acesso à verdade. Mas o filósofo não se refere ao amor num sentido qualquer; nas palavras lembradas por Heidegger, Pascal afirma que “só se penetra na verdade por meio da caridade”¹²⁷.

A *charité* corresponde, em Pascal, a uma das três ordens de gênero, ao lado do corpo e do espírito¹²⁸, identificadas como regiões ontológicas, de grandeza distinta e imensurável entre si. No entanto, essa caridade, que mais se assemelha à noção cristã da graça, encontra-se numa “ordem infinitamente mais elevada” em relação ao corpo e ao espírito, dado o seu caráter sobrenatural, pois “de todos os corpos e espíritos não se poderia retirar um movimento da verdadeira caridade”.¹²⁹ A caridade, modo de atuação da vontade humana – oposta à vontade concupiscente – corresponde ao amor de Deus, conjugando o humano ao divino, de forma que o homem abre mão da própria vontade, convergindo para o único ser universal verdadeiramente amável, que é Deus.

Essa noção de caridade aproxima-se da *caritas* encontrada em Agostinho, o amor voltado à eternidade. Não é à toa que Heidegger inclui, imediatamente após a citação de Pascal, a referência ao dito agostiniano “*non intratur in veritatem, nisi per charitatem*”, extraído do capítulo 18, livro 32, da obra *Contra Faustum Manichaeum*. Trata-se de uma opção metodológica do filósofo: por meio da alusão a esse excerto, Heidegger vincula o entendimento das palavras de Pascal ao sentido anteriormente atribuído por Agostinho, isto é, “conforme” o pensamento agostiniano. Desse modo, o “*qu'on n'entre dans la vérité que par la charité*” de Pascal deve ser interpretado tal qual o “não se entra na verdade senão por amor” de Agostinho.

Há que se considerar que tanto a acepção da *charité* pascaliana, bem como o significado da *caritas* agostiniana, ambas remetem ao sentido do amor ontologicamente considerado e, assim, afastado de toda sentimentalidade – como aconselhara Heidegger em *Introdução à filosofia*¹³⁰. Entretanto, etimologicamente, tais termos acenam, também, para a noção de graça, do latim *gratia*, que tem como raiz a *χάρις* (*cháris*) grega, encontrada em diversas passagens das epístolas de Paulo. A *χάρις*, para os cristãos, consiste em “um dom

¹²⁷ No texto original “*qu'on n'entre dans la vérité que par la charité(...)*”. (PASCAL, De l'art de persuader, In: *Oeuvres de Pascal*, 1864, p. 416)

¹²⁸ PASCAL, *Pensées de Pascal*, op. cit., 1864, p. 218

¹²⁹ No texto original: “*De tous les corps et esprits, on n'en saurait tirer un mouvement de vraie charité: cela est impossible, et d'un autre ordre, surnaturel.*” (PASCAL, *Pensées de Pascal*, op. cit., 1864, p. 219)

¹³⁰ Vide o excerto referente à nota 46 ao subitem I.I deste capítulo.

gratuito de Deus à humanidade, precisamente enquanto pecadora”¹³¹; a graça é a caridade na qualidade de amor recebido e dado. Ao lado da fé e da esperança, a caridade constitui uma das três virtudes teologais – assim denominadas na Idade Média –, sendo, portanto, infundida por Deus no homem e tendo, por isso, o caráter sobrenatural que a diferencia de qualquer virtude ética ou dianoética.

As virtudes teologais, cujo princípio se encontra na própria graça, são mencionadas na Primeira Epístola de Paulo aos Coríntios (13:13)¹³², que traz a seguinte passagem: “Agora permanecem estas três coisas: a fé, a esperança e o amor; mas a maior de todas é o amor.” Observe-se que a *caritas* (amor), como virtude teologal, segundo a missiva paulina, tem primazia sobre as outras duas virtudes, a fé e a esperança; isso porque, enquanto a fé proporciona o conhecimento de Deus e, pela esperança, o homem almeja o alcance da vida eterna e do Reino dos Céus, a caridade é ela mesma o verdadeiro amor de Deus.

Note-se que a *caritas*, do original em latim, foi interpretada como sinônimo de amor, o que faz recordar as célebres palavras de Paulo: “Ainda que eu tenha o dom da profecia e conheça todos os mistérios e toda a ciência, ainda que eu tenha tão grande fé que transporte montanhas, se não tiver amor, nada sou.”¹³³ O amor, portanto, em sua grandeza, prevalece à ciência, às profecias e à própria fé, e é precisamente por isso que constitui a virtude cristã maior.

Na esteira de Paulo, Agostinho também interpretou a *caritas* como um amor “pessoal”, divino e humano, podendo, desse modo, ser bom ou não: “O amor do homem por seu próximo pode ser um bem (quando é por amor a Deus) ou um mal (quando se baseia numa inclinação [*dilectio*] puramente humana, isto é, desarraigada do amor a Deus e por Deus).”¹³⁴ Para o cristianismo, esse amor é impulsionado pela expectativa da ressurreição e, portanto pelas virtudes da fé e da esperança; como corrobora Ferry: “a promessa da ressurreição libera o amor.”¹³⁵ Constituindo um bem, isto é, desvinculando-se da mera *dilectio* humana e voltando-se para Deus, o amor é capaz de mover a vontade a qual, por sua natureza, tende ao bem supremo¹³⁶, à salvação.

A vontade em Agostinho, se exercida em conformidade com a sua natureza, constitui o impulso íntimo que leva a mente a exercer o seu poder cognoscitivo a ser

¹³¹ MANCUSO e PACOMIO, *Lexicon – Dicionário teológico enciclopédico*, 2003, p. 325.

¹³² No texto original: “*Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria hæc: major autem horum est caritas.*”

¹³³ No texto original: “*Et si habuero prophetiam, et noverim mysteria omnia, et omnem scientiam: et si habuero omnem fidem ita ut montes transferam, caritatem autem non habuero, nihil sum.*” (1Cor. 13:2)

¹³⁴ FERRATER-MORA, *Dicionário de Filosofia*, Tomo I (A-D), 1994, p. 108.

¹³⁵ FERRY, *A tentação do Cristianismo*, 2011, p. 94.

¹³⁶ REALE e ANTISERI, *História da Filosofia*, v. 1, 1990, p.456.

traduzido em ação e, assim, encontrar a alegria nesse movimento, a qual retorna à sua fonte, que é o próprio Deus. Trata-se essa da dinâmica do amor, na concepção agostiniana, que flui entre Pai, Filho e Espírito Santo, sendo esse último o impulso íntimo e o primeiro a nascente de onde parte e para onde retorna todo o júbilo encontrado pelo poder cognoscitivo humano. Esses três elementos da dinâmica constituem não três deuses, mas apenas um único Deus, que é a própria caridade ou o próprio amor.¹³⁷ Desse modo, encerrando a Trindade em si, a *caritas*, de acordo com Agostinho, “sintetiza todo o ensinamento das Sagradas Escrituras”¹³⁸, o que deixa clara a relação de reforço mútuo entre a antropologia agostiniana do amor e a doutrina trinitária.

Diferente da *cupiditas* ou desejo voltado às coisas temporais, a caridade, como amor virtuoso, já não conhece a perda e, por conseguinte, o próprio medo de perder, pois seu fim está situado fora do mundo e, portanto, fora da própria caridade, em cujo contexto, “a morte já só aparece como o mal extremo de uma vida determinada pela cobiça”¹³⁹. Entretanto, ainda que esse amor-caridade consista na virtude maior, ele não é um oposto excludente do *timor*, porque toda vida humana é determinada tanto pelo amor como pelo temor, de tal modo que a caridade também não se revela autossuficiente.¹⁴⁰

É possível perceber que a *caritas* agostiniana guarda semelhança com o *agape* (do grego, αγάπη) – forma de amor diferenciada do *eros* (ἔρως) e da *philia* (φιλία) –, como designação compreendida pelo cristianismo como o amor-caridade, amor altruísta, baseado na fé e concedido ao homem pela benevolência divina. O amor ágape, infinito e independente de recíproca, consagrado nas palavras de Paulo¹⁴¹, diz da descida de Deus ao homem, corporificada na figura do Cristo salvador, tornando-se uma “forma privilegiada de relação entre o ser humano e o Deus único, e, por extensão, da convivência entre os próprios seres humanos”¹⁴². Essa concepção cristã do *agape* já não vê o amor representado na figura grega de um Deus, porém seu referencial de perfeição se mantém no ato heroico da transformação do verbo em carne. Não obstante, em Agostinho, o amor-caridade já não equivale à “possibilidade de perfeição já neste mundo”¹⁴³ como em Paulo, visto que o amor agostiniano é fruição e, desse modo, ele se realiza e se exaure na *fruitio*, ou seja, no ato de amar, não pelo ímpeto da vontade humana, mas por amor de Deus e a Deus.

¹³⁷ Em *De Trinitate*, Agostinho afirma, citando João (4:8): “*Deus caritas est*”. (AUGUSTINI, De Trinitate, Liber XV, XXVII, In: *Opera Omnia*, Tomus Trigesimus-Primus, 1839, p. 75)

¹³⁸ SANTIAGO, *Amor e Desejo*, 2011, p. 23.

¹³⁹ ARENDT, *O conceito de amor em Santo Agostinho*, 1998, p. 38.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 39.

¹⁴¹ 1Cor. 13 :1-13.

¹⁴² SANTIAGO, op. cit., 2011, p. 20.

¹⁴³ ARENDT, op. cit., 1998, p. 35.

É pelo fato da *caritas* implicar essa renúncia da vontade própria em favor da busca da Graça Divina, que Agostinho a ela se refere com a expressão *propter te*: “Quanto à própria caridade, não podia ser designada de forma mais justa do que pela expressão por-amor-de-ti”¹⁴⁴. É por amor que se pede, é por amor que se busca¹⁴⁵: para Agostinho, toda busca se desenvolve na perspectiva do amor, que é suscetível a uma crença contínua, uma vez que se dá através da fé e retroage a Deus. Assim, lembrando-se que a verdade perseguida em Agostinho é a verdade suprema, isto é, a Verdade entre todas as verdades, a busca do conhecimento, ou seja, o alcance da Verdade dá-se não por contemplação, mas no movimento dinâmico do amor (*caritas*), como busca do conhecimento. Daí as palavras agostinianas recordadas por Heidegger: “não se entra na verdade senão por amor”.

Não se pode perder de vista, todavia, que o assunto tratado por Heidegger no parágrafo 29 de *Ser e Tempo* refere-se à questão das disposições afetivas, tomadas ontologicamente, e que, além disso, ao citar Pascal e Agostinho, Heidegger atribui a Scheler a responsabilidade pelo desenvolvimento de uma visão fenomenológica mais livre dos afetos comparada ao encarceramento ôntico a que a metafísica havia submetido tais fenômenos. De fato, a despeito das ressalvas feitas por Heidegger ao pensamento do filósofo da *belle époque*, ele reconhece o desígnio de Scheler em buscar o ser do homem e enfatiza seu pioneirismo em criar uma base para a interpretação ontológica do afetivo, depois de Aristóteles, apresentando uma tentativa primeira de “desvincular a noção de amor do ideal romântico da absoluta unidade”¹⁴⁶ entre Deus consigo mesmo e com o mundo e todas as suas manifestações, incluindo-se entre elas os homens; em outras palavras, afastando o amor de seu conceito metafísico de unidade plena entre infinito e finito.

Estimulado, sobretudo, por Agostinho e Pascal, segundo Heidegger, Scheler “orientou a problemática para o nexos de fundamentação entre os atos de ‘representação’ e ‘atos de interesse’”¹⁴⁷. Com efeito, Scheler foi um dos principais filósofos responsáveis pela recuperação do pensamento agostiniano na Alemanha, recebendo clara influência tanto de Agostinho como de Pascal, o que contribuiu para que ele se propusesse a uma

¹⁴⁴ No texto original: “*Caritas vero ipsa non potuit significari expressius quam quo dictum est: Propter te.*” (AUGUSTINI, De Moribus Ecclesiae catholicae et de Moribus Manichaeorum, Liber Primus, Caput IX, 15, In: *Opera Omnia*, Tomus Primus, 1877, p. 1316). A tradução desta passagem é encontrada em ARENDT, *O conceito de amor em Santo Agostinho*, 1998, p. 37.

¹⁴⁵ Cf. Agostinho: “*Amore petitur, amore quaeritur, amore pulsatur, amore revelatur, amore denique in eo quod revelatum fuerit permanetur.*” (AUGUSTINI, De Moribus Ecclesiae catholicae et de Moribus Manichaeorum, Liber Primus, Caput XVII, 31, op. cit., Tomus Primus, 1877, p. 1324.)

¹⁴⁶ ABBAGNANO, *Dicionário de Filosofia*, 2007, p. 48.

¹⁴⁷ HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, Parte I, 2005, p. 194.

análise fenomenológica dos afetos. Assim sendo, nota-se em Scheler, como em Agostinho e Pascal, a existência de um sentimento fundamental, o amor, que guarda a função de *abertura com relação ao mundo*. Dessa forma, em Scheler, como igualmente em Heidegger, compreende-se que o mundo não se constrói a partir de representações – ao contrário do preconizado pelo pensamento metafísico, na relação epistemológica entre sujeito-objeto, em que o mundo se transformara em mera “concepção de mundo” ou “imagem de mundo”; ao revés, fenomenologicamente, o mundo se abre a partir de uma afeição fundamental.

Concebendo as emoções como atos de interesse – referentes à consciência afetada, isto é, tocada pelo mundo – e não enquanto atos fundados sobre atos de representação, Scheler reintroduz, na temática do conhecimento, a questão dos afetos, justificando que há uma espécie de experiência cujos objetos são inacessíveis à “razão”, pois, para eles, “a razão é tão cega como pode ser o ouvido para as cores”; e ele completa, ratificando as ideias de Pascal: “esse tipo de experiência nos apresenta autênticos objetos ‘objetivos’ e a ordem eterna que existe entre eles, a saber: os *valores* e sua ordem hierárquica”¹⁴⁸. Na esteira da filosofia agostiniana, Scheler traz para a dimensão cognitiva, “o amor que funda a percepção, a observação e compreensão nas emoções”¹⁴⁹, concebendo, pois, as emoções como atos intencionais subjetivos (*noesis*)¹⁵⁰. O sentir, portanto, é tomado, aqui, como um “perceber sentimental”¹⁵¹, de maneira que o sentir intencional de algo se torna condição cognitiva, uma vez que os afetos “pré-vêm” e abrem a possibilidade da verdadeira compreensão.

Segundo Scheler, o mundo se abre ao amor¹⁵² enquanto afeição fundamental, porquanto todo conhecimento está fundado no amor, inclusive o conhecimento de si. Nas palavras do filósofo, “o amor é sempre o despertador do conhecimento e do querer – sim, a mãe do espírito e da própria razão”¹⁵³. Desse modo, Scheler resgata em Agostinho e Pascal *a primazia ontológica do amor como meio de acesso à verdade*. Para ele, a “atitude fenomenológica é uma atitude mimética de ‘sintonia amorosa’ e ‘entrega’ em que o

¹⁴⁸ SCHELER, *Ética*, 2001, p.358. (tradução da autora)

¹⁴⁹ VANDENBERGHE, Amando o que conhecemos: notas para uma epistemologia histórica do amor, In: *Revista de Ciências Sociais Unisinos*, Jan./Abr. 2006, p. 66.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 67.

¹⁵¹ SCHELER, *op. cit.*, 2001, p. 358.

¹⁵² PALLÁS, La fenomenología de los sentimientos en Max Scheler y el concepto de afección en Martin Heidegger, In: *Enrahonar*, 2002, p. 43.

¹⁵³ SCHELER, *Ordo amoris*, 2008, p. 45.

‘fenômeno’ se desvela e revela em sua verdade como aquilo que *é*.¹⁵⁴ Assim sendo, em seu sentido ontológico, a afeição do amor abre o ser a um conhecimento que já não é tético nem teorético, mas de mundo.¹⁵⁵

Dessa conclusão se pode extrair a relevância da menção de Heidegger à contribuição de Scheler e, sobretudo, de Agostinho e Pascal para a questão das disposições afetivas. Com efeito, a partir das referências apontadas pelo próprio Heidegger, tomam sentido as palavras de Agamben quando este ressalta que Heidegger, quando da elaboração de *Ser e Tempo*, estava perfeitamente consciente da importância fundante do amor, como condicionante da possibilidade de compreensão do acesso à verdade¹⁵⁶ e precisamente aqui é que reside a primordialidade de uma consideração ontológica-existencial do amor, ressalvada de qualquer âmbito axiológico de consideração, na esteira do que já advertia Heidegger no curso do semestre de verão de 1921¹⁵⁷.

Se o amor é, pois, condição de acesso à verdade e, por conseguinte, um modo de ser originário do *Dasein*, logo, constitui uma tonalidade afetiva que “se abre para si mesma antes de qualquer conhecimento e vontade e para além de seus alcances de abertura”¹⁵⁸. Tomando-se as palavras de Heidegger, trata-se de “*um modo existencial básico da abertura igualmente originária de mundo, de co-presença e existência, pois também este modo é em si mesmo ser-no-mundo*”¹⁵⁹.

Tal consideração, por sua vez, carrega consigo não apenas a abordagem das disposições afetivas enquanto possibilidade de abertura originária, mas, antes disso, as noções de mundo e das relações do *Dasein* para com esse mundo, para consigo próprio e para com os outros co-presentes, todas as quais constituem estrutura fundamental para toda a análise existencial do *Dasein* contida em *Ser e Tempo* como para qualquer investigação ontológico-existencial que tenha raiz no pensamento heideggeriano. Ademais, se, como se verificou, a *caritas* agostiniana assume um importante papel para o acesso do ser à verdade, e se está intimamente ligada à noção de mundo, e, ainda, se Heidegger, efetivamente, a reconhece como disposição afetiva e, conseqüentemente, como modo de abertura do mundo para o *Dasein*, naturalmente, toda pretensão a uma analítica existencial

¹⁵⁴ VANDENBERGHE, A fenomenologia como escada para o céu: uma reconstrução crítica da epistemologia do amor de Max Scheler, In: MIGLIEVICH RIBEIRO, A. et al. (orgs.), *A modernidade como desafio teórico*, 2008, p. 93.

¹⁵⁵ SCHMIT, L’amour en finitude: la question de l’amour dans l’oeuvre de Martin Heidegger, In: *Le philosophe*, n. 11, 2000-2001, p. 175.

¹⁵⁶ AGAMBEN, La passion de la facticité, In: AGAMBEN et PIAZZA, *L’ombre de l’amour*, 2003, p. 12.

¹⁵⁷ HEIDEGGER, Agustín y el neoplatonismo, In: *Estudios sobre mística medieval*, 1997, p. 148.

¹⁵⁸ Id., *Ser e Tempo*, Parte I, 2005, p. 190.

¹⁵⁹ Ibid., p. 191. (grifo da autora)

do amor deverá partir, primordialmente, do exame das acenadas constituições existenciais fundamentais, como se verá a seguir.

CAPÍTULO II

O AMOR NA CONSTITUIÇÃO EXISTENCIAL DO *DASEIN*

II.I. UM *DILIGO* INTRÍNSECO AO SER-NO-MUNDO

Conforme observado anteriormente, a analítica existencial do amor, ganha relevância ao revelar-se, enquanto disposição afetiva, como uma possibilidade de abertura do mundo ao *Dasein*, configurando, dessa forma, um modo de acesso à verdade. Desse modo, o entendimento do contexto em que se encontram *Dasein* e amor, verdade e facticidade é fundamental para a compreensão das relações que nele se dão – o que nos leva à hermenêutica. Assim, antes de se verificar de que modo o amor, especificamente, venha a designar-se como uma possibilidade de abertura originária do mundo, é imprescindível examinar o significado do termo “mundo” (*Welt*), admitindo-se, para tanto, uma interpretação originária essencial desse fenômeno.

Na busca de uma significação satisfatória do termo e longe da indeterminação da noção de mundo no que tange à essência da “visão de mundo” encontrada em Dilthey, Jaspers e Scheler¹⁶⁰, Heidegger efetua um regresso histórico, retomando as noções antecedentes, avocadas pela filosofia clássica, do grego κόσμος (*kósmos*) e do latim *mundus*, cuja dupla significação faz alusão tanto ao conceito vulgar do ente *qua* natureza, como à noção filosófica do mundo enquanto modo de ser do ente na totalidade a qual, por consequência, está relacionada ao *Dasein*, “que não é mais do que um ente entre outros”¹⁶¹. Segundo esse entendimento, o mundo é concebido como constituição fundamental do *Dasein*, uma vez que “a relação com o mundo pertence à essência do ser-aí como tal, ao existir como ser *qua* ser-aí”¹⁶².

Todavia, com a concepção ôntica da existência inaugurada pelo cristianismo primitivo, o κόσμος – visão cosmológica originária – passa a ser empregado mais especificamente para designar um determinado modo fundamental da existência humana. Segundo Heidegger, na Primeira Epístola aos Coríntios e na Epístola aos Gálatas, Paulo refere-se ao κόσμος não apenas como o estado “cósmico”, mas como “o estado e a situação

¹⁶⁰ HEIDEGGER, *Introdução à filosofia*, 2009, p. 255.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 256.

¹⁶² *Ibid.*, p. 256.

do homem, o modo de sua posição em relação ao cosmos, sua avaliação dos bens”¹⁶³. Desse modo, κόσμος constitui “o ser do homem em uma forma de pensar desvinculada de Deus, isto é, uma postura fundamental do homem em relação a todo ente e, com isso, em relação a si mesmo”¹⁶⁴.

Num sentido inabitual, o Evangelho de João emprega o termo κόσμος para designar “a figura fundamental do ser-aí humano afastado de Deus, o caráter do homem pura e simplesmente”¹⁶⁵, em outras palavras, por antonomásia. Portanto, o termo “mundo”, nessa acepção antropológica, é empregado para a referência pontual ao conjunto da totalidade dos homens sem distinção, contraposta à noção de filiação a Deus, representada na figura de Jesus. Muito embora esta não se trate de uma concepção específica do Novo Testamento, é a partir dos dizeres contidos no *Prologus* 1:10 do Evangelho de João – “*in mundo erat, et mundus per ipsum factus est, et mundus eum non cognovit*” –, que Agostinho distinguirá as duas concepções de mundo, posteriormente identificadas por Heidegger.

Em sua homília sobre o Evangelho de João, Agostinho pondera:

Que sentido tem o fato de o mundo ter sido criado por Ele? Denomina-se mundo o céu, a terra, o mar e tudo o está incluído neles. Em outro sentido, o mundo se confunde com aqueles que o amam. O mundo foi feito por Ele e o mundo não o conheceu. Os céus não conheceram seu Criador, tampouco os anjos e as estrelas, ainda que mesmo os demônios o tenham confessado? Por toda parte tem-se um testemunho disso. Quem foi então, afinal, que não O conheceu? Aquele que por amor ao mundo foi chamado mundo. *O amor faz com que se habite com o coração*. Seu amor ao mundo fez com que eles merecessem receber o nome de *mundo que é o lugar onde habitavam*. Como se costuma dizer: essa casa é boa ou é má. Nós nem criticamos as paredes quando dizemos que a casa é má, nem as elogiamos quando afirmamos que a casa é boa. *A qualidade de boa ou má diz respeito a quem nela habita*. Nesse sentido, quem é chamado de mundo é quem mora com amor no mundo. Quem são esses? Os que amam o mundo. Seu coração fixa aí sua morada. Aqueles que não

¹⁶³ HEIDEGGER, *Introdução à filosofia*, 2009, p. 258-259.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 259.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 259.

amam o mundo vivem nele só corporalmente, mas com o coração vivem no céu.¹⁶⁶

Segundo Heidegger, o termo *mundus* é empregado por Agostinho em dois sentidos ambíguos. Num primeiro momento, o termo aparece no dizer de João “e o mundo foi feito por ele” (*mundus per ipsum factus est*), equivalendo essa acepção de mundo ao *ens creatum*. Essa noção de mundo o entende como criação de Deus (*fabrica Dei*), o mundo como totalidade, que abrange o céu, a terra e assim por diante. Em um segundo instante, Agostinho interpreta a frase “e o mundo não o conheceu” (*mundus eum non cognovit*) remetendo ao sentido do mundo humano constituído pelo fato de habitá-lo e amá-lo (*diligere*)¹⁶⁷. Esse habitar com coração no mundo (*habitare corde in mundo*), no sentido de amar o mundo (*amare mundum*), traduz um não conhecer Deus (*non cognoscere Deum*), ou seja, apresenta um significado de mundo como o modo do ser humano alienado de Deus e, portanto, já como uma forma mal dirigida de amor, conforme a diretriz agostiniana.

Notadamente, a preleção do Bispo de Hipona discerne uma concepção ôntica de mundo como o conjunto de entes manifestados ou criados e, portanto, atinente à obra de Deus, de uma concepção de mundo que implica a própria existência, na qual o mundo é experimentado faticamente, do ponto de vista existencial, de maneira que, nas palavras de Heidegger, “mundo” vem a significar, simultaneamente, “o ente na totalidade e, com efeito, como o modo decisivo, de acordo com o qual o ser-aí humano se coloca e se mantém em relação com o ente”¹⁶⁸.

Para Agostinho, amando o mundo, os homens o habitam e, habitando com o coração, os homens são o mundo, pois “todos aqueles que amam o mundo são chamados

¹⁶⁶ No texto original: “*Quid est, mundus factus est per ipsum? Coelum, terra, mare et omnia quae in eis sunt, mundus dicitur. Iterum alia significatione, dilectores mundi mundus dicuntur. Mundus per ipsum factus est, et mundus eum non cognovit. Num enim coeli non cognoverunt Creatorem suum, aut Angeli non cognoverunt Creatorem suum, aut non cognoverunt Creatorem suum sidera, quem confitentur daemonia? Omnia undique testimonium perhibuerunt. Sed qui non cognoverunt? Qui amando mundum dicti sunt mundus. Amando enim habitamus corde: amando autem, hoc appellari meruerunt quod ille ubi habitabant. Quomodo dicimus: Mala est illa domus; aut: Bona est illa domus: non in illa quam dicimus malam, parietes accusamus; aut in illa quam dicimus bonam, parietes laudamus: sed malam domum, inhabitantes malos; et bonam domum, inhabitantes bonos. Sic et mundum, qui inhabitant amando mundum. Qui sunt? Qui diligunt mundum: ipsi enim corde habitant in mundo. Nam qui non diligunt mundum, carne versantur in mundo; sed corde inhabitant coelum (...).*”(AUGUSTINI, In Joannis Evangelium Tractatus CXXIV, Tract. II, Caput 1, 11, In: *Opera Omnia*, Tomus Tertius, Pars Altera, 1841, p. 1393). Tradução para o português em HEIDEGGER, *Introdução à filosofia*, 2009, p. 260-261. (grifo da autora)

¹⁶⁷ ARENDT, *O conceito de amor em Santo Agostinho*, 1998, p. 79.

¹⁶⁸ HEIDEGGER, op. cit., 2009, p. 261.

mundo”¹⁶⁹. No mesmo sentido, assevera Arendt: “O mundo, enquanto mundo terrestre, não é apenas constituído pelas obras de Deus, mas também pelos ‘que amam o mundo’ (*dilectores mundi*), os homens, e o que amam os homens”¹⁷⁰. Dessa forma, céu, terra e tudo que aí se encontra compreendido apenas constituem o mundo em virtude da vontade dos homens, que “amam o mundo, e amando-o, habitam-no; da mesma maneira, a palavra ‘casa’ designa ao mesmo tempo a construção e os que a habitam”¹⁷¹, de modo que a noção de mundo abrange, em Agostinho, não apenas a criação de Deus, como também todos os que habitam o mundo e que, por isso, são também designados “mundo”.

De acordo com esse entendimento cristão de mundo, em que tudo o que existe é algo criado e não eterno, o “que advém pela nossa vontade é conduzido pelo amor do mundo (*dilectio mundi*), pelo que o mundo, a *fabrica Dei*, torna-se a pátria totalmente natural do homem”¹⁷²; assim, ao adotar o mundo como pátria, a criatura que lá se encontra desde sempre (*invenire*), funda, ela mesma, o mundo (*mundus*)¹⁷³, sobre o qual não mantém nenhum poder, uma vez que aquilo que fabricou, imediatamente, tornou-se o já-lá.¹⁷⁴

É possível depreender certa familiaridade entre essa noção e as conclusões de Heidegger acerca da concepção de mundo. O *Dasein*, ou o ser-aí, o ser que sempre somos, existe sempre e desde já em um mundo que compartilha com os outros; assim como assevera Agostinho, a criatura encontra-se-já-lá (*invenire*). Esse existir para Heidegger, todavia, é sempre um *ek-sistir*, que traduz um ser-lançado-para-fora-de-si, o que quer dizer que a *ek-sistência* projeta o ser-aí em direção ao horizonte histórico-mundano. Desse modo, em Heidegger, como em Agostinho, existencialmente, o mundo configura a denominação para o *Dasein* humano no núcleo de sua essência, pois é na *ek-sistência* do homem que reside a sua essência; daqui decorre a inteligência de que o *Dasein* “é nele mesmo, como ser-no-mundo, seu próprio aí.”¹⁷⁵

¹⁶⁹ No texto original: “*omnes ergo dilectores mundi mundus vocantur.*” (AUGUSTINI, In Epistolam Joannis ad Parthos - Tractatus Decem, Tract. II, n. 12, In: *Opera Omnia*, Tomus Tertius, Pars Altera, 1841, p. 1996). (tradução da autora)

¹⁷⁰ ARENDT, *O conceito de amor em Santo Agostinho*, 1998, p. 24.

¹⁷¹ No texto original: “*Quia diligunt mundum, et diligendo inhabitant mundum; quomodo domus dicitur et fabrica, et inhabitantes.*” (AUGUSTINI, Enarrationes in Psalmos, Psalmum CXLI – Sermo ad Poulum, 15, In: *Opera Omnia*, Tomus Quartus, Pars Altera, 1865, p. 1842) Tradução para o português em ARENDT, op. cit., 1998, p. 79.

¹⁷² ARENDT, op. cit., 1998, p. 79.

¹⁷³ Ibid., p. 80.

¹⁷⁴ Ibid., p. 81.

¹⁷⁵ DUBOIS, *Heidegger*, 2004, p. 34.

Com efeito, é inerente ao ser-aí ser *em* um mundo, situação a qual lhe é estruturalmente constituinte, encontrando-se na “origem da existência”¹⁷⁶. A partir dessa orientação, intui-se que o *Dasein* está essencialmente vinculado ao mundo, uma vez que o homem, a criatura, somente é enquanto o mundo é.¹⁷⁷ Em sua realidade finita imediata, o *Dasein* “é imediatamente o homem e o mundo, ao mesmo tempo”¹⁷⁸, de modo que o mundo, tomado ontologicamente, compõe a estrutura existencial fundamental que alicerça a compreensão a partir do horizonte da pergunta pelo ser-aí, o *Dasein*, pergunta a qual permanece incluída na pergunta fundamental pelo sentido do ser (não do ente)¹⁷⁹.

Não obstante, a determinação cristã do ser-aí mundano, o *amator mundi*, que “não se introduz no mundo se criando mas aí se encontrando a si mesmo”¹⁸⁰, converte-se, em Heidegger, na perspectiva estrutural segundo a qual o *Dasein* “é no mundo, isto é, mantém-se numa totalidade aberta de significação a partir da qual se dá a compreender o ente intramundano, ele mesmo e os outros”¹⁸¹. Com efeito, para além do conceito existenciário de mundo outrora atribuído por Kant, em Heidegger, o mundo é apreendido como “o todo da constituição ontológica”¹⁸², não se cingindo ao “todo da natureza, da convivência histórica, do próprio ser-si-mesmo e das coisas de uso”¹⁸³. Pelo contrário, o mundo, tomado fenomenologicamente, “é o contexto em quê (Worin) da compreensão referencial, enquanto perspectiva de um deixar e fazer encontrar um ente no modo de ser da conjuntura”¹⁸⁴; trata-se, portanto, da “totalidade específica da multiplicidade ontológica que é compreendida de uma maneira una no ser-com os outros, no ser junto e no ser-si-mesmo”¹⁸⁵.

Se, como se observou, esse liame com o mundo é, de fato, um traço essencial do ser-aí mesmo, configurando a sua “constituição essencial marcante”¹⁸⁶, o *Dasein* é essencialmente um ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*). Esse ser-em (*In-sein*) corresponde, portanto, à constituição ontológica do *Dasein*, sendo, nesse sentido, um *existencial*¹⁸⁷, isto

¹⁷⁶ MAMAN, Ao encontro de Heidegger: a noção de ser-no-mundo, In: *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo*, v. 102, jan./dez. 2007, p. 613.

¹⁷⁷ HEIDEGGER, La época de la imagen del mundo, In: *Caminos de bosque*, 2010, p. 81.

¹⁷⁸ WERLE, A angústia, o nada e a morte em Heidegger, In: *Trans/Form/Ação*, Marília (UNESP), v. 26, n. 1, 2003, p. 100.

¹⁷⁹ HEIDEGGER, La época de la imagen del mundo, op. cit., 2010, p. 81.

¹⁸⁰ ARENDT, *O conceito de amor em Santo Agostinho*, 1998, p. 81.

¹⁸¹ DUBOIS, *Heidegger*, 2004, p. 34.

¹⁸² HEIDEGGER, *Introdução à filosofia*, 2009, p. 328.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 328.

¹⁸⁴ *Id.*, *Ser e Tempo*, Parte I, 2005, p. 131.

¹⁸⁵ *Id.*, op. cit., 2009, p. 328. (grifo da autora)

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 324.

¹⁸⁷ *Id.*, op. cit., Parte I, 2005, p. 92.

é, um elemento constitutivo da existência humana. O “em” (*In*) que compõe o ser deriva de *innan*, que significa “morar, habitar, deter-se”¹⁸⁸; “an”, por sua vez, traduz um estar habituado a, acostumado a, familiarizado com, o que, conforme esclarece Heidegger, “possui o significado de *colo*, no sentido de *habito* e *diligo*”¹⁸⁹. Logo, ser *em* um mundo significa habitá-lo, deter-se nele, e não simplesmente nele encontrar-se como um ente simplesmente dado¹⁹⁰, como simplesmente dadas estão as coisas, enquanto meros *categoriais*. Não obstante, da explanação de Heidegger, a respeito da etimologia do “em” do ser-em, extrai-se que esse habitar também abriga o sentido de *diligere*¹⁹¹, que anuncia um estimar, um amar, um cuidar. Essa observação remonta à noção agostiniana de mundo outrora examinada.

Como visto, na interpretação de Agostinho, amando o mundo os homens o habitam e, habitando-o, os homens o fundam e, assim, são, eles mesmos, o mundo. Conseqüentemente, o fundar do mundo vincula-se ao habitar e ao amar. De modo semelhante, no entendimento de Heidegger, o construir integra o habitar, uma vez que “ao habitar pertence um construir e que dele recebe sua essência”¹⁹². É, portanto, a partir do habitar – o qual constitui o “*traço essencial* do ser de acordo com o qual os mortais são”¹⁹³ –, que os mortais constroem, e é em direção ao habitar que os mortais pensam.¹⁹⁴ Não se trata aqui, todavia, do pensar constituído por representações, mas de um pensar em sentido existencial, um pensar mais profundo. A esse respeito, Heidegger cita o seguinte *Poema Sócrates e Alcibíades*, de Hölderlin:

Por que, divino Sócrates, insistentemente
Veneras este jovem? Não conheces nada maior?
Por que, tal como sobre deuses, voltas
Com amor teu olhar sobre ele?
...
Quem o mais profundo pensou, ama o mais vivo
Quem olha fundo no mundo, este compreende a elevada juventude
E muitas vezes, ao fim, os sábios se inclinam diante da beleza.¹⁹⁵

¹⁸⁸ HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, Parte I, 2005, p. 92.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 92.

¹⁹⁰ WERLE, A angústia, o nada e a morte em Heidegger, In: *Trans/Form/Ação*, Marília (UNESP), v. 26, n. 1, 2003, p. 101.

¹⁹¹ *Diligo* é a forma verbal do infinitivo *diligere*, conjugada na primeira pessoa do singular. Ao verbo *diligere* corresponde o substantivo *dilectio*.

¹⁹² HEIDEGGER, Construir, habitar, pensar, In: *Ensaio e conferências*, 2012, p. 140.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 140.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 141.

¹⁹⁵ *Id.*, O que quer dizer pensar?, op. cit., 2012, p. 119.

O verso relevante neste poema, como salienta Heidegger, está na primeira frase da resposta de Sócrates à pergunta de Alcibiades: “Quem o mais profundo pensou, ama o mais vivo”. Este verso, extraído da poética que Hölderlin elevou ao grau do profundo pensar, apresenta duas palavras que, de fato, dizem, isto é, dois termos que, efetivamente, sustentam o verso: os verbos “pensar” e “amar”. Para ressaltá-los, Heidegger os acentua de um modo “inabitual ao ouvido habitual”: “Quem o mais profundo *pensou, ama* o mais vivo.”¹⁹⁶ A proximidade desses verbos assinala o núcleo do verso, trazendo consigo a consideração de que “o amor se funda no fato de pensarmos o mais profundo”¹⁹⁷. O pensar o mais profundo é, portanto, esteio do amor e dirige-se ao habitar, através do qual o *Dasein* constrói e, nessa medida, é o mundo. Nota-se, dessa maneira, que o amor (*dilectio*), participa intrínseca e estruturalmente à constituição mesma do ser-no-mundo, integrando o sentido do “em” do ser-em e sendo gerado no pensar que se orienta para o habitar e que, necessariamente junto ao construir, é a ele indispensável.

Consoante Agostinho, amar o mundo, enquanto essencial ao habitar, respalda-se no fato de ser do mundo (*de mundo*) e, assim, torna o mundo mundano, na medida em que o homem dele faz a sua pátria, ao mesmo tempo, descobrindo-se sempre já pertencente a esse mundo e, então, resignando-se do estigma de mero ser criado (*fabricatum*).¹⁹⁸ Em uma assimilação próxima, Heidegger ilustra que a mundanidade do mundo se constitui a partir da “estrutura da perspectiva em que a pre-sença se refere”¹⁹⁹, considerando-se que o termo “perspectiva”, aqui, é acolhido como o modo originário do “estar diante de”, consistindo na abertura compreensiva do *Dasein* a uma totalidade conjuntural, que lhe desvela o modo como está situado e disposto no mundo, bem como o modo tal qual o mundo se mostra para ele enquanto um contexto que lhe é familiar, no qual ele se encontra e se *compreende* referencialmente, como ser-no-mundo. Essa familiaridade com o contexto do mundo é própria do habitar, no sentido indicado por Heidegger, que carrega consigo um *diligere*; ela funda a “possibilidade de uma interpretação ontológico-existencial das remissões que constituem o mundo como mundo”²⁰⁰, que se abre na medida em que o *Dasein* “assume a tarefa de interpretar originariamente o seu ser e suas possibilidades ou até o sentido do ser em geral.”²⁰¹

¹⁹⁶ HEIDEGGER, O que quer dizer pensar?, In: *Ensaio e conferências*, 2012, p. 120.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 120.

¹⁹⁸ ARENDT, *O conceito de amor em Santo Agostinho*, 1998, p. 79-80.

¹⁹⁹ HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, Parte I, 2005, p. 131.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 131.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 132.

Não obstante, se o *Dasein* apenas é “em” um mundo a partir de um habitar e o compreende referencialmente devido a essa familiaridade com contexto do mundo, e, se no cerne desse “em”, que constitui ontologicamente o ser, conjugam-se os sentidos de *habito* e *diligo*, então, parece ratificar-se a assertiva agostiniana segundo a qual o *dilectio mundi*, ou amor ao mundo, é dado naturalmente, independentemente de escolha (*electio*), uma vez que o mundo já está sempre aí.²⁰² Não obstante, esse amor espontâneo ao mundo soa, em princípio, paradoxal em relação ao amor voltado à eternidade (*caritas*), o amor virtuoso pregado por Agostinho. O próprio Bispo analisa as palavras de João (1, 2:15): “Não ameis o mundo, nem o que no mundo há. Se alguém ama o mundo, o amor do Pai nele não está.” Aparentemente, o amor ao mundo configuraria, portanto, uma perversão daquele amor que é movimento da alma em direção a Deus. Como podemos amar a Deus se amamos o mundo? Agostinho conclui que há dois tipos de amor: o amor do mundo e o amor de Deus. Se o amor do mundo habitar em nós, o amor de Deus não poderá adentrar-nos, porque tudo o que há no mundo é concupiscência da carne, concupiscência dos olhos. Desse modo, o clérigo adverte:

(...) que se afaste o amor do mundo e em nós tenha morada o amor de Deus; que o melhor ocupe o lugar. Se amavas o mundo, não o ames mais. Quando exaurires o coração do amor terreno, haurirás o amor divino; e nele logo começa a habitar a caridade da qual nenhum mal pode proceder.²⁰³

Conquanto somente o amor às coisas divinas deva subsistir, por outro lado, Agostinho também reconhece a legitimidade do amor das coisas criadas, desde que este seja um meio condutor do homem a Deus. Isso se deve à existência de uma ordem natural determinada conforme a criação divina, consoante a qual todas as coisas devem ocupar seu lugar na hierarquia da criação, de modo que as coisas menores devem subordinar-se às maiores e, nessa medida, tal como o animal deve subordinar-se ao homem, o homem deve subordinar-se a Deus, suprema fonte de toda a vida. Sendo assim, o amor das coisas criadas não é incompatível com o amor a Deus; ao contrário, ele é, sim, compreendido na “ordem do amor” (*ordo amoris*) – incluindo-se aqui também o amor aos outros seres criados –, no entanto, desde que esse amor se volte ao fim maior que é a beatitude em

²⁰² ARENDT, *O conceito de amor em Santo Agostinho*, 1998, p. 94.

²⁰³ No texto original: “*recedat amor mundi et habitet Dei; melior accipiat locum. Amabas mundum, noli amare mundum: cum exhauseris cor tuum amore terreno, hauries amorem divinum; et incipit habitare iam caritas, de qua nihil mali potest procedere.*” (AUGUSTINI, In *Epistolam Joannis ad Parthos - Tractatus Decem*, Tract. II, n. 8, In: *Opera Omnia*, Tomus Tertius, Pars Altera, 1841, p. 1993) (tradução da autora)

Deus. Do contrário, o amor das coisas criadas não passará de mera idolatria ou simples apego, orientado pela concupiscência e, desse modo, despojado de Deus e perversor da ordem do amor.

Na medida em que deve orientar-se pelo mandamento do amor a Deus acima de todas as coisas, vê-se, desse modo, que o amor do mundo (*dilectio mundi*) não se distancia da abrangência da *caritas* agostiniana²⁰⁴. Além do mais, nota-se que na ordem do amor encontra-se abrangido não apenas o amor do mundo enquanto criado (*creatum*), como também o amor aos outros seres criados. Assim sendo, depreende-se que a criação também pode ser objeto do amor, o que sugere não apenas o amor aos outros coexistentes, mas também o amor a si mesmo (*amor sui*), na medida em que a criatura se reconhece como tal, “escolhendo na caridade o Criador”²⁰⁵, que precede a sua escolha e do qual depende a sua existência. Essa relação retrospectiva da criatura para com Deus configura, sim, uma *electio*, na medida em que, segundo Agostinho, conquanto nossa existência dependa do amor, não somos ordenados a amar, mas nos cabe escolher o objeto do nosso amor.²⁰⁶

II.II. O CARÁTER DE SER SI-MESMO E O AMOR SUI

Tomando mundo como a totalidade da constituição ontológica, consoante se observou, Heidegger o refletiu como um contexto uno “em que” se compreende o ente intramundano, ele mesmo e os outros.

Ontologicamente, o “eu” (*das Ich*) já não é pensado, tal como na filosofia tradicional, como sujeito isolado do mundo e dos outros; pelo contrário, viu-se que o *Dasein* nunca é dado sem um mundo e tampouco se trata de um “eu” isolado, sem os outros. Desse modo, o “eu” que, do ponto de vista ôntico, “sempre se pode dizer com razão que ‘eu’ sou este ente”, na analítica ontológica, “só pode ser entendido no sentido de uma

²⁰⁴ Ressalta-se, por oportuno, o esforço de Agostinho na demonstração da similaridade de sentido entre os termos *caritas*, *dilectio* e *amor*, no latim bíblico. Muito embora *caritas* seja um termo especificamente empregado para designar uma virtude teologal, também admite o *dilectio* como sua forma sinônima – conquanto este último também possa designar uma dileção voltada à carne –, correspondendo, então, a uma dileção mais elevada, ao amor da caridade, benevolente, do qual nenhum mal pode advir.

²⁰⁵ ARENDT, *O conceito de amor em Santo Agostinho*, 1998, p. 94.

²⁰⁶ No texto original: “*Nemo est qui non amet: sed quaeritur quid amet. Non ergo admonemur ut non amemus: sed ut eligamus quid amemus.*” (AUGUSTINI, Sermones, XXXIV, Caput I, 2, In: *Opera Omnia*, Tomus Quintus, Pars Prior, 1841, p. 210).

indicação formal não constringente de algo que, em cada contexto ontológico-fenomenal, pode talvez se revelar como o ‘seu contrário’²⁰⁷.

Se, então, é a partir do horizonte da pergunta pelo *Dasein* que a noção de mundo é determinada enquanto constituição existencial fundamental, logo, inevitavelmente, tem-se que o problema do mundo encontra-se originalmente articulado com a própria questão do ser. Como visto, a primeira conclusão que se pode extrair dessa análise é de que o ser-aí é sempre e constitutivamente um ser-no-mundo. Porém, a determinação do *Dasein* como um ser-em essencial implica um participar do acontecimento dos outros, depois do acontecimento do mundo.

No entanto, como o mundo é também meio norteador do acontecimento do “eu”, a pergunta pelo “quem” do *Dasein*, que procura desvendar quem é sempre este ente que eu mesmo sou, na medida em que o ser é sempre meu, antes de demandar a análise do ser enquanto ser-com, alude à consideração do caráter de ser si-mesmo (*das Selbst*). Observa-se que o termo em alemão *Selbst (das)* é empregado para designar o “si-mesmo”, a “mesmidade”. Embora seja semelhante, não se trata de um sinônimo de *Ich*, primeira pessoa do singular, que se substantiva na forma *das Ich* (o eu), a qual é associada por Heidegger às teorias filosóficas que tendem a isolar o “eu” do mundo e dos demais entes, tal como um “caracol em sua concha”²⁰⁸, convertendo-o em mero objeto de análise filosófica, de forma a tomá-lo como um eu em sentido puro, que nada diz sobre si mesmo. Pelo contrário, *das Selbst*, como si-mesmo, de modo algum é subjetividade.

Na esteira da compreensão de ser, o ser-no-mundo não pode ser indiferente a si mesmo. Todavia, na medida em que o *Dasein* não se trata de uma combinação de comportamentos e muito menos de uma composição entre corpo, alma e espírito, seria inútil buscar o sentido do seu caráter de si-mesmo a partir da unidade forjada dessa composição²⁰⁹; pelo contrário, na analítica existencial, o *Dasein* deve ser considerado como uma totalidade. Outrossim, o si-mesmo do *Dasein* não designa nem a consciência em relação a si próprio, nem o seu inconsciente. Ele não é já concebido como o *subjectum* que pensa a si mesmo; em verdade, a autopresença da mente ou autoconsciência como reflexão configura tão somente uma consequência do caráter de ser si-mesmo.²¹⁰

Não obstante, tal como já havia inferido Kant, Heidegger considera que “o homem a cada vez fático pode ser a finalidade de si mesmo”, uma vez que, essencialmente, o

²⁰⁷ HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, Parte I, 2005, p. 167.

²⁰⁸ Id., *History of the concept of time*, 1985, p. 165

²⁰⁹ Ibid., p. 305.

²¹⁰ Id., *Introdução à filosofia*, 2009, p. 345.

Dasein consiste na “estrutura ontológica de acordo com a qual o ente constituído como ser-*á é* em virtude de si mesmo”.²¹¹ Desse modo, numa esfera prévia à consciência intencional, ao mesmo tempo em que o *Dasein* acede a si mesmo, estando diante do todo de seu próprio ser singular, também se percebe diante da possibilidade de ser si-mesmo. Dessa maneira, o “si-mesmo” revela-se como o que em todo o trajeto histórico do *Dasein* se mantém constantemente como o mesmo, justamente no modo do ser-no-mundo, do poder-ser-no-mundo.²¹²

Isso, entretanto, não significa que o ser seja sempre o si-mesmo de modo próprio; também é possível não ser si-mesmo no modo da impropriedade. Com efeito, “o existir sempre está diante da alternativa de uma propriedade ou de uma impropriedade”²¹³ e, ainda que se diga e se pense “eu”, não se pode afirmar propriamente que se trate do modo de ser “si-mesmo”, pois comumente se vive “o próprio-impessoal” (*das Man selbst*). É a partir dessa argumentação sobre o modo da impessoalidade que Heidegger diferencia o *Dasein* do “eu” (*ego*) presente no *cogito* cartesiano. Na proposição “*ego cogito (ergo) sum*” (eu penso, logo sou), Descartes se concentra no *cogito* (penso), de certo modo, negligenciando o *sum* (sou) que se vê colocado em segundo plano. Considerando o si-mesmo como um todo, na medida em que, conforme a lógica cartesiana, ou se é si-mesmo ou não se é, Descartes converte o *ego*, em uma coisa pensante (*res cogitans*) essencialmente sem mundo, que apenas “representa no representar”²¹⁴. O mundo, portanto, surge na filosofia cartesiana como elemento externo e absolutamente independente do sujeito, de tal sorte que não existe mundo em que o ser do *cogito* exista; o ser é determinado essencialmente na medida daquele (*ego*) que representa.

Já em Heidegger, o ser si-mesmo não é, como em Descartes, a equivalência entre o representador e o representado; ele sempre depende do modo como o ser se relaciona com o mundo, no estar-junto com as coisas, no ser-com-os-outros. Existindo no modo próprio ou no modo impróprio, o caráter de si-mesmo não converte o ser em um *subjetum*, em um sujeito ou em substância, bem como o ser, nessa abertura a partir de si, não se torna um objeto para si mesmo. Tampouco o caráter de ser-si-mesmo consiste em um estar voltado para si mesmo, no sentido egoístico ou individualista da acepção tradicional do “eu”

²¹¹ HEIDEGGER, *Introdução à filosofia*, 2009, p. 345.

²¹² Id., *Seminários de Zollikon*, 2007, p. 237 [220].

²¹³ DUBOIS, *Heidegger*, 2004, p. 25.

²¹⁴ HEIDEGGER, *Nietzsche II*, 2007, p. 119.

enquanto “sujeito”. Ao contrário, essa mesmidade (*Selbstheit*)²¹⁵ expressa o movimento intencional da existência, pois é no em-vista-de-si-mesmo que o *Dasein* é sempre colocado diante de seu poder-ser mais próprio e perante o qual ele precisa decidir-se “quanto ao que pode o seu ser mais próprio em relação às possibilidades de ser que essencialmente lhe pertencem: ser com os outros, ser junto ao ente por si subsistente, ser si-mesmo”²¹⁶. Dessarte, o *Dasein* está sempre primariamente aberto a si-mesmo, e não disposto para ser apreendido mediante outra coisa²¹⁷, e é imprescindível ao ser-aí poder ser essencialmente e propriamente ele mesmo, inclusive, como ressalta Heidegger, “se quiser saber-se levado e conduzido por um outro, se quiser a possibilidade de se abrir para o co-ser-aí dos outros, se tiver de intervir a favor de outros”²¹⁸.

Heidegger esclarece que a consideração da mesmidade, segundo a qual o *Dasein* existe em-vista-de-si-mesmo “não contém nenhuma afirmação egoístico-ôntica de um fim para um cego amor-próprio de cada homem fático”²¹⁹, inexistindo qualquer isolamento solipsista do *Dasein*. Essa afirmação traz ao cerne da discussão da mesmidade a questão do amor a si mesmo, mencionado por Heidegger em franca objeção a Kant. Seja no sentido do amor próprio (*Eigenliebe*), da demasiada benevolência consigo mesmo, ou na acepção da presunção (*Eigendiinkel*), da arrogância ou satisfação de si mesmo, para Kant, tudo o que se encontra no amor de si (*Selbstliebe*) pertence à inclinação, e toda inclinação, no entendimento kantiano, é oriunda de sentimentos. O amor de si, portanto, é visto em Kant como uma propensão patológica, pela qual a conduta humana tende a querer atuar exclusivamente conforme o alvedrio do prazer próprio e à revelia de uma ordem racional que a restrinja. Trata-se, pois, de uma “tendência para se fazer a si mesmo em geral princípio determinante objectivo da vontade, segundo os princípios subjectivos da determinação do seu livre-arbítrio”²²⁰.

A esse amor patológico, Kant contrapõe o chamado “amor de si racional”, oriundo de uma razão pura prática que cerceia o amor-próprio e a presunção que, como amor de si,

²¹⁵ O termo *Selbstheit* foi interpretado por Heidegger em seu sentido existencial, consoante o qual o “Ser-si-mesmo significa estar a-fim-de-si mesmo, importar-se consigo mesmo”, não se confundindo com uma “elevação egoístico-solipsista da própria individualidade”, ou como nas palavras de Maman, com “o abismo solipsista da sua subjetividade”. Difere, assim, de *Selbstkeit* e do sentido de identidade (*Identität*), termo o qual, para Heidegger, cabe exclusivamente a um ente egoico. O termo mesmidade ou identidade, aparece em Kant como “a permanência de algo que já está sempre aí”, em sentido diverso da ipseidade do “qua si-mesmo”. Cf. ARENHART, *Ser-no-mundo e consciência-de-si*, 2004, p. 219 e 383-384. A este respeito vide HEIDEGGER, *Introdução à filosofia*, 2009, p. 97-102.

²¹⁶ HEIDEGGER, op. cit., 2009, p. 345.

²¹⁷ ARENHART, op. cit., 2004, p. 237.

²¹⁸ HEIDEGGER, op. cit., 2009, p. 345.

²¹⁹ Id., Sobre a essência do fundamento, In: *Conferências e escritos filosóficos*, 1996, p. 313.

²²⁰ KANT, *Crítica da razão prática*, 1997, p. 90.

despertam antecipadamente à lei moral, no sentido de conformá-los a ela. Como assevera Kant, a razão pura prática, decerto aniquila a presunção, uma vez que todas as aspirações de autoestima, que precedem a aquiescência com a lei moral, “são vãs e ilegítimas, porque mesmo a certeza de uma disposição (*Gesinnung*) que se harmoniza com essa lei é a primeira condição de todo o valor da pessoa (...), e porque toda a exigência anterior é falsa e ilegítima”.²²¹ O respeito por essa lei moral, portanto, constitui também um sentimento que já não se converte em inclinação, não sendo de procedência meramente empírica, mas que é conhecido *a priori* e que se origina numa causa intelectual, na medida em que se pode discernir a sua imprescindibilidade. No entanto, como os homens são naturalmente seres sensíveis, a faculdade de desejar os objetos de inclinação integra sua constituição estrutural e se inflige, antes do “sentimento moral”, como norte da vontade.

A esse respeito, Kant recobra o mandamento “*Ama a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a ti mesmo*”,²²² que exige, segundo o filósofo, o respeito – no sentido de racionalização da sensibilidade – a uma lei que “ordena o amor” e não entrega ao mero arbítrio humano a escolha em fazer dele um princípio. Se, por um lado, o amor dirigido aos homens é possível, embora não possa ser ordenado, por outro, verifica-se a impossibilidade do amor a Deus enquanto inclinação, na medida em que Deus não é passível de se tornar um objeto dos sentidos, a despeito de ser “belo fazer bem aos homens por amor e benevolência simpática, ou ser justo por amor à ordem”²²³, o que não é, na verdade, a “autêntica máxima moral da nossa conduta”²²⁴. Na mesma esteira, a tendência sensível da natureza humana impõe-se, primeiro, ao “eu” (*Selbst*) “patologicamente determinável” segundo as condições subjetivas do amor de si, de tal modo que esse “eu”, apesar de impróprio, “esforça-se como se ele a constituísse todo o nosso Si mesmo (*Selbst*), por fazer valer de antemão as suas pretensões como as primeiras e originais”²²⁵.

Heidegger discorda dessa lógica kantiana, na medida em que ele não vê na mesmidade uma ratificação da propensão egoísta do homem, mas a condição segundo a qual se torna possível ao *Dasein*, vez que este existe em-vista-de-si-mesmo, determinar seu comportamento seja egoisticamente, seja altruisticamente. Nesse sentido, Heidegger reinterpreta Kant: “submetendo-me a mim mesmo à lei, submeto-me a mim mesmo como

²²¹ KANT, *Crítica da razão prática*, 1997, p. 89.

²²² *Ibid.*, p. 98-99.

²²³ *Ibid.*, p. 99.

²²⁴ *Ibid.*, p. 98.

²²⁵ *Ibid.*, p. 90.

razão pura; mas isto quer dizer que neste submeter-me a mim mesmo me enalteço a mim mesmo como livre, como um ser que se determina a mim mesmo”.²²⁶

Analisando o mesmo preceito bíblico lembrado por Kant, Agostinho, antes, já tratara da possibilidade do amor a si tanto como modo autêntico do amor-próprio elevado, como também em sua forma imprópria e individualista. Porquanto o amor das coisas criadas não se entende antagônico ao amor a Deus, Agostinho infere que, nas palavras do evangelista, mormente no que tange ao “*et diliges proximum tuum tamquam teipsum*”²²⁷, também está compreendido o mandamento do amor a si (*amor sui*). O amor a si, compreendido do “como a ti mesmo”, encontra seu lugar na ordem do amor, à medida que constitui um dever cristão o amor da criatura pela própria existência. No entanto, não houve a necessidade de se prescrever um cânone para que ao homem mandamentalmente amasse a si próprio, a seu corpo e à sua alma, mesmo porque o homem ama a si próprio e ao que está abaixo dele em virtude de uma lei inviolável da natureza. Logo, caberia ao mandamento apenas preceituar expressamente o amor ao que ao homem é superior e ao que lhe é semelhante. Dessa forma, nas palavras de Agostinho:

Ora, se tu te consideras por inteiro, isto é, alma e corpo, e se consideras o próximo por inteiro, isto é, alma e corpo (porque o homem consta de corpo e alma), observarás que nenhuma categoria de objeto a amar foi omitida nesses dois preceitos.

Entretanto, já que o amor de Deus está acima de tudo, e que o modo desse amor manifesta-se prescrito sob uma forma que faz convergir para si todos os outros amores, parece-nos talvez não ter sido dito nada sobre o amor a si próprio? Mas por certo, ao ser dito: “Amarás teu próximo como a ti mesmo”, o amor de ti por ti próprio também não foi omitido.²²⁸

Não obstante, adverte Agostinho, em atenção à doutrina da *ordinata dilectio*, é preciso ensinar ao homem a medida de seu amor, para que ele se ame com proficuidade;

²²⁶ HEIDEGGER, *The Basic Problems of Phenomenology*, 1988, p. 135. (tradução da autora)

²²⁷ Agostinho cita Mateus 22:37-40: “*Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo et ex tota anima tua et ex tota mente tua, et diliges proximum tuum tamquam teipsum. In his duobus praeceptis tota Lex pendet et omnes Prophetae*” (“Amarás o Senhor teu Deus de todo o coração, de toda a alma, e de todo o entendimento; e amarás o teu próximo como a ti mesmo”). (AUGUSTINI, *De Doctrina Christiana*, Liber I, 26:27, 1838, p. 21) Tradução para o português em AGOSTINHO, *A Doutrina Cristã*, 2002, p. 64.

²²⁸ No texto original: “*Quod si te totum intellegas, id est animum et corpus tuum, et proximum totum, id est animum et corpus eius (homo enim ex animo constat et corpore), nullum rerum diligendarum genus in his duobus praeceptis praetermissum est. Cum enim praecurrat dilectio Dei eiusque dilectionis modus praescriptus appareat, ita ut cetera in illum confluent, de dilectione tua nihil dictum videtur. Sed cum dictum est: Diliges proximum tuum tamquam teipsum, simul et tui abs te dilectio non praetermissa est.*” (AUGUSTINI, op. cit., Liber I, 26:27, 1838, p. 21-22) Tradução para o português em AGOSTINHO, op. cit., 2002, p. 65.

em outras palavras, o amor a si deve medir-se de acordo com sua importância na ordem do amor, segundo uma escala de valores em cujo topo está o amor a Deus, enquanto valor supremo. Isso porque, ainda que o ser criado possa ser objeto de seu próprio amor, o homem não deve aí vislumbrar o seu escopo final, ou este não configuraria o verdadeiro amor de si próprio, uma vez que, amando-se sob a égide de sua própria vontade, o homem “não se ama tal como se encontra dado a si mesmo na criação divina, mas tal como se faz a si mesmo”²²⁹. Esta consiste em uma espécie de amor a si identificada por Agostinho como um falso amor próprio, uma faceta da *cupiditas*, consoante a qual o homem volta o seu amor a si mesmo, em substituição a Deus. Assim, amando-se de modo impróprio (*improbis amor sui*), o homem perverte (*perversitas*) o sentido original de si enquanto criatura, qual seja o de “o reenviar para lá do mundo à sua verdadeira origem”, pois “como ele não pode chamar-se a si mesmo para a existência, como não pode fazer *ex nihilo* (...) só pode amar o mundo (*dilector mundi*) devido ao seu ser-vindo-do-mundo”²³⁰.

O dever mandamental do amor-próprio, por sua vez, harmoniza-se com a ordem do amor, que rege a ordem da vida moral. Amando-se propriamente, o homem reconhece a sua condição de ser criado e bem estima as coisas conforme a sua dignidade em ser amadas, mantendo, desse modo, o amor ordenado, na medida em que não ama aquilo que não é digno de amor e, tampouco, deixa de amar o que merece ser amado; nem privilegia aquilo que deve ser menos amado, nem ama na mesma intensidade o que se deve amar menos ou mais.²³¹ A supremacia do amor em Deus, por conseguinte, restaura não apenas o amor ao próximo, como o amor a si, ao passo que os integra à ordem do amor, de tal sorte que se intui que o amor agostiniano consiste em um “modo” do coração que obedece a uma ordenação própria e distinta dos atos oriundos da razão. No entanto, a *mens* também não pode perder o amor de si que nela há, tal como a memória e a inteligência²³². Assim, a *mens*, em Agostinho, agrega em si, mais do que o puro intelecto, a vontade e o amor. Nas palavras do clérigo: “A mens é formada de modo que nunca se esquece, nunca deixa de se inteligir e de se amar”²³³.

O amor de si submetido ao amor voltado a Deus, em Agostinho, liga-se à noção de *fruitio*, na medida em que o amor implica fruição daquele que ama, compreendendo-se na

²²⁹ ARENDT, *O conceito de amor em Santo Agostinho*, 1998, p. 100.

²³⁰ *Ibid.*, p. 100.

²³¹ AUGUSTINI, *De Doctrina Christiana*, Liber I, 27:28, 1838, p. 22; AGOSTINHO, *A Doutrina Cristã*, 2002, p. 65.

²³² CUNHA, *O movimento da alma*, 2001, p. 30.

²³³ No texto original: “*Sic itaque condita est mens humana, ut numquam sui non meminerit, numquam se non intellegat, numquam se non diligat.*” (AUGUSTINI, *De Trinitate*, Liber XIV, XVIII, In: *Opera Omnia*, Tomus Trigesimus-Primus, 1839, p. 25.) Tradução para o português apud CUNHA, op. cit., 2001, p. 30.

tensão do por-amor-de, uma vez que “ninguém deve se amar por si próprio, mas por aquele de quem há de gozar”²³⁴. Desse modo, se “Fruir é aderir a alguma coisa por amor a ela própria”²³⁵, como ilustrou Agostinho, e se somente se deve amar por aquele que está no reto fim desse amor enquanto valor supremo, logo, não se deve fruir senão de Deus. Daí a máxima cristã que preceitua o amor a Deus sobre todas as coisas, inclusive acima do amor a si mesmo, pois o amor de Deus se reconhece, então, no autêntico *amor sui*, enquanto portal para o primeiro acesso do amor de Deus, o único que tem consigo o verdadeiro poder criador. Assim, o amor a si se revela primordial, na medida em que todo amor dele provém, e uma vez que todo amor é, fundamentalmente, *amor sui*. A partir dessa afirmação, observa-se, que a formulação agostiniana distancia-se tanto da lógica cartesiana, subordinada à prova racional de Deus como ser infinito e perfeito e o condicionamento da existência finita e imperfeita ao *cogito*, bem como do pensamento kantiano, de acordo com o qual o amor de si consiste, inevitavelmente, numa tendência patológica humana que deve ser restringida pela razão pura prática.

Na mesma esteira agostiniana, Pascal reconhece duas espécies de amor a si: o amor-próprio desviante, que se ampara na centelha concupiscente do coração do homem decaído, e o amor a si enquanto mandamento divino. O “eu”, em Pascal, é visto, predominantemente, como amor a si, voltado ao regozijo de si numa abordagem claramente anticartesiana, segundo a qual o homem abandona o amor-próprio atinente à ilusão de si, em favor de um amor voltado à perspectiva da eternidade de Deus, num processo de “desalienação”, mediante o qual se dá a “purificação do coração”.²³⁶ Com efeito, o entendimento pascaliano recobra, em seu viés, a medida do amor a si a que se referia Agostinho, e é nesse sentido que o Bispo de Hipona preleciona que o amor a si autêntico implica o amor a Deus e a renúncia de si, arquetizando a moral espiritualista conjecturada na figura da cidade celeste contraposta à moral terrena, do amor a si até o desprezo de Deus.²³⁷ Tal raciocínio se deve ao entendimento agostiniano segundo o qual, na “renúncia a si, a criatura comporta-se consigo mesma como Deus (*sicut Deus*)” e, desse

²³⁴ No texto original: “*nec seipsum debet propter seipsum diligere, sed propter illum quo fruendum est*”. (AUGUSTINI, De Doctrina Christian, Liber I, 22:21, 1838, p. 17) Tradução para o português em AGOSTINHO, *A Doutrina Cristã*, 2002, p. 59.

²³⁵ No texto original: “*Fruí enim est amore alicui rei inhaerere propter se ipsam*.” (AUGUSTINI, op. cit., Liber I, 4:4, 1838, p. 44) Tradução para o português em AGOSTINHO, op. cit., 2002, p. 8.

²³⁶ ROSENFELD, *Descartes e as Peripécias da Razão*, 1996, p. 228.

²³⁷ Cf. AUGUSTINI, De civitate Dei, Liber XIV, Caput XXVIII, In: *Opera Omnia*, Tomus Septimus, 1900, p. 436: “*Fecerunt itaque civitates duas amores duo: terrenam scilicet, amor sui usque ad contemptum Dei; caelestem vero, amor Dei usque ad contemptum sui*.” (“Dois amores fazem duas cidades: uma é terrestre, obra do amor de si até ao desprezo de Deus; a outra, celeste, obra do amor de Deus até ao desprezo de si.”) Tradução para o português em AGOSTINHO, *A cidade de Deus*, 2011, p. 1319.

modo, “ama-se a si mesma como Deus a ama; odeia em si o que ela própria fez e só se amado que foi criada por Deus (*a Deo creata*)”²³⁸. Abdicando-se de si, portanto, a criatura é reconduzida ao lugar a ela atribuído pelo Criador, amando em si mesma apenas a bondade divina (*bonitas Dei*), e odiando-se “na medida em que, pelo livre-arbítrio (*liberium arbitrium*), pode dar um sentido autônomo ao seu ser do mundo”²³⁹.

A questão do livre-arbítrio é aventada por Agostinho como parte integrante da condição humana, isto é, a possibilidade de escolha oriunda de uma vontade livre que é natural ao homem. Trata-se de um bem concedido por Deus, consoante o qual o homem escolhe entre seguir a ordem divina, ou desrespeitá-la, orientando-se para as sendas do mal e do pecado. A partir desses atos individuais de escolha, portanto, o homem ou se deixa levar pela vontade desmedida, causa de todos os males, ou, como conhecedor da ordem das coisas criadas, direciona a sua vontade para o bem, discernindo entre as coisas que servem para serem fruídas, as quais conduzem à felicidade, e as que apenas servem para serem usadas, as quais se prestam como apoio para que se alcancem as coisas que proporcionam felicidade. É neste sentido que homem é livre para conferir ao seu ser do mundo um sentido autônomo, pois o livre-arbítrio lhe concede a possibilidade de seguir ou não a vontade de Deus. Mas tal possibilidade de escolha ainda não equivale à liberdade em si; esta somente é, quando a vontade se orienta para o bem, deixando agir a vontade de Deus.

Essa mesma questão toma uma dimensão distinta em Heidegger. Com efeito, a vontade e o livre-arbítrio são intrínsecos ao homem, mas o problema do livre-arbítrio, isto é, a questão de se saber se a vontade dispõe ou não da propriedade de ser livre, não guarda afinidade com a questão da liberdade. Isso porque a liberdade não equivale a uma propriedade humana, tampouco a uma coisa ou a uma qualidade que o homem possa ter ou deixar de ter. A liberdade não se resume na mera possibilidade de um oscilar entre escolhas; antes disso, “a liberdade é o abandono ao desvelamento do ente como tal”²⁴⁰, um deixar-ser o ente. É a liberdade (o *Dasein*), que possui o homem e não o oposto. Desse modo, se “o ser-aí ek-sistente, como deixar ser do ente, libera o homem para a sua ‘liberdade’, quer oferecendo à sua escolha alguma coisa possível (ente), quer impondo-lhe alguma coisa necessária (ente), não é então o arbítrio humano que dispõe da liberdade”²⁴¹.

É nesse sentido que Heidegger ventila a possibilidade de o ser determinar seu comportamento de modo altruísta ou egoísta: submetendo-se a si, o *Dasein*, que é em-

²³⁸ ARENDT, *O conceito de amor em Santo Agostinho*, 1998, p. 112.

²³⁹ *Ibid.*, p. 112.

²⁴⁰ HEIDEGGER, Sobre a essência da verdade, In: *Conferências e escritos filosóficos*, 1996, p. 336.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 337.

vista-de-si-mesmo, exalta-se como livre, no sentido de um ser que se determina a si mesmo. Sendo assim, na medida em que a mesmidade constitui um caráter básico da existência, inexistindo um isolamento solipsista do ser, e que, de algum modo, a própria existência significa, em cada caso, uma capacidade-de-ser, logo, uma das possibilidades de existência deve servir para a exposição concreta da mesmidade ontológica²⁴². Apenas porque o *Dasein* é para si mesmo como tal e pode escolher sobre a base de sua mesmidade, é que ele pode entender-se como um “si-mesmo” e comprometer-se com os outros. “É a partir do si-mesmo que o eu, tu, nós encontram seu modo apropriado de ser.”²⁴³ No viés da decisão do ser em-vista-de-si-mesmo, sempre o que está em jogo é o seu poder-ser mais próprio.

Ao ponderar que o *Dasein*, enquanto existência, é em-vista-de-si-mesmo, Heidegger utiliza a palavra *Worumwillen*²⁴⁴, que significa “por mor de” ou, em linguagem corrente, “por causa de”. A arcaica palavra “mor” deriva da aférese da palavra latina “amor”, por uma supressão do fonema inicial. Dessa forma, “por mor de” tem o sentido original de “por amor de”. Seguindo-se o sentido etimológico da expressão, portanto, tem-se que o *Dasein* é por amor não de outra coisa, mas é por amor de si mesmo.²⁴⁵ Isso significa que o *Dasein* existe como um fim em si mesmo; diversamente do que se encontra em Kant, o homem “não é nunca um meio, nem sequer um meio para Deus, senão que também ante Deus, ele é seu próprio fim”²⁴⁶. Existindo por-amor-de-si-mesmo ou em-vista-de-si-mesmo, o *Dasein* está livre para o seu poder-ser mais próprio, ultrapassando-se, transcendendo-se em direção ao seu próprio ser, compreendendo-se como a possibilidade de ser si mesmo.

Retomando-se a afirmação de Heidegger, o fato do *Dasein* existir na mesmidade, portanto, não enseja que haja uma “afirmação egoístico-ôntica de um fim para um cego amor-próprio de cada homem fático”. Pelo contrário, essa mesmidade equivale ela mesma à liberdade do *Dasein*, e essa liberdade é análoga à egoidade, “em cuja base o *Dasein* pode ser em cada caso egoísta ou altruísta”²⁴⁷. Tal egoidade (*Egoität*), todavia, não é pensada em termos metafísicos, a partir da “generalização e abstração que constitui o eu a partir dos

²⁴² HEIDEGGER, *The Metaphysical Foundations of Logic*, 1992, p. 189.

²⁴³ FERNANDES, O cuidado como amor em Heidegger, In: *Revista da Abordagem Gestáltica*, v. 17, n. 2, jul.-dez. 2011, p. 162.

²⁴⁴ HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, Parte I, 2005, p. 256.

²⁴⁵ FERNANDES, O cuidado como amor em Heidegger, In: op. cit., jul.-dez. 2011, p. 162.

²⁴⁶ HEIDEGGER, *The Basic Problems of Phenomenology*, 1988, p. 138. (tradução da autora)

²⁴⁷ Id., op. cit., 1992, p. 187.

‘eus’ singulares do homem”²⁴⁸, na esteira da *res cogitans* como *substantia finita* de Descartes, segundo o qual a egoidade aparece no âmbito da certeza de si mesma e do proposto. Tampouco ela é pensada como a consciência de si ou de qualquer coisa, tal como em Kant²⁴⁹. A egoidade, diferente do egoísmo – o qual implica a perda de si mesmo dada pela dificuldade do verdadeiro perguntar pelo si-mesmo²⁵⁰ –, constitui a base ontológica tanto para o egoísmo, como para o altruísmo. E, apenas “porque o *Dasein* é primariamente determinado pela egoidade, pode ele existir facticamente para e com um outro *Dasein* enquanto um tu”²⁵¹.

Essa afirmação traz a questão do outro para o centro da análise existencial. Se a mesmidade é pressuposto para a possibilidade da egoidade²⁵² e esta, por sua vez, constitui a condição de possibilidade para que possa existir um “tu” e para que possa haver uma relação “eu-tu”²⁵³, uma vez que ela somente se revela no “tu”, logo, o “ser-si-mesmo” (*Selbstsein*) não exclui o “ser-com” (*Mitsein*) e “ser-junto-a” (*Sein bei*), pois são igualmente originários, e inseparáveis, na medida em que cada um pressupõe os outros. Em outras palavras, o ser em-vista-de-si-mesmo é, em sua totalidade, co-originariamente: “o ser-junto-do..., ente puramente subsistente, o ser-com... ser-aí de outros e ser-para... si mesmo”²⁵⁴. E é, justamente, em virtude do *Dasein* existir em-vista-de-si-mesmo que, faticamente, ele pode escolher por si mesmo ou pelos outros, quer numa perspectiva solipsista, quer numa perspectiva altruísta, permanecendo consigo e com os outros, existencialmente.

II.III. O “SER-COM” E O AMOR COMO UM *VOLO, UT SIS*

Como visto, apenas em razão de ser primariamente determinado pela egoidade é que o *Dasein* pode faticamente existir para um outro *Dasein* e com ele enquanto um “tu”. A mesmidade do *Dasein*, portanto, na qual se encerra a “a pertença conjunta a uma teia de

²⁴⁸ HEIDEGGER., A superação da metafísica, In: *Ensaio e conferências*, 2012, p. 74.

²⁴⁹ Id., *Lógica*, 2008, p. 84.

²⁵⁰ Ibid., p. 101.

²⁵¹ Id., *The Metaphysical Foundations of Logic*, 1992, p. 187. (tradução da autora)

²⁵² Id., Sobre a essência do fundamento, In: *Conferências e escritos filosóficos*, 1996, p. 313-314.

²⁵³ Id., op. cit., 1992, p. 187.

²⁵⁴ Id., Sobre a essência do fundamento, op. cit., 1996, p. 317.

inter-relações, como eu-tu”²⁵⁵, por óbvio, não implica um isolamento do ser. Pelo contrário, se o *Dasein* é em um mundo e, por conseguinte, é em um mundo em comum, dado que ele existe no mundo “com” os outros que já estão sempre co-existindo no ser-no-mundo, logo, não há ser isolado, sem mundo, sem os outros.²⁵⁶ Outrossim, o *Dasein* tampouco é um ser simplesmente dado, um ser à mão (*Vorhanden*), tal como são os instrumentos e as coisas, os quais também são liberados pelo mundo do *Dasein*, porém são destituídos do caráter de ser-aí. Por outro lado, há também entes que, diversamente do modo dos instrumentos e das coisas, não estão simplesmente dados e não são algo à mão, mas que “são e estão ‘no’ mundo em que vêm ao encontro segundo o modo de ser-no-mundo”²⁵⁷. Tais entes são dotados do caráter de ser-aí e, por isso, “são coexistentes comigo intramundaneamente (*Mitdasein*)”²⁵⁸; em outras palavras, esses entes também “são-aí” com o *Dasein* no mundo.

Disso se extrai que o *Dasein* é, essencialmente, um “ser-com” (*Mitsein*). A preposição “com” (*mit*), aqui, deve ser tomada como participação, tendo um sentido completamente determinado, configurando um modo próprio de ser. O “com” não significa, portanto, um mero “junto a”, ou apenas um “ser junto a um ente que possui o mesmo modo de ser”²⁵⁹, mas constitui uma determinação do *Dasein*. A constituição ontológica do ser-com indica uma mútua reciprocidade entre o *Dasein* e os outros com os quais se relaciona enquanto ser-no-mundo, o que não se confunde com uma simples relação eu-tu, no sentido de um solipsismo binário. Assim, em virtude do ser-no-mundo ser determinado pelo “com”, o mundo é desde sempre o que “eu” – que, aqui, assume o sentido de “ser-em” – compartilho com os outros; logo, o mundo do *Dasein* é mundo compartilhado (*Mitwelt*), o mundo do co-existir.

Não obstante, os outros que vêm ao encontro no mundo compartilhado não são meramente “outros”, os demais além de mim, o que acarretaria um isolamento do “eu”. Tampouco, como esclarece Maman, “O outro não é um *Vorhanden* disponível no sentido de manipulável, instrumentalizável”²⁶⁰, que tem o “caráter ontológico de um ser simplesmente dado ‘em conjunto’ dentro de um mundo”²⁶¹. Já nas preleções entre 1928 e 1929, Heidegger ilustrava que esse ente que “nós mesmos não somos, o ente que é cada

²⁵⁵ HEIDEGGER, *Lógica*, 2008, p. 88.

²⁵⁶ Id., *Ser e Tempo*, Parte I, 2005, p. 167.

²⁵⁷ Ibid., p. 169

²⁵⁸ PELIZZOLI, *O eu e a diferença*, 2002, p. 137.

²⁵⁹ HEIDEGGER, *Introdução à filosofia*, 2009, p. 89.

²⁶⁰ MAMAN, Ao encontro de Heidegger: a noção de ser-no-mundo, In: *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo*, v. 102, jan./dez. 2007, p. 613.

²⁶¹ HEIDEGGER, op. cit., Parte I, 2005, p. 170.

vez o outro, o outro ser-aí, o ser-aí dos outros, não está simplesmente ao nosso lado como um ente por si subsistente e, entretanto, talvez ainda ao lado de outras coisas”²⁶². Pelo contrário, esses entes, que são cada vez os outros, são co-existentes, aqueles de quem o “eu” não se distingue e entre os quais também está. Sendo assim, eles não estão fora de “mim” nem em contraste com o “eu”; não configuram um outro “eu”, um duplo ôntico do meu “eu” fático²⁶³ e com o qual este se relaciona, tornando-o um “tu”.

O outro, enquanto co-existente, está conosco aí, ou seja, ele é um co-ser-aí (*Mitdasein*), com o qual o *Dasein* existe também. Esse “também”, entendido existencialmente, designa a igualdade no ser no caráter de ser-no-mundo, ocupando-se circunspectamente dele. Na medida em que o outro é por si mesmo, também, um *Dasein*, uma vez que lhe advém o modo do ser-aí, o outro é um co-ser-aí. “Ser-aí e co-ser-aí são um-com-o-outro”²⁶⁴, afirma Heidegger, e apenas “o homem e o homem podem ser um com o outro”, pois o simples fato de ser-real ao mesmo tempo em que outros entes – isto é, a “realidade simultânea” – não necessariamente implica ser-um-com-o-outro (*Miteinandersein*), pois ser-um-com-o-outro requer que o ser ao mesmo tempo real tenha o modo do ser-aí, ou, do contrário, tendo meramente o modo de ser do ente por si subsistente, implicará tão somente um subsistir-por-si-conjuntamente.²⁶⁵

Na medida em que o *Dasein* é essencialmente um ser-com, no sentido ontológico-existencial, no mundo, essa co-existência dos outros apenas abre para um ser-aí e assim, igualmente, para os co-existentes. Em virtude do “com” convir ao *Dasein*, em seu modo próprio de ser, como uma determinação existencial, isso faz com que ele seja “com” os outros co-existentes, independentemente desses últimos estarem ou não fisicamente presentes, isto é, ainda que não sejam, de fato, dados ou percebidos²⁶⁶. Isso ocorre porque o fato do *Dasein* estar só, ou mesmo longe dos outros, não lhe enseja o esvanecer do seu caráter de ser-com. Pelo contrário, “Somente *num* ser-com e *para* um ser-com é que o outro pode *faltar*”²⁶⁷. Sendo assim, a falta e a “ausência” configuram apenas modos deficientes da co-existência, que apenas são possíveis porque o *Dasein* somente é “na medida em que possui a estrutura essencial do ser-com, enquanto co-presença que vem ao encontro de outros”²⁶⁸. O estar só (*Alleinsein*) não constitui, portanto, um modo existencial

²⁶² HEIDEGGER, *Introdução à filosofia*, 2009, p. 88.

²⁶³ Id., *The Metaphysical Foundations of Logic*, 1992, p. 187.

²⁶⁴ Id., op. cit., 2009, p. 88.

²⁶⁵ Ibid., p. 89.

²⁶⁶ Id., *Ser e Tempo*, Parte I, 2005, p. 172.

²⁶⁷ Ibid., p. 172.

²⁶⁸ Ibid., p. 172.

primário, mas tão somente uma situação em que se está, porém que advém da relação sempre já estabelecida entre o *Dasein*, o mundo e os outros. Dessa forma, ainda que o *Dasein* esteja solitário, em virtude da “ausência” dos outros, sua estrutura existencial não deixa de sempre e já se constituir essencialmente pelo ser-com (*Mitsein*).

É, justamente, a partir da noção de *Mitsein* que Heidegger orientará a problemática da compreensão do outro. Diferentemente de Husserl, Heidegger não entende que a questão do acesso primário ao outro possa se dar por meio da *Einfühlung*. Termo originário do grego ἐμπάθεια (*empátheia*), *Einfühlung* se traduz para o português como empatia²⁶⁹. Originalmente, o vocábulo é formado pelo sufixo -εια (-eia) que adjetiva εμπαθές (*empathés*), significando afetado, que se expõe à paixão, mais o prefixo ἐν- (*en-*), que significa “em” (no interior), e, ainda, a raiz da palavra πάθος (*pathos*), que expressa afeição, paixão, padecimento, enfermidade. Dessa forma, empatia traduz um “sentir-se em”, ou “sentir-se dentro de”, no sentido da expressão de uma participação de sentimentos e afetos, isto é, de um participar de um horizonte comum de compreensão, porém como uma afinidade espontânea.

Em Husserl, *Einfühlung* designa um “sentir-se em outro”, uma capacidade de compartilhar ou reconhecer emoções experimentadas por um outro ser, de modo que o acesso a esse outro é compreendido a partir do âmbito do próprio, mediante uma percepção por analogia, ou melhor, uma percepção assimiladora, que Husserl denomina de apresentação, concebida como uma “experiência efetiva”²⁷⁰ e contraposta à noção de representação. Assim, mais que empatia, o termo, em Husserl, assume o significado mais preciso de “intropatia”, que remete a uma projeção do próprio no outro, de modo que os outros são tomados como análogos ao próprio, o qual, por sua vez, é considerado aprioristicamente, no que tange a uma ordem constitutiva da consciência. Desse modo, em Husserl:

Tudo o que vale para mim vale também, até onde sei, para todos os outros homens, que me estão à mão no mundo circundante. Experimentando-os como homens, compreendo-os e os aceito como

²⁶⁹ A palavra *Einfühlung*, empregada por Heidegger no texto original em alemão da obra *Ser e Tempo*, foi traduzida para o português, por Marcia Sá Cavalcante Schuback, como “simpatia”- do grego, συμπάθεια (*sympátheia*). Todavia, pela etimologia da palavra, como resultado da pesquisa efetuada, concluiu-se que “empatia” traduziria de melhor maneira a pretensão do filósofo, tal como na tradução de Marco Antonio Casanova, em *Introdução à filosofia*.

²⁷⁰ HUSSERL, *Meditações cartesianas*, 2001, p. 123.

sujeitos egológicos, qual eu mesmo sou, como sujeitos que se relacionam com o mundo circundante natural.²⁷¹

Heidegger, no entanto, diverge dessa perspectiva cognitiva husserliana. Para ele, o acesso primário ou originário ao outro não se dá a partir da esfera do ser-próprio, então, projetado para si-mesmo num outro. A compreensão pelo fenômeno da *Einfühlung* tal como sugere Husserl, para Heidegger, minguaria a completude de sentido com o que o outro, sempre e cada vez, vem ao encontro, em sua co-existência, no mundo compartilhado e, dessa maneira, estabeleceria tão somente “uma ponte entre o próprio sujeito isolado e o outro sujeito, de início, inteiramente fechado”²⁷². Em outras palavras, isso tornaria o outro um mero duplo do ser-próprio, um outro “eu” (*alter ego*), não alcançando “a intelecção decisiva de que o um-com-o-outro já pertence à essência do ser-aí como tal”²⁷³. De acordo com Heidegger, “A pressuposição dessa argumentação de que o ser da pre-sença é para si mesmo o ser para um outro não é justa”, pois “O ser para o outro não é apenas uma remissão ontológica irreduzível e autônoma”.²⁷⁴ Sendo assim, sob uma perspectiva ontológica, o acesso originário ao outro não deve partir senão da própria constituição do *Dasein* enquanto *Mitsein*, isto é, como ser-com. A *Einfühlung*, portanto, não constitui um fenômeno existencial originário determinante do ser-com; ao revés, é a possibilidade da empatia que apenas pode se dar com base no ser-com.

Há que se esclarecer, ainda, que a compreensão do um-com-o-outro como determinação essencial do ser-aí também não pode partir da consideração da relação de gêneros ou de sexos. O *Dasein*, como ente fático, designa neutralidade, muito embora seja sexuado, isto é, ele é cada vez, masculino e feminino; “esse fato encerra em si um um-com-o-outro e um-em-relação-ao-outro totalmente determinados”²⁷⁵. Em outras palavras, muito embora o *Dasein* seja um ente essencialmente neutro, também faz parte de sua essência que, faticamente, ele rompa essa neutralidade e, então, seja, cada vez, masculino ou feminino. Entretanto, isso não significa que as possibilidades da vida fática do *Dasein* se determinam a partir da relação de gêneros ou de sexos. “Por si só, justamente essa relação de sexos (relação de gêneros) só é possível porque o ser-aí já é determinado em sua

²⁷¹ HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenológica*, 2008, p. 65-66. (tradução da autora)

²⁷² HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, Parte I, 2005, p. 176.

²⁷³ Id., *Introdução à filosofia*, 2009, p. 149.

²⁷⁴ Id., op. cit., Parte I, 2005, p. 177.

²⁷⁵ Id., op. cit., 2009, p. 155.

neutralidade metafísica pelo um-com-o-outro.”²⁷⁶ Destarte, a essência do homem só pode ser posta em questão a partir dessa neutralidade e é somente a partir dessa neutralidade que a própria neutralidade pode se romper.

Conforme se viu, a compreensão existencial, seja do *Dasein*, dos outros co-existentes, ou do um-com-o-outro, não deve se dar a partir da consideração da esfera de um “eu” egoico, ou por meio e a partir da relação eu-tu. Isso porque “compreender” (*Verstehen*), numa perspectiva ontológico-existencial, não equivale a um simples entender conceitualmente, nem ao reconhecer de um conhecimento; trata-se de um modo originário de realização do *Dasein* humano enquanto ser-no-mundo, modo este que constitui o ser-aí como “saber-ser” e como possibilidade. Logo, a compreensão, que é, então, compreensão de ser, não equivale a um mero “conjunto de categorias acumuladas como uma coleção de moedas; ela se desenvolve junto com a formação de mundo, com a transcendência”²⁷⁷. Isso porque a compreensão de ser é a determinação fundamental do *Dasein* como tal.²⁷⁸ Dessa forma, pode-se dizer que na compreensão de ser do *Dasein* já subsiste uma compreensão dos outros, uma vez que seu ser é sempre e já ser-com.²⁷⁹, de tal maneira que o *Dasein* compreende a si mesmo a partir da compreensão do outro, bem como compreende o outro por meio da compreensão de si.

Segundo Heidegger, nas preleções de 08 de março de 1965, *é na compreensão de ser que o amor se fundamenta de forma decisiva*.²⁸⁰ Essa afirmação levará, mais adiante, à intuição de que o amor constitui um modo de acesso originário ao outro, na medida em que deixa-ser o outro. No entanto, para que se alcance a plenitude desse sentido, é imprescindível retomar as palavras de Heidegger, pronunciadas décadas antes das preleções de Zollikon: *o problema do amor deve ser apartado do âmbito axiológico*²⁸¹. Essa afirmação remonta às lições de Heidegger a respeito de Agostinho e aconselha que somente a partir de uma análise isenta de qualquer consideração pautada por uma hierarquia de valores, será possível apreender o amor. Sob esse olhar imune aos nexos axiológicos, o amor, por estar fundamentado na compreensão de ser, se verificará como um existencial que constitui e estrutura a abertura do *Dasein* em sua relação com o ser e com os demais entes. Isso porque a compreensão denomina a abertura do ser-no-mundo existente como tal no seu ser em-vista-de, uma vez que, no compreender, abre-se a

²⁷⁶ HEIDEGGER, *Introdução à filosofia*, 2009, p. 155.

²⁷⁷ INWOOD, *Dicionário Heidegger*, 2002, p. 19.

²⁷⁸ HEIDEGGER, *Seminários de Zollikon*, 2007, p. 253-254 [236].

²⁷⁹ Id., *Ser e Tempo*, Parte I, 2005, p. 176.

²⁸⁰ Id., op. cit., 2007, p. 255 [237].

²⁸¹ Id., Agustín y el neoplatonismo, In: *Estudios sobre mística medieval*, 1997, p. 148.

significância – isto é, a perspectiva em virtude da qual o mundo se abre como tal – que se funda no em-vista-de.

Já se mencionou outrora que o fato do *Dasein* existir em-vista-de-si-mesmo o torna livre para o seu poder-ser mais próprio. Assim sendo, na compreensão existencial, subsiste o modo de ser do *Dasein* como poder-ser. E, sabe-se, o *Dasein*, primariamente, é possibilidade de ser: não se trata de uma possibilidade no sentido da “indiferença do arbítrio” (*libertas indifferentiae*)²⁸², mas de uma possibilidade existencial do *Dasein*, no sentido de ser livre para o seu poder-ser-mais próprio. Nesse seu poder-ser, o *Dasein* já está entregue à possibilidade de se reencontrar com as suas possibilidades.²⁸³ Desse modo, o compreender é o ser essencial do poder-ser do *Dasein*, é a abertura que sempre alcança a totalidade da estrutura fundamental do ser-no-mundo.

O ser-em que é o *Dasein*, como poder-ser, é sempre poder-ser-no-mundo; trata-se de um poder-ser que pertence à facticidade do *Dasein*, pelo qual, essencialmente, ele nunca é mais do que de fato é e, tampouco, é menos do que é por ser um “ser possível”. Isso se deve à estrutura existencial da compreensão enquanto projeto (*Entwurf*)²⁸⁴, que conduz o *Dasein* às suas possibilidades, uma vez que, de modo originário, projeta o seu ser para a sua destinação, isto é, para o seu em-vista-de, assim como para a significância.²⁸⁵ A compreensão, como projeto, pro-jeta a possibilidade enquanto possibilidade, deixando-a ser como tal. Ao compreender-se, o *Dasein*, tendo seu ser projetado para o seu poder-ser mais próprio, pode dizer a si mesmo: “sê o que tu és!”²⁸⁶. Tal dizer remonta à máxima do poeta lírico grego Píndaro: “Torna-te o que és”. A esse respeito reflete Heidegger, em uma nota marginal: “Mas quem ‘tu’ és?” E ele mesmo responde: “Aquele como o qual tu *te projetas a ti mesmo* – aquele como tu *te tornas*”²⁸⁷.

O compreender, afirma Heidegger, é sempre afetivo, isto é, sempre sintonizado com o humor²⁸⁸, de modo que, pela compreensão, o *Dasein* “se abre em si mesmo e mostra a quantas anda o seu próprio ser”²⁸⁹. Muito embora a disposição afetiva (*Befindlichkeit*)²⁹⁰

²⁸² HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, Parte I, 2005, p. 199.

²⁸³ *Ibid.*, p. 200.

²⁸⁴ Traduzido para o espanhol como *proyección*. Cf. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, 2010, p. 162.

²⁸⁵ HEIDEGGER, *op. cit.*, Parte I, 2005, p. 200-201.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 201.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 306, nota 82 referente à p. 201, sobre “és!”.

²⁸⁸ *Id.*, *op. cit.*, 2010, p. 160, e *Id.*, *op. cit.*, Parte I, 2005, p. 198.

²⁸⁹ *Id.*, *op. cit.*, Parte I, 2005, p. 200.

²⁹⁰ O termo alemão *Befindlichkeit* não encontra um correspondente literal nas línguas neolatinas, sendo encontrado nas obras traduzidas de Heidegger como “disposição”, “afetação”, “tonalidade afetiva”, “disposição afetiva”, “estado de humor”, “sentimento-de-situação”, no espanhol “*disposición afectiva*”, no

seja uma designação empregada na interpretação ôntica da abertura dos sentimentos, referindo-se a um estado de ânimo ou estado de humor, analisado existencialmente, trata-se de uma das determinações ontológicas do *Dasein*, tal como a compreensão, distanciando-se, então, dos sentimentos privados que o homem projeta no mundo.

O termo *Befindlichkeit* – forma substantiva do adjetivo *Befindlich* que já significou “demonstrável”, “perceptível”, mas que desde o século XVIII designa “encontrar-se”, “situar-se”²⁹¹ – foi empregado por Heidegger pela primeira vez nas preleções de 1924 sobre a *Retórica* de Aristóteles, como tradução do grego διάθεσις (*diáthesis*), bem como ao discorrer sobre *O Conceito de Tempo*, no mesmo ano, recorrendo ao mesmo termo como tradução do *affectio* utilizado por Agostinho.

Ressalta-se que o termo *affectio* empregado pelo clérigo, em seu sentido original, não expressa o que comumente se traduz como afeto, sentimento, ou humor. Assim, se *affectio* for considerado em sua acepção original, verificar-se-á que ele se forma pelo prefixo *ad-*, que indica presença, aproximação, direção, somado à raiz do verbo *facere*, que significa fazer, atuar, de fato, não indicando sentimento, mas denotando o resultado de uma coisa que atua junto a alguém e que, então, se vê afetado. *Affectio*, portanto, traduz uma disposição afetiva (*Befindlichkeit*), aproximando-se da διάθεσις (*diáthesis*) grega, anunciando um “ser tocado” por algo e atingido em sua compreensão; em outras palavras, nessa disposição, o ser é tocado por um acontecimento que o conduz à compreensão da situação do *Dasein* como si mesmo e como outro. O outro, aqui, é tomado como “o outro que eu mesmo sou”, uma vez que não há *Dasein* fora do contexto social, separado do mundo, apartado da situação, de tal forma que não se pode falar em subjetividade em Heidegger, na medida em que o outro não constitui um binário, inexistindo, por conseguinte, sujeito.

No §29 de *Ser e Tempo*, Heidegger retoma a *Befindlichkeit* como uma das determinações da constituição existencial do *Dasein*, que se refere ao modo próprio como o ser-aí vem a si mesmo, encontra-se (*sich befinden*), não através de uma constatação teórica, mas de um “sentimento de situação”. Trata-se de uma experiência da facticidade do *Dasein*, que expressa o seu modo de ser passivo e receptivo, pelo qual o ser-aí se encontra a si mesmo, em seu “estado de ser”, isto é, encontra-se face a face com aquilo que ele mesmo é.

francês “*affection*” e no italiano “*situazione emotiva*”. No presente trabalho, optou-se pela tradução do termo como “disposição afetiva”.

²⁹¹ INWOOD, *Dicionário Heidegger*, 2002, p. 93.

Não obstante, esclarece Heidegger, aquilo que se denomina, ontologicamente, como disposição afetiva (*Befindlichkeit*), do ponto de vista ôntico, é mais conhecido cotidianamente como humor (*Stimmung*), ou estado de humor ou de ânimo (*Gestimmtsein*).²⁹² O termo *Stimmung* deriva de *Stimme*, que significa voz. *Stimmung* remete, então, a uma afinação, a uma disposição de humor, uma tonalidade de ânimo, que consiste em “uma abertura que determina a correspondência ao ser, na medida em que é instaurada pela voz (*Stimme*) do ser”²⁹³ que, portanto, chama para o ser. A *Stimmung* não configura uma coloração de humor meramente subjetiva ou psicológica, mas um modo originário do *Dasein* arraigado na disposição afetiva (*Befindlichkeit*). Na mutabilidade da *Stimmung*, revela-se “como alguém está e se torna” e é, justamente, nesse “como alguém está” que o humor conduz o ser ao seu “aí”.²⁹⁴ Cabe, portanto, à *Stimmung*, a descoberta primária do mundo. Assim sendo, a *Stimmung* designa uma “tonalidade de humor que nos harmoniza e nos con-voca por um apelo”²⁹⁵, configurando um modo de abertura prévia e não um simples fenômeno de acompanhamento, como fora assimilado pela metafísica. Pelo contrário, é nas colorações dessa afinação que se revela o ser como lançado no mundo e, dessa maneira, o ser-no-mundo é radicalmente aberto na pureza “do que é e tem que ser”²⁹⁶, tornando possível ao *Dasein* sentir-se no seu “aí” – situação própria.

Contudo, o *Dasein* somente pode ser afetado, tocado pelas tonalidades de humor, em virtude da disposição afetiva que, ontologicamente, sugere o estado afetivo do ser disposto, permitindo que o ser-aí seja sensível a ser-no-mundo e encontre-se já “aí” com o que lhe afeta, com o que lhe toca. “Na disposição subsiste existencialmente um liame de abertura com o mundo, a partir do qual algo que toca pode vir ao encontro”²⁹⁷, diz Heidegger, de modo que ela expressa um modo de descobrir que o *Dasein* é em seu ser, como, em todos os casos, o seu próprio “aí”, e como se encontra esse “aí”.²⁹⁸

Heidegger esclarece, ainda, que a disposição “é um modo existencial básico da abertura igualmente originária de mundo, de co-presença e existência, pois também este modo é em si mesmo ser-no-mundo”²⁹⁹. Isso sugere que a disposição afetiva não apenas é uma determinação da constituição existencial do *Dasein* que o abre ao seu estar-lançado e

²⁹² HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, Parte I, 2005, p. 188.

²⁹³ Id., *Que é isto – a filosofia?*, In: *Conferências e escritos filosóficos*, 1996, p. 219, nota 5 (continuação).

²⁹⁴ Id., op. cit., Parte I, 2005, p. 188.

²⁹⁵ Id., *Que é isto – a filosofia?*, op. cit., 1996, p. 220.

²⁹⁶ Id., op. cit., Parte I, 2005, p. 189.

²⁹⁷ Ibid., p. 192.

²⁹⁸ Id., *History of the concept of time*, 1985, p. 255.

²⁹⁹ Id., op. cit., Parte I, 2005, p. 191.

que abre o ser-no-mundo em sua totalidade, mas que também abre o *Dasein* para os outros, enquanto co-existentes.

Existindo sempre e desde já em um mundo que compartilha com os outros, o *Dasein*, enquanto ser-com que constitui existencialmente o ser-no-mundo deve poder ser interpretado pelo fenômeno da “cura” (*Sorge*)³⁰⁰, ou “cuidado”, a partir do qual o *Dasein*, como ser-no-mundo-com-os-outros se relaciona com os outros entes que vêm ao encontro no mundo circundante. Assim, no estar junto às coisas, aos instrumentos que estão à mão, dos entes não dotados do caráter de ser-aí, o *Dasein* se ocupa, não sendo o modo da ocupação (*Besorgen*), todavia, o caráter ontológico próprio do ser-com. Porém, na relação com os outros entes que não estão à mão, pois estes também têm o caráter de ser-aí, e com os quais o *Dasein* se comporta como ser-com, ele se preocupa, e tal preocupação (*Fürsorge*) se funda na constituição ontológica do *Dasein* enquanto ser-com.³⁰¹ Desse modo, vê-se que a relação do *Dasein* com os outros é, estruturalmente, regida pelo cuidado.

Nos seminários realizados em Zollikon, em resposta à crítica feita pelo psiquiatra Ludwig Binswanger à suposta omissão do autor de *Ser e Tempo* a respeito da questão do amor – que, então, não poderia ser explicada a partir da noção de cuidado, – Heidegger, por sua vez, afirma explicitamente que o cuidado, se entendido no sentido ontológico-fundamental, nunca pode ser diferenciado do “amor”.³⁰² Como outrora mencionado, o cuidado, sinônimo do latim *cura – coera*, no latim erudito – em seu sentido original era empregado no contexto das relações humanas de amor e de amizade, para expressar desvelo, preocupação, inquietação em relação a algo ou alguém. Com efeito, os sentidos de cuidado e de amor se aproximam. Tanto o cuidado como o amor se fundamentam de modo crucial numa compreensão de ser e, como se viu, na compreensão do ser do *Dasein* já subsiste uma compreensão dos outros, uma vez que o seu ser é, essencialmente, ser-com. Desse modo, na abertura atinente ao ser-com reside, inevitavelmente, a abertura para o outro e essa abertura, por sua vez, se deve ao modo da disposição afetiva constitutiva do *Dasein*.

Na medida em que a disposição afetiva, sendo um existencial, configura o modo de ser que abre o *Dasein* a si próprio, ela também consiste numa determinação fundamental que o abre, igualmente, para os outros. Tratando-se de um modo existencial básico em que

³⁰⁰ HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, Parte I, 2005, p. 172.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 173.

³⁰² *Id.*, *Seminários de Zollikon*, 2007, p. 254 [237].

o ser-aí é o seu “aí”³⁰³, conseqüentemente, tem-se que a disposição afetiva é condição essencial para que se possa falar em ser-no-mundo e em ser-com-o-outro. A partir deste entendimento e devido à constituição de ser-no-mundo-com-os-outros do *Dasein*, a disposição afetiva converte-se, então, em uma co-afecção (*Mitbefindlichkeit*), um modo solidário de disposição. Ademais, se tanto a disposição afetiva como a compreensão constituem modos igualmente fundamentais, identificados por Heidegger como existenciais co-originários, indissociáveis um do outro, na medida em que “Toda disposição sempre possui a sua compreensão, mesmo quando a reprime” e que “Toda compreensão está sempre sintonizada com o humor”³⁰⁴, logo, se o amor se funda na compreensão de ser, na abertura do *Dasein* aí implicada, verifica-se também o modo da disposição afetiva.

Nas lições a respeito de Agostinho, Heidegger assinala que o amor genuíno tem a tendência fundamental ao “*dilectum, ut sit*” (amado, tal como é)³⁰⁵. Desse modo, o amor comparece como vontade dirigida ao ser amado, assumindo o sentido, no mundo compartilhado, de ajudar o outro, aquele a quem se ama, na existência, para que acesse a si próprio. Desvinculado de qualquer significação axiológica, o amor se revela um modo de acesso originário ao outro, uma vez que, na abertura do *Dasein* ao outro, ele o deixa ser o que é. Observe-se um trecho da correspondência datada de 8 de maio de 1925, enviada por Heidegger à Hannah Arendt: “E o que podemos fazer além de nos abirmos: além de *deixarmos* ser o que é. Deixar *ser* de um tal modo que o amor se torne para nós uma alegria pura e fonte nova de cada novo dia de vida.”³⁰⁶

Ao sentido dessas declarações contidas na missiva nota-se uma clara fidelidade das palavras que Heidegger proferirá quarenta anos depois, em Zollikon. O amor, enquanto um deixar-ser o que é, funda-se, pois, na compreensão de ser, projetando o *Dasein*, tanto do amante como do amado, ao seu poder-ser mais próprio, de modo que o ser-aí pode, então, dizer tanto a si quanto ao outro: “sê o que tu és!”. O mesmo sentido carrega o fragmento da carta de 13 de maio de 1925: “Somente aqui tudo significa: estar em meio ao amor = ser impelido até o seio da existência mais própria.”³⁰⁷

É, justamente, a capacidade de “deixar-ser o que é” proporcionada pela abertura originária pelo amor que o torna uma possibilidade existencial tão preciosa e pujante, tal

³⁰³ HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, Parte I, 2005, p. 194.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 198.

³⁰⁵ *Id.*, Agustín y el neoplatonismo, In: *Estudios sobre mística medieval*, 1997, p. 148.

³⁰⁶ ARENDT, *Hannah Arendt - Martin Heidegger: correspondência 1925/1975*, 2001, p. 21.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 22-23.

como descrito por Heidegger em 21 de fevereiro de 1925: “Por que será que o amor é imensamente mais rico do que qualquer outra possibilidade humana? Por que se mostra, aos que são tocados por ele, como um doce fardo? Porque nos transformamos naquilo que amamos sem deixarmos de ser nós mesmos.”³⁰⁸ A leitura do excerto, sob uma perspectiva ontológica, assinala que a aproximação entre os seres pelo amor não se dá por empatia, pois amando genuinamente, o *Dasein* não projeta a si próprio no outro, nele buscando o seu análogo ou pretendendo nele forjar um duplo ôntico de si. Pelo contrário, o amor genuíno abre o *Dasein* a si mesmo, como amante, somente porque também o abre para a existência do outro, que então se abre para si mesma, na medida em que o *Dasein* e o outro, amante e amado, estão igualmente expostos.³⁰⁹

O amor, então, se confirma como um “doce fardo”, tal como, na confissão de Agostinho: “*Pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror*” (“O meu amor é o meu peso. Para qualquer parte que vá, é ele quem me leva”).³¹⁰ Na abertura pelo amor, o *Dasein* sente o fardo de sua existência para o seio da qual é movido, ao mesmo tempo em que amar uma pessoa, querê-la, é também expressão de um “encarregar-se” em relação ao amado³¹¹. Esse querer oriundo do “encarregar-se”, pensado originariamente, remete à essência propriamente dita do poder, o qual “é capaz de deixar que algo desdobre em sua pro-veniência, isto significa, que é capaz de deixar-ser”.³¹² Desse modo, no doce fardo do amor, ao querer o outro, o amante incumbe-se de guardar a essência do amado, deixando-o ser como é. Isso porque, como esclarece Heidegger, o espírito do amor “é a vontade de que o amado seja capaz de encontrar o seu próprio ser e ali permanecer firmemente”³¹³. Desse modo, perfaz-se o consignado pelo filósofo na correspondência de 19 de março de 1950: “O que respectivamente é único em sua essência e guarda sua unicidade é também unicamente forte em meio ao reconhecimento do unicamente outro”.³¹⁴

Na abertura original pelo amor, portanto, está decisivamente inserida a possibilidade do outro. Dessa forma, o amor, numa perspectiva ontológico-fundamental, aproxima-se da *Fürsorge* como expressão do cuidado, na medida em que apenas pode voltar-se a um ente que não esteja à mão, isto é, somente pode dirigir-se a um outro ente que também seja dotado do caráter de ser-aí. Com efeito, o amor não pode deixar ser o que,

³⁰⁸ ARENDT, Hannah Arendt - Martin Heidegger: correspondência 1925/1975, 2001, p. 08.

³⁰⁹ CARLSON, Notes of love and death in Augustine and Heidegger, In: *Medieval Mystical Theology*, v. 21, n. 1, 2012, p. 20.

³¹⁰ AGOSTINHO, *Confissões*, 1999, p. 383. (Livro XIII, 9.10).

³¹¹ HEIDEGGER, Sobre o “humanismo”, In: *Conferências e escritos filosóficos*, 1996, p. 348.

³¹² *Ibid.*, p. 348-349.

³¹³ *Id.*, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, 2005, p. 139.

³¹⁴ ARENDT, op. cit., 2001, p. 63.

existencialmente, não *é* nem pode *ser*. Assim sendo, a possibilidade do amor apenas se efetiva no modo do ser-um-com-o-outro, portanto, na relação entre seres humanos, entre co-existentes, não sendo possível na relação de estar-junto do Dasein com os entes por si subsistentes. Todavia, isso não significa que o amor seja “humano”, pois a essência do homem, aqui, não é vista em sua substância – como a *essentia* metafísica. Ao revés, no encontro pelo amor, a existência do outro é remetida ao seu poder-ser mais próprio, uma vez que essa abertura o libera e o deixa-ser no movimento mesmo de seu por-vir. E aquele que ama nada mais pode fazer, além de abrir-se e deixar-ser o que é, o que apenas confirma a fonte agostiniana como ponto de partida para a concepção existencial do amor por Heidegger, consignada nas palavras escritas à Arendt, em 13 de maio de 1925: “Agostinho disse certa vez que o amor é um *volo, ut sis*. Eu a amo: quero que você seja o que é.”³¹⁵

³¹⁵ ARENDT, Hannah Arendt - Martin Heidegger: correspondência 1925/1975, 2001, p. 23.

CAPÍTULO III

QUE É ISTO – O AMOR?

III.I. A PERGUNTA PELO AMOR COMO PERGUNTA PELO SER

Muito embora as referências de Heidegger ao amor se tenham apurado em raras passagens ao longo de toda a sua obra, esses poucos registros já configuram um norte suficiente para a abordagem, sob uma perspectiva ontológico-fundamental, da pergunta pelo amor. Soube-se, nas preleções sobre Agostinho, que, antes de tudo, o problema do amor deve ser extraído do âmbito axiológico das apreciações. Mais tarde, em *Ser e Tempo*, as menções diretas ou indiretas ao amor levaram à sua consideração tal qual uma possível forma originária de abertura ao conhecimento, na esteira de Agostinho, Pascal e Scheler.

Nas lições do curso do semestre de inverno de 1928 e 1929, o amor torna a ser mencionado, desta vez, no sopesar da questão do ser do ser-aí como cuidado. Segundo Heidegger, todo amor “anuncia desde sempre algo essencial”³¹⁶, obviamente, se analisado não como um fenômeno meramente psíquico ou como uma experiência interna. No entanto, o filósofo adverte que pouco se compreendeu sobre o assunto, nas diversas tentativas de análise do tema. Heidegger deixa clara a sua suspeita: “Mas eu duvido que aquilo em que esses probos filósofos acreditam veladamente e aquilo o que se denomina amor toque a essência metafísica do dito amor.” E prossegue: “Por fim, os pequenos sentimentos que são designados com esse nome estão muito afastados dele.”³¹⁷

A problemática levantada por Heidegger nos comentários acima expostos já reside, na verdade, na própria abordagem da pergunta pelo amor. Muito se perguntou pelo amor, entretanto, na busca pelo sentido correspondente à sua denominação, de acordo com a crítica de Heidegger, jamais se atingiu a sua essência. Ao questionar-se “O que é o amor?”, problematiza-se o amor, situando-o fora dele e já o pressupondo como algo que “é”, como um ente. Essa forma de inquirir direciona-se ao “que” dos entes e não à sua essência e ao seu modo de ser, ou o “como” dos entes a que a interpretação fenomenológica se propõe. Desse modo, a pergunta pelo amor não deve tão somente visar a obter uma resposta ao “que” do amor, como um objeto de definição submetido a um método de investigação

³¹⁶ HEIDEGGER, *Introdução à filosofia*, 2009, p. 349.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 349.

superficial. Em outras palavras, a busca pelo sentido do amor não se finda na satisfação de sua quiddidade; ao revés, a pergunta pelo amor deve ser estabelecida de uma forma que se volte à constituição ontológica da existência como estrutura aberta à significância, perquirindo-se, então, a essência mesma daquilo que é investigado. Tem-se em vista, pois, um pensar originário que supere toda a objetificação da tradição metafísica, tomando como ponto de partida a transcendentalidade do *Dasein*, como um fora de si.³¹⁸

No anseio de se percorrer um caminho semelhante ao trilhado por Heidegger, então, pergunta-se: “que é isto – o amor?” – na forma de investigação “que é isto...?”, oriunda do grego “τί ἐστίν” (*ti estín?*), utilizada pelo filósofo³¹⁹ e peculiarmente desenvolvida por Sócrates, Platão e Aristóteles. Dada a origem deste modo de questionamento, inevitavelmente, inicia-se um diálogo com o pensamento grego, no qual “Aquilo que o ‘que’ significa se designa como *quid es, tó quid: a quidditas*, a quiddidade.”³²⁰ Não obstante, o sentido do τί (*ti*) não se vincula à procura pelo que há de identificável no objeto, pela delimitação exata de sua acepção, mas se refere à busca pela essência mesma que vige no ente pelo qual se pergunta.

Sendo assim, ao se perguntar “que é isto – o amor?”, desvia-se da estagnação conceitual tradicional e infunde-se ao “isto” a tarefa dessa superação, penetrando-se “a discórdia na harmonia do que é certo, estático.”³²¹ Em Heráclito, harmonia – do grego *ἁρμονία* (*harmonía*) – é amor, revelando-se na “recíproca integração de dois seres, nos laços que os unem originariamente numa disponibilidade de um para com o outro”.³²² Todavia, essa harmonia não é passiva; trata-se de uma concordância de tensões opostas, uma concordância dos divergentes. A este respeito, recorda-se o fragmento 8, de Heráclito: “*Heráclito (dizendo que) o contrário é convergente e dos divergentes nasce a mais bela harmonia, e tudo segundo a discórdia.*”³²³ A “mais bela harmonia”, portanto, surge de “tensões contrárias, como a de arco e lira”³²⁴.

³¹⁸ HEIDEGGER, *Que é metafísica?*, In: *Conferências e escritos filosóficos*, 1996, p. 228, nota do tradutor.

³¹⁹ Como na preleção de 1955 *Was ist das - die Philosophie? (O que é isto – a filosofia?)*.

³²⁰ HEIDEGGER, *Que é isto – a filosofia?*, op. cit., 1996, p. 213.

³²¹ PESSANHA, O amor originário: re-união no logos, In: *CiFEFiL*, vol. único, ano 4, n. 03, 2007, p. 01.

³²² HEIDEGGER, *Que é isto – a filosofia?*, op. cit., p. 215.

³²³ No texto original: “τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν καὶ πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι.” Tradução para o português em PESSANHA (Org.), *Pré-socráticos*, 2000, p. 88.

³²⁴ Cf. Heráclito de Éfeso, fragmento 51: “οὐ ξυνιάσιν ὅκως διαφερόμενον ἑωυτῷ ὁμολογέει παλίντροπος ἁρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης.” (“Não compreendem como o divergente consigo mesmo concorda; harmonia de tensões contrárias, como de arco e lira.”). Tradução para o português em PESSANHA (Org.), op. cit., 2000, p. 93.

Heráclito se reporta aos objetos relacionados à Ártemis³²⁵, figura mítica grega, símbolo da dualidade entre vida e morte, bem e mal. Ártemis carrega consigo uma lira e um arco de prata, presentes ofertados por seu pai, Zeus. O sentido da metáfora do arco e da lira aludida por Heráclito encontra-se, justamente, na harmonia divergente desses dois instrumentos, os quais revelam a profundidade da personagem mítica. No fragmento 48, Heráclito diz: “Do arco o nome é vida e a obra é morte”³²⁶. Esse instrumento, que remete à guerra, unifica-se na oposição entre o lutador e o domínio dos mortos.³²⁷ Embora seu nome remeta à vida – pois arco em grego é βίος (*biós*) –, a sua obra é a morte. Por outro lado, a musicalidade oriunda do atrito das cordas da lira retine em tempos de paz. Trata-se de um instrumento que celebra a vida e unifica a comunidade da festa, inicialmente divergente.

Como instrumento de cordas (*Saitenspiel*), a lira também é o símbolo do jogo (*Spiel*), o “jogo das cordas”, ao qual pertence a φύσις (*phýsis*); um jogo de cordas, que também aparece na configuração do arco. Desse modo, como, na leitura de Heidegger, a lira “é” o arco, e é dessa harmonia que trata o fragmento 51, cujo desígnio não está unicamente na relação entre a lira e a comunidade festiva, mas também na morte. Nesta metáfora, a força vital se contrapõe harmoniosamente à finitude, numa relação recíproca múltipla, em que a morte e a celebração da vida se unificam, fazendo manifestar-se a totalidade do ente da deusa grega, nessa “contra-dicção”. Contudo, nesse emergir harmonioso do todo do ente, conserva-se a função própria de cada oposto, que nessa harmonia não é resolvido nem privilegiado a fim de sobrepujar a divergência. Ao revés, é da tensão entre os contrários (*pólemos*), então sacados de sua quietude habitual, que a harmonia se dá.

A φύσις (*phýsis*), como dito, pertence a esse “jogo” que encontra a sua essência no vigorar. No pensar de Heráclito, a *phýsis* assume o sentido de um emergir, um contínuo surgir; em outras palavras, trata-se daquilo que surge a partir de si mesmo para o aberto e o livre. Todavia, nesse emergir, nesse desvelar, já está implicado um velar, na medida em que apenas surge, ou desvela-se, o que provém do oculto, do velado. No movimento entre velar e desvelar encontra-se a essência da *phýsis*, na medida em que “descobrir-se não apenas acompanha o encobrimento, mas dele necessita a fim de vigorar em seu modo

³²⁵ Irmã gêmea de Apolo, que nascera um dia antes e auxiliara no parto de seu irmão, Ártemis é uma figura de construção complexa na unificação de seus opostos: ao mesmo tempo em que é a deusa da caça, protege os animais selvagens; embora seja conhecida como a figura casta que nunca amou e nunca gerou, zela pelas parturientes e pelas crianças; sendo a senhora da fertilidade, ora aparece como a face da vingança e da morte.

³²⁶ PESSANHA (Org.), *Pré-socráticos*, 2000, p. 92.

³²⁷ HEIDEGGER e FINK, *Heráclito*, 1986, p. 204.

próprio de vigorar, ou seja, como des-encobrimento³²⁸. É neste sentido o fragmento 123 de Heráclito “Φυσις χρύπτεσθαι φιλεῖ” (“*Phýsis kryptesthai philein*”), traduzido literalmente como: “Natureza ama esconder-se”³²⁹; mas também traduzido por Carneiro Leão como: “Surgimento já tende ao encobrimento”³³⁰.

O elemento específico φιλεῖν (*philein*), que significa “amar” em grego, diz Heidegger, “é a *harmonía* que se revela na recíproca integração de dois seres”³³¹. *Philein*, então, aparece na conjunção entre o surgir e o encobrir-se, sendo a harmonia a junção mesma que perfaz essa integração. Em Heráclito, portanto, o *philein* não constitui um mero sentimento subjetivo, mas equivale a *homologeîn*, um corresponder ao *Lógos* (λόγος). O *Lógos* tem raiz na palavra λεγ (*leg*), radical que se origina em λεγω (*lego*), que significa reunir, ordenar, recolher, e em λεγειν (*légein*), que significa dizer, falar, anunciar. O corresponder ao *Lógos*, que está implicado em *philein*, está de acordo com σοφον (*sóphon*), ou “sábio”, segundo o fragmento 50 de Heráclito: “Se não me haveis escutado a mim, mas o sentido,/ É sábio dizer no mesmo sentido: *um* é tudo (Snell).”³³² Enquanto o “um” designa aquele que é único, o que tudo une, o “tudo” refere-se à totalidade do ente. Dessarte, na medida em que “um é tudo” – ἔν πάντα (*Hèn Pánta*) – *sóphon*, aqui, significa “todo ente é no ser”, isto é, “o ser é o ente”, no sentido de recolher; ou melhor: “O ser recolhe o ente pelo fato de que é o ente.”³³³

A correspondência ao *Lógos* intrínseca ao elemento *philein* (amor), uma vez que remete ao todo do ente recolhido no ser, agrega ao “isto” da pergunta pelo amor a dinâmica entre surgimento e encobrimento. Longe da estagnação metafísica, que satisfaz ao “que” do amor, com uma resposta que “consiste em darmos o nome a uma coisa que não conhecemos exatamente”³³⁴, o “isto”, então, lança-nos ao que é mais próprio ao amor, na tensão verificada na vigência do amar, cujo desvelar, como modo próprio, depende, portanto, de seu encobrimento.

Ao questionar-se “que é isto – o amor?”, realiza-se um salto retroativo à proveniência historial, o que implica um diálogo com o mundo grego – cuja língua é considerada por Heidegger o próprio *Lógos*. Assim sendo, a pergunta mesma configura um caminho que “conduz da existência própria ao mundo grego até nós, quando não para além

³²⁸ HEIDEGGER, Aletheia (Heráclito, fragmento 16), In: *Ensaio e conferências*, 2012, p. 240.

³²⁹ PESSANHA (Org.), *Pré-socráticos*, 2000, p. 101.

³³⁰ HERÁCLITO, *Fragmentos*, 1980, p. 137.

³³¹ HEIDEGGER, Que é isto – a filosofia?, In: *Conferências e escritos filosóficos*, 1996, p. 215.

³³² No texto original: “οὐκ εμοῦ ἀλλὰ τοῦ Λόγου ἀκούσατας, ομολόγειν σοφόν ἐστίν Ἐν Πάντα.” Tradução para o português em HEIDEGGER, *Lógos* (Heráclito, fragmento 50), op. cit., 2012, p. 183.

³³³ HEIDEGGER, Que é isto – a filosofia?, op. cit., 1996, p. 215.

³³⁴ *Ibid.*, 213.

de nós mesmos”.³³⁵ Por conseguinte, através da pergunta retorna-se às origens do termo amor. Um dos primeiros registros da palavra encontra-se no fragmento 13 de Parmênides sobre a gênese do universo: “antes de todos os deuses, criou o amor”³³⁶. Esse amor é ἔρως (*Eros*), o mesmo *Eros* cosmogônico encontrado na *Teogonia* de Hesíodo: “antes de tudo foi o Caos, depois a terra dos grandes seios, e o amor que a todos os imortais supera”³³⁷. O amor como o primeiro deus, esse *Eros* primordial, vem à tona como força fundamental unificadora capaz de gerar o mundo pela união de elementos individuais, impulsionando e assegurando a coesão do universo e a perpetuação da vida. Esse *Eros* criativo primordial aparece em um trecho da correspondência enviada por Heidegger à sua esposa Elfride em 13 de novembro de 1954:

“Mas o meu temperamento é menos unívoco que o teu; e sou incapaz de demonstrar-te mediante argumentos que devo viver no ἔρως – para alcançar ao menos uma forma primitiva do criativo, que sinto como o último e o ainda não liberto em mim.”³³⁸

Aos olhos de Aristóteles, o *Eros* cosmogônico de Hesíodo e Parmênides antecede a φιλία (*Philia*) que Empédocles identifica como uma força unificadora dos quatro elementos ou raízes de todas as coisas – o fogo, o ar, a água e a terra – de que tudo provém, sendo oposta e complementar ao νεῖκος (*Neikos*), o Ódio desagregador. Desse modo, enquanto o Amor (*Philia*) unifica os diferentes seres e as coisas da natureza, o Ódio ou Conflito (*Neikos*) tende a desagregá-los, mantendo-se reunido apenas o que é homogêneo. Trata-se, assim, de uma espécie de conflito originário entre discórdia e concórdia, em que Amor e Ódio ganham, alternadamente, uma preponderância cíclica um em relação ao outro: no prevalecimento do Amor, os elementos são unificados em perfeita unidade (*sphaeros*³³⁹); na primazia do Ódio, há a separação dos elementos que, todavia, não é destrutiva, dado que é dela que se constitui o cosmo.³⁴⁰ Amor e Ódio são ainda, para Empédocles, a condição do conhecimento, que se realiza por meio do encontro do

³³⁵ HEIDEGGER, Que é isto – a filosofia?, In: *Conferências e escritos filosóficos*, 1996, p. 214.

³³⁶ No texto original: “πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσαστο πάντων.” Tradução para o português em ARISTÓTELES, *Metafísica*, Livro I, Capítulo IV, In: *Os Pensadores*, 1984, p. 19.

³³⁷ O fragmento é mencionado tanto no *Banquete* de Platão (PLATÃO, *Diálogos*, 1972, p.18, [178b]), como no Capítulo IV, Livro I, da *Metafísica* de Aristóteles (In: ARISTÓTELES, op. cit., 1984, p. 19).

³³⁸ HEIDEGGER, *¡Alma mía!*, 2008, p. 209. (tradução da autora)

³³⁹ O termo também é encontrado nas grafias *sphaeros*, *sphero* e *esfero*.

³⁴⁰ Cf. ARISTÓTELES, *Do Céu*, III, 2. 301 a 14 (DK 31 a 42), *apud* PESSANHA (Org.), *Pré-socráticos*, 2000, p. 166.: “Fazer a partir da geração de (corpos) separados e em movimento não é conforme a razão. Por isso é que Empédocles omite mencionar a geração sob o reino do Amor: com efeito, não poderia constituir o céu organizando-o a partir de corpos já separados, fazendo-lhes a agregação pela ação do Amor. Dos (elementos) separados constitui o cosmo. Assim, origina-se necessariamente do um e da agregação.”

elemento que há no homem e o que há em seu exterior, de modo que semelhante se conhece com semelhante, inexistindo qualquer distinção entre conhecimento do intelecto e conhecimento dos sentidos.

Já no *Banquete* de Platão, o conflito originário reaparece, mas, desta vez, intrínseco ao Amor, conforme o extraído dos diálogos em que Sócrates relata seu questionamento a respeito da genealogia do Amor (*Eros*) à Diotima, sacerdotisa de Mantinéia.³⁴¹ Fruto de Poros (o Recurso) e Pênia (a Penúria), e gerado no dia do nascimento de Afrodite (a Beleza), assim como o pai, o Amor herda da avó Métis (a Prudência) a astúcia da razão, mas de sua mãe herda a eterna indigência. Desse modo, o Amor, longe de ser delicado e belo, ao contrário, sendo seco, duro, descalço, em sua carência perene, paradoxalmente, é também corajoso, inventivo e ardiloso na busca do belo e do bom, excitando-se com a força e as ganas de saber, representando, assim, a aspiração humana à imortalidade, o desejo de perpetuação. A partir dessa natureza deveras ambivalente do Amor, Diotima o descreve como: “terrível mago, feiticeiro, sofista.”³⁴² Esse *Eros* personificado, portanto, é sempre um gênio intermediário entre extremos: nem belo nem feio, nem bom nem mau; e é, justamente, neste conflito intrínseco ao Amor que reside a sua natureza “demoníaca”, ao configurar um meio termo entre o mortal e o imortal, um intermediário entre os homens e os deuses.³⁴³

Precisamente, devido ao Amor ser esse demônio (*daímon*), na medida em que não há melhor mediador que ele para que se alcance o bom e o belo, dado que ele está sempre à espreita do sumo bem que lhe falta, é que Sócrates o saúda e convida os demais a fazer o mesmo. Com efeito, Sócrates o toma como fonte de sentido da realização da vida, declarando que sua própria fala parte da ausculta da divindade, isto é, do δαίμων (*daímon*) que o acompanha. Configurando um meio termo entre o mortal e o divino, o *daímon* se constitui um perspicaz articulador, que tanto interpreta o próprio do humano e isso transmite aos deuses, como traz o que é próprio dos deuses aos homens, numa dinâmica que sintetiza essas polaridades. Dessa maneira, o *daímon*, como a voz que habita Sócrates e que fala a partir do seu interior, ou melhor, que vem a ser a partir do pensar, norteando-lhe ao conhecimento da verdade, articula-se como *Lógos* dialógico, na medida em que se constitui na constância da tensão criativa entre recurso e penúria, excesso e falta, plenitude

³⁴¹ PLATÃO, *Diálogos*, 1972, p. 39 e ss. (a partir do passo 201d)

³⁴² *Ibid.*, p. 41. (203d)

³⁴³ *Ibid.*, p. 40. (202e)

e indignação. Como na interpretação de Plotino, na sublimação do *Eros* por Sócrates, o *Lógos* oriundo da razão vincula-se à indeterminação advinda da alma.

Ainda sobre a natureza extraordinária do *Eros*, recobra-se o dizer inicial da correspondência escrita em 27 de fevereiro de 1925, em que Heidegger confessa à Arendt: “O demoníaco atingiu-me.”³⁴⁴ Muito embora *daímon* seja um termo multívoco, comportando traduções como “gênio”, “semideus”, “demônio”, ou até sendo assimilado como “destino”, Heidegger apreende em Heráclito o sentido ontológico da palavra. De acordo com o fragmento 119 de Heráclito: “ἦθος ἀνθρώπου δαίμων” (“*éthos anthrópo daímon*”), o que significa, literalmente, “o ético no homem (é) o demônio”³⁴⁵, mas que numa tradução que pense de modo grego significa “A habituação (familiar) é para o homem o aberto para a presentificação do Deus (o não-familiar)”³⁴⁶; ou, ainda, “a morada do homem, o extraordinário”. O demoníaco – *däemonischen*, no superlativo em alemão –, aqui, consiste no não familiar, isto é, na incursão do extraordinário no ordinário, o que nada mais é do que o acontecimento do ser, tomando-se o ἦθος (*éthos*) como a designação que “medita a habitação do homem”, de modo que “aquele pensar que pensa a verdade do ser como elemento primordial do homem enquanto alguém que ec-siste já é em si a Ética originária”³⁴⁷. Dessa forma, o extraordinário determina de maneira antecipada o ordinário, sem, no entanto, jamais proceder do próprio ordinário. Não se trata da exceção, mas do inaparente que resplandece em todo o ente, a manifestação da verdade do ser, na medida em que todo ente é no ser (*sóphōn*).

Sendo assim, o fragmento de Heráclito denota que onde o homem habita, isto é, onde o homem é ele mesmo, pois “ser homem consiste em habitar”³⁴⁸, é para além do ordinário, ou melhor, é o extraordinário. Como visto outrora, esse habitar abriga em si o amar, o cuidar (*diligo*). Nesta esteira, o extraordinário, encontra sua essência no *daímon*, a natureza do Amor (*Eros*). Dessarte, quando Heidegger afirma: “O demoníaco atingiu-me. A prece silenciosa de suas adoráveis mãos, assim como a sua fronte luminosa *guardavam-no* em uma apoteose feminina”³⁴⁹, diz, portanto, “o extraordinário atingiu-me” e o fez a partir do deixar-ser do amor, segundo o que emana da linguagem metafórica do filósofo.

Ademais, não se pode olvidar desse Amor (*Eros*) o antagonismo que ele abriga em sua essência. Sua natureza ambivalente remete ao πόλεμος (*pólemos*) consignado no

³⁴⁴ ARENDT, Hannah Arendt - Martin Heidegger: correspondência 1925/1975, 2001, p. 09.

³⁴⁵ PESSANHA (Org.), *Pré-socráticos*, 2000, p. 100.

³⁴⁶ HEIDEGGER, Sobre o “humanismo”, In: *Conferências e escritos filosóficos*, 1996, p. 369.

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 368.

³⁴⁸ *Id.*, Construir, habitar, pensar, In: *Ensaio e conferências*, 2012, p. 129.

³⁴⁹ ARENDT, op. cit., 2001, p. 09. (grifo da autora)

fragmento 53 de Heráclito: “O combate é de todas as coisas pai, de todas rei, e uns ele revelou deuses, outros, homens; de uns fez escravos, de outros livres.”³⁵⁰ *Pólemos* significa guerra, luta, conflito, o que sugere oposição, polaridade. Para Heráclito, a guerra gera e rege todas as coisas: “nascimento e conservação dos seres devem-se a um conflito de contrários que, mutuamente, se opõem e se mantêm.”³⁵¹ Trata-se, portanto, de um conflito que não se resume a uma simples batalha, na superficialidade de seu sentido corrente, mas que corresponde a um conflito “originário primordial”³⁵², tal como na oposição mitológica entre Poros e Pênia, conhecida devido à narrativa de Diotima a Sócrates.

Segundo Heráclito, no fragmento 80: “É preciso saber que o combate é o-que-é-com, e justiça (é) discórdia, e que todas (as coisas) vêm a ser segundo discórdia e necessidade.”³⁵³ Desse modo, *pólemos* não implica segmentação, cisão definitiva entre os contrários. Pelo contrário, o termo *πάντα* (*pánta*) – “todas (as coisas)”, “o todo” ou “tudo” –, mencionado neste fragmento, refere-se, justamente, ao *pólemos*, portanto, apresentando-se na disposição de sentido com a luta (*Streit*).³⁵⁴ Assim, de acordo com as palavras do efésio, todas as coisas fluem apenas enquanto resultado da contínua tensão dos contrários em luta, e “o ser é inseparável desse movimento contínuo”³⁵⁵.

Isso faz recordar o contido no fragmento 10: “Conjunções o todo e o não todo, o convergente e o divergente, o consoante e o dissoante, e de todas as coisas um e de um todas as coisas.”³⁵⁶ O excerto deixa clara a unidade dos contrários da qual depende a manutenção dos opostos, ou melhor, a conservação de suas divergências, envolvendo-os e delimitando-os uns em relação aos outros³⁵⁷, na medida em que a partir do todo torna-se o Um e a partir do Um torna-se o todo. Heidegger explica que a relação entre *ἓν* e *πάντα*, isto é, entre Um e o todo, não se trata apenas de uma relação de contrários, mas equivale mais a uma unificação.³⁵⁸ Com efeito, no mesmo sentido foram as palavras de Heidegger, nas preleções de 1951: “Os quatro: terra e céu, os divinos e os mortais, pertencem um ao outro

³⁵⁰ No texto original: “πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἄνθρωποις, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους.” Tradução para o português em PESSANHA (Org.), *Pré-socráticos*, 2000, p. 93.

³⁵¹ BRÉHIER, *História da Filosofia*, Tomo Primeiro, 1977, p. 51.

³⁵² ALMEIDA, *Eros e Tânatos*, 2007, p. 69.

³⁵³ No texto original: “εἰδέναι δὲ χρὴ τὸν πόλεμον ἔοντα ζυγόν, καὶ δίκην ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεών.” Tradução para o português em PESSANHA (Org.), op. cit., 2000, p. 96.

³⁵⁴ HEIDEGGER e FINK, *Heráclito*, 1986, p. 29.

³⁵⁵ BRÉHIER, op. cit., Tomo Primeiro, 1977, p. 52.

³⁵⁶ No texto original: “συνλάψεις ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον διαφερόμενον, συνᾶδον διᾶδον καὶ ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα.” Tradução para o português em PESSANHA (Org.), op. cit., 2000, p. 88.

³⁵⁷ BRÉHIER, op. cit., Tomo Primeiro, 1977, p. 52.

³⁵⁸ HEIDEGGER e FINK, op. cit., 1986, p. 30.

numa unidade *originária*.³⁵⁹ Por conseguinte, deve-se pensar o Um como o unificante e não no sentido de único, de individual, porque o Um não é o “um para si” que nada tem a ver com o todo; tampouco, o Um tem significado de parte formadora do todo; ao revés, o Um está relacionado com o porvir global, considerando-se o todo, entretanto, não como conjunto, mas como o compêndio essencial da totalidade.³⁶⁰

É nesse sentido ontológico de *pólemos*, tendo-se em vista a unidade originária das tensões que, então, se harmonizam na recíproca integração de dois seres, que Heidegger, nas lições de 1928 e 1929, reflete sobre o amor:

Seria de perguntar se todo grande amor, que por si só já anuncia desde sempre algo essencial, não seria no fundo uma luta; não única e primordialmente uma luta pelo outro, mas uma luta em favor dele; e se todo grande amor não cresce na mesma medida em que a sentimentalidade e a comodidade dos sentimentos decrescem. Mas isso é suficiente por agora.³⁶¹

III.II. O AFETO, A PAIXÃO E O QUERER

Meditando sobre a poesia de Hölderlin, Heidegger conclui: “O pensar do amor reclama para si o fundamento essencial do amor”.³⁶² No curso de semestre de 1936, Heidegger reconhece em um contemporâneo e estudioso de Hölderlin, Schelling³⁶³ – para quem antes de todo fundamento e de todo existente, isto é, anteriormente a toda dualidade, deve haver um ser, uma essência³⁶⁴ –, uma projeção do amor em sentido metafísico, como sendo a essência mais íntima da identidade, enquanto co-pertença ao que é diferente.³⁶⁵ Dessa forma, o amor persiste na identidade originária que une o que é diferente, uma vez que ele não é na indiferença, nem nos opostos que necessitam dele como vínculo para ser,

³⁵⁹ HEIDEGGER, Construir, habitar, pensar, In: *Ensaio e conferências*, 2012, p. 129.

³⁶⁰ HEIDEGGER e FINK, *Heráclito*, 1986, p. 30-31.

³⁶¹ HEIDEGGER, *Introdução à filosofia*, 2009, p. 349.

³⁶² Id., *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, 2005, p. 159. (tradução da autora)

³⁶³ Os primeiros trabalhos de Schelling remontam a um desenvolvimento da concepção de ser de Hölderlin, voltada à noção de uma identidade originária de pensamento, que se fez escopo de sua “filosofia da identidade”.

³⁶⁴ SCHELLING, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, 1989, p. 279 [406].

³⁶⁵ HEIDEGGER, *Schelling's treatise on the essence of human freedom*, 1985, p. 89.

e é precisamente aí que reside o seu mistério: o amor é a união original daqueles que poderiam ser cada um por si e que, todavia não podem ser um sem o outro.³⁶⁶

O amor é concebido, em Schelling, como a cópula, isto é, a síntese originária entre fundamento e existência. Ele move o Espírito, o “sopro de amor”, que é a unidade primordialmente unificadora que germina acima da relação recíproca, tal como a relação entre fundamento e existência. Esse sopro (*pneuma*), portanto, não é em si o amor, mas apenas o fôlego do que mais real e primordialmente unifica, que é, este sim, o amor.³⁶⁷ Desse modo, a supremacia não pertence ao Espírito, mas ao amor; o amor é supremo, pois, em sua unificação originária, em que identidade e diferença se sintetizam em co-pertença, o fundamento, então, pode se tornar fático na existência, e a existência, por sua vez, se torna possível pelo fundamento que a ecoa. A este respeito medita Heidegger sobre as palavras que extrai de Schelling:

“Querer é o ser originário”

Todo ser é existir: existência.

Mas a existência é existência do fundamento.

Ao ser pertence existência e fundamento da existência.

Ao ser pertence essa subdivisão enquanto “real”.

O ser mesmo é de tal modo que o ente enquanto tal *se* distingue.

Essa distinção reside na essência do querer.

(...)

A “distinção” schellingiana visa a uma contraposição (luta) que atravessa, articula e vige em todos os seres (entes em suas entidades); e isso tudo sempre sobre a base da subjetividade.³⁶⁸

Não obstante, a identidade requerida por Schelling não assume o sentido de uma pretensa igualdade dada por uma unificação cega. Pelo contrário, como no pensamento de Heráclito, em que o conflito originário primordial está abrigado no *pólemos*, o qual pertence à natureza do amor (*Eros*) presente na narrativa de Platão, para Schelling, apenas pode haver unidade se houver conflito. Inexistindo o conflito, o amor não tem o que unificar e, sem unificação, não há amor. A manutenção das diferenças, portanto, é sempre

³⁶⁶ SCHELLING, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, 1989, p. 285 [408].

³⁶⁷ HEIDEGGER, *Schelling's treatise on the essence of human freedom*, 1985, p. 128.

³⁶⁸ Id., *Nietzsche II*, 2007, p. 368.

almejada pelo amor, não apenas para que elas assim permaneçam, mais para que o principal possa conservar-se na mais alta unificação.³⁶⁹

Todo ser somente pode se revelar em seu contrário, o amor apenas no ódio, a unidade na discórdia, afirmou Schelling.³⁷⁰ Inexistindo a diferença, a unidade não poderia manifestar a sua onipotência e, por conseguinte, inexistindo a discórdia, o amor não se poderia efetivar. É na dualidade que se dá na oposição entre duas essências, que surge o amor, unindo o existente ao fundamento da existência.³⁷¹ Desse modo, “a alma de todo ódio é o amor, e na mais violenta ira apenas se está manifestando a quietude irritada e excitada em seu centro mais íntimo”³⁷².

De acordo com Agamben, ódio e amor aparecem em Heidegger como dois grandes modos fundamentais (*Grundweisen*) nos quais o *Dasein*, o ser-aí, faz prova de seu “aí” (*Da*), isto é, atesta a abertura e a retirada do ser que ele é e deve ser.³⁷³ O assunto é tratado por Heidegger nos cursos realizados entre 1936 e 1946 sobre Nietzsche, o que ensejou a Agamben afirmar que, em tais preleções, Heidegger rascunhara uma espécie de “teoria das paixões” bastante singular.³⁷⁴ Com efeito, Heidegger assinala no pensamento de Nietzsche, este que ora toma a vontade como afeto (*Affekt*), ora como paixão (*Leidenschaft*) ou como sentimento (*Gefühl*), a busca por um sentido mais original que se oculta por detrás da concepção tradicional de vontade, conduzindo a essência da vontade ao “emocional”, contudo, afastando-se de toda perspectiva da psicologia habitual e das equivocadas compreensões racionais oriundas do idealismo.³⁷⁵

Afeto, paixão e sentimento são, segundo Nietzsche, geralmente, tomados como termos intercambiáveis pelos quais se circunscreve o chamado viés irracional da vida anímica. Segundo Heidegger, essa concepção tradicional desses termos limita-se a satisfazer uma representação habitual; entretanto, ela não é o bastante para que se alcance um saber verdadeiro e, ainda menos, se por meio dela se procura determinar o ser do ente. Logo, tal concepção não se mostra suficiente para aprimorar os esclarecimentos “psicológicos” correntes dos afetos, das paixões e dos sentimentos, de modo que estes já não se devem tratar como meros objetos de estudo da própria psicologia, da fisiologia ou

³⁶⁹ HEIDEGGER, *Schelling's treatise on the essence of human freedom*, 1985, p. 128.

³⁷⁰ SCHELLING, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, 1989, p. 201 [374].

³⁷¹ *Ibid.*, p. 285 [408].

³⁷² *Ibid.*, p. 267 [401]. (tradução da autora)

³⁷³ AGAMBEN, *La passion de la facticité*, In: AGAMBEN et PIAZZA, *L'ombre de l'amour*, 2003, p. 40.

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 38.

³⁷⁵ HEIDEGGER, *Nietzsche*, 2013, p. 50.

da biologia, mas, sim, como modos existenciais nos quais repousa o ser-aí humano, isto é, o modo como o homem encara o “aí”, a abertura e o ocultamento do ente, nos quais está.³⁷⁶

Dessarte, Heidegger dissocia afeto de paixão, exemplificando-os mediante as diferenças entre ira e ódio. A ira nos assalta, nos ataca e nos “afeta”, de maneira impetuosa e repentina, de forma que sobre ela não se pode decidir. Não se pode alimentá-la; espontaneamente, ela nos surpreende e nos tumultua. Essa excitação se apropria de nós e faz com que não nos contenhamos, levando-nos para além de nós mesmos. A ira retira o homem de seu centro e, logo, já não somos senhores de nós mesmos. Portanto, a ira é um afeto, isto é, um ataque excitante e cego, que importa num instante e apenas por certo tempo, pois, após explodir, ela se dissipa, abandonando-nos.³⁷⁷

Assim como a ira, ódio tampouco pode provir de uma decisão; ele nos assalta, mas esse assalto é essencialmente diferente. O ódio pode surgir de improviso em uma ação ou expressão, mas apenas pode fazê-lo porque, antes disso, já nos assaltou, ou melhor, já se edificou dentro de nós, pois ali dentro se nutriu. Sedimentando-se no mais íntimo, o ódio atravessa a nossa essência de modo muito mais originário que a ira e, por isso, também nos dá unidade, ou melhor, confere ao nosso ser, do mesmo modo que o amor, uma coesão originária e um estado duradouro, constante, para o interior de nosso ser essencial, não esvanecendo após uma explosão.³⁷⁸ Muito embora a inacessibilidade constante que, pelo ódio, se estabelece na existência humana, ele nunca é cego, mas clarividente, pois recolhe nosso ser em seu fundamento próprio. Trata-se, portanto, não de um afeto, mas de uma paixão que se lança ao ente e abre ao recolher, de maneira que, então, podemos nos apoderar com clarividência do ente ao nosso redor e dentro de nós mesmos.³⁷⁹

Contudo, consoante Nietzsche, o afeto não se cinge apenas à ira, assim como a paixão não se exaure na possibilidade do ódio. Analisando o entendimento nietzscheano, então, Heidegger equipara a alegria à ira, como exemplos do afeto que, no homem, nasce e morre espontaneamente, bem como assemelha o ódio ao amor, enquanto paixões desde já presentes no homem, as quais são hábeis a conferir ao cerne da existência humana visão e reflexão.³⁸⁰ Essa aproximação entre amor e ódio, portanto, não destoa do lecionado por Schelling sobre a essência do ódio ser o amor e vice-versa, na medida em que, enquanto contrários, cada um se revela na essência do outro, ou melhor, cada um abriga em si,

³⁷⁶ HEIDEGGER, *Nietzsche*, 2013, p. 51.

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 52.

³⁷⁸ *Id.*, *Nietzsche I*, 2007, p. 45.

³⁷⁹ *Id.*, op. cit., 2013, p. 54.

³⁸⁰ *Id.*, op. cit., 2007, p. 45.

enquanto existente, a essência do outro como possibilidade de ser. Por conseguinte, amando, tanto quanto odiando, o homem se torna clarividente. Assim concluiu Heidegger sobre o pensamento de Nietzsche:

O amor nunca é cego, mas clarividente; somente o estado daquele que está enamorado é cego, fugidio e brusco, um afeto e não uma paixão. À paixão pertence uma ampla expansão do seu campo de vinculação e uma abertura de si mesmo; também no ódio acontece uma tal expansão, na medida em que ele persegue o odiado constantemente por toda parte.³⁸¹

Observe-se que esse amor que se constitui como modo fundamental do *Dasein* não deve ser confundido com um simples estado de enamoramento, o qual não passa de mero impulso, um afeto que espontaneamente arrebatava e tão logo se esvai. O amor, enquanto paixão, torna lúcido, abre ao mundo e, como ilustrado por Heidegger à Arendt “não se confunde simplesmente com o gozo fácil de uma ocasião.”³⁸² Essa compreensão do amor por Heidegger, todavia, não foi escopo apenas de sua correspondência a Arendt, redigida em meados de 1925. Com efeito, na mesma década – e, portanto, anteriormente às preleções sobre Nietzsche, as quais se deram entre 1936 e 1946 –, nas lições do semestre de verão ainda em 1925, ao tratar dos fenômenos do impulso e inclinação na abordagem do cuidado, Heidegger já afirmara: “Temos o hábito de dizer que ‘o amor cega’. Aqui, o amor é visto como impulso e, assim, ele é tomado por um fenômeno que é absolutamente distinto. Pois o amor, pelo contrário, justamente nos faz ver.”³⁸³

Segundo Agambem, é devido a essa clarividência propiciada pelo amor que, assim como no ódio, o homem penetra mais profundamente naquilo em que está lançado, apropriando-se de sua própria facticidade e, dessa forma, ele se recolhe e se abre ao próprio fundamento. Assim, já não é uma coincidência que o ódio, com seu “encerramento” ou “fechamento original” tenha um *status* primordial próximo ao amor.³⁸⁴ Ademais, enquanto o amor, como possibilidade contraposta e, ao mesmo tempo, similar ao ódio hábil a clarificar o entendimento e a visão do homem, abre-lhe a possibilidade de ele ter majorado o seu poder de reflexão voltado à benevolência, o ódio aumenta o poder reflexivo do homem “até a ‘mais fina’ maldade”³⁸⁵, porém, não se pode negar que ambos

³⁸¹ HEIDEGGER, *Nietzsche I*, 2007, p. 45.

³⁸² ARENDT, *Hannah Arendt - Martin Heidegger: correspondência 1925/1975*, 2001, p. 26. Correspondência de 22 de junho de 1925.

³⁸³ HEIDEGGER, *History of the concept of time*, 1985, p. 296. (tradução da autora)

³⁸⁴ AGAMBEN, *La passion de la facticité*, In: AGAMBEN et PIAZZA, *L'ombre de l'amour*, 2003, p. 40.

³⁸⁵ HEIDEGGER, *op. cit.*, 2007, p. 45.

são clarividentes. Ambos, amor e ódio, tal como concebidos por Agostinho e, mais tarde, por Pascal, e assim lembrados por Heidegger, devem ser concebidos enquanto fenômenos originários do *Dasein*, um modo de ser cognoscente do ser-aí.³⁸⁶

Ademais, essa paixão que se nutre e se ergue no íntimo do homem e que nada tem de concupiscente, se não pode se confundir com afeto, tampouco pode asseverar-se como sentimento, pois se lhe for outorgada tal designação, então, ela será enfraquecida³⁸⁷, uma vez que a paixão não é, pois, apenas um sentimento, tomando-se este por sua acepção degenerada. Entretanto, sentimento (*Gefühl*), em sua concepção essencial, é ele mesmo o estado de aberto a si em que se sustém a existência do *Dasein*, um estado originário do ser-aí que tem o caráter de abrir e manter aberto e, de acordo com o caso, tem também o caráter de fechar.³⁸⁸ Assim sendo, o sentimento se assemelha ao sentido de *Stimmung*, não sendo algo que se situa no “interior”, mas o modo existencial do *Dasein* em virtude do qual e conforme o qual estamos sempre já elevados, acima e além de nós mesmos, para os entes em sua totalidade, porquanto importem ou não para nós.³⁸⁹ No sentimento, abre-se e mantém-se aberto o estado em que cada caso estamos, ao mesmo tempo, em relação às coisas, a nós mesmos e aos outros seres humanos que nos rodeiam; assim, o estado do sentimento é o originário, e dele também fazem parte o pensar e o querer.³⁹⁰

O fato de Nietzsche se referir à vontade ora como afeto, ora como paixão, ora como sentimento, esclarece Heidegger, apenas assinala a percepção do filósofo do que há por detrás da simples satisfação terminológica da “vontade”, vendo-a, assim, de modo mais rico e originário. A partir disso, quando Nietzsche toma a vontade por afeto, paixão ou sentimento, isso não quer dizer que ele simplesmente equipara a vontade com cada um desses modos fundamentais, mas a caracteriza em referência ao modo que se distingue daquele pelo qual a denominou. Em outras palavras, quando Nietzsche, por exemplo, designa a vontade por paixão, ele apenas a está diferenciando da natureza imediata e efêmera do afeto. É nesse sentido que afeto, paixão e sentimento são, para Nietzsche, vontade de poder.³⁹¹

Como paixão que é, para Nietzsche, o amor está, inevitavelmente, vinculado ao sentido de vontade e apenas na vontade é que nos recolhemos à nossa essência mais

³⁸⁶ HEIDEGGER, *History of the concept of time*, 1985, p. 165.

³⁸⁷ Id., *Nietzsche*, 2013, p. 55.

³⁸⁸ Ibid., p. 57.

³⁸⁹ INWOOD, *Dicionário Heidegger*, 2002, p. 07.

³⁹⁰ HEIDEGGER, op. cit., 2013, p. 57.

³⁹¹ Ibid., p. 58-59.

própria.³⁹² Dessa forma, “o amor precisa ser entendido como *vontade*, como a vontade que quer que o amado seja, em sua essência, o que ele é.”³⁹³ Isso faz com que essa vontade, isto é, a vontade referente ao amor, seja a mais rica de todas, na medida em que ela conduz o amado em sua essência, abrindo-lhe às suas possibilidades mais próprias. Dizendo-se de outra forma, o amor se verifica como um “deixar-ser” o amado, em sua essência, exatamente como é – tal como na máxima agostiniana lembrada por Heidegger a Arendt: “*volo, ut sis*”³⁹⁴. Sendo assim, o outro, enquanto amado, é transportado por essa “vontade”, como um querer-para-além-de-si-mesmo, ao cerne de suas possibilidades existenciais. Afirma Heidegger: “A vontade mais elevada, mais ampla e mais decisiva desse tipo é a vontade como transfiguração, a vontade que erige e expõe o querido em sua essência para o interior das possibilidades mais elevadas de seu ser.”³⁹⁵

A vontade, com o caráter próprio de sentimento, por conseguinte, abriga em si um sentido de querer, um querer que é sempre um levar-se-a-si-mesmo e, com ele, um encontrar-se no ir-para-além-de-si, vez que quem quer é alguém que quer-para-além-de-si-mesmo.³⁹⁶ Nesse querer, o ser acolhe-se a si próprio como o que propriamente é, em sua essência mais própria. Isso nos faz recordar um trecho, já mencionado anteriormente, presente na carta que Heidegger endereçou a Jean Beaufret, em 1946:

Encarregar-se de uma “coisa” ou de uma “pessoa” em sua essência significa: amá-la, querê-la. Este querer significa, quando pensado mais originalmente: gratificar a essência. Tal querer é a essência propriamente dita do poder, o qual não é apenas capaz de produzir isto ou aquilo, mas é capaz de deixar que algo desdobre seu ser em sua pro-veniência, isto significa, que é capaz de deixar ser.³⁹⁷

Conforme ilustra Agamben, nesta passagem o *Lieben*, que significa “amar”, assemelha-se ao sentido de *Mögen*, que diz um querer, porém, abrigando em si, ao mesmo tempo, um querer e um poder.³⁹⁸ Esse *Mögen* identifica-se com o ser, numa perspectiva em que o âmbito do poder tomado como possibilidade é pensado de forma absolutamente

³⁹² HEIDEGGER, *Nietzsche*, 2013, p. 58.

³⁹³ Id., *Nietzsche I*, 2007, p. 366.

³⁹⁴ ARENDT, *Hannah Arendt - Martin Heidegger: correspondência 1925/1975*, 2001, p. 23.

³⁹⁵ HEIDEGGER, op. cit., 2007, p. 366.

³⁹⁶ Id., op. cit., 2013, p. 57.

³⁹⁷ Id., Sobre o “humanismo”, In: *Conferências e escritos filosóficos*, 1996, p. 348-349.

³⁹⁸ A sentença no original em alemão diz: “*Sich einer ‘Sache’ oder einer ‘Person’ in ihrem Wesen annehmen, das heißt: sie lieben: sie mögen.*”

original, significando: doar a essência.³⁹⁹ Como essência própria do poder, o poder-querer não apenas percebe isto ou aquilo, mas, sobretudo, deixa-ser ou, como no dizer de Heidegger, deixa “que algo se desdobre em sua pro-veniência”. O poder intrínseco a esse querer equivale à força (*Kraft*)⁴⁰⁰, pela qual se tem o poder de ser, poder esse que é, propriamente, o “Possível” (*das eigentlich “Möglich”*), cuja essência repousa no poder-querer (*Mögen*). Segundo Heidegger: “O ser como o que pode e quer é o ‘pos-sível’. O ser como elemento é a ‘força silenciosa’ de poder que quer dizer, isto é, do possível.”⁴⁰¹ No entanto, como esclarece Agamben, quando se fala em “força silenciosa do possível”, não se está compreendendo o possível a partir de uma possibilidade apenas representada, tal como no pensamento metafísico, em antonímia à realidade, ou, ainda, enquanto potência (*potentia*) como essência de uma ação (*actus*) da existência (*existentia*); pelo contrário, essa “força silenciosa do possível” remete ao ser.⁴⁰² Sendo assim, “Poder algo significa aqui: guardá-lo em sua essência, conservá-lo em seu elemento.”⁴⁰³

Nesta esteira, Agamben ressalta que a passagem por *Mögen* e sua conexão com o amor deve ser lida, no escrito a Beaufret, em estreita relação com a primazia da possibilidade. A este respeito, Agamben recobra as preleções do semestre de verão de 1931, a respeito da *Metafísica* de Aristóteles, nas quais Heidegger afirma que toda potência é impotência e todo poder é, essencialmente, passividade.⁴⁰⁴ Todavia, há que se considerar que, na impotência, ocorre um movimento primordial (*das Urgeschehen*) que determina o ser do *Dasein* e abre o abismo, que é o fundamento da liberdade, antecipando ao ser-aí um conteúdo originário de mundo. Sendo a paixão considerada por Agamben, “potência passiva”, a experiência mais radical da possibilidade que está em jogo no *Dasein*, trata-se de um poder pelo qual ele pode não apenas a potência, isto é, os modos de ser de fato possíveis, como também e, sobretudo, a impotência.⁴⁰⁵

Sendo assim, tanto a potência quanto a impotência se inserem no poder que expressa o *Mögen*; entretanto, como esclarece Heidegger, é com a experiência da impotência que coincide, para o *Dasein*, a experiência da liberdade, pois a impotência, ao

³⁹⁹ AGAMBEN, La passion de la facticité, In: AGAMBEN et PIAZZA, *L'ombre de l'amour*, 2003, p. 41.

⁴⁰⁰ Agamben traduz *Kraft* para o francês como *grâce* que significa, literalmente, “graça”. Todavia, a tradução do alemão designa “força”, sendo traduzida para o inglês como “force” ou “power”. Sendo assim, devido ao sentido do termo original, optou-se pela tradução de *Kraft* para o português como a “força”, graças à qual alguma coisa é propriamente capaz de ser, conforme explanado por Heidegger em Sobre o “humanismo”, In: *Conferências e escritos filosóficos*, 1996, p. 349.

⁴⁰¹ HEIDEGGER, Sobre o “humanismo”, op. cit., 1996, p. 349.

⁴⁰² AGAMBEN, La passion de la facticité, In: AGAMBEN et PIAZZA, op. cit., 2003, p. 42.

⁴⁰³ HEIDEGGER, Sobre o “humanismo”, op. cit., 1996, p. 349.

⁴⁰⁴ AGAMBEN, La passion de la facticité, In: AGAMBEN et PIAZZA, op. cit., 2003, p. 45.

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 46.

contrário do que se pensa, “não é o primeiro o resultado da invasão do ser-aí pelo ente, mas ela determina o ser do ser-aí como tal”⁴⁰⁶. Dessarte, se em *Mögen* se abrigam potência e impotência, conclui Agamben, logo, a paixão, enquanto *Mögen* e potência passiva, pode a sua própria impotência; isto é, deixa-ser não apenas o possível, mas também o impossível e, então, recolhe o *Dasein* em seu fundamento para abrir-lhe e, eventualmente, tornar-lhe senhor do ente que há nele e ao seu redor. Em resumo, a “força silenciosa do possível” é, essencialmente, na paixão, potência passiva, e, por conseguinte, *Mögen* (poder) significa *Lieben* (amar).⁴⁰⁷ Nesse sentido, o amor se confirma como uma agravação da vida e um abrir-se às possibilidades mais próprias, não mais como possibilidade meramente representada, suscetível de ser previamente considerada, mas como possibilidade atenciosa e acolhedora. “É, então, o amor que possibilita e previne a existência. Mas essa possibilidade é maior do que toda efetividade subsistente. O amor abre ao im-pré-possível, o mesmo que ocorre em sua im-previsibilidade e seu ‘por que não’.”⁴⁰⁸

Em sua análise, Agamben parece, então, considerar o amor, por ele tomado como paixão da facticidade, como fundamentado, primordialmente, no modo impróprio do *Dasein*, em que se encontra “sob a tutela dos outros”⁴⁰⁹ que lhe tomam o ser. Desse modo: “os amantes suportam até o extremo a impropriedade do amor, a fim de que o próprio possa surgir como apropriação desta livre impotência que a paixão leva ao extremo.”⁴¹⁰ O filósofo afirma que é na insistência amorosa do abandono à ocultação, na salvaguarda do obscuro, no esquecimento sob o zelo da memória, na não-verdade (*lethe*) que reside na verdade (*aletheia*), que qualquer coisa, como conhecimento a atenção, se torna eventualmente possível, e é justamente disso que sofre o amor⁴¹¹ – aqui, considerado por Agamben, no sentido etimológico do termo “paixão”, como *pati, páskhein*.⁴¹²

No amor, portanto, o não pertencimento e a opacidade que se apropria do *Dasein* no modo impróprio de sua existência, também lhe guarda, em sua essência, como tal. Todavia, adverte Agamben, o amor não configura, segundo a dialética do desejo, a afirmação de si

⁴⁰⁶ HEIDEGGER, Sobre a essência do fundamento, In: *Conferências e escritos filosóficos*, 1996, p. 323.

⁴⁰⁷ AGAMBEN, La passion de la facticité, In: AGAMBEN et PIAZZA, *L'ombre de l'amour*, 2003, p. 46-47.

⁴⁰⁸ SCHMIT, L'amour en finitude: la question de l'amour dans l'oeuvre de Martin Heidegger, In: *Le philosophe*, n. 11, 2000-2001, p. 186. (tradução da autora)

⁴⁰⁹ HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, Parte I, 2005, p. 179.

⁴¹⁰ AGAMBEN, La passion de la facticité, In: AGAMBEN et PIAZZA, op. cit., 2003, p. 52. (tradução da autora)

⁴¹¹ *Ibid.*, p. 51.

⁴¹² *Pati* é um verbo latino que significa padecer; já o termo grego *páskhein* (πάσχειν), que segundo Heidegger, deve ser interpretado como “sofrer, aguentar, suportar, tolerar, deixar-se levar por, deixar-se convocar por. Ao sentido de *páskhein* remonta o *páthos* como espanto ou dis-posição – a “tonalidade de humor que nos harmoniza e nos con-voca por um apelo” – e não no sentido usual de paixão, turbilhão afetivo. Cf. HEIDEGGER, Que é isto – a filosofia?, op. cit., 1996, p. 219-220.

na negação do objeto amado, mas, sim, paixão e explosão da própria facticidade e da irreduzível impropriedade do ser. “No amor, o amado vem, ao mesmo tempo em que o amante, à luz em seu ser velado, em uma facticidade eterna e além do ser.”⁴¹³ Agamben, portanto, aproxima o amor à noção heideggeriana de *Ereignis*, como acontecimento-apropriador situado na dialética entre próprio e impróprio. O que é apropriado é levado à clareira (*Lichtung*)⁴¹⁴ do ser, porque esse “apropriar-se” diz, na verdade, “ser propriamente impróprio”, pois essa impropriedade é tão original ao *Dasein* quanto a propriedade.⁴¹⁵ Todavia, como adverte Ferreira, se dessa apropriação do impróprio emerge o próprio, então, o amor atine à apropriação do próprio na impropriedade; logo, o amor concerne ao próprio ou, em outras palavras, “o amor é a abertura que libera a presença e a co-presença para seu modo próprio de ser”.⁴¹⁶

Com efeito, ao tomar o amor como “paixão da facticidade”, Agamben o afirma como um poder-querer (*Mögen*) cuja força (*Kraft*) silenciosa deixa-ser o *Dasein* em sua facticidade. Uma vez que o ser jamais configura uma “propriedade” para o *Dasein*, mas, sim, um modo possível do ser (“*mögliche Weise*” *zu sein*)⁴¹⁷, e considerando-se que o ser é co-originariamente tanto no próprio como no impróprio, o amor, então admitido como paixão reveladora da estrutura mesma do *Dasein*, que o libera ao seu modo próprio de ser, excede, desse modo, a relação emocionalmente determinada entre dois sujeitos e, assim, torna-se constituição fundamental do *Dasein*, configurando a disposição emotiva fundamental (*Grundweise*) que abre ao *ser-aí* a experiência do seu “*at*”.⁴¹⁸

Nessa abertura proporcionada pelo amor clarividente, sendo a clareira (*Lichtung*), ela mesma, o ser, torna-se possível um “dirigir-se para”, derivando, dessa abertura do ser, o que Heidegger denomina de “consciência intencional”. Segundo Agamben, é apenas porque nas relações fáticas intencionais com os diversos entes, nas quais deles nos aproximamos ou para eles nos voltamos, antes de tudo, num excesso de possibilidades, é

⁴¹³ AGAMBEN, La passion de la facticité, In: AGAMBEN et PIAZZA, *L'ombre de l'amour*, 2003, p. 52. (tradução da autora)

⁴¹⁴ O termo em alemão *Lichtung* é mais bem traduzido como “clareira” e não como “iluminação”, vez que não indica a “luz do ser”, mas o próprio acontecimento em que o *Dasein* se apropria do que lhe é próprio, o acontecimento que conduz ao caminho, à verdade, ao desvelamento. *Lichtung*, portanto, não procede de “*Licht*”, o correspondente alemão para “luz”, mas do verbo “*Lichten*”, que significa clarear, aclarar. Cf. ESCUDERO, *El lenguaje de Heidegger*, 2009, p. 126-127.

⁴¹⁵ Segundo Agamben, não se pode insistir em atribuir a Heidegger uma simples primazia do impróprio, na medida em que o *Dasein* não captura senão a sua impropriedade, não se faz senhor senão de uma alienação, não está atento a uma distração. A existência autêntica não é nada mais do que a apreensão do impróprio. Cf. AGAMBEN, La passion de la facticité, In: AGAMBEN et PIAZZA, op. cit., 2003, p. 37.

⁴¹⁶ FERREIRA, Amor e liberdade em Heidegger, In: *Kriterion*, v. 52, n. 123, jun. 2011, p. 143.

⁴¹⁷ AGAMBEN, La passion de la facticité, In: AGAMBEN et PIAZZA, op. cit., 2003, p. 30.

⁴¹⁸ PIAZZA, L'amour em retrait, In: AGAMBEN et PIAZZA, op. cit., 2003, p. 85.

que podemos deixar ser o ente como ele é.⁴¹⁹ Não obstante, é a transcendência a essência dessa intencionalidade que, então, torna possível toda relação intencional para o ser, relação essa que ocorre na medida em que o ser é no “aí” do *Dasein* “em” e “para” o seu comportamento com os seres.⁴²⁰ Tal comportamento intencional, ao qual pertence a possibilidade do “dirigir-se para”, é mediado, então, pela compreensão de ser que pertence à intencionalidade.⁴²¹

III.III. INTENCIONALIDADE E EK-SISTÊNCIA

Corroborando-se o que afirmara Agamben a respeito da possibilidade do amor na via do pensamento heideggeriano, com efeito, verificou-se, a partir da publicação das preleções de Heidegger em Marburg, no semestre de verão de 1928 – *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* –, que a referência ao papel fundamental do amor, em sua primazia ontológica como modo de acesso à verdade, procedeu das conversas entre Heidegger e Scheler a respeito da questão da intencionalidade.⁴²² Segundo Heidegger, Scheler torna claro, especialmente no ensaio *Liebe und Erkenntnis*, que as relações intencionais são de naturezas diversas e que ainda, por exemplo, o amor e o ódio fundam o conhecimento, retomando, aqui, um tema de Pascal e Agostinho.⁴²³

Há que se ressaltar, preliminarmente, conforme a advertência de Heidegger, a incompreensão verificada nas análises mais contemporâneas, que concebem a relação sujeito-objeto como uma relação de ser. Segundo o filósofo, nada se extrai da expressão “relação de ser”, enquanto não se identifica a que ser ela se refere, isto é, enquanto pesa a indefinição a respeito da sorte de ser dos seres entre os quais se supõe obter essa relação. Partindo-se da indiferença no que tange ao ser dessa relação, bem como ao modo de ser do sujeito e do objeto, crê-se que se pode estabelecer a problemática com a maior neutralidade possível, o que, na verdade, é o oposto.⁴²⁴ O que deve se fazer, na verdade, é trazer radicalmente essa “relação” à luz, em sua essência primordial – Heidegger asseverou ser essa uma das principais tarefas preparatórias de *Ser e Tempo*.

⁴¹⁹ AGAMBEN, La passion de la facticité, In: AGAMBEN et PIAZZA, *L'ombre de l'amour*, 2003, p. 44.

⁴²⁰ HEIDEGGER, *The Metaphysical Foundations of Logic*, 1992, p. 135.

⁴²¹ Id., *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, 2000, p. 148 [159].

⁴²² AGAMBEN, La passion de la facticité, In: AGAMBEN et PIAZZA, op. cit., 2003, p. 11.

⁴²³ HEIDEGGER, op. cit., 1992, p. 134.

⁴²⁴ Ibid., p. 131.

Sendo assim, Scheler e Heidegger, nas conversas de dezembro de 1927, concordaram, em suma, que a questão da relação sujeito-objeto deve ser levantada de um modo original e livre das tentativas anteriores de solucioná-la, não se tratando de uma questão epistemológica, portanto não se devendo partir do pressuposto da apreensão do objeto pelo sujeito. Ademais, ambos consentiram que tal questão tem importância central para a possibilidade da metafísica e está intimamente conectada ao seu problema básico, devendo ser aventada considerando-se o momento, o aqui e agora, segundo Heidegger, quando a situação filosófica se desespera para arriscar um novo passo para uma autêntica metafísica, ou, ainda, para desenvolver uma metafísica, partindo do zero.⁴²⁵

Há que se considerar, todavia, que foi Brentano, cuja dedicação à filosofia grega o levou a inaugurar horizontes mais originários para o questionamento filosófico, que recobrou o termo escolástico “*intentio*”, procurando estabelecer um fundamento para a ciência da consciência, das vivências (*Erlebnisse*), do psíquico em sentido amplo. A intencionalidade, que posteriormente será assim vista em Husserl, é, então, estudada em Brentano como relação psíquica primária ou relação intencional, propondo-se o filósofo, pela primeira vez, a transpor os métodos das ciências naturais e da fisiologia para a exploração da vida psíquica, buscando um fundamento que abrangesse o estado das coisas tal como têm lugar no campo psíquico. Para tanto, Brentano não partiu de teorias acerca do psíquico, ou sobre a alma, ou ainda da ligação entre o psíquico e o biológico ou fisiológico; em vez disso, ele primeiro esclareceu o que é que é dado quando se fala do psíquico, de experiências vividas.⁴²⁶

De acordo com a obra de Brentano⁴²⁷, a totalidade das vivências psíquicas poderiam e deveriam ser classificadas conforme a estrutura intencional, isto é, segundo o modo de dirigir-se a algo.⁴²⁸ Considerando-se a “natureza” como aquilo que é o que é, como visto a partir de si mesmo, Heidegger relembra a máxima de Brentano: “A ordem das experiências vividas deve ser natural.”⁴²⁹ Dessa forma, uma vivência deve ser atribuída a uma classe à qual pertence, de acordo com a sua natureza, significando essa “classificação” a separação e a ordenação dos elementos reais que já estão dados. Tem-se, então, que todo fenômeno psíquico, concebido como partes efetivamente separáveis da consciência, explicita uma estrutura relacional intencional, configurando, assim, um meio de exposição

⁴²⁵ HEIDEGGER, *The Metaphysical Foundations of Logic*, 1992, p. 131-132.

⁴²⁶ Id., *History of the concept of time*, 1985, p. 21.

⁴²⁷ Refere-se, aqui, à obra *Psychologie von Empirischem Standpunkt*, de 1874.

⁴²⁸ HEIDEGGER, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, 2000, p. 87 [81].

⁴²⁹ Id., op. cit., 1985, p. 21. (tradução da autora)

de dois correlatos: um ato de consciência e aquilo ao que ele se refere. Todavia, a consciência é o único correspondente real. Desse modo, resta claro que aos fenômenos psíquicos lhes é inerente algo objetual, isto é, o objeto ao qual se refere o ato de consciência. Mas aos atos físicos, o objetual também lhes é próprio. Diante disso, qual seria, então, a natureza dos fenômenos psíquicos em contraste com os fenômenos físicos? Se tanto aos fenômenos psíquicos como aos físicos lhes é inerente algo objetual, logo, havendo distinções dentro do campo dos fenômenos psíquicos, tais distinções deverão voltar-se à sua estrutura básica, isto é, relativas ao modo como algo é objetual para as distintas vivências, tal como “o representado no representar, o julgado no julgar, o querido no querer”⁴³⁰ e, por que não, o amado no amar; será em conformidade com essas diferenças, para Brentano, que se constituirá uma classificação mais adequada entre os fenômenos psíquicos.

Essa estrutura básica do psíquico, em que toda vivência é inerente algo objetual, é designada por Brentano como “*inexistência intencional*”⁴³¹. Essa “in-existência”, todavia, não equivale ao sentido comum de “não existência”; trata-se, ao revés, de um termo medieval que significa “existência na intenção”, isto é, dentro da intenção. O “intencional”, por sua vez, vem do termo escolástico *intentio*, que tem o sentido de “dirigir-se a” (*Sich-richten-auf*), o que sugere que cada experiência vivida se dirige em direção a algo de um modo que varia de acordo com caráter distintivo da vivência. Assim, na inexistência intencional, o objeto é posto na direção intencional do fenômeno psíquico, e todo fenômeno psíquico é caracterizado pela in-existência intencional de um objeto na consciência.

Tendo em vista essa inexistência intencional como estrutura básica dos fenômenos psíquicos, Brentano, então, concebe três classes fundamentais de atos psíquicos, referentes aos seus diferentes modos de se dirigirem aos seus respectivos objetos: representação, juízo e interesse. Na representação, algo nos aparece perante a mente; por exemplo, nada pode ser julgado, querido ou amado, se não for previamente representado.⁴³² Já no juízo, tem-se um ato de aceitação, como verdadeiro, ou de rejeição, como falso, em relação ao objeto representado. Quanto à terceira classe de atos psíquicos, diversas são as suas designações: interesse, emoção, sentimento, amor, crença, sendo mais tarde chamados de

⁴³⁰ HEIDEGGER, *History of the concept of time*, 1985, p. 22.

⁴³¹ *Ibid.*, p. 22.

⁴³² SOARES, *A Dimensão Intencional*, 2010, p. 71.

“valores”. Tal classe deve incluir todos os atos psíquicos que não estão contidos nas duas primeiras classes.⁴³³

De acordo com Heidegger, foi graças a Brentano, que Husserl aprendeu a ver a intencionalidade.⁴³⁴ Husserl, em sua busca por uma superação do reducionismo científico e pelo retorno “às coisas mesmas”⁴³⁵, abordou a intencionalidade como um tema fenomenológico crucial, vez que, para ele, uma relação cognoscitiva com a objetividade apenas poderia ser obtida pela consciência, mediante a presentificação de uma estrutura fenomenológica universal. Husserl contesta o *cogito* cartesiano, na medida em que, segundo ele, não há pensamento desprovido de uma relação com os objetos a que se refere. Desse modo, no entendimento Husserl, não se confundem *ego* e *res cogitans*, porque quando penso, sempre penso em algo, “eu penso o pensado” (*ego cogito cogitatum*), vez que a consciência é sempre consciência de alguma coisa, de um objeto e, conseqüentemente, a intencionalidade se configura como o fio condutor fundamental para todos os atos da consciência em seu “dirigir-se a”.

Diferente de Brentano, Husserl não se preocupou com a identificação da natureza dos fenômenos, mas, com a descrição das vivências ou dos atos apreendidos em sua imanência. Nas palavras de Heidegger, toda vivência, toda atuação psíquica se refere a algo: “Representar é representar algo, recordar é recordar algo, julgar é julgar algo, supor, esperar, confiar, amar, odiar – algo.”⁴³⁶ A consciência, portanto, é sempre intencional, e a intencionalidade dirige-se ao objeto da consciência mediante um modo específico de visá-lo, isto é, mediante um ato intencional específico. Não obstante, embora sejam passíveis de representação pela consciência, todas as coisas presentes no mundo em que nos encontramos possuem existência por si, independentemente do sujeito que as percebe, isso, todavia, não quer dizer que elas possuam sentido por si. Segundo Husserl, apenas nas vivências intencionais presentes na consciência é que um objeto adquire significado, ganhando sentido na medida em que é interpretado, ou melhor, porquanto seja visado pela consciência. A razão, desse modo, aparece em Husserl como o conhecimento intuitivo, que se dá pelo ato originário do perceber.

⁴³³ HEIDEGGER, *History of the concept of time*, 1985, p. 22.

⁴³⁴ *Ibid.*, p. 28.

⁴³⁵ Husserl dedicou-se à busca de uma fenomenologia “pura” ou “transcendental”, livre dos fenômenos psicológicos e das verdades deduzidas *a priori*, caracterizada pela chamada “redução eidética”, na transformação dos fenômenos em essências, mas também pela “redução fenomenológica”, no abandono do olhar aos objetos tomados em si mesmos em seu ser inacessível, em atenção aos atos da consciência que permitem alcançá-los.

⁴³⁶ HEIDEGGER, *op. cit.*, 1985, p. 29. (tradução da autora)

A consciência, para Husserl, está sempre orientada para um objeto, o qual, então, é sempre um objeto para um sujeito. No entanto, a intencionalidade não equivale ao mero liame entre um fato psíquico, que seria a consciência, e um fato físico, a realidade, ela traduz apenas a implicação de um objeto pela consciência. A intencionalidade, portanto, é “essa particularidade fundamental e geral que a consciência tem de ser consciência *de* alguma coisa, de conter, em sua qualidade de *cogito*, seu *cogitatum* em si mesma.”⁴³⁷ Conforme Abbagnano, trata-se de um “*transcender* que constitui uma relação com o objeto ‘em pessoa’ e não como uma imagem ou representação dele”, não configurando uma relação psicológica, “mas é de natureza ontológico-transcendental, é uma possibilidade que define o modo de ser da consciência.”⁴³⁸

Para Inwood, o conceito de intencionalidade em Husserl é teórico; nele, por exemplo, “o amor baseia-se na representação de alguém como uma entidade física à qual significação e valor são atribuídos”.⁴³⁹ Com efeito, segundo Husserl, tudo aquilo que afeta o meu *eu* é percebido como “objeto”, como “substrato dos predicados a serem percebidos”.⁴⁴⁰ O afetivo, desse modo, é elevado ao nível da intencionalidade e, portanto, ao nível de relação subjetiva, pois, como exemplificado por Dastur, o prazer ou desprazer relativos a uma determinada coisa não são simplesmente dados por associação ou pela mera representação dessa mesma coisa, mas, ao contrário, é a essência específica do prazer e desprazer que exige a relação a uma coisa que apraz.⁴⁴¹

Todavia, todo dirigir-se-a, como sentido da *intentio*, seja temor, esperança, amor, tem o caráter do dirigir-se-a que Husserl designa como νόησις (*noesis*), que designa o ato originário do perceber (*Vernehmen*), no sentido de apreender de modo direto, isto é, o perceber e o ser percebido no modo como é percebido. Isso ocorre, porque há uma conexão entre *noesis*, o perceber, e νόημα (*noema*), o aspecto objetivo da experiência vivida, ou o percebido, considerado pela reflexão em seus diversos modos de ser. Assim, à medida que a *noesis* se dá, inevitavelmente, a partir da esfera de conhecimento teórico, logo, qualquer exposição da esfera prática se delineia, então, a partir do teórico, o que, todavia, não gera nenhum risco, como elucidada Heidegger, uma vez que a sua abordagem apenas tem o condão de esclarecer que a intencionalidade é completamente determinada apenas quando

⁴³⁷ HUSSERL, *Meditações cartesianas*, 2001, p. 51.

⁴³⁸ ABBAGNANO, *Dicionário de Filosofia*, 2007, p. 191.

⁴³⁹ INWOOD, *Dicionário Heidegger*, 2002, p. 66.

⁴⁴⁰ HUSSERL, op. cit., 2001, p. 95.

⁴⁴¹ DASTUR, Heidegger et le ton de retenue de la pensée, In: *Revue Épikhè*, Affectivité et pensée, n. 2, 1991, p. 310.

vista como inerência mútua de *intentio*, o comportamento em relação a algo ou a percepção de algo, e *intentum*, aquilo a que o comportamento ou a percepção se dirigem.⁴⁴²

Nas preleções do semestre de verão de 1925, Heidegger tratou da intencionalidade, afirmando que Brentano nela viu a *intentio*, a *noesis*, e seus diferentes modos, porém não viu o *noema*, o *intentum*, mostrando-se inseguro em relação ao que denominava como “objeto intencional”. Como Brentano, no rastro de Descartes, tomou o psíquico no sentido tradicional de “o perceptível imanente”, do consciente imanente, nele não restou claro se a intencionalidade é, de fato, concebida como uma totalidade estrutural, isto é, não foi esclarecido qual o caráter próprio do psíquico.⁴⁴³

Contudo, Heidegger não deixa de considerar que, com Husserl e Scheler, tentou-se ir mais além da mera determinação psíquica, ou seja, do caráter psíquico da intencionalidade. Enquanto Husserl, como visto, viu a intencionalidade como estrutura geral da razão, Scheler a apreendeu enquanto estrutura do espírito ou da pessoa, vez que, para ele, é na esfera do espírito que se dá o acesso às verdades essenciais. Com efeito, em ambos os casos, a razão bem como o espírito não constituem algo psíquico. No entanto, para Heidegger, isso não é o bastante, pois a abordagem da intencionalidade não deve meramente pretender uma explicação definitiva para o psíquico, mas deve almejar superar o emprego acrítico de realidades tradicionalmente definidas, tais como o psíquico, a consciência, a continuidade de vivências ou a razão.⁴⁴⁴

Distanciando-se de Husserl que assinala a consciência como cerne do intencional, Heidegger aponta que a intencionalidade deve ser vista a partir da transcendência, isto é, da ek-sistência, do fora de si do *Dasein*. Nesta esteira, o filósofo identifica que, de acordo com o conceito tradicional de intencionalidade, tem-se que ela é considerada apenas uma transcendência ôntica, que diz respeito, com certa restrição, a existentes relações entre seres, e que se dedica somente ao exame no estreitamento do conceito teórico, como *noesis*.⁴⁴⁵ A caracterização da intencionalidade como uma relação subsistente entre dois entes subsistentes, um sujeito psíquico e um objeto físico, deixa escapar tanto a essência como o modo de ser da intencionalidade, na medida em que considera a relação intencional como algo que, em cada caso, se agrega ao sujeito em virtude da aparição da subsistência de um objeto.⁴⁴⁶ Dessa forma, sob todo o questionamento anterior da “relação” de “sujeito”

⁴⁴² HEIDEGGER, *History of the concept of time*, 1985, p. 45.

⁴⁴³ *Ibid.*, p. 46.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, p. 47.

⁴⁴⁵ *Id.*, *The Metaphysical Foundations of Logic*, 1992, p. 135.

⁴⁴⁶ *Id.*, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, 2000, p. 89 [84].

para “objeto”, resta indiscutido o problema da transcendência (*Transzendenz*), o qual é de importância crucial, estando diretamente conectado com o problema do ser como tal.

Segundo Heidegger, a relação intencional não surge apenas mediante a subsistência efetiva dos objetos, mas encontra-se no próprio perceber e no comportamento mesmo – este, também, frequentemente denominado como vivência⁴⁴⁷. Assim, a relação que se denomina como intencionalidade é o “caráter *a priori* da relação” (*Verhältnischarakter*) que se designa como comportar-se (*Sichverhalten*) e, como estrutura das vivências, constitui a estrutura do sujeito que se comporta, isto é, um modo de ser do sujeito que se comporta como “caráter da relação” desse comportamento.⁴⁴⁸ As vivências, ou comportamentos, são intencionais e, por isso, pertencem ao “eu”, sendo imanentes ao sujeito, o que, todavia, não implica uma “subjativização errônea” da intencionalidade, apoiada sobre um conceito arbitrário do sujeito e do “eu”, e da esfera subjetiva. Pelo contrário, o sujeito apenas se determina em sua natureza essencial segundo o caráter da intencionalidade e de sua transcendência.⁴⁴⁹

Vê-se, portanto, que a relação do sujeito com os entes intramundanos, em Heidegger, interpreta-se com base na intencionalidade, então, fundamentada ontologicamente na constituição fundamental do *Dasein*. Desse modo, não é necessário questionar como as vivências intencionais imanentes adquirem conteúdo transcendente, uma vez que basta observar que a intencionalidade não é outra coisa, em sua essência, senão aquilo que consiste na “transcendência”, isto é, *no estar-impulsionado para o mundo como tal*.⁴⁵⁰ No entanto, muito embora os comportamentos intencionais constituam a transcendência, isso, porém, não quer dizer que o problema da transcendência seja idêntico ao problema da intencionalidade.

A questão da transcendência foi abordada, inicialmente, por Heidegger, em sua tese de habilitação sobre Duns Scotus⁴⁵¹, em que a transcendência já era remetida à intencionalidade, à relação primária que a alma estabelece com Deus.⁴⁵² Já em *Ser e Tempo*, Heidegger afirmou o ser como o *transcendens*, pura e simplesmente.⁴⁵³ Nas preleções de 1929, a transcendência foi explicitada no sentido de ultrapassagem, em cada

⁴⁴⁷ HEIDEGGER, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, 2000, p. 91 [86]. Segundo Heidegger, essas atuações ou comportamentos do viver também são frequentemente denominadas de “atos”, tais como percepção, juízo, amor, ódio. Cf. HEIDEGGER, *History of the concept of time*, 1985, p. 36.

⁴⁴⁸ Id., op. cit., 2000, p. 90 [85].

⁴⁴⁹ Ibid., p. 93 [90].

⁴⁵⁰ Ibid., p. 93 [89].

⁴⁵¹ O título da tese datada de 1916 é *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*.

⁴⁵² ESCUDERO, *El lenguaje de Heidegger*, 2009, p. 167.

⁴⁵³ HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, Parte I, 2005, p. 69.

qual algo é transcendido, de maneira que o ser-aí, ou seja, o transcendente – transcendendo –, portanto, “é aquilo que realiza a ultrapassagem, que se demora no ultrapassar”⁴⁵⁴. A transcendência, segundo Heidegger, refere-se àquilo que é próprio ao *Dasein* humano, porém não como um modo de comportamento dentre tantos outros possíveis, mas como “constituição fundamental deste ente que acontece antes de qualquer comportamento”⁴⁵⁵. Isso se deve ao fato da transcendência implicar ao *Dasein*, como tal, que ele pertença a uma elevação originariamente própria de si mesmo.⁴⁵⁶ E, acrescenta-se, essa transcendência não é uma opção ao acaso da vontade do ser-aí, vez que ele não é um tipo de existente que, ocasionalmente, chega a ultrapassar-se para além de si; mas a própria existência, originariamente, significa ultrapassar⁴⁵⁷, na medida em que o *Dasein* existe sempre já fora de si.

Transcendendo no fundo de sua essência, o *Dasein* vem ao encontro do ente que ele mesmo é, isto é, ao *como* de si mesmo (mesmidade), mas, ao mesmo tempo, nessa ultrapassagem revela-se, também, o ente que *não* é o ser-aí mesmo. Assim, como esclarece Heidegger, na medida “em que o ser-aí existe como mesmo – e somente nesta medida – pode ele ter um comportamento (relacionar-‘se’) *para com* o ente, que, entretanto, deve ter sido ultrapassado antes disso.”⁴⁵⁸ É por esse motivo que a intencionalidade, segundo Heidegger, pode ser vista como um movimento de transcendência, uma vez que transcender não significa ir em direção ao objeto⁴⁵⁹, mas constitui-se como a possibilidade de transportar o olhar antes fixado no ente, agora, em direção ao encontro da verdade.

Sopesada ontologicamente, a transcendência configura um remeter-se ao mundo, tornando-se, então, a condição de possibilidade para a superação do ôntico verificado na relação intencional com os entes determinados, o que apenas se torna possível determinando-se, então, a transcendência como o ser-no-mundo do ser-aí. Em outras palavras, como toda abertura do ser enquanto *transcendens* é, pois, conhecimento *transcendental*⁴⁶⁰, logo, a transcendência, como abertura originária do ser-aí – enquanto ser “ek-sistente” que, portanto, existe sempre já fora-de-si, “ek-staticamente” –, aparece como o modo que se deve responder ao problema do mundo. Em um sentido transcendental, o mundo, por sua vez, surge como o horizonte em direção ao qual transcende o *Dasein*

⁴⁵⁴ HEIDEGGER, Sobre a essência do fundamento, In: *Conferências e escritos filosóficos*, 1996, p. 302.

⁴⁵⁵ *Ibid.*, p. 302.

⁴⁵⁶ *Id.*, *Introdução à filosofia*, 2009, p. 221.

⁴⁵⁷ *Id.*, *The Metaphysical Foundations of Logic*, 1992, p. 165.

⁴⁵⁸ *Id.*, Sobre a essência do fundamento, op. cit., 1996, p. 303.

⁴⁵⁹ *Id.*, op. cit., 2009, p. 223.

⁴⁶⁰ *Id.*, *Ser e Tempo*, Parte I, 2005, p. 69.

enquanto ser-no-mundo, na medida em que ek-sistindo, ou existindo sempre fora de si, o *Dasein* não existe, portanto, subjetivamente, mas no mundo e entre os entes, sendo, assim, levado ao encontro dos outros. É nesse encontro que, de acordo com Heidegger, o *Dasein* chega à verdade, em sua própria existência no mundo, nesse ek-sistir fora de si, porquanto não se pode conhecer a verdade, ao revés, mergulhando-se na própria subjetividade.

Considerando-se que transcender é, pois, esse remeter-se ao mundo, uma vez que a região das vivências é dotada do caráter de intencionalidade e é em virtude desse caráter intencional que o mundo transcendente se faz, de alguma forma, presente nessas vivências ou comportamentos, é preciso observar, todavia, que não é apenas porque o mundo transcendente é objetivo que isso constitui um motivo para entendê-lo como algo necessariamente apreendido. Como Husserl expressamente enfatiza, o apreender das coisas dadas configura tão somente um modo particular de agir, ou seja, trata-se apenas de um tipo determinado de ato. Tomando o amor como ato intencional, Heidegger exemplifica: “no ato de amar se vive ‘em’ a pessoa amada, de tal forma que a pessoa amada neste ato não é um objeto no sentido de um objeto apreendido.”⁴⁶¹ Sendo assim, segundo o filósofo, seria necessária uma nova mudança de atitude para que a pessoa amada, então, se apresentasse de forma objetiva, isto é, como objeto de mera apreensão, pois, estreitando-se o sentido de intencionalidade, verifica-se que o apreender não é idêntico ao dirigir-se-a, mas apenas um particular, não necessariamente predominante, modo de intencionalizar (*Intendieren*) entes.⁴⁶²

Já nas lições do semestre de inverno de 1921 a 1922, Heidegger deixava claro que a “intencionalidade entendida pura e simplesmente como o estar-referido-a, é o primeiro caráter fenomênico da atividade fundamental da vida (quer dizer, do cuidado) que pode ser posto imediatamente em destaque.”⁴⁶³ Sendo assim, a noção husserliana de intencionalidade, em Heidegger, é solvida no existencial do cuidado (*Sorge*), então, tomado como sentido relacional fundamental da vida, sentido esse que é, em cada caso, à sua maneira, um “como”, isto é, um modo (*Weisen*), contendo em si uma direção, uma indicação (*Weisung*) que a vida dá a si mesma, tratando-se, portanto, de uma “instrução” (*Unterweisung*). Esse sentido relacional fundamental que o cuidado assume constitui, então, para Heidegger, o sentido pleno de intencionalidade, não como resultado da busca de uma determinação de um conceito universal equivocado, como uma visão teórica

⁴⁶¹ HEIDEGGER, *History of the concept of time*, 1985, p. 98. (tradução da autora)

⁴⁶² *Ibid.*, p. 99.

⁴⁶³ *Id.*, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, 2002, p. 47 [17]. (tradução da autora)

formalizada no sentido de relação, mas com vistas ao genuíno sentido existencial-formal, cuidando-se do formalmente indicado sentido pleno da relação.⁴⁶⁴ Desse modo, a noção heideggeriana de intencionalidade abandona o caráter imanente vinculado à consciência, verificado em Husserl, e recupera, no cuidado, a dimensão prática característica do *Dasein* cuja existência se dá *ek-staticamente*, isto é, sempre e já fora de si.

III.IV. “SOLICITUDE”, “PRÉ-DILEÇÃO” E AMOR COMO “CRENÇA” AUTÊNTICA NA EXISTÊNCIA⁴⁶⁵

O cuidado (*Sorge*), ou *cura*, considerado como totalidade originária do ser do *Dasein*, tem seu sentido preenchido pelo ser do ser-aí, “que precede a si mesmo por já ser em (no mundo) como ser junto a (os entes que vêm ao encontro dentro do mundo)”⁴⁶⁶. Não se trata de uma soma de partes e tampouco de um sistema, mas de uma totalidade originária articularmente estruturada, que abrange em si os vários elementos constitutivos do *Dasein*. Dessarte, enquanto totalidade, o cuidado é essencialmente indivisível, de modo que “toda tentativa de reconstrução ou recondução do fenômeno da cura a atos ou impulsos particulares tais como querer ou desejar, propensão ou tendência converte-se em fracasso”⁴⁶⁷. Isso se deve ao fato do cuidado ser “anterior” a esses outros fenômenos, os quais, desse modo, tão somente podem ser apontados como fundados existencialmente no cuidado, de maneira que sua “descrição” poderá abster-se da evidenciação do seu horizonte ontológico em seu todo.⁴⁶⁸ Mas o que dizer do fenômeno do amor em relação ao cuidado?

Viu-se anteriormente que, para Heidegger, o cuidado, se entendido corretamente, isto é, de modo ontológico primordial, nunca pode ser diferenciado do amor. A este respeito, o filósofo explica o cuidado como sendo “o nome para a constituição ekstático-temporal do traço fundamental do *Dasein*, isto é, da compreensão do ser.”⁴⁶⁹ Isso significa que o cuidado, enquanto totalidade estrutural do *Dasein* que diz, pois, um preceder-se a si mesmo por já ser no mundo como ser junto aos entes que vêm ao encontro, logo, tem sua

⁴⁶⁴ HEIDEGGER, *Phenomenological interpretations about Aristotle*, 2001, p. 74 [98].

⁴⁶⁵ Observe-se que os termos “solicitude”, “pré-dileção” e “crença”, em Heidegger, tomam um sentido diferente do ordinariamente empregado, conforme será assinalado no decorrer deste item.

⁴⁶⁶ HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, Parte I, 2005, p. 257.

⁴⁶⁷ *Ibid.*, p. 258.

⁴⁶⁸ *Ibid.*, p. 259.

⁴⁶⁹ *Id.*, *Seminarios de Zollikon*, 2007, p. 254 [237]. (tradução da autora)

unidade originária da estrutura na temporalidade. Assim Heidegger explica: “O preceder-se-a-si-mesmo funda-se no porvir. O já-ser-em... anuncia em si o vigor de ter sido. O ser-junto-a encontra sua possibilidade na atualização.”⁴⁷⁰ Não se trata aqui, todavia, do tempo cronológico ou objetivo (físico) em que se dá a “intratemporalidade do ente intramundano”, nem do tempo subjetivo (psíquico) vivenciado “de modo imanente por um sujeito em sua consciência”⁴⁷¹; trata-se, pois, do tempo originário fundado no *Dasein*; do tempo que é apenas “temporal”, isto é, cuja essência mesma é a temporalidade; do tempo que é a “chegada do já ser”, em que o já ser “não é o mesmo que passado, mas o recolhimento do vigor que precede uma chegada”⁴⁷². A temporalidade, diz Heidegger, possibilita a unidade dos momentos estruturais da *cura* – existência, facticidade e decadência –, constituindo, dessa maneira, a totalidade estrutural do próprio cuidado, e possibilitando, com isso, a existência própria e imprópria.⁴⁷³ Assim, se a existência é a essência do *Dasein* e o cuidado é a essência dessa existência possibilitada pela temporalidade, pode-se dizer, então, que a temporalidade é o ser do cuidado e que a existência, por sua vez, “é” – no sentido de “vige como” – temporalidade.

Como já dito, o *Dasein* existe sempre e desde já fora de si. Desse modo, se ser é tempo, a temporalidade, como o “‘fora de si’ em si e para si mesmo originário”⁴⁷⁴ é essencialmente *ekstática* (*ekstatish*)⁴⁷⁵, cuja essência é temporalização na unidade das três *ekstases* (*Ekstasen*) temporais: o futuro, como porvir; o passado, como o vigor de ter sido; e o presente, como a atualidade. Na determinação transcendental da temporalidade, as *ekstases*, abrindo o *Dasein* ao seu “aí”, o configuram em seu ser como “relação de ser”, isto é, “como possibilidade de sua relação consigo mesmo, com os entes intramundanos e com o outro”⁴⁷⁶, o que permite compreender o modo originário como se dá a relação do

⁴⁷⁰ HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, Parte II, 2005, p. 121.

⁴⁷¹ FERNANDES, O cuidado como amor em Heidegger, In: *Revista da Abordagem Gestáltica*, v. 17, n. 2, jul.-dez. 2011, p. 164.

⁴⁷² HEIDEGGER, *A caminho da linguagem*, 2003, p. 47.

⁴⁷³ Id., op. cit., Parte II, 2005, p. 123.

⁴⁷⁴ Ibid., p. 123.

⁴⁷⁵ Cf. INWOOD, *Dicionário Heidegger*, 2002, p. 186: o termo *ekstatish* significa *ecstática*, literalmente, saindo (de si mesma). Segundo Inwood, o improvisar da temporalidade “consiste na expansão para três *Ekstasen*, ‘ecstases’”. Em HEIDEGGER, op. cit., Parte II, 2005, p. 123, todavia, Marcia Sá Cavalcante Schuback verte o termo plural *Ekstasen*, que significa literalmente “êxtases”, para a grafia de *ekstases*, buscando claramente desassociá-lo de sua acepção vulgar. Nesta esteira, o termo *ekstase* que, originalmente, como “êxtase”, seria um substantivo masculino, é empregado por Schuback, bem como por outros tradutores, como uma forma substantiva feminina: “a” *ekstase*. Considerando-se a derivação de “êxtase” do grego ἔκστασις (*ékstasis*) – vertida no latim tardio como *ecstase*, *extase* –, junção de *ek-* (para fora) e *stásis* (condição de estar de pé), que significa sair de, sair (fora) de si, no presente trabalho, com o mesmo intuito de diferenciação, optou-se pela utilização dos termos *ekstático(a)* e *ekstase(s)*, respectivamente como referência aos originais em alemão *ekstatish* e *Ekstase(n)*.

⁴⁷⁶ DUBOIS, *Heidegger*, 2004, p. 60.

ser-aí com o mundo. Futuro, passado e presente, todavia, não são nivelados, de modo que assumam o sentido vulgar de uma sucessão de “agoras”, sem começo ou fim. Pelo contrário, cada *ekstase* temporal é essencial à temporalidade, pois, em cada uma delas, a temporalidade se envolve com a atividade do *Dasein* que, portanto, *ek-siste*. Assim, a temporalidade temporaliza-se em cada uma das *ekstases*, respectivamente, em sua igualdade originária em relação às outras.

Não obstante, a despeito da igualdade originária das *ekstases*, em sua unidade, o futuro enquanto porvir tem primazia, pois é a partir dele que a temporalidade originária e própria se temporaliza, “de tal modo que só no vigor de ter sido, vigente no porvir, é que ela desperta a sua atualidade.”⁴⁷⁷ Contudo, essa primazia do futuro deve ser compreendida em conjunto com a finitude do tempo originário, pois, embora o porvir seja primeiro, ele é finito, uma vez que o *Dasein* é sempre ser-para-a-morte (*Sein-zum-Tode*), ou seja, o ser-aí é pura iminência: a iminência da possibilidade da impossibilidade de existência.⁴⁷⁸ O futuro, portanto, é o vir-da-morte, na medida em que ele está preenchido pela morte, como a última e a mais própria de todas as possibilidades. Assim, em sua constante incompletude e diante de sua finitude, o ser-aí como ser-para-a-morte projeta-se, em cada momento, no porvir, antecipando-se-a-si, e, nessa antecipação, o *Dasein*, enquanto cuidado, compreende-se “na *potência maior* de sua liberdade finita”, a qual é “destino”.⁴⁷⁹ Em outras palavras, uma vez que o *Dasein* assume a própria morte, apreendendo a finitude de sua existência, a ele se abre a possibilidade de determinar e escolher livremente o seu destino (*Schicksal*)⁴⁸⁰. Como o *Dasein*, marcado pelo destino, só existe enquanto ser-no-mundo e no ser-com os outros, adverte Heidegger, “o seu acontecer é um acontecer em conjunto, determinando-se como *envio comum*”, o acontecer da comunidade, do povo.⁴⁸¹

A inquietação, em sentido ontológico, oriunda das apreensões que concernem ao porvir é intrínseca ao sentido do cuidado. E o *Dasein* é, ele mesmo, cuidado; cuidado este

⁴⁷⁷ HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, Parte II, 2005, p. 124.

⁴⁷⁸ DUBOIS, *Heidegger*, 2004, p. 61.

⁴⁷⁹ HEIDEGGER, op. cit., Parte II, 2005, p. 190.

⁴⁸⁰ Cf. INWOOD, *Dicionário Heidegger*, 2002, p. 47-48 e ESCUDERO, *El lenguaje de Heidegger*, 2009, p. 101-102: Heidegger utiliza dois termos, frequentemente intercambiáveis, para expressar “destino”, *Schicksal* e *Geschick*. Em *Ser e Tempo*, todavia, os termos são utilizados em diferentes conotações, relativamente à questão da história. Assim, *Schicksal* denota “um ‘envio’ escolhido pelo indivíduo”, no sentido de destino individual, o destino escolhido por si mesmo, “o acontecimento que se encontra na decisão autêntica e no qual *Dasein* se *transmite* para si mesmo, livre para a morte, em uma possibilidade herdada, e ainda assim escolhida”. Já *Geschick* é empregado no sentido de destino comum ou “coletivo composto de envios individuais”, considerando-se o *Dasein* como co-acontecer. Tanto Inwood como Escudero esclarecem, que essa diferenciação terminológica não sobreviveu a *Ser e Tempo* muito embora, tempos depois, o termo *Geschick* tenha ganhado mais relevância que *Schicksal*, relacionando-se mais com o ser do que com o *Dasein*.

⁴⁸¹ HEIDEGGER, op. cit., Parte II, 2005, p. 190.

que é o próprio da existência, o escultor do homem⁴⁸². Por isso, assumindo uma significação especial para longe do sentido usual, o cuidado apenas pode ser entendido em conjunto com a existência. Assim, como totalidade das estruturas ontológicas do *Dasein* enquanto ser-no-mundo que se relaciona com os outros entes que vêm ao encontro no mundo circundante, o cuidado compreende todas as possibilidades da existência que estejam vinculadas às coisas e aos outros co-existentes. Conforme visto anteriormente, é no estar junto às coisas, isto é, aos entes intramundanos simplesmente dados, que o cuidado se exerce no modo da ocupação (*Besorgen*), e este é o modo mais comum pelo qual o *Dasein* se relaciona com os entes, então, conferindo a tais coisas um sentido de uso. Mas é a relação do *Dasein* com outros entes dotados de existência, em que o cuidado se exerce no modo da preocupação (*Fürsorge*), que merece maior atenção no que tange à questão do amor, uma vez que a possibilidade deste apenas se dá na relação do *Dasein* com um co-existente, portanto, com um ente, assim como o *Dasein*, também dotado do caráter de ser-aí.

A preocupação, fundada no ser-com e na co-existência, quando substitutivo-dominante (*einspringende Fürsorge*), pode retirar o cuidado do outro, substituindo-o e tornando-o dependente e dominado, sendo deslocado de posição para assumir a ocupação como manual, isto é, como mero utensílio, algo disponível; ou, então, sendo o outro totalmente dispensado da responsabilidade diante da realização de suas ocupações. Assim, o co-existente substituído e dominado já não pode escolher a partir de si mesmo. Por outro lado, quando antecipativo-liberadora (*vorspringend-befreiende Fürsorge*), a preocupação pode não substituir o outro, mas se antecipar ao outro, no sentido de projeção, antepondo-lhe diante de sua possibilidade existencial de ser, desta vez, não lhe retirando o cuidado, pelo contrário, devolvendo-o como tal.

Tal preocupação, também denominada solicitude liberadora, diz Heidegger, “que, em sua essência, diz respeito à cura propriamente dita, ou seja, à existência do outro e não a uma *coisa* de que se ocupa, ajuda o outro a tornar-se, *em* sua cura, transparente a si mesmo e *livre para* ela.”⁴⁸³ Este modo positivo de preocupação é o verdadeiro auxílio que permite ao outro tornar-se livre para as incumbências de seu cuidado, numa possibilidade extrema que, portanto, consiste em nada mais do que um deixar-ser o outro como cuidado autêntico, isto é, como *Dasein*, propriamente. Repleto dessa solicitude, o *Dasein* deixa-ser

⁴⁸² Esta afirmação remete ao trecho da Fábula 220 de Hígino sobre a concepção do homem (*homo*), como testemunho pré-ontológico da noção heideggeriana de cuidado: “Como, porém, foi a ‘cura’ quem primeiro o formou, ele deve pertencer à ‘cura’ enquanto viver.” Cf. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, Parte I, 2005, p. 264.

⁴⁸³ HEIDEGGER, op. cit., Parte I, 2005, p. 174.

o outro para que, então, ele tenha a capacidade de assumir por si mesmo o seu poder-ser si-mesmo, e é nesse “deixa-ser” que, em Heidegger, encontra-se a mais alta forma da relação com outrem.⁴⁸⁴

Trata-se esta solicitude liberadora de um modo positivo da *Fürsorge* que, portanto, difere dos outros modos deficientes da preocupação, como a indiferença ou, ainda, a assistência, atinentes às relações com o outro as quais o reduzem ao modo de ser do manual, do manipulável (*Zuhandenheit*). Obviamente, a preocupação, ainda que em seus modos deficientes, não deixa de ser uma relação do *Dasein* com o outro co-existente, mas, em vez de tornar livre o outro, abrindo-o para o seu próprio poder-ser, ela é dominadora (*Beherrschend*), ameaçando colocá-lo em uma situação de sujeição que, todavia, lhe pode permanecer velada como tal⁴⁸⁵. Assim sendo, apenas preocupação que se antecipa ao outro, projetando-o para suas próprias possibilidades é que, de fato, é liberadora, pois o deixa-ser tal como é. Esse caráter da solicitude liberadora, portanto, aproxima-se da noção ontológica do amor, enquanto “deixar-ser”.

Nas preleções do semestre de verão de 1921, sobre Agostinho, Heidegger asseverara: “O amor no mundo compartilhado tem o sentido de ajudar o outro, ao que se ama, na existência, para que acesse a si mesmo.”⁴⁸⁶ O sentido do amor expresso nesta passagem guarda estreita relação com a possibilidade existencial da solicitude liberadora, como modo próprio do cuidado, uma vez que o amor consiste também em um “ajudar o outro para que acesse a si mesmo”, o que quer dizer o mesmo que ajudar o outro para que se torne transparente a si mesmo e livre para o seu cuidado. Tal aproximação contraria o entendimento exposto por Binswanger a Heidegger nas conferências de Zollikon, no sentido de que o amor não se poderia fundamentar sobre a base do cuidado. Segundo Heidegger, tal consideração é apenas fruto de uma interpretação insuficiente do ser-no-mundo e da transcendência enquanto fenômenos relacionados a um *Dasein*, então, concebido mediante uma análise que lhe elimina a determinação ontológico-fundamental e o isola para si, como representação antropológica do ser humano como sujeito.⁴⁸⁷ Nesta apreciação, portanto, o *Dasein* é extraído de seu traço fundamental, que é a compreensão

⁴⁸⁴ DASTUR, Heidegger et le ton de retenue de la pensée, In: *Revue Épikhè*, Affectivité et pensée, n. 2, 1991, p. 126.

⁴⁸⁵ *Ibid.*, p. 127.

⁴⁸⁶ HEIDEGGER, Agustín y el neoplatonismo, In: *Estudios sobre mística medieval*, 1997, p. 148. (tradução da autora)

⁴⁸⁷ *Id.*, *Seminarios de Zollikon*, 2007, p. 254 [237]. No seminário em questão, datado de 08 de março de 1965, Heidegger trata, especificamente, da possibilidade da “análise psiquiátrica do *Dasein*” proposta por Binswanger e, segundo este, exclusivamente fundamentada na constituição fundamental do *Dasein* enquanto ser-no-mundo.

de ser, que se constitui ekstático-temporalmente sob a designação do cuidado, passando a ser considerado, tão somente, como uma indicação mais útil da subjetividade do sujeito.

O cuidado, nesta esteira, é visto meramente como constituição fundamental de um *Dasein* isolado como sujeito, sendo, então, concebido como uma determinação antropológica e não como totalidade originária do ser, o que bem comprova, segundo Heidegger, como uma interpretação unilateral, por sombria, do *Dasein*, requer um complemento por meio do “amor”.⁴⁸⁸ Não obstante, como assegurou Heidegger, ao contrário do que pensou Binswanger, *o amor não difere do cuidado, fundamentando-se de forma igualmente decisiva na compreensão de ser, compreensão esta em que subsiste o modo de ser do Dasein como poder-ser*. Assim, acrescenta o filósofo:

É, inclusive, de se esperar que a determinação da essência do amor, a qual busca um elo condutor na determinação ontológico-fundamental do *Dasein*, chegue a ser uma determinação essencialmente mais profunda e de maior alcance que aquela que vê no amor unicamente o mais elevado em comparação ao cuidado.⁴⁸⁹

Com efeito, ontologicamente, o amor não é mais elevado em relação ao cuidado, senão o cuidado, em seu modo próprio como solicitude libertadora, é ele mesmo a verdadeira essência do amor. Assim como na solicitude, na abertura pelo amor, o *Dasein* libera o outro co-existente, o amado, para as suas possibilidades mais próprias, isto é, para o seu poder-ser e para sua compreensão de ser. Pela sua tendência fundamental ao “*dilectum, ut sit*” (amado, tal como é), o amor, pensado originariamente, distancia-se da noção vulgar do amor romântico idealizado ou meramente contemplativo, ou amor enquanto desejo de completude, enquanto paixão da alma, o amor de índole meramente subjetiva, fundamentado em valores religiosos ou como fenômeno metafísico, ou, ainda, circunscrito a uma estrutura psicofisiológica. Pelo contrário, nesse amor analisado existencialmente, o amante não pretende forjar no outro um ideal por ele conjecturado; o *Dasein* apenas deixa que o amado seja o que é. É o que se pode depreender das palavras enviadas por Heidegger à Arendt, em 22 de junho de 1925:

Apenas a crença, e a crença no outro é amor, consegue efetivamente abarcar o “você”. Se digo que minha alegria para consigo é grande e cresce, então isso significa que também acredito em tudo o que faz parte de sua história. Não arranjo para mim um ideal, nem tampouco estaria em

⁴⁸⁸ HEIDEGGER, *Seminários de Zollikon*, 2007, p. 254 [237].

⁴⁸⁹ *Ibid.*, p. 255 [237-238]. (tradução da autora)

condições de me sentir tentado algum dia a educá-la ou coisas do gênero, mas a amo completamente. Exatamente como você é e com a história que permanecerá a sua.⁴⁹⁰

Assim como o cuidado em seu modo próprio, de solicitude que antecipa e libera, essa “crença” no outro, que Heidegger designa como amor, não compele o co-existente amado a ajustar-se aos ideais do *Dasein* que, amando, crê. Pelo contrário, trata-se do “ser-um-para-o-outro mais puro e simples, sem inquietação nem exigências, sem questões nem considerações”⁴⁹¹. Como anuncia o filósofo em suas *Meditações*, “‘amor’ é a vontade de que o amado *seja*, na medida em que ele encontre a sua essência e nela se essencie”. E ele completa: “Tal vontade não deseja nem exige nada. Apreciando-o tão somente faz ‘porvir’ o digno-de amar como o amado, sem, no entanto, criá-lo.”⁴⁹² Com efeito, segundo Heidegger, “A explicação do ser da pre-sença como cura não força o ser da pre-sença a se enquadrar numa ideia imaginada, mas nos permite conceituar existencialmente o que já se abriu de modo ôntico-existenciário”⁴⁹³.

Desse modo, apenas esse amor que se determina na constituição fundamental-ontológica do *Dasein*, isto é, o amor, como a vontade de que o amado seja o que é, assim como o cuidado no qual se essencia, também encontra sua unidade originária estrutural na temporalidade. Assim diz Heidegger, na sequência da carta de 22 de junho de 1925: “Somente então o amor também tem força para o futuro e não se confunde simplesmente com o gozo fácil de uma ocasião (...)” E diz, mais à frente: “O amor que pode se lançar alegremente em direção ao futuro finca raízes.”⁴⁹⁴ O amor, como o cuidado, portanto, privilegia o porvir. Assim, amando, o *Dasein* antecipa-se a si mesmo e ao ser amado, de modo que, projetados ao futuro, ambos se abrem à compreensão de seus destinos, enquanto potência maior de suas respectivas liberdades finitas. “Um destino humano entrega-se a um destino humano, e o serviço do amor puro é manter desperta essa entrega exatamente como no primeiro dia”⁴⁹⁵, diz Heidegger. Nesta antecipação, o amante e o digno-de amar são projetados, mutuamente, ao seu ser enquanto em-vista-de, lançados ao seu poder-ser mais próprio, transcendendo-se em direção à sua essência, ao seu próprio ser, e compreendendo-se como a possibilidade de ser, cada um, si mesmo.

⁴⁹⁰ ARENDT, *Hannah Arendt - Martin Heidegger: correspondência 1925/1975*, 2001, p. 26.

⁴⁹¹ *Ibid.*, p. 25. Correspondência de 14 de junho de 1925, de Heidegger para Arendt.

⁴⁹² HEIDEGGER, *Meditación*, 2006, p. 66 [63].

⁴⁹³ *Id.*, *Ser e Tempo*, Parte I, 2005, p. 262.

⁴⁹⁴ ARENDT, *op. cit.*, 2001, p. 26.

⁴⁹⁵ *Ibid.*, p. 08. Correspondência de 21 de fevereiro de 1925, de Heidegger para Arendt.

Nessa dileção (*dilectio*) especial que é o amor, o ser é amado em uma única “pré-dileção” (*Vor-liebe*), como assevera Heidegger: “esse ‘amor’ ama o ser (*Seyn*) em uma única pré-dileção; isto que o ser (*Seyn*) ‘é’, é seu amado; para ele, isto é, para sua verdade e sua essência, rege a vontade pelo saber essencial.”⁴⁹⁶ Essa pré-dileção (*Vor-liebe*) deriva do latim *praedilectione*, termo resultante da soma de “*prae*” (antes, antecipação) e “*dilectio*” (amor, afeição) mais a terminação substantivadora “*onis*”. Trata-se não de uma preferência, em seu sentido ôntico, mas da dileção que faz o amante antecipar-se ao ser do amado, vendo-o, então, em seu ser, isto é, em sua essência. Tal “vontade” regida pelo amor, segundo Heidegger, não é objetificante, ou seja, não converte o ser amado, a partir de um esforço independente, em um “objeto” de sua aspiração, a sujeitá-lo representativamente e com intuito explicativo, e apartá-lo como algo que possa ser objeto de sua posse. Pelo contrário, essa vontade é vontade do ser, dada por ele mesmo em sua essência. Heidegger esclarece: “A ‘vontade’ não é egoísmo arbitrário nem esforço; ‘vontade’ nomeia aqui a paixão, a disposição fundamental, do so-frer da indigência do abismo.”⁴⁹⁷

Esse abismo (*Abgrund*) é o próprio ser. “Originalmente, abismo significa o solo e o fundamento para o que, por estar mais abaixo, algo se precipita.”⁴⁹⁸ O prefixo *Ab-* denota subtração, de modo que *Abgrund* é compreendido como a ausência total de fundamento (*Grund*), de modo que o ser tão somente se pode pensar a partir do abismo inicial e primevo, vez não se fundamentar em nada previamente existente. Sendo assim, o “so-frer” da indigência dessa ausência de fundamento, consiste em um chamado à passagem do homem para a verdade do ser (*Seyn*) – verdade esta que é a liberdade –, a partir do fundamento do *Dasein*. Tal “so-frer” (*Er-leiden*), pela própria constituição do termo, abriga em si uma evidente referência à paixão (*Leidenschaft*), bem como ao pesar, à pena (*Leid*). Dessarte, esse “so-frer” remete à paixão nomeada pela vontade regida pelo amor, paixão essa que recobra o sentido de *páskhein*⁴⁹⁹, como disposição fundamental do *Dasein*.

⁴⁹⁶ HEIDEGGER, *Meditación*, 2006, p. 66 [63]. (tradução da autora) Nota-se, nesta citação, que a grafia de “ser” em alemão, não aparece como em *Ser e Tempo*, *Sein*, mas em sua forma arcaica *Seyn*. Segundo Marco Antonio Casanova, “A partir mais ou menos da metade dos anos 30, Heidegger começa a utilizar a grafia arcaica de ser em alemão (*Seyn*) para produzir uma diferenciação entre a compreensão metafísica de Ser como ente entre outros, como o ente enquanto ente ou supremamente ente, e a sua compreensão de ser oriunda da afirmação da diferença ontológica.” Todavia, ressalta-se que até hoje não se chegou a uma interpretação suficiente de *Seyn*. Cf. CASANOVA, O salto de volta: a meditação heideggeriana do princípio da filosofia a partir do acontecimento do fim, In: SOUZA e OLIVEIRA (Orgs.), *Fenomenologia Hoje II*, 2002, p. 69-70, nota 1.

⁴⁹⁷ *Ibid.*, p. 66-67 [64].

⁴⁹⁸ *Id.*, ¿Y Para qué poetas?, In: *Caminos de bosque*, 2010, p. 199-200 [247]. (tradução da autora)

⁴⁹⁹ Vide nota 412.

Essa disposição fundamental do *Dasein* o torna aberto ao apelo do ser, não apenas caracterizando sua determinação fundamental (*Grundbestimmung*)⁵⁰⁰ enquanto ser-aí, mas também o seu estar-em-acordo fundamental e sua destinação fundamental.⁵⁰¹ Trata-se de uma tal abertura (*Offenheit*)⁵⁰² pensada como clareira (*Lichtung*) do ser, considerando-se o *Dasein* aquele que é do modo como é o seu “aí”. Já Agamben evoca o amor em Heidegger como *Grundweise*, a disposição emotiva fundamental que abre ao *Dasein* a experiência de seu “aí”, sendo, portanto, de extrema relevância. Não obstante, *Grundweise*, tal como aparece na obra de Jaspers, traduziria mais adequadamente um modo básico ou fundamental de ser.⁵⁰³ A disposição fundamental é mencionada por Heidegger – como também em Kierkegaard e Jaspers – como *Grundstimmung*⁵⁰⁴, como “um sentimento capaz de sustentar a abertura do *páthos* da existência em seu ser-lançado”. Com efeito, considerando-se *páthos* como disposição, isto é, como paixão não em sentido vulgar, mas em seu sentido ontológico-fundamental – tal como aconselhado por Heidegger na conferência de 1995⁵⁰⁵ –, para Agamben, o amor é, então, concebido como paixão da existência, uma paixão reveladora da estrutura mesma do *Dasein*, que excede a relação emocionalmente determinada entre dois sujeitos, e torna-se a constituição fundamental do ser-aí.⁵⁰⁶ É nesta esteira que tomam sentido as palavras de Heidegger à Arendt:

Ser elevado ao que somos. De qualquer maneira, seria possível que um de nós “dissesse” e se abrisse ao outro. Só podemos dizer, contudo, que o mundo não é mais meu nem seu, mas nosso. Que o que fazemos e empreendemos não pertence a mim e a você, mas a nós. Que os cumes, os caminhos, as manhãs de maio e o perfume das pétalas são nossos. Que toda a bondade em relação aos outros, todo e qualquer modelo legítimo e desprovido de constrangimento para eles é *nossa vida*. Que a luta cheia de júbilos e o empenho seguro por algo escolhido são nossos. Nossos.

⁵⁰⁰ HEIDEGGER, *Seminários de Zollikon*, 2007, p. 291 [272].

⁵⁰¹ DASTUR, Heidegger et le ton de retenue de la pensée, In: *Revue Épokhè*, Affectivité et pensée, n. 2, 1991, p. 128.

⁵⁰² O estado de “aberto”, nas conferências de 8 a 16 de março de 1968, em Lenzerheid, é designado por Heidegger pelo termo alemão *Offen*, relativo a *Offenheit* (abertura). No entanto, em *Ser e Tempo*, Heidegger designa a abertura mediante o emprego do termo *Erschlossenheit*, que carrega consigo um sentido de desvelamento, remetendo ao modo fundamental do *Dasein*, de acordo com o qual ele é o seu “aí”. Cf. INWOOD, *Dicionário Heidegger*, 2002, p. 38: “Heidegger usa vários termos para o desencobrimento do mundo além de *Erschlossenheit*. Ele fala da *Wetoffenheit* de *Dasein*, ‘abertura para o mundo’ (...), e mais tarde *Offenheit*, *das Offene*, ‘abertura, o aberto’, são frequentemente usados para o mundo, ou um segmento do mundo, que *Dasein* abre [eröffnet]’ (...).”

⁵⁰³ WAIBL and HERDINA, *Dictionary of philosophical terms*, v. 2, 1997, p. 155.

⁵⁰⁴ Observe-se que em *Ser e Tempo*, Heidegger utiliza o termo *Grundstimmung* para referir-se à disposição fundamental, enquanto nos Seminários de Zollikon, o filósofo emprega o termo *Grundbestimmung*.

⁵⁰⁵ HEIDEGGER, Que é isto – a filosofia?, In: *Conferências e escritos filosóficos*, 1996, p. 219-220.

⁵⁰⁶ PIAZZA, L’amour em retrait, In: AGAMBEN et PIAZZA, op. cit., 2003, p. 85.

Que isso não pode nunca mais se perder, mas só tem a possibilidade de se tornar mais rico, mais claro, mais seguro, a fim de crescer e transformar-se em uma grande paixão da existência.⁵⁰⁷

A vontade regida pelo amor enquanto pré-dileção, como paixão ou disposição fundamental, remete a um saber compreensivo no acontecimento do ser, de tal modo que já não pode ser determinado mediante a mera consideração subjetiva atinente às qualidades ônticas próprias a qualquer ente subsistente, pois o amor não é, com efeito, à medida do humano. Ao contrário, o amor deixa-ser o amado no instante (*Augenblick*) da pré-dileção do ser.⁵⁰⁸ Esse movimento transcendente se pode inferir da sequência de cartas trocadas por Arendt e Heidegger em abril de 1925. Em várias passagens de sua célebre missiva intitulada *Schatten* (*Sombras*), Arendt deixa transparecer a recondução de seu ser à sua essência, então, propiciada pelo amor. Arendt discursa sobre si em terceira pessoa, tal como se pretendesse distanciar-se, ocultando-se sob as próprias palavras ou, talvez, apenas garantindo uma apreciação incólume de qualquer viés psicológico ou axiológico das declarações ali expostas. Em momento algum ela, expressamente, se revela; porém, paradoxalmente, sua ocultação sugere o seu claro intuito de, finalmente, “mostrar-se”⁵⁰⁹. Ela inicia sua epístola da seguinte forma:

Sempre que acordava desse longo sono, absorto e ainda assim pesado, no qual se está totalmente unificado consigo mesmo tanto quanto com o que sonha, experimentava a mesma ternura tímida e tateante em face das coisas do mundo. Em meio a tais coisas tornou-se então evidente para ela que uma grande parte de sua própria vida estava completamente mergulhada e perdida em si. Poder-se-ia dizer que estava dormitando, se existisse na vida comum algo comparável a isso.⁵¹⁰

O título “Sombras”, atribuído por Arendt à sua carta, denota uma evidente alusão à “alegoria da caverna”, de Platão⁵¹¹. Nota-se que, ao longo de seu texto, Arendt deixa transparecer, em diversos trechos, a percepção de sua condição existencial como “entre sombras”, isto é, “perdida”, “imersa” na cotidianidade (*Alltäglichkeit*), então iluminada

⁵⁰⁷ ARENDT, *Hannah Arendt - Martin Heidegger: correspondência 1925/1975*, 2001, p. 21.

⁵⁰⁸ SCHMIT, L'amour en finitude: la question de l'amour dans l'oeuvre de Martin Heidegger, In: *Le philosophe*, n. 11, 2000-2001, p. 188.

⁵⁰⁹ SAFRANSKI, *Un Maestro de Alemania*, 2003, p. 173.

⁵¹⁰ ARENDT, op. cit., 2001, p. 14-15. Correspondência de abril de 1925.

⁵¹¹ Referência aos diálogos contidos no Livro VII, da *República* de Platão.

pelo despertar da “presença do extraordinário e admirável”⁵¹². Arendt diz: “Ela própria encobria e obstruía para si uma visada e um acesso a si mesma”⁵¹³, até o despertar do ser diante da presença do amor que, então, é designado como o “extraordinário e admirável”, na mesma acepção do “extraordinário” contido no sentido da frase de Heidegger “O demoníaco atingiu-me”⁵¹⁴.

Em *Shatten*, amor é assemelhado por Arendt a uma angústia “sem sentido e sem objeto”, a angústia “diante da existência em geral”⁵¹⁵, uma disposição fundamental que abre a “percepção do fim de tudo como a única coisa certa”, abrigando em si “saber e sofrer”: “saber a cada segundo e minuto, de forma atenta e irônica, que ainda é válido agradecer mesmo no pior sofrimento; que é exatamente em virtude desse sofrimento que vale realmente a pena prosseguir.”⁵¹⁶ O “cair sobre as garras” de uma “angústia” que “impede que se venha algum dia a se sentir em casa”, no sentido de um “evadir-se em direção a uma busca”, na “entrega rígida a algo único”, num olhar “preenchido pela busca ou pela paixão”⁵¹⁷ são expressões que se conjugam nos dizeres de Arendt, como uma “saída da caverna”, no sentido ontológico de desocultação. Como esclarece Maman: “quando o olhar fixo de alguém é liberto de seu cativeiro das sombras, se torna possível para a pessoa que foi liberta, entrar na área do que é ‘*αληθεστερα*’ (...), ‘mais desoculto’.”⁵¹⁸ O sentido dessa confissão é assim identificado por Heidegger: “ela é para mim uma prova de que você alcançou o elemento liberdade; e isso por mais que o seu caminho para fora destes ocultamentos da alma, destes ocultamentos que não são propriamente seus, venha a ser um caminho longo.”⁵¹⁹

Observe-se que, quando Heidegger afirma que os ocultamentos não são propriamente de Arendt, ele, na verdade, apenas diz que tais ocultamentos não fazem parte de seu existir próprio, autêntico, uma vez que, existencialmente, o modo de ser da cotidianidade (*Alltäglichkeit*), isto é, a indiferença, é antes de tudo e na maioria das vezes inerente ao *Dasein*. O *Dasein*, portanto, em sua existência, comumente, encontra-se submetido às formas de comportamento e interpretação ditadas pelo “Um” (*das Man*), o

⁵¹² ARENDT, Hannah Arendt - Martin Heidegger: correspondência 1925/1975, 2001, p. 15. Correspondência de abril de 1925.

⁵¹³ Ibid., p. 16. Correspondência de abril de 1925.

⁵¹⁴ Vide item III.I.

⁵¹⁵ ARENDT, op. cit., 2001, p. 17. Correspondência de abril de 1925.

⁵¹⁶ Ibid., p. 18. Correspondência de abril de 1925.

⁵¹⁷ Ibid., p. 17. Correspondência de abril de 1925.

⁵¹⁸ MAMAN, Martin Heidegger: a doutrina de Platão sobre a verdade, *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo*, v. 100, jan./dez. 2005, p. 345.

⁵¹⁹ ARENDT, op. cit., 2001, p. 19. Correspondência de 24 de abril de 1925.

impessoal, cujo “quem” é o neutro, aquele que não é nada determinado, mas que todos são. Essa cotidianidade dissolve inteiramente o ser-aí no modo de ser dos “outros”, de tal modo que os outros “desaparecem em sua possibilidade de diferença e expressão”.⁵²⁰ Assim, justifica Heidegger: “‘As sombras’ foram produzidas por seu meio, pelo tempo, pela maturidade forçada de uma vida jovem.” Entretanto, o filósofo deixa claro que tais ocultações não são, ou melhor, não constituem a essência do ser da amada e, ainda, que a possibilidade do amor apenas se verifica na “crença” voltada à existência autêntica. Heidegger afirma: “Não a amaria, se não acreditasse que *you* não é assim, que esta imagem não passa de uma desfiguração e uma ilusão criadas por um auto-esfacelamento infundado e introduzido de fora.”⁵²¹

A pré-dileção do amor, portanto, eleva o amado ao que ele é, de modo que nele ceda tudo o que nele há de “alheio e derivado”⁵²². Nesta esteira, disse Heidegger à Arendt: “Revelou-se então sua essência. Nesse instante, sem palavras, você falou comigo de modo totalmente *livre*.”⁵²³ Heidegger destaca a palavra “livre”, ressaltando o sentido ontológico do termo, tal como surge no contexto da solicitude liberadora. Assim, deixando-ser o amado tal como é, o amor gratifica a essência, tornando livres os amantes para seu poder-ser mais próprio. Nesse sentido, Heidegger declara à Arendt: “Este é o fundamento de sua alma. Inteiramente a partir do centro de sua existência, você se aproximou de mim e tornou-se para toda a eternidade uma força atuante em minha vida.”⁵²⁴

Viu-se anteriormente que, na correspondência de 22 de junho de 1925, Heidegger aponta o amor como a “crença no outro” a qual “consegue efetivamente abarcar o ‘você’”⁵²⁵. Com efeito, o termo “crença”, que é mencionado diversas vezes ao longo das epístolas de Heidegger, é decisivo para a compreensão do amor pelo filósofo. Segundo Heidegger: “O amor transforma o agradecimento em fidelidade para conosco e em crença incondicional no outro”⁵²⁶. Tal “crença”, todavia, não deve ser entendida em sua acepção religiosa, ou como um estado psicológico do sujeito que reconhece como verdadeira uma proposição; tampouco a “crença”, aqui, aparece como em Platão, tal qual o grau de conhecimento dos objetos sensíveis, ou, ainda, como o caráter marcante do juízo, como a concebe Brentano. Trata-se, pois, de uma “crença” dirigida aos impulsos autênticos e ricos

⁵²⁰ HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, Parte I, 2005, p. 179.

⁵²¹ ARENDT, *Hannah Arendt - Martin Heidegger: correspondência 1925/1975*, 2001, p. 19. Correspondência de 24 de abril de 1925.

⁵²² *Ibid.*, p. 09. Correspondência de 21 de fevereiro de 1925.

⁵²³ *Ibid.*, p. 19. Correspondência de 24 de abril de 1925.

⁵²⁴ *Ibid.*, p. 18-19.

⁵²⁵ *Ibid.*, p. 26.

⁵²⁶ *Ibid.*, p. 08.

da existência do amado.⁵²⁷ “Com esta crença deixa-me morar no ponto mais profundo e puro de sua alma”⁵²⁸, diz o filósofo. O amor, dessa forma, revela-se como “crença autêntica na existência mesma”, “crença” esta que abrange um acreditar em tudo o que faz parte da história do outro, o amado, amando-o exatamente como ele é e com a história que permanecerá dele.⁵²⁹ Em seu caráter de deixar-ser, o amor impele os amantes até o seio da existência mais própria, reconduzindo-os à sua essência e, portanto, levando-os à simplicidade de seu destino. Observem-se as palavras de Heidegger:

Os homens perdem justamente de vista que as experiências consigo mesmos e a prática de tudo, que toda moralização e todas as alternativas para a ausência de algo a resolver consigo mesmos só têm o sentido de um óbice e de uma inversão do destino da existência. Essa inversão apoia-se por sua vez no fato de, em meio a todos os substitutivos da “crença”, não possuímos nenhuma crença autêntica na existência mesma e não sabermos manter para nós uma tal crença. Ao acreditarmos no destino, nada está “desculpado”. Esta não é uma alternativa que me reconforta através da sensação de não ter mais nada a resolver comigo mesmo.⁵³⁰

Por meio do amor, como a “grande crença”⁵³¹, ou melhor, a crença autêntica na existência, “somente então a possibilidade do outro está co-inserida e fortemente instaurada contra crises e lutas que não permanecem ausentes” – acrescenta Heidegger. Como ponderado pelo filósofo nas preleções de 1928 e 1929, seria de questionar se o amor não seria, então, uma luta pelo outro, mas também, em favor do outro⁵³², porém uma luta não pautada pela sentimentalidade e pela comodidade dos sentimentos, mas, sim, pela crença nos impulsos autênticos da existência do outro, a qual concede aos amantes o direito à espera pela essência do amado, a espera na qual o amado se faz presente. Como indaga Heidegger à Arendt: “Você é capaz de pensar em algo maior do que o direito de esperar por uma tal essência por toda a eternidade?”⁵³³

⁵²⁷ ARENDT, *Hannah Arendt - Martin Heidegger: correspondência 1925/1975*, 2001, p. 19. Correspondência de 24 de abril de 1925, de Heidegger para Arendt.

⁵²⁸ *Ibid.*, p. 20. Correspondência de 1º de maio de 1925.

⁵²⁹ *Ibid.*, p. 26. Correspondência de 22 de junho de 1925.

⁵³⁰ *Ibid.*, p. 26. Correspondência de 22 de junho de 1925.

⁵³¹ *Ibid.*, p. 20. Correspondência de 1º de maio de 1925.

⁵³² HEIDEGGER, *Introdução à filosofia*, 2009, p. 349.

⁵³³ ARENDT, *op. cit.*, 2001, p. 20. Correspondência de 1º de maio de 1925, de Heidegger para Arendt.

É de se compreender, desta maneira, o motivo pelo qual Heidegger descreve o amor como a possibilidade imensamente mais rica do que qualquer outra possibilidade humana, a “afeição” que propicia ao amado, com “rara clareza”, a “descoberta de sua essência”⁵³⁴. Pois o amor não é senão um olhar essencial ao ser amado, um olhar que através do ser do amado “consegue ver o fundamento da essência dos que amam”⁵³⁵. Não se trata de um mero contemplar que se exaure no deleite do aspecto, esclarece Heidegger, pois não se atém à mera aparência; ao revés, o modo de olhar do espírito do amor “prende-se ou fixa-se ele mesmo no ser do amado, com o fim de tornar a levar firmemente esse ser até seu fundamento por meio de seu olhar *aplicado*”.⁵³⁶

O olhar do amor, por conseguinte, não se volta à presença constante do amado, mas se dirige ao acesso, isto é, à abertura e à proveniência de todas as coisas. Por ser “aplicado”, esse olhar carrega consigo um permanente cuidado e, também, uma intenção, todavia, não uma intenção calculada, mas que procede da direção do olhar intencionado, até o fundamento essencial dos amantes.⁵³⁷ Esse olhar aplicado não vê mais do que vê, nem está encantado pela presença do amado, mas o libera e o deixa-ser no movimento mesmo de seu por-*vir*.⁵³⁸ Desse modo, pode-se afirmar que o olhar do amor improvisa o ser do amado, vez que “os amantes pensam adiante na essência do amado, mas, sem embargo, têm que voltar sempre atrás com seu pensamento, para se manterem eles mesmos no ser cujo pensamento lhes foi atribuído”⁵³⁹. Como expressão do cuidado, o amor, em seu olhar aplicado, deixa-ser, isto é, libera o amante, reconduzindo-o ao movimento próprio de sua possibilitação. Assim, como afirma Heidegger, o espírito do amor nada mais é do que “a vontade de ver o amado encontrar a sua própria verdade e ali permanecer firme.”⁵⁴⁰ Ao fixar todas as coisas em seu fundamento, esse olhar intencionado do amor traz a lume o sentido essencial da seguinte poesia de Hölderlin lembrada por Heidegger:

e
o amor fixa
os olhos.⁵⁴¹

⁵³⁴ ARENDT, Hannah *Arendt - Martin Heidegger: correspondência 1925/1975*, 2001, p. 18. Correspondência de 24 de abril de 1925, de Heidegger para Arendt.

⁵³⁵ HEIDEGGER, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, 2005, p. 158. (tradução da autora)

⁵³⁶ *Ibid.*, p. 158. (tradução da autora)

⁵³⁷ *Ibid.*, p. 158.

⁵³⁸ SCHMIT, L'amour en finitude: la question de l'amour dans l'oeuvre de Martin Heidegger, In: *Le philosophe*, n. 11, 2000-2001, p. 189.

⁵³⁹ HEIDEGGER, *op. cit.*, 2005, p. 158-159. (tradução da autora)

⁵⁴⁰ *Ibid.*, p. 139. (tradução da autora)

⁵⁴¹ *Ibid.*, p. 158. (tradução da autora)

CAPÍTULO IV

A IMPORTÂNCIA DO AMOR PARA A INVESTIGAÇÃO DO JUSTO

IV.I. ALGUMAS NOTAS SOBRE O JUSTO E A JUSTIÇA

Antes de tudo e mais imprescindível que retornar à questão do amor e ponderar a sua relevância para a investigação do justo, o próprio conteúdo atribuído para o justo e para a justiça ao longo do caminhar pela história da experiência humana merece ser examinado. O lugar proeminente da justiça, tal como reconhecido por Aristóteles, vincula-se ao fato do homem desejar não somente viver, mas viver bem, o que implica que os homens ajam tendo como desígnio algo que lhes pareça ser, deveras, um bem. Com efeito, conforme depreendeu Heidegger, na vida fática, os seres humanos vislumbram, de algum modo, algo justo e valioso, direcionando, então, o seu viver para tal escopo, a partir do reconhecimento de sua importância.⁵⁴² Dessarte, diante da relevância deste tema, na busca pelo sentido de justiça, no decorrer da história, os filósofos pautaram suas apreciações por inúmeros critérios de investigação, tais como a felicidade, a utilidade, a liberdade, a paz e a própria ordenação normativa.

Já nas mais remotas inquirições, a noção de justiça carrega em seu bojo a problemática do discernimento humano entre o bem e o mal, o certo e o errado, o justo e o injusto, como algo intrínseco à consciência humana. Neste sentido, questionavam os gregos: “É a justiça, o erro de certas ações e a corretude de outras, natural ou convencional?”⁵⁴³ Transposta a concepção norteada pela visão mítica da justiça como a deusa Diké, filha de Thémis, num sentido muito genérico, alguns trágicos gregos e filósofos pré-socráticos, então, tomaram a justiça como algo justo na medida da não interferência da existência na ordem à qual pertence, aproximando-a, assim, da noção de ordem ou de medida.⁵⁴⁴ Assim, em geral, a justiça é concebida como uma lei universal que rege a realidade, isto é, como a “ordem das relações humanas ou a conduta de quem se ajusta a essa ordem”⁵⁴⁵, seja voltada à conformidade da conduta humana à norma, seja

⁵⁴² HEIDEGGER, Agustín y el neoplatonismo, In: *Estudios sobre mística medieval*, 1997, p. 53.

⁵⁴³ INWOOD, *Dicionário Heidegger*, 2002, p. 126.

⁵⁴⁴ FERRATER-MORA, *Dicionário de Filosofia*, Tomo II (E-J), 2005, p. 1620.

⁵⁴⁵ ABBAGNANO, *Dicionário de Filosofia*, 2007, p. 593.

atinente à eficiência mesma da norma enquanto possibilitadora das relações entre os homens.

Como assevera Robert Baccou na introdução à obra *A República*, de Platão, de fato, não é coisa fácil chegar a uma definição de justiça.⁵⁴⁶ Após a concepção “cósmica” de justiça pelos pré-socráticos, de manutenção e restauração da ordem originária das coisas no universo, a noção de justiça, já com os sofistas, alterou-se por conta da distinção entre φύσις (*phýsis*) e νόμος (*nomos*), isto é, entre aquilo que é “por natureza” e o que é “por convenção”. Protágoras, como um dos mais proeminentes pensadores sofistas, foi crucial em considerar que a justiça é dada por convenção humana e não inscrita na natureza, identificando que algo é justo quando se chega a um acordo sobre o que é injusto, e injusto quando se aquiesce sobre o que é injusto. Em outras palavras, a justiça, para os sofistas, “não está inscrita na natureza, na medida em que são os homens que atribuem significados justos ou injustos às coisas e situações”⁵⁴⁷.

Embora estivesse certo de que a *nomos* é fruto do engendro humano, contemporâneo de Protágoras, Sócrates, todavia, opunha-se à concepção de justiça pelos sofistas, compreendendo que o justo, assim como a verdade, não se restringe ao mero âmbito das convenções. Dessa forma, em Sócrates, o justo não é acolhido como a “imposição de alguns sobre outros, nem da maioria, nem do mais forte”⁵⁴⁸, mas deve pautar-se pela virtude, pela razão e pela verdade. A justiça, então, constituindo o baldrame para todas as outras virtudes as quais o homem almeja alcançar, configura, em Sócrates, a origem da ordem e da força como sementes do progresso moral.⁵⁴⁹

Na esteira de Sócrates, Platão identifica a justiça como uma virtude comum ao homem e à cidade. Como esclarece Jaeger, “O conceito platônico da justiça situa-se acima de todas as normas humanas e remonta até a sua origem na própria alma”. Assim sendo, “É na mais íntima natureza desta que deve ter o seu fundamento aquilo que o filósofo denomina justo”.⁵⁵⁰ Com efeito, a justiça, para Platão, é condição para a felicidade, pois, segundo o filósofo, o homem injusto não pode ser feliz. Além disso, a justiça, aqui, é compreendida como a virtude primeira, a virtude por excelência, garantidora da integridade e da boa articulação das três outras virtudes: a sabedoria atinente aos governantes; a coragem, relativa aos guerreiros; e a temperança, enquanto virtude dos

⁵⁴⁶ PLATÃO, *A República*, v. 1, 1965, p. 21.

⁵⁴⁷ MASCARO, *Filosofia do Direito*, 2010, p. 39.

⁵⁴⁸ *Ibid.*, p. 41.

⁵⁴⁹ PLATÃO, *op. cit.*, v. 1, 1965, p. 27.

⁵⁵⁰ JAEGER, *Paidéia*, 1994, p. 756.

trabalhadores. Nota-se, desse modo, que a questão do justo em Platão, volta-se, por conseguinte, à πόλις (*pólis*), a qual surge na medida em que o homem não se basta a si próprio, ou seja, ao passo em que depende vitalmente da convivência com os outros homens. Assim como se extrai do diálogo entre Sócrates e Trasímaco, a justiça configura a condição que viabiliza a convivência e a ação conjunta dos homens. A noção do justo equivale, então, ao “cumprimento, por parte de cada qual e de todos, dos afazeres que ligam cada um ao todo da pólis”⁵⁵¹. Encontrando o justo a sua medida na *pólis*, portanto, a justiça, que “existe tanto na alma do indivíduo como no conjunto do Estado”⁵⁵², não apenas assegura a unidade e, então, a força do estado como, por outro lado, garante a unidade e a eficiência do indivíduo.

Não diferente de Platão, Aristóteles também enxerga desígnios essencialmente éticos na atividade política, de modo que a justiça não se aterá ao fim de realizar a felicidade e os interesses individuais, mas da totalidade do corpo social. Para o estagirita, o viver feliz não difere da virtude, na medida em que a felicidade consiste na vida vivida sem impedimento de acordo com a virtude, sendo esta uma mediania, ou melhor, uma justa medida. Esse meio-termo que compete ao justo aristotélico, segundo o filósofo, diz a origem do termo *díkaion* (justo), “em razão de ser uma divisão em duas partes iguais (*dikha*), como se devesse ser entendida como *díkaion*; e um *dikastés* (juiz), é aquele que divide ao meio (*dikasthés*)”⁵⁵³.

Não obstante, a virtude maior, em Aristóteles, não deixa de ser, como em Platão, a justiça. Trata-se da única virtude que, entre todas, é o “bem de um outro”.⁵⁵⁴ Aristóteles considera a justiça uma virtude integral, ou “universal”, pois compreende todas as demais virtudes, e perfeita, na medida em que aquele que a possui pode utilizá-la não apenas em relação a si mesmo, mas também em relação aos outros.⁵⁵⁵ Dessa forma, a justiça também é considerada uma virtude em si mesma, num sentido “particular”, compreendendo em si um “conteúdo específico que não demanda em acréscimo outra virtude”⁵⁵⁶. Nesse seu viés particular, Aristóteles identifica uma forma de justiça distributiva, da justa distribuição entre aqueles que pertencem à mesma comunidade, em semelhança a uma proporção geométrica, e uma forma comutativa de justiça, a qual busca um equilíbrio entre as vantagens e as desvantagens de cada um. Além disso, como bem elucida Mascaro, “há um

⁵⁵¹ MASCARO, *Filosofia do Direito*, 2010, p. 55-56.

⁵⁵² JAEGER, *Paidéia*, 1994, p. 762.

⁵⁵³ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 2007, p. 111 [1132a, 30].

⁵⁵⁴ *Ibid.*, p. 105 [1130^a, 5].

⁵⁵⁵ ABBAGNANO, *Dicionário de Filosofia*, 2007, p. 594.

⁵⁵⁶ MASCARO, *op. cit.*, 2010, p. 66.

caso especial na justiça particular: a *reciprocidade*⁵⁵⁷, que atine, sobretudo, ao âmbito da produção e que não equivale à justiça irrestrita pitagórica, mas sim a uma proporcionalidade nas relações de troca de produtos e serviços, o que a torna, em certa medida, desigual, vez que se trata de uma igualdade material.

Dessa maneira, assim como em Platão e segundo o pensamento grego, a justiça se define, em Aristóteles, na “regra de ouro” do *suum cuique* (a cada um o que é seu). Como esclarece Maman: “Daí deriva ser injustiça não dar a cada um o seu, ou seja, na base da injustiça encontra-se a privação no patrimônio, nas coisas corpóreas ou incorpóreas, nos bens ou na pessoa de outrem (...)”.⁵⁵⁸ Não se trata de uma noção de direito subjetivo, mas de algo concreto, sem abstração na referência do “seu”, remata Maman. Se o justo, então, configura-se como uma espécie de termo proporcional, relacionando-se com uma “quantia ou quantidade intermediária”, o injusto, por outro lado, é aquilo que viola essa proporção, relacionando-se com os extremos.⁵⁵⁹ Ademais, se o injusto é o que viola a proporção, sendo iníquo, logo, o justo, como meio-termo, é o equitativo.

Com efeito, em Aristóteles, há uma justiça superior à justiça legal; trata-se da equidade, da justiça do caso concreto, porém não de um justo da conformação à lei, mas de um corretivo da justiça legal. A equidade se faz necessária quando a lei geral não abarca as especificidades de determinado caso. Diante disso, afirma Aristóteles, é correto que o legislador corrija a omissão, nos mesmos termos em que legislaria se tivesse antevisto tal hipótese. “Por isso o equitativo é justo e superior a uma espécie de justiça, embora não seja superior à justiça absoluta, e sim ao erro decorrente do caráter absoluto da disposição legal.”⁵⁶⁰ Isso demonstra a concepção aristotélica de uma justiça mutável, adaptável, flexível⁵⁶¹, não distinta nem contrária à lei positiva, mas a ela “complementar num nível superior”, o que faz do direito natural de Aristóteles um agir artesanal e não um mero conjunto de normas, podendo-se afirmar como uma arte, tal qual a definição de direito pelos romanos, o que, nas palavras de Mascaro, “reflete de modo sintético e poderoso o modo de pensar de Aristóteles”.⁵⁶²

⁵⁵⁷ MASCARO, *Filosofia do Direito*, 2010, p. 66.

⁵⁵⁸ MAMAN, *Fenomenologia existencial do direito*, 2003, p. 73.

⁵⁵⁹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 2007, p. 115 [1133b, 30].

⁵⁶⁰ *Ibid.*, p. 125 [1137b, 25].

⁵⁶¹ Aristóteles exemplifica esse “justo adaptável”, por meio do exemplo da régua utilizada pelos construtores da Ilha de Lesbos: “quando uma situação é indefinida, a regra também é indefinida, tal qual ocorre com a régua de chumbo usada pelos construtores de Lesbos para ajustar as molduras; a régua adapta-se à forma da pedra e não é rígida, da mesma forma como o decreto se adapta aos fatos.” Cf. ARISTÓTELES, *op. cit.*, 2007, p. 125 [1137b, 30].

⁵⁶² MASCARO, *op. cit.*, 2010, p. 80.

Posteriormente a Aristóteles, tantas outras concepções sobre o justo e a justiça se verificaram. No período medieval, com Tomás de Aquino, a justiça retoma os contornos aristotélicos, então, vistos sob uma perspectiva teológica. Sob a égide de um direito natural que encontra seu fundamento metafísico último no Sumo Bem que é o Deus cristão, a justiça tomista se define como virtude e valor social, voltando-se ao bem do outro e configurando-se como o princípio de retidão, a ser observado tanto pelos indivíduos como em suas relações, e também nas instituições sociais. Essa concepção tomista de justiça, de fato, alterou o, então, encerramento do justo ao Deus onipotente, lecionado, séculos antes, por Agostinho. Com efeito, não há para Agostinho justiça maior que a justiça cristã, de ordem sobrenatural e baseada na lei divina, reta e eterna (*lex aeterna*). Para o clérigo, a justiça divina, portanto, é aquela que tudo governa e aquela de onde nasce a própria ordenação de todas as coisas, e é ela mesma que inspira a lei humana (*lex temporalem*). Diz Agostinho: “a Fé liga-se à Justiça e mantém o primeiro lugar entre nós, que sabemos o que quer dizer *o justo vive da fé*”⁵⁶³ – “*iustus autem ex fide vivit*”, tal como reproduzido por Pascal séculos depois. Por conseguinte, no pensamento agostiniano, a justiça não vem da razão, tampouco da natureza do homem, mas do desígnio de Deus, “que é insondável em suas razões”.⁵⁶⁴

Por óbvio, as investigações filosóficas do justo não se exauriram por aí, alcançando horizontes outros, ao longo de toda a história da filosofia. Todavia, não cabe, por ora, analisá-las uma a uma. As noções do justo ora expostas já servem de base suficiente para o estabelecimento da questão que aflora ao se perguntar sobre o justo e a justiça, tomados num sentido essencial. Com efeito, se o que se pretende é perquirir a importância do amor, então analisado mediante uma ontologia fundamental, para a investigação do justo, evidentemente, o justo e a justiça também devem ser examinados ontologicamente. Isso significa que é preciso sabê-los em sua essência, abandonando-se, para tanto, seus traços subjetivos, como mera virtude individual ou atributo do homem, bem como objetivos, enquanto considerados como valores, princípios, ideias ou ideais. Livres de seus conceitos desvirtuados pela tradição, o justo e a justiça já não devem ser tomados como fenômenos meramente morais, éticos ou legais. Assim, na esteira do caminho trilhado por Heidegger, faz-se necessário um retorno à origem do pensamento, no escopo único de questionar a essência mesma que vige no justo e na justiça.

⁵⁶³ AGOSTINHO, *A cidade de Deus*, v. 1, 1996, p. 419.

⁵⁶⁴ MASCARO, *Filosofia do Direito*, 2010, p. 106.

Com efeito, a justiça já aparecia nas passagens de Homero, como de Hesíodo, ambos os quais a empregavam não pelo termo δικαιοσύνη (*dikaíosýne*), mas por meio de δίκη (*diké*) para referirem-se a algo justo, no sentido de uma decisão judicial, e pelo termo θέμις (*thémis*), quando atinente à lei ou ao bom conselho.⁵⁶⁵ Na poesia mitológica, em sua *Teogonia*, Hesíodo conta que Thémis, que significa “aquela que é posta”, a deusa das leis eternas, era filha de Gaia (Terra) e Urano (Céu), representando a ordem divina do cosmos. Ainda criança, foi entregue pela mãe ao cuidado de Nyx (Noite), para protegê-la da insanidade do pai. Pelo cansaço de gerar e criar filhos, Nyx encarregou as três Moiras (Destino) da criação tanto de Thémis, como de sua própria filha Nêmesis (Distribuidora): Cloto (Fiandeira) fiava a vida; Láquesis (Distributriz) determinava o comprimento do fio; Átropos (Inflexível) efetuava o corte do fio no momento determinado para a morte. As Moiras criaram Thémis e Nêmesis, ensinando-lhes sobre a ordem cósmica e natural das coisas e seu equilíbrio. Assim, Thémis e Nêmesis guardavam certa semelhança: a primeira como deusa da justiça e a segunda como deusa da retribuição e da recompensa.

Sendo uma titânide, Thémis enfrentou Zeus, quando de sua ascensão ao poder; todavia, posteriormente, Zeus a desposou e dessa união nasceram as Horae (Horas): Eunomia (Equidade), Diké (Justiça) e Eirene (Paz), as quais cuidavam dos campos dos perecíveis mortais.⁵⁶⁶ Guardiãs do Olimpo, as Horae eram responsáveis pela divisão do tempo e pelas estações do ano. Como extensões dos atributos da mãe, as Eunomia, Diké e Eirene, regiam a ordem natural das coisas, inclusive a ordem humana e social. Assim como Thémis, Diké (Justiça) carrega como símbolo a balança e, em vez de uma cornucópia, traz consigo uma espada na mão direita.⁵⁶⁷ Segundo Hesíodo, a Diké caberia conter o Excesso – que tanto é mal ao homem fraco como ao poderoso – então, estabelecendo-lhe limites: “a rota a seguir pelo outro lado é preferível: leva ao justo; Justiça sobrepõe-se a Excesso quando se chega ao final: o néscio aprende sofrendo”.⁵⁶⁸ Sendo concebida como uma “capacidade regulativa imanente à ordem cósmica”, Diké, portanto, “regula todas as coisas, desde a sua gênese, dentro dos próprios limites”, realizando-se como “força normativa da convivência humana, como árbitro das sentenças corretas”.⁵⁶⁹ É por esse motivo que, enquanto Thémis é interpretada como a deidade da justiça divina, Diké concebe-se como a justiça enquanto critério harmonizador entre os homens.

⁵⁶⁵ SILVEIRA, *Os sentidos da justiça em Aristóteles*, 2001, p. 57.

⁵⁶⁶ HESÍODO, *Teogonia*, 2007, p. 151 [901-902].

⁵⁶⁷ A venda encontrada nas figuras representativas de Diké somente surgiu no século XVI.

⁵⁶⁸ HESÍODO, *Os trabalhos e os dias*, Primeira parte, 1996, p. 39 [216-218].

⁵⁶⁹ SILVEIRA, op. cit., 2001, p. 57-58.

A diferenciação dos mitos Thémis e Diké, ganha relevância na análise da sentença de Anaximandro, considerada o primeiro e mais antigo registro de todo o pensamento ocidental, na medida em que não restara nenhum fragmento de seu mestre e antecessor, Tales de Mileto. A sentença de Anaximandro é crucial para a compreensão do justo, aqui, sob uma perspectiva ontológica-fundamental, pois nela o filósofo menciona a justiça enquanto *diké* – e não *thémis* –, ao tratar da origem do universo e do surgimento de todas as coisas, sendo este o primeiro vestígio do emprego de *diké* num contexto filosófico e não simplesmente mitológico.⁵⁷⁰ Diz a sentença, citada por Simplicio, em um comentário que fez à *Física* de Aristóteles: “*ex hōn dè he génesis esti toīs oūsi kai tèn phthoràn eis taūta gínesthai katà tò khreón; didónai gàr autà díken kai tísιν allélois tēs adikías katà tèn toū khrónou táxin.*”⁵⁷¹ Correntemente, o dito é traduzido da seguinte forma:

Pois donde a geração é para os seres, é para onde também a corrupção se gera segundo o necessário, pois concedem eles mesmos justiça e deferência uns aos outros pela injustiça, segundo a ordenação do tempo.⁵⁷²

Analisando tal sentença, Heidegger cita duas de suas traduções, uma dada por Nietzsche e outra por Diels, tendo impulso e intuito de origem distinta, embora, efetivamente, pouco se distingam uma da outra. Nietzsche, em seu manuscrito de 1873, verte a sentença da seguinte maneira: “De onde as coisas têm seu nascimento, para lá também devem afundar-se na perdição, segundo a necessidade; pois elas devem expiar e ser julgadas pela sua injustiça, segundo a ordem do tempo.”⁵⁷³ Já a tradução de Diels, mais literal que a de Nietzsche, assim estabelece: “Ora, aquilo de onde as coisas se engendram para lá também devem desaparecer segundo a necessidade; pois elas se pagam umas às outras castigo e expiação pela sua criminalidade segundo o tempo fixado.”⁵⁷⁴ Não obstante, Heidegger adverte que ambas as traduções carregam consigo o “paradigma inconfesso para a interpretação e apreciação dos primeiros pesadores”, qual seja, o legado de Platão e de Aristóteles.⁵⁷⁵ Consequentemente, tais versões, presas à cristalização das convicções generalizadas advindas de ideias de representações platônicas e aristotélicas, não dizem o

⁵⁷⁰ PETERS, *Termos filosóficos gregos*, 1974, p. 54.

⁵⁷¹ No texto original: “ἐξ ὧν δε ἡ γένεσις ἐστι τοῖς οὔσι, καί τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν δίδοναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν”.

⁵⁷² PESSANHA (Org.), *Pré-socráticos*, 2000, p. 50.

⁵⁷³ HEIDEGGER, A frase de Anaximandro, In: PEREIRA (Org.), *Textos de Filosofia Geral e de Filosofia do Direito*, 1980, p. 3.

⁵⁷⁴ *Ibid.*, p. 4.

⁵⁷⁵ *Ibid.*, p. 4.

próprio da coisa a ser traduzida. Assim sendo, conforme elucida Heidegger, é preciso comprometer-se com a linguagem e sua essência, sendo necessário que o pensar se “traduza” previamente ao “traduzir” efetivo da proposição. E o pensar, para o filósofo é poetar; sua “essência poetizante” preserva o “campear da verdade do ser”.⁵⁷⁶ Nesse modo originário de poetar que é o pensar do ser, a linguagem se torna aquilo que é, isto é, atinge a sua essência.

Num primeiro exame, a sentença de Anaximandro trata do “passar a ser” e do “deixar de ser” das coisas, as quais se desenvolvem e, decompondo-se, regressam para aquilo de onde vieram, numa “economia constante da natureza”.⁵⁷⁷ Não obstante, não há, neste entendimento, uma fórmula concernente a uma “lei de movimento” que, então, possa representar de modo exato a mutabilidade de todas as coisas. Segundo Heidegger, Anaximandro lança mão da analogia a acontecimentos ordinários da vida humana, com o fim de descrever os processos da natureza e, por esse motivo, mediante o emprego de termos poéticos – como já havia advertido Teofrasto –, ele agrega à imagem da natureza noções morais e jurídicas, tais como justiça e injustiça, castigo e penitência, expiação e pagamento.⁵⁷⁸ Note-se que *díke*, *tísis*, *adikía*, *didónai* e *díken* são os termos de cunho poético que Teofrasto identificará na segunda parte da sentença de Anaximandro, os quais, segundo as conclusões de Heidegger, são “as únicas palavras de Anaximandro imediatamente autênticas”, na medida de seu “rigor” e de sua “capacidade de exprimir um pensar”.⁵⁷⁹

Contudo, como aconselha Heidegger, antes de tudo, é preciso determinar sobre o que fala a proposição, para que se possa, então, apreciar o que diz o pré-socrático sobre aquilo de que fala. Ao referir-se a τὰ ὄντα (*tà ónta*), a sentença se refere a “os entes”, enquanto diversos, em sua totalidade, o que abrange não apenas as coisas naturais, mas também o homem e tudo aquilo que por ele é feito, bem como as condições e circunstâncias de seu agir e não agir – o que descarta a possibilidade de interpretação da sentença a partir da noção aristotélica de φύσει ὄντα (*physei ónta*), os entes naturais em sentido estrito. O pensamento de Anaximandro volta-se, portanto, à percepção da totalidade originária do mundo, na unidade de todos os entes. E, tratando dos entes, Anaximandro fala do ser dos entes, em que se detém a verdade (ἀλήθεια), como forma

⁵⁷⁶ HEIDEGGER, O dito de Anaximandro, In: *Caminhos de Floresta*, 2002, p. 380 [303].

⁵⁷⁷ *Ibid.*, p. 382 [304].

⁵⁷⁸ *Id.*, A frase de Anaximandro, In: PEREIRA (Org.), *Textos de Filosofia Geral e de Filosofia do Direito*, 1980, p. 5-6.

⁵⁷⁹ *Id.*, O dito de Anaximandro, op. cit., 2002, p. 395 [314].

original do descobrir-se, porém, cuja abertura já abriga em si o retraimento do ser; assim, a possibilidade de revelação do ser é, também, possibilidade de ocultação, e aí se encontra o sentido essencial dos termos γένεσις (*genesis*) e φθοράν (*phthora*), presentes na primeira parte da proposição.

Falando, portanto, dos entes em seu todo e não apenas das coisas da natureza, logo, já não se pode pretender a tradução do dito de Anaximandro por critérios jurídicos ou morais visando a um saber científico circunscrito à natureza. Todavia, como ressalta Heidegger, “Negar tais delimitações não significa absolutamente sustentar que a era dos primórdios não conheceu nem direito nem costume”; porém, pensar a estrutura própria da proposição apartada de todo e qualquer enquadramento seu em uma disciplina, possibilita a sua manifestação, em essência, na palavra.⁵⁸⁰ Desse modo, não se pode pretender chegar à essência da justiça, por exemplo, pensando-a a partir dos limites da ética e da jurisprudência.

Os termos δίκη (*dike*), ἀδικία (*adikia*) e τίσις (*tisis*), empregados por Anaximandro, não foram invocados pelo filósofo de modo meramente poético ou antropomorfizado, possuindo, assim, um significado lato e não cingido à determinada disciplina, sendo rico, abrangente e encerrando em si o legado do pensamento precursor.⁵⁸¹ “Somente por isto e justamente por isto aquelas palavras são apropriadas para mostrar, na linguagem, a múltipla totalidade no acontecer de sua harmoniosa unidade.”⁵⁸² A harmoniosa unidade a que Heidegger se refere, aqui, recobra o sentido das palavras de Heráclito outrora mencionadas, segundo as quais a unidade dos contrários depende da permanência de sua multiplicidade, de suas divergências, numa recíproca integração. Desse modo, em Anaximandro, tal como será em Heráclito, enquanto os entes podem mostrar-se em sua multiplicidade, cada ente guarda em si as suas possibilidades próprias de existência. Por isso, no pensar, a harmoniosa totalidade do múltiplo deve ser percebida “em si mesmo e de forma pura, com todas as suas características próprias”, ou seja, em sua essência.⁵⁸³

Analisando-se a segunda parte da frase de Anaximandro – “...katà tò khreón; didónai gàr autà díken kai tísini allélois tês adikías”⁵⁸⁴ – verifica-se que o pronome αὐτά (*autà*) se refere a tudo o que está presente e que pertence à unidade desse estar-presente, “na medida em que cada ente fica presente a outro ente na sua demora, demorando-se com

⁵⁸⁰ HEIDEGGER, A frase de Anaximandro, In: PEREIRA (Org.), *Textos de Filosofia Geral e de Filosofia do Direito*, 1980, p. 7.

⁵⁸¹ Id., O dito de Anaximandro, In: *Caminhos de Floresta*, 2002, p. 384 [306].

⁵⁸² Id., A frase de Anaximandro, In: PEREIRA (Org.), op. cit., 1980, p. 7.

⁵⁸³ Id., O dito de Anaximandro, op. cit., 2002, p. 384 [306].

⁵⁸⁴ No texto original: “...κατά τό χρεών δίδοναι γάρ αὐτά δίκην καί τίσιν ἀλλήλοισ τῆς ἀδικίας.”

ele”.⁵⁸⁵ E toda a extensão do que está presente é traspassada por *ἀδικία* (*adikía*), que literalmente, se traduz como “injustiça”. *Adikía*, portanto, designa a “característica fundamental do que está presente”.⁵⁸⁶ O termo *ἀδικία* (*adikía*) abriga em si a palavra *δίκη* (*díke*) antecedida pelo prefixo *ἀ*, o qual sugere, por conseguinte, que *δίκη* fica de fora. *Δίκη* (*díke*), por sua vez, tampouco pode ser tomado como um conceito moral ou jurídico; dessa forma, o termo nomeia o ser no que tange à articulação ou injunção essencial.⁵⁸⁷ Trata-se de um estar nos eixos, de um estar em acordo. Sendo assim, *ἀδικία* (*adikía*) somente pode significar que “algo saiu das articulações que lhe são próprias”⁵⁸⁸, estando, portanto, fora dos eixos. *Díke* e *adikía* não se referem, portanto, à justiça e à injustiça tomadas em seu caráter ético. Por isso, o termo alemão que melhor traduz *díke*, segundo Heidegger, é *Fuge* (articulação) e não *Gerechtigkeit* (justiça).

Conforme se extrai da proposição, Anaximandro versa sobre o intuito do presente em insistir em permanecer presente e, assim, pretender furtar-se à sua condição de demora temporária, dada a sua finitude, e é nessa insistência voltada à prorrogação da demora do presente, que se caracteriza a *díke*, enquanto articulação. *Díke*, por conseguinte, está entre o “chegar de” e o “partir para”, o duplo estar-ausente, em que a demora, do que está presente, está a ser. Logo, esse “entre” é a própria “articulação (*Fuge*) em que, desde a origem até a partida, se articula por uma vez aquilo que se demora”.⁵⁸⁹ Desse modo, o que demora, que é o que está presente, está, precisamente na articulação (*díke*) de seu estar-presente, e não está na *adikía*, isto é, na não-articulação (*Un-fuge*).⁵⁹⁰ Logo, a *adikía*, ou a não-articulação, configura-se como um traço fundamental do que está presente, isto é, dos entes, na medida em que a insistência na permanência do presente reside na não-articulação. A “injustiça” das coisas – ou, como na tradução de Diels, a “criminalidade” –, esclarecida a partir da essência do que se demora, elucida-se, portanto, como a não-articulação no demorar-se.⁵⁹¹ Todavia, a não-articulação não é definitiva, de modo, que o que está presente nela não se perde, apenas acaba se rendendo a outro presente que se anuncia.

Heidegger ilustra, ainda, que “*Díke*, pensada a partir do ser como estar-presente, é a conveniência que faz convir e articular”, enquanto “*Adikía*, a não-articulação, é a não-

⁵⁸⁵ HEIDEGGER, O dito de Anaximandro, In: *Caminhos de Floresta*, 2002, p. 412 [326].

⁵⁸⁶ *Ibid.*, p. 413 [326].

⁵⁸⁷ INWOOD, *Dicionário Heidegger*, 2002, p. 177.

⁵⁸⁸ HEIDEGGER, O dito de Anaximandro, op. cit., 2002, p. 414 [327].

⁵⁸⁹ *Ibid.*, p. 415 [327].

⁵⁹⁰ *Ibid.*, p. 415-416 [327].

⁵⁹¹ *Ibid.*, p. 417 [328].

conveniência”.⁵⁹² A articulação, portanto, é a conveniência (*Fug*)⁵⁹³, no sentido do que é próprio. A presença do que está presente, em cada caso, consiste em que o presente permita que tenha lugar o acordo, a conveniência, como reparação da não-conveniência, isto é, do des-acordo. É nesse sentido que se deve traduzir τίσις (*tísin*), que se verte habitualmente como expiação, mas que, em sua essência, significa “estima”, no sentido de respeitar, de fazer justiça ao assim estimado no que precisamente é. É a essa estima que se refere o verbo δίδοναι (*didónai*), que comumente se traduz como “pagar”, mas que, aqui, essencialmente, denota um “dar”, um “conceder”, um “deixar lugar para...”. Dessarte, observando-se o sentido da sentença, verifica-se que τίσις (*tísin*), mais do que significar que aqueles que se demoram por uma vez se deixam ter lugar mutuamente, mostrando-se em mútua consideração, ou mútuo respeito, carrega consigo um sentido de *cura*, “cuidado”.⁵⁹⁴ A *cura*, aqui, atine ao cuidar de que algo permaneça em seu ser, isto é, em sua essência; logo, este modo de cuidar de algo “pensado a partir dos que se demoram por uma vez em relação ao estar-presente, é a τίσις, o cuidado (*der Ruch*)”⁵⁹⁵. O cuidado, portanto, é o modo de acontecer da conveniência, do acordo.

Dessarte, a proposição de Anaximandro diz, no sentido essencial do excerto “*didónai... καὶ τίσιν ἀλλήλοις*”⁵⁹⁶, que, na medida em que os que demoram por uma vez concedem acordo, isto é, deixam lugar para a conveniência, ao mesmo tempo, em sua mútua relação, dão cuidado uns aos outros (ἀλλήλοις); em outras palavras, os que estão presentes cuidam uns dos outros, para que permaneçam em sua essência, isto é, ao que lhes é próprio. Isso significa, por outro lado, que a *adikía*, outrora traduzida meramente como injustiça, essencialmente, traduz-se pelo não-cuidado (*Der Un-Ruch*), como consequência essencial da não-conveniência, do desacordo. Se *adikía*, assim, denota o não-cuidado, logo, aquele que está presente apenas está presente na medida em que repara o “não” da não-

⁵⁹² HEIDEGGER, O dito de Anaximandro, In: *Caminhos de Floresta*, 2002, p. 419 [329].

⁵⁹³ Potencialmente, o termo alemão *Fug* é sinônimo de *Fuge*, porém com uma conotação mais forte, no sentido de decência, de decoro, de conveniência. Não obstante, o termo “conveniência”, empregado por Heidegger, não toma o significado de “o que convém”, no sentido de “ser do interesse de”, mas no sentido de “o que é próprio”, “o que é apropriado”. Além disso, “conveniência”, etimologicamente, vem do latim *convenientia* que deriva de *convenire*, o que significa, literalmente, “vir junto”, no sentido de estar de acordo. Assim, “conveniência” também designa “acordo, harmonia; proporção (das partes)”. Segundo Constâncio: “Ao traduzir δίκη por *Fug*, Heidegger tem de facto em vista algo parecido com a ‘justiça’ (que é tradução corrente para δίκη), pois tem em vista uma ‘articulação’ entre os entes que corresponde a uma espécie de ‘decência’ entre eles, ou um ‘acordo’ entre eles.” Cf. HEIDEGGER, O dito de Anaximandro, op. cit., 2002, p. 419 [329], nota 21 do tradutor.

⁵⁹⁴ Heidegger interpreta o termo alemão *Ruch* no mesmo sentido em que *Sorge* aparece em *Ser e Tempo*, portanto, como uma primeira versão do que se traduz como “cuidado”. Cf. HEIDEGGER, O dito de Anaximandro, op. cit., 2002, p. 423 [332], nota 24 do tradutor.

⁵⁹⁵ HEIDEGGER, O dito de Anaximandro, op. cit., 2002, p. 424 [332].

⁵⁹⁶ No texto original: “διδόναι... καὶ τίσιν ἀλλήλοις”.

conveniência, o “des” do desacordo, enfim, o “a” de “*adikía*”⁵⁹⁷, dando, deste modo, lugar ao cuidado.

Segundo Heidegger, considerando-se, ainda, que o dito de Anaximandro trata do ser enquanto ser do ente, o trecho “*katà tò khreón*”⁵⁹⁸ significa que aquele que está presente está presente “ao longo do uso”, ou “segundo a manutenção”⁵⁹⁹, compreendendo-se *tò khreón* – que se traduz habitualmente por “necessidade” – como “o uso”, ou “a manutenção” enquanto termo ditado ao pensar na experiência do esquecimento do ser⁶⁰⁰ – o qual pertence à essência mesma do ser, tratando-se do esquecimento da diferença entre ser e ente, que é nada mais que a diferença ontológica. Refletido na frase de Anaximandro, o termo “uso” ou “manutenção”, nas palavras de Heidegger, equivale à primeira e suprema interpretação que pensa aquilo que os gregos experimentaram sob a designação de Μοῖραι (*Moira*), como o conceder de uma parte. *Moira* reaparecerá em Parmênides, em um trecho do fragmento VIII (34-41): “Nada é e nada será outro fora do ente em que é, enquanto o que se exprime, não podes encontrar o pensar.”⁶⁰¹ De acordo com a interpretação de Heidegger, o termo *Moira*, apartado de seu sentido mitológico, designa “destino”, porém não no sentido vulgar de sina, de fado ou acaso, mas no sentido de uma outorga que permite ser aquilo para o qual se é. Na medida em que o ser se desvela, ele é conduzido ao seu destino, ou seja, para a sua essência. Pensada a partir da experiência essencial do ser, *Moira*, enquanto destino, equivale ao “uso” ou à “manutenção” presente na sentença de Anaximandro.⁶⁰² Desse modo, *khreón*, enquanto “uso” ou “manutenção”, expressa a permanência do ser, tal como é, garantindo assim o acordo ou a conveniência – no sentido do que é próprio ao ser – a despeito do des-acordo, da não-conveniência.

Para Anaximandro, é a partir do ἄπειρον (*ápeiron*)⁶⁰³ que as coisas surgem e desaparecem, têm a sua gênese (*gênesis*) e corrupção (*phthora*); em outras palavras, é a partir do abismo (*Abgrund*) que o ser, enquanto verdade (*aletheia*), desvela-se e oculta-se, segundo o apelo do destino (*Moira*). Cada ente está relacionado com todos os outros, num ajuste bem articulado, e é exatamente aí que se encontra o sentido da justiça (*díke*). A

⁵⁹⁷ HEIDEGGER, O dito de Anaximandro, In: *Caminhos de Floresta*, 2002, p. 428 [335].

⁵⁹⁸ No texto original: “κατὰ τὸ χρεῶν”.

⁵⁹⁹ Respectivamente, conforme as traduções de João Constâncio e Ernildo Stein.

⁶⁰⁰ HEIDEGGER, O dito de Anaximandro, op. cit., 2002, p. 435 [340].

⁶⁰¹ No texto original: “οὐδὲν γὰρ ἢ ἔστιν ἢ ἔσται ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, ἐπεὶ τό γε Μοῖρ’ ἐπέδησεν οὐλον ἀκίνητόν τ’ ἔμμεναι”. Cf. HEIDEGGER, *Moira* (Parmênides, fragmento VIII, 34-41), In: *Ensaio e conferências*, 2012, p. 205.

⁶⁰² HEIDEGGER, O dito de Anaximandro, op. cit., 2002, p. 436 [340].

⁶⁰³ ἄπειρον (*ápeiron*) é um termo grego composto do prefixo ἄ- (*a-*), que significa, “sem”, e de πείραρ (*peirar*), que significa “fim”, “limite”. Em Anaximandro, *ápeiron* aparece como o princípio de todas as coisas, o indeterminado, sendo também traduzido como “abismo”.

justiça, então, expressa que os entes, em sua existência, devem-se uns aos outros, devido ao íntimo pertencimento que os liga. À justiça corresponde um agir de modo justo, como virtude. Assim, como virtude, a justiça não deixa de ser “disposição permanente de querer bem’, bem que não coincide com o homem, mas tem que ser realizado em si próprio, por esforço e energia em buscá-lo, pelo trabalho e pela arte”⁶⁰⁴. Desse modo, se o bem pressupõe o outro, logo, apenas se pode falar em justiça diante de uma relação com o outro, isto é, na estrutura do ser enquanto ser-com. O próprio “movimento de buscar o justo”, diz Maman, é uma espécie de *tecné*, um fazer-se (esforço) e um fazer dirigido ao outro (arte)”⁶⁰⁵.

Dessarte, diante da apreciação de Heidegger sobre a frase de Anaximandro, a questão da essência do justo e da justiça se situa, agora, sob uma perspectiva muito distante daquelas que a imiscuem na especificidade das diversas disciplinas, ou que tomam tais fenômenos enquanto valores éticos, morais ou legais como princípio de retidão ou, ainda, de ordem religiosa. A pergunta pelo justo e pela justiça, em sua essência, tal como na proposição, requer a consideração dos entes enquanto totalidade originária, percebidos em sua harmônica unidade, na conservação de sua multiplicidade a qual depende da preservação de suas divergências, enquanto possibilidades próprias de sua existência. É, portanto, a partir do modo de ser do ser-aí que é, sempre e já, no-mundo-com-os-outros, que se compreenderá o sentido essencial desses fenômenos.

Díke, considerada no dito de Anaximandro como articulação, como conveniência ou acordo, e que, portanto, diz respeito ao próprio do ser, pensada ontologicamente, traduz um modo constitutivo do ser-aí enquanto ser-no-mundo-com-os-outros, pelo qual o *Dasein* se compreende como igual aos outros em sua nulidade (*Nichtigkeit*). Tal igualdade é, pois, nas palavras de Pereira, “A primeira consequência de ordem política a ser derivada da filosofia de Heidegger”, na medida em que está “ontologicamente fundada na constituição originária do ser-aí.”⁶⁰⁶ “Os homens são iguais em sua nulidade”⁶⁰⁷: sua estrutura é indiferenciada, sua existência é finita e indigente de fundamento. Desse modo, a realização da co-existência depende de um deixar que cada um seja aquilo que é.⁶⁰⁸

Na medida em que os seres se abrem ao que lhes é próprio, em sua mútua relação, isto é, enquanto seres com-os-outros, de acordo com a sentença do milésio, eles “cuidam”

⁶⁰⁴ MAMAN, *Fenomenologia existencial do direito*, 2003, p. 74.

⁶⁰⁵ *Ibid.*, p. 74.

⁶⁰⁶ PEREIRA, *Estado e direito na perspectiva da libertação*, 1980, p. 143.

⁶⁰⁷ MAMAN, *op. cit.*, 2003, p. 74.

⁶⁰⁸ *Ibid.*, p. 74.

uns dos outros, para que, assim, permaneçam em sua essência. O cuidado assegura a liberdade do *Dasein* e, assim, o auxilia no revigorar de sua possibilidade mais autêntica, que é ser si-mesmo. E o ser apenas é si-mesmo, isto é, apenas encontra a sua capacidade de se constituir como ipseidade, na medida em que, no modo da justiça – conveniência, acordo – repara o “in” da injustiça, o “des” do desacordo, o “im” do impróprio, o “in” do inautêntico.

A injustiça, no sentido original de *adikía*, portanto, também se constitui como um modo fundamental do ser-aí. Trata-se do des-acordo, da não-conveniência, no sentido do que não é próprio do *Dasein*. A injustiça, portanto, expressa o não-cuidado, identificando-se com o modo impróprio de existência, deficiente, segundo o qual o ser-aí insiste na permanência, isto é, não se compreende em sua finitude, como ser-para-a-morte, e, conseqüentemente, não se compreende como ser igual aos outros em sua nulidade. Todavia, justiça e injustiça são ambos modos fundamentais do *Dasein*. Tal como se viu em Heráclito, a justiça abriga em si a discórdia, vez que é da contínua tensão entre opostos que ela surge. Assim, entende-se que a “harmonia heraclitiana só é procedente na medida da existência da injustiça”⁶⁰⁹. É o que se pode extrair do fragmento 23 do efésio: “Não houvesse isto (a injustiça) ignorariam o próprio nome justiça.”⁶¹⁰

Ademais, no cerne da pergunta pelo justo e pela justiça está o cuidado. É no cuidado que se apreende a justiça, em sua essência: “O fundamento da justiça compreende-se como o modo de ser autêntico do ser-aí, enquanto livremente assume a sua situação original de cuidado que se temporaliza, como derrelicto e resoluto na antecipação da morte.”⁶¹¹ Isso se explica na medida em que a justiça encontra sua origem ontológica no cuidado, e, como interpela Heidegger, “Para onde se dirige o cuidado, senão no sentido de reconduzir o homem novamente para sua essência?”⁶¹² Com efeito, o cuidado como modo de acontecer da justiça, reconduz cada um ao seu ser, efetivando, na história, as possibilidades da existência autêntica, e é neste sentido que a justiça, tal como o cuidado, está relacionada ao destino, não no sentido de *fatum*, mas como o legado do ser, a que o homem está investido desde a sua origem.

⁶⁰⁹ ZUBARAN, *A gênese do conceito de verdade na filosofia grega*, 2004, p. 94.

⁶¹⁰ No texto original: “Δίκης ὄνομα οὐκ ἂν ἤδεσαν, εἰ τὰυτα μὴ ἦν.” Tradução para o português em ZUBARAN, op. cit., 2004, p. 94.

⁶¹¹ PEREIRA, *Estado e direito na perspectiva da libertação*, 1980, p. 219.

⁶¹² HEIDEGGER, Sobre o “humanismo”, In: *Conferências e escritos filosóficos*, 1996, p. 350.

IV.II. A LIBERDADE COMO “O FUNDAMENTO DO FUNDAMENTO”⁶¹³

Asseverou-se, há pouco, que o cuidado, como modo de acontecer da justiça, assegura a liberdade do *Dasein*. Todavia, tal liberdade – ao contrário do que se pode pensar ao falar-se em justiça –, não consiste no que habitualmente se denomina “liberdade individual”, isto é, a afirmação da liberdade do homem como indivíduo frente ao grupo social ou ao Estado. Isso porque a liberdade, embora pertença à essência do homem, não é uma qualidade, um atributo ou uma propriedade (*Eigenschaft*) sua; ao revés, o homem é propriedade, posse (*Eigentum*) da liberdade. Trata-se, pois de uma liberdade vista de modo peculiar, que considera a natureza do ser do homem, ou melhor, que questiona além do homem para o que é mais essencial e mais poderoso do que ele mesmo. Assim como aparece em Schelling, a liberdade, mais do que mera adição e atributo da vontade humana, é uma determinação do ser que, portanto, excede o simplesmente humano.⁶¹⁴

Etimologicamente, *Freiheit* – liberdade, no alemão – compõe-se de “*freie*”, que designa o “livre”, mais o sufixo “-heit”, que perfaz o substantivo abstrato. Sendo assim, o que é, então, o “livre” (*Freie*)? – como questiona Heidegger.⁶¹⁵ O substantivo alemão *Freie* abriga em si um sentido de “ar livre”, de “natureza”, enquanto sua forma adjetiva *frei* significa “livre”, “vago”. Entretanto, Heidegger esclarece que a forma alemã mais antiga de *das Freie*, *Frî*, nomeia o ileso, o incólume, o zelado, o preservado, o que se subtrai de toda utilidade, isto é, o que não é posto em uso. Consequentemente, *freien*, que se traduz como “liberar”, significa originária e propriamente “cuidar”, “preservar” (*schonen*), no sentido de deixar que algo repouse em sua essência, protegendo-o. Mas esse proteger (*behüten*), contudo, não se limita a um simples defender ou resguardar. O proteger, aqui, atine à manutenção da essência no abrigo, no qual somente permanece se lhe for deixado retornar ao repouso de sua própria essência; proteger, portanto, é auxiliar, assiduamente, este repouso, é esmerar-se neste retorno. Esta é, propriamente, a essência do preservar (*schonen*), que não se esgota, absolutamente, apenas na forma negativa do não utilizar, do não tocar.⁶¹⁶ Segundo Heidegger, é nesse preservar que repousa o liberar (*freien*); assim, “o liberto (*Befreite*) é aquele que é deixado em sua essência e guardado de qualquer

⁶¹³ HEIDEGGER, Sobre a essência do fundamento, In: *Conferências e escritos filosóficos*, 1996, p. 323.

⁶¹⁴ Id., *Schelling's treatise on the essence of human freedom*, 1985, p. 09.

⁶¹⁵ Id., *La pobreza*, 2006, p. 106-109.

⁶¹⁶ Ibid., p.108-109.

constrangimento da necessidade”⁶¹⁷, necessidade esta cuja essência está no próprio constrangimento (*Zwang*) voltado, exclusivamente, à satisfação das carências da nossa “vida”.⁶¹⁸ Não obstante, como esclarece Heidegger, a liberdade é o “virar”, a “viragem” da falta, da necessidade. Assim sendo, é apenas na liberdade e no seu “liberar que preserva”, que pode reinar a necessidade, de modo que a própria essência da necessidade não se opõe, de modo algum, à liberdade.⁶¹⁹

De acordo com as preleções de Heidegger de 1930, o liberar (*freien*), que abriga em si um preservar da essência, implica um estar “livre para aquilo que está manifesto no seio do aberto.”⁶²⁰ O manifesto a que o filósofo se refere, é “o ente assim como se manifesta para e por um comportamento aberto”, de modo que a liberdade, em seu liberar que preserva, “em face do que se revela no seio do aberto deixa que cada ente seja o que é”.⁶²¹ Essa afirmação confirma o que se disse outrora: a liberdade nem é propriedade ou atributo do homem, nem mera disposição do arbítrio humano, uma vez que a “essência da liberdade não pertence *originariamente* à vontade e nem tampouco se reduz à causalidade do querer humano”⁶²².

O “deixar-ser” compreendido na liberdade, portanto, não emerge de um ato oriundo do arbítrio da vontade humana. Por outro lado, esse “deixar-ser” tampouco assume um sentido de indiferença, omissão ou supressão da ação em relação a algo ou a alguém, isto é, não assume o sentido negativo, como esclarece Heidegger, de “desviar a atenção de algo, de renunciar a...”, de não se preocupar mais, de não cuidar, não mais tocar. Pelo contrário, o “deixar-ser” da liberdade volta-se ao repouso da essência ao qual atine o preservar (*schonen*), o qual, como se viu, está incluso no sentido originário do liberar. Assim, o

⁶¹⁷ HEIDEGGER, *La pobreza*, 2006, p.108-109. (tradução da autora) Cf. INWOOD, *Dicionário Heidegger*, 2002, p. 148: a “necessidade” (*Notwendigkeit*), que aparece na passagem do texto de Heidegger, está radicada numa falta que “conduz o homem por entre os entes e primeiramente o leva para diante dos entes como um todo e para o meio dos entes e assim o conduz para si mesmo, sempre permitindo o começo ou o declínio da história”. Analisando-se etimologicamente a palavra *Notwendigkeit*, verifica-se que *Not* significa “falta”, “carência”, “indigência”; *notig* significa “necessário”; *nötigen* denota um “forçar”, um “constranger”, um “coagir”; *Nötigung* remete à “coerção”; e, finalmente, *wenden* traduz-se no verbo “virar”. Já a terminação alemã “-keit” vem apenas a converter o termo adjetivo em substantivo. Assim, segundo Inwood, o adjetivo “*notwendig*”, que se traduz como “necessário”, “originalmente, significava ‘falta ou carência que vira’.” Logo, o substantivo *Notwendigkeit*, inevitavelmente, implica uma falta na qual a “necessidade” se enraíza.

⁶¹⁸ Cf. HEIDEGGER, op. cit., 2006, p.112-115: o homem é “pobre” em sentido próprio, quando sua essência está, propriamente, na relação do ser que libera – e que ao liberar, preserva a essência – com o homem; isto é, quando a essência humana carece, sente falta, apenas do não-necessário. Assim, na pobreza, está-se na superabundância do ser, de modo que ser-pobre, enquanto não-carecer-de-nada senão apenas do não-necessário, por si também já é ser-rico.

⁶¹⁹ HEIDEGGER, op. cit., 2006, p.106-107.

⁶²⁰ Id., Sobre a essência da verdade, In: *Conferências e escritos filosóficos*, 1996, p. 335.

⁶²¹ Ibid., p. 336.

⁶²² Id., A questão da técnica, In: *Ensaio e conferências*, 2012, p. 28.

“deixar-ser” significa “o entregar-se ao ente”, ou melhor, “entregar-se ao aberto e à sua abertura, na qual todo ente entra e permanece, e que cada ente traz, por assim dizer, consigo”, o que nada mais quer dizer que “entregar-se ao caráter de ser desvelado”.⁶²³

Quando se afirma que a liberdade consiste em um “entregar-se ao aberto”, inevitavelmente, dela aproxima-se o sentido de verdade enquanto desvelamento, vez que “o aberto” é concebido, desde as origens do pensamento ocidental, como “o desvelado”. Assim, pode-se afirmar que a liberdade é, portanto, o que permite ao homem estar na verdade, uma vez que o “entregar-se ao caráter de ser desvelado” não remete a um perder-se neste desvelamento, mas “se desdobra num recuo diante do ente a fim de que este se manifeste naquilo que é e como é”.⁶²⁴ A liberdade, portanto, “rege o aberto, no sentido do aclarado, isto é, do des-encoberto”, tendo “seu parentesco mais próximo e mais íntimo com o dar-se do desencobrimento, ou seja, da verdade”, uma vez que todo “desencobrimento provém do que é livre, dirige-se ao livre e conduz ao que é livre”.⁶²⁵

É por esse motivo que Heidegger afirma que o “deixar-ser” da liberdade consiste, em si, em uma exposição ao ek-sistente, isto é, ao existir do homem que se dá sempre e já fora de si. Desse modo, se a ek-sistência, com efeito, é ela mesma a essência do homem, portanto, ela configura a própria abertura, a transcendência, a relação ek-stática com o ser. Assim, nas palavras do filósofo: “O caráter de ser desvelado do ente se encontra preservado pelo abandono ek-sistente; graças a este abandono, a abertura do aberto, isto é, a ‘presença’ (o ‘aí’), é o que é.”⁶²⁶ É o que proporciona esse abandono ao ek-sistente, ou seja, o abandono ao desvelamento do ente como tal, é, pois, como se viu, a liberdade. Por conseguinte, a liberdade não se reduz à “liberdade de...” ou à “liberdade para...”, nem à espontaneidade ou à possibilidade para o bem e para o mal, mas ela encerra em si o deslocamento para à confrontação do ente com o ser, configurando, portanto, a liberação no pertencimento ao ser.⁶²⁷ Dessarte, a liberdade deixa ser o ente como é, liberando-o para o vigor de sua essência e deixando o ente nela repousar. Dessa forma, na medida em que a liberdade deixa-ser o ente, entregando-o ao seu caráter de desvelado, ela realiza a essência da verdade.

Nas lições do semestre de verão de 1928, Heidegger assevera que um ser somente é livre na transcendência, vinculando, assim, a liberdade à capacidade de transcendência que

⁶²³ HEIDEGGER, Sobre a essência da verdade, In: *Conferências e escritos filosóficos*, 1996, p. 336.

⁶²⁴ *Ibid.*, p. 336.

⁶²⁵ *Id.*, A questão da técnica, In: *Ensaio e conferências*, 2012, p. 28.

⁶²⁶ *Id.*, Sobre a essência da verdade, op. cit., 1996, p. 336.

⁶²⁷ *Id.*, *Sobre el comienzo*, 2007, p. 103.

acompanha o homem, em seu estar impulsionado para o mundo como tal. Sob uma perspectiva ontológico-fundamental, tem-se a transcendência como um aspecto distintivo do *Dasein*, na medida em que ele se encontra sempre e já no aberto dos entes. Dessa forma, transcender significa estar na verdade do ser, e é a partir desse sentido que se pode afirmar que a transcendência assegura a liberdade do homem.⁶²⁸ O *Dasein* transcende ao mundo na liberdade, e esse mundo em direção ao qual transcende o ser-aí está determinado por ele em-vista-de (*Umwillen*), pois o caráter fundamental do mundo, diante do que se obtém a totalidade de seu modo de organização especificamente transcendental, é “em-vista-de”.⁶²⁹

Ser em-vista-de-si-mesmo, conforme esclarece Heidegger, “é uma determinação essencial do ser do ente que chamamos *Dasein*”, que proporciona a intrínseca possibilidade para que o ser-aí possa ser ele mesmo, de maneira que a mesmidade (*Selbstheit*) pertença a seu ser – mesmidade esta que, como já se viu outrora, equivale ela mesma à liberdade do *Dasein*.⁶³⁰ Como se sabe, em sua mesmidade, o *Dasein*, então, no modo de ser “um mesmo”, direciona-se para-si-mesmo (*Zu-sich-selbst-sein*), isto é, para a própria existência, portanto, não equivalendo esse “para-si-mesmo” a algo como uma habilidade de observar-se além do existir e de modo apartado do ser. Na medida em que o *Dasein*, como transcendência, constitui a estrutura básica do ser-no-mundo, ele deve estar, assim, originariamente unido à determinação fundamental da existência do ser-aí, que é a liberdade. Em outras palavras, apenas onde há liberdade há o “em-vista-de”, e somente aí acontece o mundo. Dessa forma, conclui Heidegger, “a transcendência do *Dasein* e a liberdade são idênticas”.⁶³¹

É na liberdade que se encontra a origem da possibilidade, na medida em que apenas um ser livre, enquanto transcendente, pode compreender, e apenas compreendendo é que ele pode existir como tal, isto é, “entre” e “com” os entes.⁶³² Na essência da liberdade, diz o filósofo, encontra-se o “dar-se em-vista-de”, de modo que, na liberdade, portanto, cada “em-vista-de” sempre já surgiu, sendo dela oriundo. Mas não importa saber até que ponto um determinado ser é faticamente livre e em que medida tem consciência de sua liberdade; basta saber que apenas um ser livre pode ser não-livre.⁶³³ Ademais, Heidegger afirma que o

⁶²⁸ INWOOD, *Dicionário Heidegger*, 2002, p. 190-191.

⁶²⁹ HEIDEGGER, *The Metaphysical Foundations of Logic*, 1992, p. 185. Ressalta-se que se encontram algumas traduções das obras de Heidegger em que *Umwillen* é também vertido para o português, assim como para o espanhol, como “por-mor-de”. No francês, a expressão é traduzida como *en-vue-de*, enquanto no inglês a tradução é *for-de-sake-of*.

⁶³⁰ *Ibid.*, p. 189.

⁶³¹ *Ibid.*, p. 185.

⁶³² *Ibid.*, p. 189.

⁶³³ *Ibid.*, p. 191.

“em-vista-de” é o que é, em uma e por uma vontade.⁶³⁴ Entretanto, essa vontade (*Willen*) não é empregada no sentido ordinário de “ato volitivo”, “arbitrio” ou mero “desejo”, mas é mais próxima ao sentido de cuidado respectivo à abertura do *Dasein* para-si-mesmo. A vontade, desse modo, é o lugar onde se realiza a ultrapassagem com o caráter do “em-vista-de”. Em outras palavras, é nessa vontade que o *Dasein* se ultrapassa, projetando-se sobre as suas próprias possibilidades, ou seja, em vista-de-si-mesmo. Logo, a essa vontade está inevitavelmente vinculado o sentido da transcendência, na qual todos os comportamentos encontram raiz. A partir disso, conclui Heidegger: “Aquilo, entretanto, que, segundo sua essência, antecipa, projetando algo tal como em-vista-de em geral e não o produz também como eventual resultado de um esforço, é o que chamamos *liberdade*.”⁶³⁵ A liberdade, portanto, nasce a partir dessa vontade dada “em-vista-de”, pela qual o *Dasein* constitui-se a si mesmo e ao mundo. Como esclarece Pereira: “Esse ato de vontade, anterior a todo ato de representação, juízo e conhecimento, é o fenômeno denominado *transcendência*. A esse mesmo ato, enquanto capacidade do ser-aí de se constituir como ipseidade, Heidegger chama de *liberdade*.”⁶³⁶

Como livre, o *Dasein* é uma projeção do mundo. No entanto, essa projeção apenas se torna possível pela liberdade, vez que é apenas em virtude desta que o mundo acontece como mundo. O mundo, assim, é descrito, primeiramente, pelo “em-vista-de”, enquanto a totalidade primordial na qual o *Dasein*, como livre, dá-se a entender. Logo, a liberdade aparece, aqui, como a compreensão originária, a qual é possibilitada pela própria liberdade. “A liberdade torna o *Dasein*, no fundamento de sua essência, vinculável (*verbindlich*) consigo mesmo”, isto é, dá ao si mesmo do ser-aí a possibilidade desse vínculo originário (*Bindung*), cuja totalidade que reside no “em-vista-de” é, ela mesma, o mundo.⁶³⁷ Isso significa que a liberdade “mantém o em-vista-de *em-face-de-si (entegegen)*”, o que permite o acontecer do ser-aí no homem, possibilitando-lhe, na essência de sua existência, ser responsável por si, podendo, então, “ser um (si) mesmo livre”.⁶³⁸ Contudo, o ser-aí apenas é livre “porque se põe, se funda e se constitui como *si-mesmo (ipse)*”.⁶³⁹ Assim, livre, o *Dasein* se projeta sobre o em-vista-de-si-mesmo como o todo das possibilidades essenciais de seu poder-ser.⁶⁴⁰ Logo, como resultado desse liame, ou melhor, desse vínculo originário

⁶³⁴ HEIDEGGER, *The Metaphysical Foundations of Logic*, 1992, p. 191.

⁶³⁵ Id., Sobre a essência do fundamento, In: *Conferências e escritos filosóficos*, 1996, p. 317.

⁶³⁶ PEREIRA, *Estado e direito na perspectiva da libertação*, 1980, p. 211.

⁶³⁷ HEIDEGGER, op. cit., 1992, p. 192. (tradução da autora)

⁶³⁸ Id., Sobre a essência do fundamento, op. cit., 1996, p. 317.

⁶³⁹ PEREIRA, op. cit., 1980, p. 211.

⁶⁴⁰ HEIDEGGER, op. cit., 1992, p. 196.

possibilitado pela liberdade, o *Dasein* se compromete como um poder-ser para si mesmo e, ainda, como um poder-ser-com-os-outros em seu poder-ser em meio aos entes subsistentes, o que faz parte da transcendência.⁶⁴¹

Na medida em que se aproxima da noção de transcendência, a liberdade é concebida, em Heidegger, como “a origem do fundamento em geral”; assim, como afirma o filósofo, “Liberdade é liberdade para o fundamento”.⁶⁴² Compreendida a partir da transcendência, sendo esta uma estrutura fundamental do *Dasein*, a liberdade, em sua relação originária com o fundamento é, ela mesma, um “fundar” (*gründen*). O ato de fundar nada mais é do que o acontecer da transcendência, o qual pode se “dispersar” em diferentes modos, aqui, brevemente explanados: o modo do “erigir” ou “instituir” (*Stiffen*), em que o fundar é pensado como o projeto (*Entwurf*) do em-vista-de, isto é a projeção do mundo no sentido de fundamentar e, com isso, o projeto da possibilidade de si mesmo como “excesso”, vez que o projeto das possibilidades é “sempre mais rico que a posse que repousa naquele que projeta”⁶⁴³; o modo do “tomar-chão” (*Boden-nehmen*), que é simultâneo ao primeiro e que reflete o estar fundado junto aos entes, na medida em que o *Dasein* é sempre e já um ser que existe no mundo com os outros e, por isso, ele funda um mundo na medida em que se fundamenta em meio ao ente; ou, por fim, o modo do “justificar” ou “fundamentar” (*Begründen*), que deve ser entendido no sentido originário de tornar possível “a questão do porquê em geral”, esclarecendo, assim, “a origem transcendental do porquê como tal”.⁶⁴⁴ Neste último caso, o que se deve interrogar ontologicamente, ressalta Heidegger, é a transcendência mesma, a qual fora determinada por meio dos dois outros modos de fundar: o de erigir que, como projeto do mundo, antecipou as possibilidades de existência, e o de tomar-chão que, então, refletiu a existência situada em meio ao ente, a partir da qual se possibilita a ultrapassagem do *Dasein* para o mundo, mediante a abertura de suas possibilidades existenciais.

Dessarte, Heidegger afirma a liberdade como o próprio fundar do fundamento. Para o filósofo, “o fundamento é aquilo pelo que o ente, como tal, em seu porvir, transcender e

⁶⁴¹ HEIDEGGER, *The Metaphysical Foundations of Logic*, 1992, p. 192.

⁶⁴² Id., Sobre a essência do fundamento, In: *Conferências e escritos filosóficos*, 1996, p. 318. Observe-se que nas preleções de 1929 e 1930, a liberdade, em Heidegger, toma um sentido mais amplo que o de “liberdade para a morte” (*Freiheit zum Tode*), encontrado na obra de 1927, referente à vinculação de um poder-ser autêntico do *Dasein* como aceitação da sua irrefutável condição existencial de finitude. Assim, dois anos depois de *Ser e Tempo*, nas lições de 1929, *Vom Wesen des Grundes* (*Sobre a essência do fundamento*), a noção de liberdade, aproximando-se da questão da transcendência, é especificamente analisada pelo filósofo em sua relação originária para com o fundamento, sendo, então, considerada como “a fonte do princípio do fundamento”. Cf. PAIVA, *A liberdade como horizonte da verdade segundo Heidegger*, 1998, p. 120.

⁶⁴³ HEIDEGGER, Sobre a essência do fundamento, op. cit., 1996, p. 319.

⁶⁴⁴ *Ibid.*, p. 320.

permanecer é o que é e como é, enquanto cognoscível, manipulável e transformável”.⁶⁴⁵ Todavia, para Heidegger, nenhuma razão ou causa pode ser atribuída ao livre projeto de mundo inicial do *Dasein*, pois como já visto, o *Dasein* é, ele mesmo, sem-fundamento. Logo, “o ‘fundamento’ só é acessível como sentido mesmo que, em si mesmo, seja o abismo de uma falta de sentido”.⁶⁴⁶ Se a liberdade funda o fundamento, sendo a fonte de seu princípio, então, o fundamento, que advém da transcendência, remonta à liberdade, e esta, por sua vez, transforma-se, ela mesma, em fundamento. É por esse motivo que Heidegger afirma a liberdade como “o fundamento do fundamento”, a “razão do fundamento”, ou, ainda, o ser-fundamento ou a origem do fundamento. E é justamente assim como “o fundamento do fundamento” que a liberdade é concebida, por Heidegger, como o abismo do *Dasein*.⁶⁴⁷ Em outras palavras, a liberdade é a permanente falta de fundamento para seu próprio ser-fundamento⁶⁴⁸; ela se essencializa na ausência de fundamento que se designa pelo abismo (*Abgrund*), o “sem-fundo”, na medida em que a “existência é ‘arremessada’ em tal abandono que não repousa senão em si e não pode contar senão consigo mesmo”; é por este motivo que essa existência sem-fundamento, nas palavras de Jolivet, “é essencialmente ‘liberdade’, precisamente porque depende exclusivamente de si. Liberdade significa, portanto, contingência absoluta e por ela se define apropriadamente o ser da existência.”⁶⁴⁹

Desse modo, como fundamento do fundamento, a liberdade é, ela mesma, o sem-fundamento do *Dasein*. Todavia, isso não decorre do fato do *Dasein*, em seu comportamento livre, carecer de fundamento, mas em virtude da liberdade, como transcendência, situar o ser-aí como poder-ser diante de suas possibilidades; ou seja, “a liberdade situa, em sua essência como transcendência, o ser-aí como poder-ser diante de possibilidades que se lhe escancaram diante de sua escolha finita, isto é, que se abrem em seu destino”.⁶⁵⁰ Como fenômeno ontológico e não como poder de decisão, a liberdade, então, confirma-se como a “capacidade de o ser-aí ser o seu próprio fundamento, ao mesmo tempo em que existe resolutamente e se transcende”, e é precisamente por esse

⁶⁴⁵ HEIDEGGER, The End of Philosophy and the Task of Thinking, In: *On Time and Being*, 1972, p. 56. (tradução da autora)

⁶⁴⁶ Id., *Ser e Tempo*, Parte I, 2005, p. 209.

⁶⁴⁷ Id., Sobre a essência do fundamento, In: *Conferências e escritos filosóficos*, 1996, p. 322-323.

⁶⁴⁸ PÖGGELER, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, 1993, p. 109.

⁶⁴⁹ JOLIVET, *As Doutrinas Existencialistas*, 1975, p. 19.

⁶⁵⁰ HEIDEGGER, Sobre a essência do fundamento, op. cit., 1996, p. 323.

motivo que “a liberdade na transcendência é a origem e fundamento de todos os fundamentos.”⁶⁵¹

Como esclarece Pöggeler, ser, fundamento e verdade devem ser concebidos a partir do ser-fundamento abismático da liberdade, na medida em que o ser apenas se dá nesse abismo, isto é, nessa ausência de fundamento da transcendência. O fundamento, por sua vez, é, originariamente, um caráter transcendental da essência do ser mesmo, e apenas a isso se deve que o “princípio de razão suficiente” possa dar-se como uma proposição relativa ao ente.⁶⁵² Com efeito, em Heidegger, cada modo de ser sempre tem seu fundamento, de maneira que o fundamento pertence, inevitavelmente, ao ser. Dessa forma, quanto à pergunta pela verdade, esta deve se estabelecer, originariamente, a partir desse copertencimento entre ser e fundamento, pois a fundamentação transcendental é, ela mesma, a verdade ontológica que, enquanto desvelamento do ser e constituição do ser, precede a toda manifestação do ente, ou seja, à verdade ôtica.⁶⁵³ Dito de outra forma, apenas a liberdade enquanto esse “ser-fundamento abismático” – reverberando-se, aqui, a expressão de Pöggeler – desvela a essência da verdade, na medida em que constitui o “deixar-ser ek-sistente que desvela o ente”⁶⁵⁴, permitindo o desvelamento do ser do ente ao homem como lugar de sua manifestação e, portanto, de sua verdade.

O ser é “a-bismo”, diz Heidegger, “a fenda do aclarado, todavia, cujas ‘paredes’ e quedas e elevações se mantêm ocultas”.⁶⁵⁵ Assim, na liberdade enquanto transcendência, ao mesmo tempo em que se submete à sua situação abismática, o *Dasein* ultrapassa-se a si mesmo, compreendendo-se, então, como abismo a partir de sua elevação. “A abertura do abismo na transcendência fundante é muito antes um movimento primordial, que a liberdade realiza conosco mesmo”, diz o filósofo; à medida que nos abre ao nosso ser-fundamento, a liberdade, com isto, “dá-nos a entender”, “antecipando-nos como originário conteúdo de mundo, de que este, quanto mais originariamente é fundado, com tanto mais simplicidade atinge o coração do ser-aí, sua mesmidade no agir”.⁶⁵⁶ A submissão do *Dasein* à sua situação abismática, dada pela transcendência “implica um distanciamento do verdadeiro fundamento”, entretanto, o qual é necessário “para que o ser-aí possa perceber o

⁶⁵¹ PEREIRA, *Estado e direito na perspectiva da libertação*, 1980, p. 211.

⁶⁵² PÖGgeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, 1993, p. 110. Ao referir-se ao “princípio de razão suficiente”, Pöggeler remonta a uma formulação filosófica amadurecida por Leibniz, enquanto princípio fundamental segundo o qual algo apenas pode existir, não sendo contraditório, se houver uma causa; ou seja, nada existe sem uma razão para que seja ou que explique essa existência.

⁶⁵³ *Ibid.*, p. 110.

⁶⁵⁴ HEIDEGGER, Sobre a essência da verdade, In: *Conferências e escritos filosóficos*, 1996, p. 338.

⁶⁵⁵ *Id.*, *Meditación*, 2006, p. 92 [99]. (tradução da autora)

⁶⁵⁶ *Id.*, Sobre a essência do fundamento, *op. cit.*, 1996, p. 323.

ser”.⁶⁵⁷ Por esse motivo, Heidegger expõe o homem, como ser transcendente que, em sua existência, excede-se em possibilidades, como um “ser da distância”. “Somente através das distâncias originárias, que em sua transcendência ele se forja para com todo o ente, começa a ascender dentro dele a verdadeira proximidade para com as coisas.”⁶⁵⁸ E o filósofo completa: “só o ser capaz de abrir os ouvidos para a distância temporaliza para o ser-aí como *mesmo* o despertar da resposta da co-existência (*Mitdasein*) no ser-com (*Mitsein*) com o qual ele pode sacrificar a eguidade para se conquistar como o autêntico *mesmo*.”⁶⁵⁹

Contudo, conforme se observou, se a distância originária somente pode haver pela liberdade enquanto transcendência, o fundamento do fundamento, logo, apenas a partir de tal liberdade é que desponta o caráter desvelado do ente como tal, essencializando-se, assim, a verdade, a qual “descobre o ente em si mesmo, enuncia, manifesta, deixa ver o ente no seu ser-descoberto”⁶⁶⁰. É na medida de sua vinculação com a verdade que a liberdade, portanto, nas palavras de Heidegger, “é o que aclarando encobre e cobre, em cuja clareira tremula o véu que vela o vigor de toda verdade e faz aparecer o véu como o véu que vela”; em suma: “A liberdade é o reino do destino que põe o desencobrimento em seu próprio caminho.”⁶⁶¹

IV.III. O AMOR COMO MODO ORIGINÁRIO DE ACESSO À VERDADE

Viu-se, há pouco, que Heidegger entende a liberdade, enquanto essência da verdade, como aquilo que “aclarando cobre e encobre”. Antes de tudo, tal entendimento traz a lume que a verdade a que Heidegger se refere não designa o sentido tradicional de mera conformidade proposicional. Pelo contrário, de acordo com o filósofo, a definição tradicional de “verdade”, no sentido duplo de “*Veritas est adequatio rei et intellectus*” e “*Veritas est adequatio intellectus ad rem*”⁶⁶², tão somente reduz a verdade da proposição à verdade da coisa, pelo que ela significa ordinariamente ou, ainda, por uma explicação teleológica, se voltada à harmonia determinada pela ordem da criação, na adequação das

⁶⁵⁷ WERLE, Do pensamento à poesia: Heidegger e Hölderlin, In: *Philosophos - Revista de Filosofia* (UFG), [S.l.], v. 3, n. 2, p. 104.

⁶⁵⁸ HEIDEGGER, Sobre a essência do fundamento, In: *Conferências e escritos filosóficos*, 1996, p. 323.

⁶⁵⁹ *Ibid.*, p. 323.

⁶⁶⁰ PAIVA, *A liberdade como horizonte da verdade segundo Heidegger*, 1998, p. 124.

⁶⁶¹ HEIDEGGER, A questão da técnica, In: *Ensaio e conferências*, 2012, p. 28.

⁶⁶² Respectivamente: “Verdade é adequação da coisa ao conhecimento” e “Verdade é adequação do conhecimento com a coisa”. Cf. HEIDEGGER, Sobre a essência da verdade, op. cit., 1996, p. 331.

coisas criadas (*creandas*), ao divino (*divinum*). Sendo assim, como assevera Heidegger, “A verdade originária não tem sua morada original na proposição”⁶⁶³; logo, ela não se resume à verdade como conformidade assim compreendida pela tradição, não equivalendo à mera adequação de um ente (sujeito) a outro (objeto)⁶⁶⁴. Com efeito, como esclarece o filósofo, já nos mais remotos tempos, a Filosofia correlacionou verdade e ser. Segundo Heidegger, tal correlação já se evidenciava em Parmênides, mediante a “identificação” do “ser com a compreensão que percebe o ser”⁶⁶⁵, o que se extrai de seu fragmento 3: “...τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι” (“...pois o mesmo é pensar e portanto ser”)⁶⁶⁶, interpretado por Heidegger como “O mesmo, pois, tanto é apreender (pensar) como também ser”⁶⁶⁷. Logo, dirá o filósofo: “Pensar é a atenção para o essencial”; e o saber essencial que habita nessa atenção essencial volta-se para “o que ente é no seu fundamento”, isto é, para o ser.⁶⁶⁸ Dessarte, se a pergunta pela verdade deve, então, situar-se a partir do copertencimento entre ser e fundamento, logo, “a verdade encontra-se, justificadamente, num nexó originário com o *ser*” e, portanto, “o fenômeno da verdade remete ao âmbito da problemática ontológica fundamental”⁶⁶⁹.

Já se mencionou outrora que o sentido originário de verdade é interpretado por Heidegger como desvelamento, tal como expressa a ἀλήθεια (*aletheia*) no pensamento grego primevo. O termo ἀλήθεια (*aletheia*) se constrói pelo alfa (α-) como prefixo, indicando a negação do subsequente, mais o substantivo λήθη (*lethe*), que significa “esquecimento”. Em sua formulação, portanto, *aletheia* designaria o não-esquecimento. Nesta esteira, mais do que simplesmente “verdade”, *aletheia* pode ser vertida de modo mais literal e essencialmente como “des-encobrimento” ou “des-velamento”, pois, para Heidegger, a tradução do termo grego como desvelamento “compreende a indicação de repensar mais originalmente a noção corrente de verdade como conformidade de enunciação, no sentido, ainda incompreendido, do caráter de ser desvelado e do desvelamento do ente”⁶⁷⁰. Esse sentido de des-velamento ou des-encobrimento, a que se

⁶⁶³ HEIDEGGER, Sobre a essência da verdade, In: *Conferências e escritos filosóficos*, 1996, p. 334.

⁶⁶⁴ Id., *Ser e Tempo*, Parte I, 2005, p. 287.

⁶⁶⁵ Ibid., p. 280.

⁶⁶⁶ No texto original: “...τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι.” Tradução para o português em PESSANHA (Org.), *Pré-socráticos*, 2000, p. 122.

⁶⁶⁷ HEIDEGGER, *Identidade e diferença*, op. cit., 1996, p. 378.

⁶⁶⁸ Id., *Parmênides*, 2008, p. 16.

⁶⁶⁹ Id., op. cit., Parte I, 2005, p. 281.

⁶⁷⁰ Id., *Sobre a essência da verdade*, op. cit., 1996, p. 336.

refere o filósofo, revela sua importância na medida em que aponta “o traço fundamental daquilo que já apareceu e que deixou para trás o encobrimento”⁶⁷¹.

Não obstante, observando-se a formação etimológica do termo, verifica-se que há sempre e já na *aletheia* um velamento ou uma ocultação originária que antecede, mas que também sucede a manifestação do ente em seu caráter de desvelado, de desoculto. Essa ocultação “recusa o desvelamento da *aletheia*”⁶⁷² e, como dirá Maman, “pode ser de vários modos: fechamento, ocultamento, disfarce, encobrimento, mascaramento, dissimulação”.⁶⁷³ Tomando-se a verdade como desvelamento, essa ocultação ou encobrimento configura-se como a não-verdade original, anterior a toda e qualquer revelação do ente – o que, entretanto, não significa que, no fundo, a verdade é falsidade, ou que, representada dialeticamente, a verdade nunca é ela mesma, mas sempre também o seu contrário⁶⁷⁴. Pelo contrário, a verdade é ela mesma não-verdade, na medida em que dela faz parte “o âmbito da proveniência do ainda-não (do não-) desencoberto, no sentido de encobrimento”⁶⁷⁵. Dessa maneira, “Enquanto existe, o ser-aí instaura o primeiro e o mais amplo não-desvelamento, a não-verdade original.”⁶⁷⁶ Há, assim, um copertencimento entre verdade e não-verdade, um conflito constante entre desencobrimento e encobrimento, de tal modo que a verdade, não podendo ser apreendida por si, “necessita ser ganha na luta”.⁶⁷⁷ Tal conflito, ou melhor, tal tensão pertence à essência da verdade, na medida em que o horizonte do encobrimento configura-se como condição necessária para o desvelamento.

Não obstante, ao contrário do que parece, para os gregos, o oposto de desencobrimento não é encobrimento, mas “falsidade” – entretanto, esta não deve ser tomada em sua acepção comum, como “incorrecção”. Isso porque ao sentido de τὸ ἀληθές (*tó alethés*), isto é, “o verdadeiro”, contrapõe-se “o falso”, τὸ ψευδής (*tó pseudés*), cuja raiz não se relaciona imediatamente ao encobrimento. Todavia, tal como a deusa

⁶⁷¹ HEIDEGGER, Aletheia (Heráclito, fragmento 16), In: *Ensaios e conferências*, 2012, p. 229.

⁶⁷² Id., Sobre a essência da verdade, In: *Conferências e escritos filosóficos*, 1996, p. 339.

⁶⁷³ MAMAN, Martin Heidegger: a doutrina de Platão sobre a verdade, *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo*, v. 100, jan./dez. 2005, p. 348.

⁶⁷⁴ HEIDEGGER, *A origem da obra de arte*, In: *Caminhos de Floresta*, 2002, p. 55 [43].

⁶⁷⁵ *Ibid.*, p. 62 [49].

⁶⁷⁶ Id., Sobre a essência da verdade, op. cit., 1996, p. 339. É preciso observar que a não-verdade a que Heidegger se refere, aqui, não se traduz pelo antagonismo da *Unwahrheit* à *Wahrheit*, respectivamente, “não-verdade” e “verdade”, concebidas como termos conflitantes pela doutrina usual, no sentido da oposição ordinária entre “falso” e “verdadeiro”. Neste caso, a verdade não seria concebida em seu sentido originário de desvelamento, como *aletheia*, mas no sentido cartesiano de *certitudo*, enquanto essência da *veritas*. Cf. HEIDEGGER, *Parmênides*, 2008, p. 37.

⁶⁷⁷ Id., op. cit., 2008, p. 16. Ressalta-se que o sentido do termo “luta”, aqui, não deve ser circunscrito à sua concepção corrente de “disputa”, de “combate”, mas no sentido de *pólemos*, de tensão, atinente ao conflito originário primordial, conforme tratado no item III.I do capítulo anterior.

poetizada por Homero⁶⁷⁸, no livro Σ 46 de sua *Ilíada*, a Ἀψευδής (*Apseudés*), isto é, a não-falsidade que é, portanto, verdade, sugere que o encobrimento, então, deve se determinar a partir da falsidade. Aqui reside o enigma que faz de ψευδής (*pseudés*) – enquanto termo antagônico a ἀληθής (*alethés*) –, e não do encobrimento, o oposto de desencobrimento.⁶⁷⁹ Não se trata, porém, da oposição vulgar entre verdade e falsidade; pelo contrário, o que se tem em mente é a copertença entre desencobrimento e encobrimento, no sentido originário de sua luta constante. Dessa forma, a solução de tal enigma encontra-se no que, originariamente, enuncia o ψευδής. Segundo Heidegger, o termo “pertence ao âmbito essencial da ação de encobrir, sendo um modo, portanto, de velar”; porém, esse “encobrimento implícito no ψευδής é sempre, ao mesmo tempo, um desvelar, um mostrar e um fazer aparecer”.⁶⁸⁰ Isso porque o encobrimento implícito em ψευδής faz com que o sentido fundamental deste consista em um “deslocar” (*Verstellen*), que implica em um “dissimular” (*Verhehl*), não no sentido enganoso, mas no sentido de ocultação, isto é, da “ação de esconder e cobrir com um véu”.⁶⁸¹ Destarte, ψευδής verifica-se como um “encobrimento dissimulador” (*ver-stellendes*) e é nesse sentido que se torna o oposto ao verdadeiro.

O fato de a “falsidade” configurar o avesso da verdade enquanto desencobrimento, contudo, não significa que τὸ ἀληθές (*tó alethés*), que melhor se traduz como “o descoberto”, seja sinônimo de “o que não encobre”. O não-encobrir (*Nicht-verbergen*) advém, pois, não do descoberto, mas do não-dissimular (*Nicht-verhehlen*). O não-dissimulador, que provém da formulação ἄψευδής (*apseudés*), surge como aquele “que livra de toda simulação (*Enthehlende*)”.⁶⁸² A tendência para o desencobrimento predomina no encobrir-se, pois nele já há uma inclinação para o surgir. O mesmo já se anunciava no fragmento 123 de Heráclito, de acordo com o qual “surgir (desde o encobrir-se) favorece encobrimento”⁶⁸³. O efésio deixa claro que o surgir é sempre já uma tendência ao fechar-se, ao encobrir-se, nele se resguardando. “Um tende para o outro em reciprocidade”, dirá

⁶⁷⁸ Heidegger se refere à passagem da poesia de Homero sobre o lamento de Aquiles e de sua mãe Tétis pela morte de Pátroclo. Com Tétis, lamentam também as Nereidas, as cinquenta filhas do deus marinho Nereu e da oceânide Dóris, guardiãs do fluxo marinho. Dentre elas, Homero menciona Ἀψευδής (*Apseudés*), a deusa “sem-falsidade”. Cf. HEIDEGGER, *Parmênides*, 2008, p. 42.

⁶⁷⁹ HEIDEGGER, op. cit., 2008, p. 42.

⁶⁸⁰ *Ibid.*, p. 53.

⁶⁸¹ *Ibid.*, p. 56.

⁶⁸² *Ibid.*, p. 56.

⁶⁸³ *Id.*, Aletheia (Heráclito, fragmento 16), In: *Ensaaios e conferências*, 2012, p. 240. Sobre o fragmento 123 de Heráclito, vide item III.I do capítulo anterior.

Heidegger; “São o mesmo. É somente nessa tendência que um favorece ao outro o seu vigor próprio.”⁶⁸⁴

O encobrimento de que necessita o desencobrimento para, então, vigorar em seu modo próprio confere sentido à verdade enquanto o “velar iluminador” que constitui um traço essencial do ser, de modo a fazê-lo aparecer, originariamente, “à luz da retração que dissimula”.⁶⁸⁵ A clareira intrínseca a esse velar iluminador é *aletheia*, cuja essência, que é o aberto, foi experimentada pelos gregos “na forma essencial do iluminado e do que ilumina, mas isso por sua vez no brilhar da luz que concede a claridade”⁶⁸⁶. Na essência do desencobrimento vigora o aberto que essência *aletheia*; dela provém a indicação para o aberto e para a abertura. Desse modo, o aberto não surge consequentemente ao desencobrimento; pelo contrário, ele se configura como fundamento e princípio essencial desse último. Desencobrir, portanto, é “deixar aparecer no aberto”, o que “somente pode ser cumprido por aquilo que oferece previamente este aberto e, então, é em si mesmo um abrir-se e, por isso, essencialmente aberto”.⁶⁸⁷ O aberto é, então, o iluminado e a luz que concede a claridade verifica-se como o “esplendor determinante, o brilhar e o aparecer”, possibilitando a visão e, com isso, “a possibilidade do ver do encontro, como também da apreensão”.⁶⁸⁸ Heidegger dirá que “A partir do iluminado, do claro e da transparência (*διαφανές*) da luz é somente um passo para a iluminação e o iluminado, isto é, precisamente para o aberto e, então, para o descoberto como o essencial”.⁶⁸⁹

Esse iluminar remonta ao sentido de *πῦρ* (*pýr*), ou “fogo”, presente no fragmento 30 de Heráclito que diz: “Este mundo, o mesmo de todos os (seres), nenhum deus, nenhum homem o fez, mas era, é e será um fogo sempre vivo, acendendo-se em medidas e apagando-se em medidas.”⁶⁹⁰ O “fogo” é aqui entendido não apenas como incandescência, mas como luz, resplendor e calor;⁶⁹¹ nele reside o vigorar iluminador, que pensa o sentido e dis-põe, reunindo tudo em integração, e tudo abrigando em sua essência.⁶⁹² Heráclito atribui ao mundo o caráter de fogo enquanto um surgir incessante, que incandesce, que brilha e que confere sentido. Nas palavras de Heidegger: “Pensado como o puro iluminar, o

⁶⁸⁴ HEIDEGGER, *Aletheia* (Heráclito, fragmento 16), In: *Ensaaios e conferências*, 2012, p. 240.

⁶⁸⁵ Id., *Sobre a essência da verdade*, In: *Conferências e escritos filosóficos*, 1996, p. 343.

⁶⁸⁶ Id., *Parmênides*, 2008, p. 206.

⁶⁸⁷ *Ibid.*, p. 205.

⁶⁸⁸ *Ibid.*, p. 206-207.

⁶⁸⁹ *Ibid.*, p. 207.

⁶⁹⁰ No texto original: “κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ’ ἦν αἰεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ αἰεὶζῶν, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα”. Tradução para o português em PESSANHA (Org.), *Pré-socráticos*, 2000, p. 90.

⁶⁹¹ HEIDEGGER e FINK, *Heráclito*, 1986, p. 79.

⁶⁹² HEIDEGGER, *Aletheia* (Heráclito, fragmento 16), op. cit., 2012, p. 244.

fogo de mundo traz consigo não somente o claro, mas também o livre em que tudo brilha, mesmo o que se apresenta como contrário”; assim, conclui o filósofo, mais do que simplesmente clarear e liberar, “iluminar é conduzir algo para o livre, é conceder vigência”⁶⁹³, vigência esta que alude ao modo próprio de vigorar, atinente ao perdurar em um desencobrimento a partir do encobrimento. Assim, se iluminar é conduzir para o livre, por conseguinte, a liberdade configura-se como “a essência velada do aberto como um abrir-se (*Sich-Öffnenden*) primordial”⁶⁹⁴.

A verdade é ela própria, enquanto *aletheia*, a clareira do ser (*Lichtung*)⁶⁹⁵, um lugar aberto que está a ser no meio do ente, considerado no seu todo, e que pelo ente está envolvido, vez que este somente pode ser quando está inserido e explicitado no iluminado pela clareira. “É somente esta clareira que nos oferece e nos garante a nós, homens, uma passagem para o ente que nós próprios não somos e o acesso ao ente que nós próprios somos.”⁶⁹⁶ Desse modo, a clareira em que o ente está inserido, ao mesmo tempo em que ilumina, como um des-cobrir, conduzindo para o livre, é ao mesmo tempo, dentro de si, um encobrimento que vigora de maneira dupla no seio do ente: pelo recusar-se do ente (*Versagen*) e pelo seu dissimular (*Verstellen*). É no modo desse duplo encobrimento que a clareira acontece; todavia, este não se trata de um simples acontecer, mas de um acontecer apropriativo, que “apropria homem e ser em sua essencial comunidade”⁶⁹⁷, de modo que o “apropriar” que está contido nesse acontecer tem o condão de tornar próprio, ou melhor, de conceder “o livre da clareira, em que o vigente tem abrigo, de onde o ausente escapa para guardar-se no retraimento”⁶⁹⁸. O tornar próprio desse “apropriar” é, portanto, muito mais do que simplesmente fundamentar.

Na medida em que a verdade ontológica é verdade do ser, isto é, não se trata de uma verdade meramente enunciativa, ela não se dá pela adequação do ente a um enunciado ou de um enunciado ao ente. Pelo contrário, em Heidegger, a verdade “acontece”. Esse acontecer da verdade apenas se dá no confronto entre a clareira e o duplo encobrimento que nela está inserido. Somente devido à verdade configurar este “combate original” é que o aberto, “no qual se introduz e do qual se reserva tudo aquilo que se mostra e se subtrai como ente”⁶⁹⁹, é, cada vez, conquistado. No acontecimento desse confronto, clareira e

⁶⁹³ HEIDEGGER, Aletheia (Heráclito, fragmento 16), In: *Ensaaios e conferências*, 2012, p. 244.

⁶⁹⁴ Id., *Parmênides*, 2008, p. 205.

⁶⁹⁵ Id., *Meditación*, 2006, p. 103 [112].

⁶⁹⁶ Id., *A origem da obra de arte*, In: *Caminhos de Floresta*, 2002, p. 53 [42].

⁶⁹⁷ Id., Identidade e diferença, In: *Conferências e escritos filosóficos*, 1996, p. 384.

⁶⁹⁸ Id., *A caminho da linguagem*, 2003, p. 207.

⁶⁹⁹ Id., *A origem da obra de arte*, op. cit., 2002, p. 62 [49].

encobrimento, então, separam-se, e desse afastamento surge o aberto, sendo que a abertura que ocupa o aberto é, ela mesma, a verdade. Todavia, isso não quer dizer que a luta dada entre clareira e encobrimento equivalha a uma “fenda” (*Riß*) que simplesmente cinda os combatentes em polaridades irreconciliáveis, mas se refere à própria “intimidade do co-pertencer-se dos combatentes”.⁷⁰⁰ A tensão havida entre clareira e encobrimento, portanto, apenas remonta à unidade originária dos antagonistas – no mesmo sentido da harmonia heraclitiana, anteriormente mencionada. Logo, a separação entre esses contrários tão somente constitui um traçado fundamental, o qual revela o antagônico na medida de seu contorno (*Umriß*) singular. É da transparência advinda da unidade originária entre esses contrários que, então, pode vir a lume “o que é”. Dessa forma, o que se oculta no surgir das coisas constitui a própria estrutura que possibilita o acontecer.

O acontecer a que se refere aqui, contudo, não atine ao acontecimento na acepção ordinária de evento ou fato, mas ao acontecimento-apropriador que Heidegger designa originalmente pelo termo *Ereignis*⁷⁰¹. Segundo o filósofo, o acontecimento-apropriador “acontece”, isto é, “torna-se essencialmente *história* como fundação do claro no ser-aí do homem”.⁷⁰² Pela *Ereignis*, revela-se o caráter histórico-epocal ou destinal do ser. Esse tempo histórico, todavia, não se rege pela sucessão da noite ao dia, isto é, não equivale ao tempo cronológico, de modo que dele não se pode dispor. Pelo contrário, a história do ser, equivale ao seu destino, de acordo com o qual o ser se resguarda para si, restringe-se. Assim, o ser, portanto, apenas “possui uma história porque se retira de nós e proporciona apenas relances parciais e ocasionais de si mesmo”⁷⁰³. A “restrição” a que se submete o ser é oriunda do termo grego *εποχή* (*epokhé* ou *epoché*), que deriva de *epochein*, que significa “esperar”, “parar”. Nas palavras de Inwood, “uma ‘época’ histórica começa quando o cálculo ordinário de tempo para – em um ponto que Heidegger chama de *Augenblick*,

⁷⁰⁰ HEIDEGGER, *A origem da obra de arte*, In: *Caminhos de Floresta*, 2002, p. 66 [51].

⁷⁰¹ O substantivo alemão *Ereignis* designa genericamente um acontecimento, sendo atinente ao verbo reflexivo (*sich*) *ereignen*, o qual significa, ordinariamente, “acontecer”, “ocorrer”. Segundo Marcia Sá Cavalcante Schuback, o termo é composto do prefixo intensificador “er-” mais o adjetivo *eigen* que significa (o seu) “próprio”. De acordo com Inwood, Heidegger também utiliza *Ereignung* como correlato a *Ereignis*, porém em uma forma mais verbal, para indicar o que se traduz como “acontecimento-apropriador”, dado que as palavras ficam associadas tanto ao verbo reflexivo (*sich*) *eigenen*, que significa “ser apropriado”, “pertencer”, como a (*sich*) *aneignen*, “apropriar-se”, e ao adjetivo *eigen*. Ademais, Schuback esclarece que *Ereignis*, etimologicamente, ainda está associada “à antiga palavra *Eraugen*, *Eraugnis*, termo usado por exemplo por Herder, que se compõe de *er* = o mesmo prefixo de intensificação e *augen*, verbo formado a partir de *Auge*, que significa olho, olhar”. Cf. HEIDEGGER, *A caminho da linguagem*, 2003, p. 209, nota 9 (nota da tradutora), e INWOOD, *Dicionário Heidegger*, 2002, p. 2.

⁷⁰² HEIDEGGER, *Meditación*, 2006, p. 266 [308]. (tradução da autora)

⁷⁰³ INWOOD, op. cit., 2002, p. 83.

‘instante (de visão)’”.⁷⁰⁴ O instante, todavia, não equivale ao breve momento, à unidade mínima de tempo, mas à origem do tempo enquanto unidade ekstática⁷⁰⁵; trata-se, pois do presente autêntico, próprio, recolhido da dispersão da ocupação imediata por meio da resolução (*Entschlossenheit*) pela qual o *Dasein*, em um dos seus modos de abertura, atém-se às suas possibilidades, decidindo livremente ser si mesmo. Tal decisão, no entanto, não equivale à escolha de algo, mas à de-cisão (*Austrag*), “arranjo” ou “resolução”, em sentido primordial, pela qual prevalece a revelação do que se fecha e se vela. A resolução, por conseguinte, livra o *Dasein* do tráfico da curiosidade do mundo cotidiano e o conduz até o seu ser possível mais próprio⁷⁰⁶, permitindo-lhe assumir o caráter abismático de sua existência.

Destarte, a partir do *epoché* grego, Heidegger intui a “época do destino do ser” não no sentido de intervalo de tempo, mas enquanto característica fundamental do destinar. O destinar do destino do ser reside no acontecimento-apropriador, sendo caracterizado como um dar, “em que aquilo que destina retém-se a si mesmo e nesta suspensão subtrai-se à desocultação”⁷⁰⁷. Na medida dessa retenção dada no *Ereignis*, o acontecimento-apropriador “no aí e com ele o aí mesmo”, conforme pondera Heidegger nas preleções de 1938 e 1939, configura-se como a “recusa do ser como entidade, a negação de todo representar pro-dutor-calculador como o comportamento, em cuja via o homem poderia encontrar o ser (*Seyn*) como o sítio de decisão de sua disposição-essencial”⁷⁰⁸. Nesse acontecimento-apropriador, o ser se despoja de si, encobrendo-se, de maneira a permitir, com isso, a expropriação de sua verdade. Dessa forma, no acontecer do acontecimento-apropriador, o ser se des-apropria de si mesmo, ou seja, “ele subtrai o que lhe é mais próprio ao desvelamento sem limites”⁷⁰⁹. É, portanto, no contexto do *Ereignis* que acontece a manifestação do ser, que o acontecer verdadeiro sucede.

Agamben enxerga a proximidade do amor com *Ereignis*, o qual afirma ser o tema central das reflexões de Heidegger a partir de 1936.⁷¹⁰ Segundo o filósofo italiano, é possível que seja o próprio amor – que ele toma como paixão da facticidade – que permite lançar alguma luz sobre a noção de *Ereignis*, o qual Heidegger, em *Ser e Tempo*⁷¹¹,

⁷⁰⁴ INWOOD, *Dicionário Heidegger*, 2002, p. 83.

⁷⁰⁵ HEIDEGGER, *Meditación*, 2006, p. 104 [114].

⁷⁰⁶ ESCUDERO, *El lenguaje de Heidegger*, 2009, p. 76.

⁷⁰⁷ HEIDEGGER, *Tempo e Ser*, In: *Conferências e escritos filosóficos*, 1996, p. 467.

⁷⁰⁸ Id., op. cit., 2006, p. 266 [308]. (tradução da autora)

⁷⁰⁹ Id., *Tempo e Ser*, op. cit., 1996, p. 467.

⁷¹⁰ AGAMBEN, *La passion de la facticité*, In: AGAMBEN et PIAZZA, *L'ombre de l'amour*, 2003, p. 47.

⁷¹¹ Inwood adverte que, em *Ser e Tempo*, Heidegger ainda emprega o termo *Ereignis* no sentido de um “acontecimento que se passa comigo”, sendo utilizado o termo *Geschehen* para designar “evento”,

partindo do termo *eigen*, situa, implicitamente, sobre o fundo da dialética entre autêntico (*eigentlich*) e inautêntico (*uneigentlich*), contudo, consistindo em uma apropriação em que o que é apropriado não é algo estrangeiro, outro, que deva tornar-se próprio, ou algo que da sombra deva vir à luz. O que é apropriado e conduzido não à luz, mas à clareira (*Lichtung*), é, pois, unicamente uma expropriação, uma ocultação enquanto tal. Logo, *Ereignis*, o acontecimento-apropriador, é, ele mesmo, expropriação (*Enteignis*), o não-acontecer apropriador, todavia, através do qual “o *Ereignis* não se abandona, mas guarda sua propriedade”⁷¹².

Consoante esclarece Heidegger, assim como o velamento do ser pertence à sua clareira, enquanto sua privação, o esquecimento do ser, que recobra o sentido do termo grego *λήθη* (*lethe*), “faz parte do próprio modo de acontecer o ser”.⁷¹³ Por este motivo, a noção de *Ereignis*, enquanto acontecimento-apropriador, não implica o aniquilamento do esquecimento do ser, mas consiste em um “depositar-se” nesse esquecimento e nele “permanecer”. O despertar (*erwachen*) do esquecimento do ser – que, aqui, deve ser compreendido como um “recordar-se de algo que jamais foi pensado” – equivale, então, ao “acordar para dentro” (*entwachen*) do *Ereignis*.⁷¹⁴ Na medida em que o esquecimento do ser pertence ao *Ereignis*, diz Agamben, o “apropriar-se” contido nesse acontecer pode apenas dizer: “ser *propriamente impróprio*, abandonar-se ao inapropriável.”⁷¹⁵ Logo, na expropriação intrínseca à *Ereignis*, o esquecimento deve vir ao pensamento como tal, de tal forma que a facticidade do *Dasein* se mostre em seu velamento e em sua opacidade. O poder-querer (*Mögen*) atinente a essa possibilidade (*Möglichkeit*) fática não equivale, para Agamben, nem a uma potência nem a um ato, tampouco à essência ou à existência, mas à impotência cuja paixão libera o fundamento do *Dasein*, vez que, no *Ereignis*, a facticidade original é apropriada em seu próprio caráter evasivo, sustentada em seu esquecimento (*lethe*).

distinguindo-o de “acontecimento” individual, como correspondente a *Geschichte*, que se traduz como “história”. Todavia, após a obra de 1927, *Ereignis* retoma a sua importância no pensamento heideggeriano, como ilustra Inwood, brigando com *Geschehen* pela estima do filósofo, às vezes, elevando-se ao sentido de *Begebenheit*, enquanto “acontecimento histórico”, tal como nas preleções do semestre de verão de 1930, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*. Assim, embora apareçam como termos intercambiáveis, enquanto *Geschehen* é mais verbal e não pode ser referido a acontecimentos distintos, *Ereignis*, como substantivo (*das Ereignis*) “refere-se frequentemente ao supremo acontecimento que constitui o *Anfang*, ‘começo’, o essencializar do ser, a revelação inicial do ser que pela primeira vez nos capacita a identificar entes”. Logo, *Ereignis* é aproximada ao máximo do sentido de *eigen*, de modo que o “ser se apropria do homem e o torna *Das-ein*, o local da revelação do ser: ‘Ser como Er-eignis’.” Cf. INWOOD, *Dicionário Heidegger*, 2002, p. 3-4.

⁷¹² HEIDEGGER, Tempo e Ser, In: *Conferências e escritos filosóficos*, 1996, p. 468.

⁷¹³ *Ibid.*, p. 475.

⁷¹⁴ *Ibid.*, p. 476.

⁷¹⁵ AGAMBEN, La passion de la facticité, In: AGAMBEN et PIAZZA, *L'ombre de l'amour*, 2003, p. 49.

Destarte, a noção do termo *Ereignis*, de acordo com Agamben, deve compreender o *assuescere* latino, isto é, o habituar-se. Recordando-se que a origem do caráter destinal do *Dasein* está em seu vir-a-ser, tão logo se compreende porque *Ereignis* é seu destino (*geschicklos*).⁷¹⁶ Dessa forma, o ser, que é “o possível”, tem verdadeiramente expostas as suas possibilidades históricas, e o *Dasein*, que pode a sua impotência, alcança, então, o seu modo mais extremo: a “força silenciosa do possível”, na qual, como visto outrora, poder (*Mögen*) significa amar (*Lieben*).⁷¹⁷ Não obstante, adverte Agamben, isso não significa que toda facticidade é abolida e toda “e-moção”⁷¹⁸ aniquilada. É o que o filósofo extrai das palavras de Heidegger: “A falta de destino do *Ereignis* não significa, portanto, que lhe falte toda ‘mobilidade’” – ou “e-moção”, segundo Agamben. “Significa, antes, que se mostra ao pensamento como digno de ser pensado, e pela primeira vez, a espécie de mobilidade mais própria do *Ereignis*, a doação na subtração.”⁷¹⁹ É no sentido dessa subtração, desse abandono, da serenidade (*Gelassenheit*)⁷²⁰ heideggeriana, que acontece “a abertura ao mistério” (*die Offenheit für das Geheimnis*), isto é, “a atitude pela qual nos mantemos abertos ao sentido oculto do mundo técnico”⁷²¹. A *Gelassenheit*, diz Agamben, é a e-moção do *Ereignis*, a abertura, sempre não epocal⁷²², para “O originariamente antigo que se oculta no nome de *Aletheia*”⁷²³.

É daí que Agamben extrai a possibilidade de aproximação a uma noção menos provisória de amor. Enquanto paixão da facticidade, “na qual o homem suporta esse não-pertencimento e essa opacidade e se lhes apropria e lhes guarda como tais”, o amor não consiste, então, na afirmação de si na negação do objeto amado, mas sim em “paixão e exposição da facticidade mesma e da irredutível impropriedade do ente”.⁷²⁴ Assim, do

⁷¹⁶ AGAMBEN, La passion de la facticité, In: AGAMBEN et PIAZZA, *L'ombre de l'amour*, 2003, p. 50.

⁷¹⁷ Vide item III.II do capítulo anterior.

⁷¹⁸ Agamben opta por traduzir o termo alemão *Bewegtheit*, no contexto do pensamento de Heidegger, como “*é-motion*”, no francês, que equivale a “e-moção”, no português. Todavia, a tradução mais constante do termo é *mobilité*, no francês, *movement*, no inglês, ou “movimento” ou “mobilidade”, tal como se encontra, em português, na tradução de Ernildo Stein da preleção *Tempo e Ser*.

⁷¹⁹ HEIDEGGER, Tempo e Ser, In: *Conferências e escritos filosóficos*, 1996, p. 483.

⁷²⁰ Cf. HEIDEGGER, *Serenidad*, 2002, p. 29: A *Gelassenheit* que encontra tradução no português como “serenidade” nomeia “a atitude que diz, simultaneamente, ‘sim’ e ‘não’, ao mundo técnico”. (tradução da autora) Cf. INWOOD, *Dicionário Heidegger*, 2002, p. 37: Uma vez que, para Heidegger, a tecnologia não pode deixar que os entes sejam, tornando o próprio homem um objeto disponível, reduzido à condição de “animal mecanizado”, mera coisa em meio às outras, a *Gelassenheit* abrolha como “a tentativa do pensador de manter aberto o aberto, ‘deixando o mundo fazer-se mundo (Weltenlassen einer Welt)’”. Desse modo, a *Gelassenheit* configura, nas palavras de Inwood, um “aguardamento” (*Warent*), isto é, um aguardar pela abertura, e não um “abandono do egoísmo pecador e do desejo humano em nome do desejo divino”, tal como supôs Eckhart.

⁷²¹ HEIDEGGER, op. cit., 2002, p. 29. (tradução da autora)

⁷²² AGAMBEN, La passion de la facticité, op. cit., 2003, p. 51.

⁷²³ HEIDEGGER, Tempo e Ser, op. cit., 1996, p. 468.

⁷²⁴ AGAMBEN, La passion de la facticité, op. cit., 2003, p. 51-52. (tradução da autora)

mesmo modo como, no *Ereignis*, a apropriação do impróprio significa, concomitantemente, o fim da história do ser e de seus envios epocais, no amor, finda-se a dialética do próprio e do impróprio, vez que, de acordo com Agamben, não há nenhum sentido em distinguir o amor autêntico do inautêntico, o amor celeste do amor pandêmio, vulgar, o amor de Deus do amor próprio.⁷²⁵ Muito embora o homem não habite originalmente o próprio, tampouco habita mais o impróprio e o infundado; assim sendo, o *Dasein* se verifica, antes, como “aquele que se apaixona propriamente pelo impróprio, aquele que, único entre os vivos, pode a sua impotência”.⁷²⁶ Destarte, Agamben encerra a sua análise, recobrando as lições de Jean-Luc Nancy, consoante o qual o amor é aquele de que jamais somos senhores, aquele que jamais acessamos, mas que sempre nos ocorre, acontece, de tal forma que o homem pode se apropriar dessa impotência.⁷²⁷

Se assim como se depreende de Nancy, o amor, tal como a verdade, não se dá nem se possui, mas acontece, logo, a aproximação do amor à noção de *Ereignis*, como acontecimento-apropriador, sugerida por Agamben, aufere sentido. Com efeito, conforme visto anteriormente e assim como advertira Heidegger, o amor deve ser entendido como vontade, e essa vontade nada mais é do que paixão, esta entendida como disposição fundamental do so-frer da indigência do abismo, o sem-fundamento do *Dasein*. Assim, na medida em que tal so-frer, por sua vez, atine ao chamado da passagem do homem para a verdade do ser, por este motivo, compreende-se que o amor, em virtude do so-frer que nele se abriga, consiste em um modo originário de acesso à verdade, remetendo, por meio da vontade por ele regida, a um saber compreensivo no acontecimento do ser. Trata-se este de um saber essencial, a “instância na verdade do ser”⁷²⁸. Pelo saber compreensivo inerente ao amor, o homem, então, aprofunda-se em sua facticidade, ou seja, em sua irrefutável condição de ser-lançado, de tal sorte que dessa facticidade ele se apropria, recolhendo-se e abrindo-se ao que lhe é próprio.

Como acontecimento, o amor deixa-ser o amado no instante da pré-dileção (*Vorliebe*) do ser. É neste instante único e inesperado, que o *Dasein* abre-se às suas possibilidades e, livre, decide ser si mesmo. O so-frer intrínseco à vontade do amor, como o acontecimento dessa paixão do saber essencial, o caráter de decisão mantido pelo ser em forma de sinal, é o chamado a levar a transição do homem à verdade do ser, a partir da

⁷²⁵ AGAMBEN, La passion de la facticité, In: AGAMBEN et PIAZZA, *L'ombre de l'amour*, 2003, p. 52.

⁷²⁶ Ibid., p. 53.

⁷²⁷ Ibid., p. 53. Agamben se refere, aqui, ao texto “*L'amour en éclats*”, do filósofo francês Jean-Luc Nancy, publicado na revista *Alea*, nº 7, em 1986.

⁷²⁸ HEIDEGGER, *Meditación*, 2006, p. 66 [63]. (tradução da autora)

situação abismática do *Dasein*.⁷²⁹ Por conseguinte, essa paixão que subjaz à vontade do amor configura ela mesma o portar da “re-solução” que se volta essencialmente ao abismo, a qual conduz até o seu ser possível mais próprio. A origem do ser, dirá Heidegger, “é o acontecimento-apropriador de sua verdade e a decisão, que se abre com ela, todavia, indecisa, pelo fundamento dessa verdade contra ela ou sem ela”.⁷³⁰ Como acontecimento-apropriador, o ser se abre à clareira, aclarando-se o seu abismo, e na clareira fundando-se a essência de sua verdade mais inicial.⁷³¹ Assim, conquanto o olhar aplicado do amor consiga ver o que permanece, isto é, o fundamento da essência dos que amam, esse avistar amoroso, no entanto, não é ele mesmo um fundar permanente.⁷³² É pelo acontecimento-apropriador, no instante mesmo da pré-dileção do amor que, deixando-ser o amado o que é, promove-se, conseqüentemente, a relação originária da liberdade com o fundamento, em que consiste o fundar originário.

No instante da pré-dileção do amor, portanto, aclara-se a singularidade do ser e o abismo de seu fundamento, vez que o instante é o repentino da queda de todo o fundável, apenas ainda nunca fundado, em direção à clareira do ser.⁷³³ Como o amor configura um deixar-ser que, portanto, encontra seu fundamento na liberdade, ele supõe a suma instância na verdade da essência do ser, instância esta que significa o íntimo perseverar no fundamento da verdade do ser, no qual o homem é assinalado, na medida em que mais essencialmente a sua essência é arrancada da animalidade e espiritualidade.⁷³⁴ Sendo assim, é possível asseverar a vontade do amor como uma vontade essencial, acontecida de modo apropriador pelo próprio ser, com respeito à verdade do ser, o que diferencia esta noção de amor do *amor fati* nietzscheano, o qual, para Heidegger, tão somente consiste em uma predileção pela obscuridade.⁷³⁵

O “saber proveniente do amor” a que se refere Heidegger⁷³⁶, isto é, o saber essencial possibilitado pela disposição fundamental do amor, enquanto o saber mais originário que todo tipo de “conhecimento” e todo tipo de “vontade”, situa-se no interior

⁷²⁹ HEIDEGGER, *Meditación*, 2006, p. 67 [64]. (tradução da autora)

⁷³⁰ *Ibid.*, p. 67 [64]. (tradução da autora)

⁷³¹ *Ibid.*, p. 81 [83].

⁷³² *Id.*, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, 2005, p. 159.

⁷³³ *Id.*, op. cit., 2006, p. 104 [114].

⁷³⁴ *Ibid.*, p. 96 [103].

⁷³⁵ *Ibid.*, p. 108-109 [120]. Segundo Heidegger, a noção de *amor fati* ainda consiste em um consentimento ao ente em totalidade e não em uma vontade essencial, configurando, assim, uma predileção pela obscuridade e não o traço da singularidade do aclarar da clareira do ser enquanto recusa. Para o filósofo, o consentimento deve ser recusado em vista da necessidade da subsistência de uma indignância.

⁷³⁶ ARENDT, *Hannah Arendt - Martin Heidegger: correspondência 1925/1975*, 2001, p. 19. Correspondência de 24 de abril de 1925.

da clareira, sendo, entretanto, inteiramente agitado pela obscuridade do ser. Tal saber consiste, pois, em “sustentar a *essência* do homem e a decisão por ela, na disposição a uma atribuíbilidade ao fundamento da verdade do ser”, de modo que esse suportar equivalha à “espera do acontecimento-apropriador: que a essência do homem encontre no ser (*Seyn*) o espaço-tempo da resolução”.⁷³⁷ Isso remete às palavras de Heidegger, consignadas na correspondência de 1º de maio de 1925, à Arendt, segundo as quais o amor é ilustrado como a “grande crença que se eleva com a alma” em virtude da “espera” e do “resguardo” que lhe permanecem reservados. Assim, o suportar da espera pela essência do amado constitui o saber proveniente do amor, enquanto instância da verdade do ser, e é nesta esteira que ganha sentido a frase de Heidegger já mencionada anteriormente: “O espírito do amor é a vontade de ver o amado encontrar a sua própria verdade e ali permanecer firme.”⁷³⁸

A permanência na essência refere-se à instância no *Dasein*, a qual configura a constância do fundado “dizer-sim” à essência da verdade como clareira da ocultação, que implica, por sua vez, na “liberação à liberdade no que tange a algo incluível e sabido em sua necessidade a partir da subsistência de uma indigência”.⁷³⁹ Desse modo, o “encontrar a própria verdade” almejado pelo amor não equivale, todavia, ao consentimento fanático dos que amam, como forma extremada de evasão a uma dada possibilidade de salvação. Pelo contrário, o “dizer-sim” à essência da verdade tão somente equivale a um “assentir enquanto o sim ao pasmar do a-bismo, a assunção da decisão como a que o ser (*Seyn*) mesmo é”.⁷⁴⁰ O assentir remete ao “todavia não-cumprido de decisões tão somente por produzir”, de modo que os que assentem permanecem, necessariamente, desconhecidos em sua verdadeira futuridade e até estranhos entre seus semelhantes. E é neste ponto, como modo originário de acesso à verdade, que o amor revela a sua importância para a investigação do justo. Assim afirma Heidegger: “O autêntico, essencialmente justo, está somente entre os que assentem; estes guardam origens, embora nem sempre para levá-los a saltar.”⁷⁴¹

Como modo de agir da justiça, o justo, disse o filósofo, apenas está entre os que assentem. Estes que assentem dizem sim ao seu sem-fundamento, à resolução de assunção do caráter abismático da existência, que faz com que os homens sejam todos iguais em sua

⁷³⁷ HEIDEGGER, *Meditación*, 2006, p. 109 [121]. (tradução da autora)

⁷³⁸ Id., *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, 2005, p. 139. (tradução da autora)

⁷³⁹ Id., op. cit., 2006, p. 108 [119]. (tradução da autora)

⁷⁴⁰ Ibid., p. 108 [119]. (tradução da autora)

⁷⁴¹ Ibid., p. 108 [119]. (tradução da autora)

nulidade. A partir do abismo, o ser, enquanto verdade (*aletheia*), desvela-se e oculta-se, conforme o apelo do destino. Assim, assentindo, o ser guarda a sua origem, isto é, zela pela sua essência, conserva-se em seu elemento, tal como é possibilitado pelo poder-querer (*Mögen*) do amor. Não obstante, como ressalta Heidegger, o guardar a origem nem sempre leva os que assentem a “saltar”. O salto (*Sprung*), a que se refere o filósofo, “é a subitaneidade da entrada não mediada naquele pertencer cuja missão é dispensar uma reciprocidade de homem e ser e instaurar uma constelação de ambos”; ou melhor, trata-se da “súbita penetração no âmbito a partir do qual homem e ser desde sempre atingiram juntos a sua essência.”⁷⁴² Desse modo, o salto se distancia do fundamento e salta no abismo, no sem-fundamento do ser, de tal forma que, saltando, nos abandonamos “para lá onde já fomos admitidos”, isto é, para o “pertencer ao ser”. Destarte, o salto se faz necessário para que se experimente o “comum-*pertencer* de homem e ser, propriamente”⁷⁴³, significando esse experimentar o penetrar no *Ereignis*, isto é, no acontecimento-apropriador.

Não obstante, como observa Heidegger, “Ao salto vêm sempre apenas poucos e estes por diferentes caminhos”.⁷⁴⁴ As distintas veredas que conduzem ao salto, todavia, são sempre os caminhos do “fundar criador-sacrificador” do *Dasein*, em cujo “espaço-tempo o ente é guardado como ente e, com isso, é abrigada a verdade do ser”.⁷⁴⁵ Assim, aconselha Heidegger, os mais serenos e íngremes caminhos devem ser encontrados, com o escopo único de conduzir-nos para fora da já duradoura habitualidade e do abuso do ser, e para este fundar o lugar de seu essenciar-se no que, enquanto acontecimento mesmo, acontece de modo apropriador no ser-aí.⁷⁴⁶

Contudo, se o salto apenas acontece na conservação da origem e se esta somente se verifica no assentir que possibilita o justo, na medida em que o assentimento configura um dizer-sim à essência da verdade, então, aspirada pela vontade do amor, logo, o amor mesmo se revela como uma possível senda entre os diferentes caminhos que conduzem ao salto. Destarte, a consideração do amor como “caminho” desponta como uma possibilidade hermenêutica, esta no sentido de uma “tentativa de se determinar a essência da interpretação a partir do hermenêutico”.⁷⁴⁷ “A raiz ontológica da hermenêutica, seu

⁷⁴² HEIDEGGER, Identidade e diferença, In: *Conferências e escritos filosóficos*, 1996, p. 381.

⁷⁴³ *Ibid.*, p. 381.

⁷⁴⁴ *Id.*, *Aportes a la filosofía acerca del evento*, 2006, p. 195 [236]. (tradução da autora)

⁷⁴⁵ *Ibid.*, p. 195-196 [236].

⁷⁴⁶ *Ibid.*, p. 197 [238].

⁷⁴⁷ *Id.*, *A caminho da linguagem*, 2003, p. 80. Nas páginas 96 e 97 desta mesma obra, Heidegger esclarece que o termo “hermenêutico” é proveniente do verbo grego ἐρμηνεύειν (*hermēneuein*), referente ao

elemento constitutivo, sua essência”, diz Maman, “é a compreensão: um modo de ser que se expressa no ofício de compreender (...)”.⁷⁴⁸ E é nesta mesma compreensão de ser que, como se viu outrora, está fundamentado o amor. Logo, ao *Dasein* cabe ser o intérprete, devido à sua existência fática no mundo, a quem se impõe a compreensão: “o encontro da verdade ou da justiça”.⁷⁴⁹ Por conseguinte, o alcance da justiça procederá do caminho hermenêutico a ser trilhado pelo intérprete, o ser-aí, e o amor, como caminho, propiciará, portanto, o vislumbrar do justo, em virtude do liame que os vincula em essência: o cuidado.

substantivo ἐρμηνεύς (*hermêneús*) que pode ser articulado com o nome da figura mitológica Hermes, Ερμής (*Ermís*), o mensageiro dos deuses. Hermes “Traz a mensagem do destino, ἐρμηνεύειν é a exposição que dá notícia, à medida que consegue escutar uma mensagem”. É esse sentido original da palavra que faz com que hermenêutico não diga interpretar, “mas trazer mensagem e dar notícia”.

⁷⁴⁸ MAMAN, *Fenomenologia existencial do direito*, 2003, p. 103.

⁷⁴⁹ *Ibid.*, p. 102.

CONCLUSÃO

No ensaio *Wozu Dichter? (Para que poetas?)*, de 1946, ao tratar dos poetas em tempo indigente, Heidegger comenta a seguinte passagem da poesia de Rilke, extraída de *Sonetos a Orfeu* (I.19):

Quão rápido se muda também o mundo
 Como formas de nuvens,
 Todo o perfeito cai
 De regresso ao arcaico.

Por sobre o mudar e o andar,
 Mais largo e mais livre
 Dura ainda o teu pré-cantar,
 Ó deus da lira.

Não se conhecem as dores,
 Não se aprendeu o amor,
 E o que na morte nos afasta

não está desvelado.
 Só a canção sobre a terra
 consagra e celebra.⁷⁵⁰

O motivo da referência a Rilke está no fato de Heidegger identificá-lo como o poeta que mais nitidamente experienciara a indigência do tempo, indigência esta assim compreendida não apenas em virtude da morte de Deus, tal como asseverara Nietzsche a respeito do estado da metafísica ocidental, mas também devido aos mortais já não conhecerem nem dominarem a própria mortalidade. Desse modo, a ausência de Deus somada ao afastamento da finitude na retirada da morte para o enigmático, bem como à indiferença em face da dor, cujo segredo permanece velado, e do amor que não se aprendera, atinem à era da técnica como marco da consumação da metafísica, na qual unicamente se perfaz o esquecimento do ser, na medida em que “a vontade de querer se

⁷⁵⁰ HEIDEGGER, Para quê poetas?, In: *Caminhos de Floresta*, 2002, p. 315 [253].

institucionaliza e calcula no mundo não histórico da metafísica acabada”⁷⁵¹. Assim, a técnica, que encontra sua origem no sentido da τέχνη (*téchne*) grega, enquanto “condição fundamental do desdobramento essencial da metafísica”, ao mesmo tempo em que ocupa o suprassensível como vontade de poder, dá azo ao “predomínio incondicional da razão calculadora”, de tal maneira que a vontade de querer, impelindo-se ao cálculo e à institucionalização de tudo, conseqüentemente, passa a impedir o destino, trazendo o não-histórico como seqüela de seu enrijecimento.⁷⁵²

É com vistas a esse enrijecimento da vontade de querer, oriundo da dominação pela técnica circunscrita à mera planificação e ao cálculo objetificante, que Heidegger afirma que o tempo é de penúria, de indigência, justamente, por faltar-lhe a desocultação, isto é, o não-estar-encoberto da essência da dor, da morte e, também, do amor. Nas palavras do filósofo, “A própria indigência é indigente porque se esconde o domínio essencial no qual a dor, a morte e o amor pertencem uns aos outros”.⁷⁵³ Não obstante, esclarece Heidegger, há ocultação na medida em que o âmbito dessa mútua pertença é ele mesmo o abismo do ser. Assim, não sendo desvelados a dor, a morte e o amor em sua essência, na medida em que, tecnicamente, o homem edifica o mundo como objeto, ele obsta o caminho para o aberto, restando ameaçada a própria essência humana.

A essência da técnica, afirma Heidegger, revela-se à luz do dia, dia este que, na verdade, constitui a noite do mundo remodelada em dia técnico.⁷⁵⁴ Com este dia, surge, então, “a ameaça de um único e infinito inverno”, que segrega o salvo, tornando o homem desprotegido e exilando à escuridão o incólume de todo ente; desse modo, o mundo se torna sem salvação, perdendo o caráter de sagrado, o qual permanece oculto, então, como simples rastro que conduz à divindade.⁷⁵⁵

Contudo, como rememora o filósofo, na medida em que há linguagem, há, ainda, os mortais.⁷⁵⁶ Os mortais que, assim como registrara Hölderlin no poema *Mnemosyne*, antes dos celestes, chegam ao abismo, sendo-lhes possível ver a ameaça da não-salvação, como o perigo que afeta o homem. Tal perigo não se resume a um perigo qualquer, ocasional; trata-se, pois, da “ameaça que diz respeito à essência do homem na sua relação com o

⁷⁵¹ HEIDEGGER, A superação da metafísica, In: *Ensaio e conferências*, 2012, p. 69.

⁷⁵² *Ibid.*, p. 69-70.

⁷⁵³ *Id.*, Para quê poetas?, In: *Caminhos de Floresta*, 2002, p. 316 [254].

⁷⁵⁴ *Ibid.*, p. 339 [372].

⁷⁵⁵ *Ibid.*, p. 339-340 [372].

⁷⁵⁶ *Ibid.*, p. 315 [253].

próprio ser”, ameaça esta que, para todo ente, encobre-se no abismo, e cuja revelação depende de que haja mortais capazes de, antes, alcançar o abismo.⁷⁵⁷

É no mesmo sentido que Heidegger, na preleção de 1946 sobre a sentença de Anaximandro, pronuncia: “Haverá de todo salvação? Só há, só haverá e apenas há, se o perigo é. O perigo é se o ser ele próprio chegar ao extremo e inverter o esquecimento que vem de si próprio?”⁷⁵⁸ A possibilidade da salvação, portanto, depende do perigo ao qual o homem é ex-posto, perigo este que provém do próprio destino que rege o homem em todo o seu ser, fazendo-o seguir num caminho de desencobrimento, de forma que “o destino do desencobrimento é o *perigo* em todos e em cada um dos seus modos e, por conseguinte, é sempre e necessariamente perigo.”⁷⁵⁹ É nesta esteira que tomam sentido os versos que Heidegger empresta de Hölderlin: “Porém, onde está o perigo, cresce também a salvação”⁷⁶⁰; isto na medida em que, nas palavras do filósofo, “Onde algo cresce, é lá que ele deita raízes, é de lá que ele medra e prospera.”⁷⁶¹

A salvação engendrada da mesma raiz em que subjaz o perigo abriga em si um salvar que consiste em “chegar à essência, a fim de fazê-la aparecer em seu próprio brilho”⁷⁶². Nesta medida, não há como qualquer agir ou produzir humano encontrar e afastar o perigo ou trazer a salvação, de modo que somente “a meditação do homem pode considerar a proximidade em que mora o supremo perigo e a derradeira salvação”, a qual provém “da consciência de que o homem se defronta na técnica apenas com um modo de desvelar a verdade”.⁷⁶³ O homem, então, tal como aconselha Heidegger, deve lançar olhos ao perigo no derradeiro passo de sua caminhada.

Dessa forma, pelo pensar, o homem pode experimentar o perigo que se oculta na com-posição (*Ge-stell*), a qual nomeia a espécie de desencobrimento que rege a técnica moderna – muito embora não sendo nada técnico –, desafiando o homem “a des-encobrir o real no modo da dis-posição, como disponibilidade”.⁷⁶⁴ Como essência da técnica moderna, a com-posição, enquanto envio do destino, portanto, destina o homem, colocando-o a caminho do desencobrimento, o qual sempre conduz o real à disponibilidade. Assim, diz Heidegger, “No desafio da dis-posição, a com-posição remete a

⁷⁵⁷ HEIDEGGER, Para quê poetas?, In: *Caminhos de Floresta*, 2002, p. 340 [373].

⁷⁵⁸ Id., O dito de Anaximandro, op. cit., 2002, p. 440 [343].

⁷⁵⁹ Id., A questão da técnica, In: *Ensaio e conferências*, 2012, p. 29.

⁷⁶⁰ Id., Para quê poetas?, op. cit., 2002, p. 340 [273].

⁷⁶¹ Id., A questão da técnica, op. cit., 2012, p. 31.

⁷⁶² Ibid., p. 31.

⁷⁶³ STEIN, *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*, 2011, p. 165.

⁷⁶⁴ HEIDEGGER, A questão da técnica, op. cit., 2012, p. 24.

um modo de desencobrimento”.⁷⁶⁵ Dessarte, experimentando o perigo oculto sob a composição, enquanto modo único de desencobrimento, o homem, então, pode encontrar a salvação “pela abertura para os modos mais originários de desvelamento”.⁷⁶⁶

Neste ponto, é preciso observar-se a segunda metade daqueles versos de Hölderlin, anteriormente mencionados:

...de nem tudo
são capazes os celestes. Pois são antes
os mortais que chegam ao abismo. Por isso é com estes
que se dá a viragem. Longo é
o tempo, porém, acontece
o verdadeiro.⁷⁶⁷

De acordo com o que apreende Heidegger das palavras do poeta, a salvação deverá advir de onde se dá a viragem no interior da essência dos mortais, isto é, aqueles que, como “mais mortais dos mortais” alcancem mais cedo “o abismo do indigente e da sua indigência”.⁷⁶⁸ Tal viragem a que o filósofo e o poeta se referem atine à “Viravolta do esquecimento do ser para dentro da verdade do ser”⁷⁶⁹, esquecimento este que vem de si próprio, na mesma medida em que a verdade pertence ao ser. Assim, emergindo do seio onde nasce o perigo, em um súbito acontecimento, a viragem do esquecimento do ser permite que o ser brilhe em sua clareira, de tal modo que o mundo, então, manifesta-se como mundo, enquanto acontecimento próprio à essência do ser. Nas palavras de Stein: “Na essência do perigo, onde ele é o perigo, se dá a viravolta protetora, acontece a dimensão salvadora do ser.”⁷⁷⁰ É neste sentido que Heidegger afirmara que a salvação está na inversão do esquecimento que vem de si próprio. Tal inversão, todavia, apenas se dará quando os mortais encontrarem a própria essência, chegando ao abismo, isto é, ao sem-fundamento de sua existência.⁷⁷¹

A própria essência, diz Heidegger, traz consigo o não-estar-encoberto, isto é, o desencobrimento (*Unverborgenheit*) do ente⁷⁷², cuja claridade que lhe é concedida,

⁷⁶⁵ HEIDEGGER, A questão da técnica, In: *Ensaio e conferências*, 2012, p. 27.

⁷⁶⁶ STEIN, *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*, 2011, p. 165.

⁷⁶⁷ HEIDEGGER, Para quê poetas?, In: *Caminhos de Floresta*, 2002, p. 310 [249].

⁷⁶⁸ *Ibid.*, p. 340 [273].

⁷⁶⁹ STEIN, *op. cit.*, 2011, p. 165-166.

⁷⁷⁰ *Ibid.*, p. 166.

⁷⁷¹ HEIDEGGER, Para quê poetas?, *op. cit.*, 2002, p. 311 [250].

⁷⁷² *Id.*, O dito de Anaximandro, *op. cit.*, 2002, p. 437 [341].

esconde a luz do ser⁷⁷³, isto é, a verdade do ser. E, como esclarecera o filósofo a Jean Beaufret: “Somente na medida em que o homem, ec-sistindo na verdade do ser, a este pertence, pode vir do próprio ser a adjudicação daquelas ordens que se devem tornar lei e regra para o homem.”⁷⁷⁴ Assim, νόμος (*nomos*) não se restringe meramente à lei, mas constitui a adjudicação, a qual carrega consigo o sentido de νέμειν (*némein*), isto é, de dar o que é devido, e que se encontra oculta na destinação do ser e que é hábil a dispor o homem no seio do ser. “Só tal disposição é capaz de suportar e vincular. De outra maneira, toda a lei permanece apenas o artifício da razão humana.”⁷⁷⁵ É neste sentido, como afirma Pereira, que a palavra do direito, mediada pela justiça, é capaz de explicitar a nossa destinação, contida no ser: “Ajustando-nos ao ser, em seu desdobrar-se seremos conduzidos, ao mesmo tempo, à manifestação da verdade dos entes e ao encontro de nosso próprio sentido, nosso próprio destino.”⁷⁷⁶

Ademais, como acrescenta Heidegger: “Mais importante que qualquer fixação de regras é o homem encontrar o caminho para morar na verdade do ser. É somente esta habitação que garante a experiência do que pode ser sustentado e dar apoio.”⁷⁷⁷ Assim como se viu outrora, é em direção a este traço essencial do ser que o é habitar – a partir do qual os mortais constroem – que os mortais pensam em sentido existencial, num pensar mais profundo em que se esteia o amor, porquanto neste habitar esteja abrigado o sentido de *diligere*, como cuidar, amar.

Ratificam-se, assim, as palavras de Heidegger a Binswanger, no sentido de que o cuidado, se entendido de modo ontológico-fundamental, nunca pode ser diferenciado do amor. No cuidado, como no amor, fundamenta-se, de maneira decisiva, a compreensão de ser do *Dasein*, à qual é intrínseca a compreensão dos outros, na medida em que o ser-aí é essencialmente um ser-com e uma vez que o mundo em que o *Dasein* sempre e já existe, então, tomado como “totalidade específica da multiplicidade ontológica”⁷⁷⁸, é compreendido de modo uno no ser-com os outros, no ser-junto e no ser-si-mesmo. Por este motivo, a abertura proporcionada pela disposição afetiva constitutiva do *Dasein* como ser-com, respectivamente, acolhe em si a abertura para o outro. Em outras palavras, o modo existencial da disposição afetiva, ao mesmo tempo em que abre o *Dasein* a si próprio, o abre, também, para os outros, sendo uma espécie de co-afecção, ou um modo solidário de

⁷⁷³ HEIDEGGER, O dito de Anaximandro, In: *Caminhos de Floresta*, 2002, p. 390 [311].

⁷⁷⁴ Id., Sobre o “humanismo”, In: *Conferências e escritos filosóficos*, 1996, p. 371.

⁷⁷⁵ Ibid., p. 371.

⁷⁷⁶ Prefácio à obra de MAMAN, *Fenomenologia existencial do direito*, 2003, p. 12.

⁷⁷⁷ HEIDEGGER, Sobre o “humanismo”, op. cit., 1996, p. 371.

⁷⁷⁸ Id., *Ser e Tempo*, Parte I, 2005, p. 328.

disposição, uma condição essencial pela qual, então, é possível falar-se em ser-no-mundo-com-os-outros.

A abertura para o mundo constitui, ela mesma, um modo de ser do *Dasein*. Desde sempre fora de si, o *Dasein* investiga em seus caminhos a verdade do ser, e isto se dá em liberdade e no encontro com os outros entes pelos quais ele é tocado na *cura* (cuidado) e pelo modo da preocupação, no qual ele recolhe, acolhe e cuida no modo humanista de sua ek-sistência. Essa verdade do ser não se enuncia, mas acontece na tensão originária entre clareira e encobrimento; do mesmo modo, o amor não se dá, mas acontece e, em seu deixar-ser, remete a um saber compreensivo no acontecimento do ser. Tal acontecer, todavia, não se encerra em um mero ocorrer; ele apropria, como advertira Heidegger, homem e ser em comunidade essencial, revelando o caráter destinal do *Dasein*, ao mesmo tempo em que este se despoja de si, encobrendo-se, e de tal forma a permitir a expropriação de sua verdade. E é somente no encontro dos entes na clareira do ser que esse acontecimento-apropriador se revela, então, como uma complementação da *cura*.

Amor e *Stimmung* – que remete ao sentido do termo em latim *affectio* – confirmam-se, assim, como expressões que mostram a relação antropológica e sócio-filosófica como o modo de ser que abrange a existência social e jurídica do *Dasein*. Na medida em que o *Dasein* é essencialmente um ser-com (*Mitsein*), sua constituição ontológica assinala a reciprocidade entre o ser-aí e os outros com os quais se relaciona como ser-no-mundo, sendo este mundo, portanto, sempre um mundo do co-existir, um mundo compartilhado. Assim, como o outro é tomado como o “mesmo” do *Dasein*, a relação entre o ser-aí e os outros, como se afirmou, não pode se encerrar no mero solipsismo binário da relação eu-tu, uma vez que o “com” (*mit*) que caracteriza o *Dasein* como *Mitsein*, constitui um modo essencial do *Dasein*, a disposição essencial de ser-com. Dessa forma, em Heidegger, já não se pode tomar o amor como mero sentimento, mas como agregação feita por essa disposição de viver junto e viver-com que tem o *Dasein*.

De tudo o que se disse, nota-se que: a questão do “outro”, que é sempre o “mesmo” na constituição existencial do *Dasein* no mundo, destaca-se da filosofia das religiões, da teologia, para acontecer como revelação da condição que é, em seus limites, a apropriação de um humanismo, um novo humanismo que pretende por fim à situação metafísica que se originou nos clássicos gregos e encontra em Kant o seu ápice.

O acontecimento-apropriador de um novo humanismo, em Heidegger, revela, pois, que novas rotas propostas seguiram o desenrolar coerente do pensamento heideggeriano. A partir disso, esta pesquisa propôs-se a servir como norte na abertura dos caminhos para o

investigador da filosofia do ser que, daí em diante, poderá percorrer caminhos outros. Assim sendo, não houve a preocupação em chegar-se a uma proposição que ultimasse as meditações aqui contidas. A via fora tão somente investigativa. Com efeito, é a porta aberta para novas pesquisas e para o aprofundamento do pensar humano sobre os entes no mundo, sobre a ciência e a técnica, que aqui se propõe como caminho a seguir em nossa trilha.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BIBLIOGRAFIA PRINCIPAL

ABBAGNANO, Nicola. **História da Filosofia**. v. 1. Tradução de Antonio Borges Coelho, Franco de Sousa, Manuel Patrício. Lisboa: Editorial Presença, 1985.

AGAMBEN, Giorgio et PIAZZA, Valeria. **L'ombre de l'amour**: le concept d'amour chez Heidegger. Paris: Payot & Rivages, 2003.

AGOSTINHO, Santo Bispo de Hipona. **A cidade de Deus**. Tradução de J. Dias Pereira. 2 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

_____. **A cidade de Deus**. v. 1. Tradução de J. Dias Pereira. 2 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

_____. **A Doutrina Cristã**: manual de exegese e formação cristã. Tradução de Ir. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002. (Coleção Patrística; 17)

_____. **Confissões**. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina; "Vida e obra" por José Américo Motta Pessanha. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores)

ALMEIDA, Rogério Miranda. **Eros e Tânatos**: a vida, a morte, o desejo. São Paulo: Loyola, 2007. (Leituras filosóficas)

ARENDT, Hannah. **Hannah Arendt - Martin Heidegger: correspondência 1925/1975**. Organização por Ursula Ludz. Tradução de Marco Antonio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

_____. **O conceito de amor em Santo Agostinho**. Tradução de Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

ARENHART, Lívio Osvaldo. **Ser-no-mundo e consciência-de-si**: uma leitura dos escritos fenomenológicos de Martin Heidegger a partir de um conceito filosófico-analítico plausível de consciência-de-si imediata. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. (Coleção Filosofia, 168)

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2007. (Coleção A obra prima de cada autor)

_____. **Os Pensadores**. Metafísica - Ética a Nicômaco - Poética. Tradução de José Cavalcante de Souza et. al. São Paulo: AbrilCultural/ Victor Civita, 1984. (Os Pensadores)

AUGUSTINI, S. Aurelii. **De Doctrina Christiana**. Libri Quatuor et Enchiridion ad Laurentium. Lipsiae: Sumtibus et typis Caroli Tauchnitii, 1838.

_____. **Opera Omnia**. Tomus Primus. Paris: Garnier Frates/ J-P. Migne Editorem, 1877.

_____. **Opera Omnia**. Tomus Quartus. Pars Altera. Paris: J-P. Migne Editorem, 1865.

_____. **Opera Omnia**. Tomus Quintus. Pars Prior. Paris: J-P. Migne Editorem, 1841.

_____. **Opera omnia**. Tomus Septimus. Paris: Garnier Frates et J-P. Migne Editorem, 1900.

_____. **Opera omnia**. Tomus Sextus. Pars Prior. Paris: Gaume, 1837.

_____. **Opera Omnia**. Tomus Tertius. Pars Altera. Paris: J-P. Migne Editorem, 1841.

_____. **Opera Omnia**. Tomus Trigesimus-Primus. Paris: Parent-Desbarres Editorem, 1839.

BRÉHIER, Émile. **História da Filosofia**. Tomo Primeiro. Tradução de Eduardo Sucupira Filho. São Paulo: Mestre Jou, 1977.

CARNEIRO JUNIOR, Renato A. O amor na política: um diálogo entre Hannah Arendt e Santo Agostinho. **História: Questões & Debates**, Curitiba, UFPR, v. 46, p. 31-50, 2007.

CASANOVA, Marco Antonio. O salto de volta: a meditação heideggeriana do princípio da filosofia a partir do acontecimento do fim. In: SOUZA, Ricardo Timm e OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de (Orgs.). **Fenomenologia Hoje II: significado e linguagem**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. p. 69-87. (Coleção Filosofia, 149)

CUNHA, Mariana Palozzi Sérvulo da. **O movimento da alma: a invenção por Agostinho do conceito de vontade**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001. (Coleção Filosofia; 123).

DASTUR, Françoise. Heidegger et le ton de retenue de la pensée. In: **Revue Épokhè, Affectivité et pensée**, Grenoble, Editions Jérôme Millon, n. 2, p. 309-324, 1991.

DIAS, Bernardo Sousa Ferro Enes. 2011, 78f. **Heidegger leitor de Agostinho: a memória como fenômeno existencial**. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2011.

DUBOIS, Christian. **Heidegger: introdução a uma leitura**. Tradução de Bernardo Barros coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

EVANGELISTA, Paulo Eduardo Rodrigues Alves. 2008, 119f. **Heidegger e a fenomenologia como explicitação da vida fáctica**. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008.

FERRY, Luc. **A tentação do Cristianismo: De seita a civilização**. Tradução de Véra Lucia dos Reis. Rio de Janeiro: Objetiva, 2011.

HEIDEGGER, Martin. **A caminho da linguagem**. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2003.

_____. **Aclaraciones a la poesía de Hölderlin**. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 2005.

_____. **Aportes a la filosofía acerca del evento**. Traducción de Dina V. Picotti C. 2 ed. Buenos Aires: Biblioteca Internacional Heidegger, 2006. (Colección El camino hacia el Otro pensar)

_____. A frase de Anaximandro. Tradução de Ernildo Stein. In: PEREIRA, Aloysio Ferraz (Org.). **Textos de Filosofia Geral e de Filosofia do Direito**. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1980.

_____. **¡Alma mía!** Cartas de Martin Heidegger a su mujer Elfride 1915-1970. Traducción de Sebastián Sfriso. Buenos Aires: Manantial, 2008.

_____. **Caminhos de Floresta**. Tradução de Irene Borges-Duarte (coord.) et. al. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

_____. **Caminos de bosque**. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 2010.

_____. **Conferências e escritos filosóficos**. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

_____. **El ser y el tiempo**. Traducción de José Gaos. 2 ed. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.

_____. **Ensaio e conferências**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Marcia Sá Cavalcante Schuback. 8 ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012. (Coleção Pensamento Humano)

_____. **Escritos Políticos 1933-1966**. Coleção Economia e Política. Organização por François Fédier. Tradução de José Pedro Cabrera. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

_____. **Estudios sobre mística medieval**. Traducción de Jacobo Muñoz. 2 ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

_____. **History of the concept of time: Prolegomena**. Translated by Theodore J. Kisiel. Bloomington: Indiana University Press, 1985.

_____. **Hitos**. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 2000. (Filosofía y pensamiento)

_____. **Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles**: indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp]. Traducción de Jesús Adrian Escudero. Madrid: Editorial Trotta, 2002. (Colección Estructuras y Procesos)

_____. **Introdução à filosofia.** Tradução de Marco Antonio Casanova. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. **Introducción a la fenomenología de la religión.** México: Fondo de Cultura Económica, Siruela, 2006.

_____. **La pobreza.** Traducción de Irene Agoff. Buenos Aires: Amorrortu, 2006. (Colección Nómadas)

_____. Lettre à Richardson. Traduit par Jean Lauxerois et Claude Roëls. In: **Questions III et IV.** Paris: Gallimard, 1990. p. 340-351.

_____. **Lógica:** a pergunta pela essência da linguagem. Tradução de Maria Adelaide Pacheco e Helga Hooek Quadrado. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

_____. **Lógica:** la pregunta por la verdad. Traducción de J. Alberto Ciria. Madrid: Alianza Editorial, 2004.

_____. **Los problemas fundamentales de la fenomenología.** Traducción de Juan José García Norro. Madrid: Editorial Trotta, 2000. (Colección Estructuras y Procesos)

_____. **Meditación.** Traducción de Dina V. Picotti C. Buenos Aires: Biblos-Biblioteca Internacional Martin Heidegger, 2006.

_____. **Nietzsche.** Traducción de Juan Luis Vermal. Barcelona: Editorial Ariel, 2013.

_____. **Nietzsche I.** Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. **Nietzsche II.** Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. O dito de Anaximandro. Tradução de João Constâncio. In: **Caminhos da Floresta.** Tradução de Irene Borges Duarte et. al. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

_____. **On Time and Being.** Translated by Joan Stambaugh. New York: Harper & Row, 1972.

_____. **Ontología:** hermenéutica de la facticidad. Traducción de Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 2000.

_____. **Parmênides.** Tradução de Sérgio Mário Wrublewski. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. (Coleção pensamento humano)

_____. **Phenomenological interpretations of Aristotle;** initiation into phenomenological research. Translated by Richard Rojcewicz. Bloomington/ Indianapolis: Indiana University Press, 2001. (Studies in Continental thought)

_____. What are poets are for? **Poetry, language, thought**. Translated by Albert Hofstadter. New York: Perennial Classics/ Harper Collins, 2001, p. 87-139.

_____. **Sein und Zeit**. 11 ed. Tübingen: Max Niemeyer, 1967.

_____. **Seminarios de Zollikon**. Protocolos. Diálogos. Cartas. Traducción de Ángel Xolocotzi Yáñez. Morelia, Michoacán, México: Jitanjáfora Morelia Editorial/ Red Utopia Asociación Civil, 2007.

_____. **Serenidad**. Traducción de Ives Zimmermann. 4 ed. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2002.

_____. **Ser e Tempo**. Parte I. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 15 ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2005.

_____. **Ser e Tempo**. Parte II. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 13 ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2005.

_____. **Schelling's treatise on the essence of human freedom**. Translated by Joan Stambaugh. Athens/ Ohio/ London: Ohio University Press, 1985. (Series in continental thought; 8)

_____. **Sobre el comienzo**. Traducción de Dina V. Picotti C. Buenos Aires: Biblos, 2007.

_____. **The Basic Problems of Phenomenology**. Translated by Albert Hofstadter. Bloomington/ Indianapolis: Indiana University Press, 1988.

_____. **The Metaphysical Foundations of Logic**. Translated by Michael Heim. Bloomington/ Indianapolis: Indiana University Press, 1992.

HEIDEGGER, Martin e FINK, Eugen. **Heráclito**. Traducción de Jacobo Muñoz y Salvador Mas. Barcelona: Editorial Ariel, 1986. (Ariel Filosofía)

HEBECHE, Luiz Alberto. Uma arqueologia da cura. In: OLIVEIRA, Nythamar de; SOUZA, Draiton Gonzaga de (Org.). **Hermenêutica e filosofia primeira**: Festschrift para Ernildo Stein. Ijuí: UNIJUÍ, 2006, p. 207-244.

HERÁCLITO. **Fragmentos**: origem do pensamento. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1980.

HESÍODO. **Os trabalhos e os dias**. Primeira parte. Tradução de Mary de Camargo Neves Lafer. 3 ed. São Paulo: Iluminuras, 1996.

_____. **Teogonia**: a origem dos deuses. Tradução de Jaa Torrano. 7 ed. São Paulo: Iluminuras, 2007.

HUSSERL, Edmund. **Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenológica**. Traduzione di Vincenzo Costa e Enrico Filippini. Milão: Arnoldo Mondadori, 2008. (I Classici del pensiero)

_____. **Meditações cartesianas**: introdução à fenomenologia. Tradução de Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.

JAEGER, Werner. **Paidéia**: a formação do homem grego. Tradução de Arthur M. Parreira. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

JOLIVET, Régis. **As Doutrinas Existencialistas**. Porto: Tavares Martins, 1975.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1997.

KISIEL, Theodore. **The Genesis of Heidegger's Being & Time**. Los Angeles, USA: University of California Press, 1993.

LIMA VAZ, Pe. Henrique C. **Escritos de Filosofia IV**: Introdução à Ética Filosófica 1. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

MACDOWELL, João Augusto A. Amazonas. **A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger**: ensaio de caracterização do modo de pensar de Sein und Zeit. São Paulo: Loyola, 1993. (Coleção filosofia)

MAMAN, Jeannette Antonios. Ao encontro de Heidegger: a noção de ser-no-mundo. In: **Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo**, v. 102, p. 611- 615, jan./dez. 2007.

_____. A via investigativa da filosofia do ser e o fenômeno jurídico. In: **Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo**, v. 99, p. 477- 482, 2004.

_____. **Fenomenologia existencial do direito**: crítica do pensamento jurídico brasileiro. 2 ed. São Paulo: Quartier Latin, 2003.

_____. Martin Heidegger: a doutrina de Platão sobre a verdade. In: **Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo**, v. 100, p. 335- 359, jan./dez. 2005.

_____. O direito como pesquisa do justo. In: **Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo**, v. 103, p. 649- 655, jan./dez. 2008.

_____. O fenômeno jurídico como objeto de uma ontologia fundamental. In: **Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo**, v. 94, p. 325- 337, jan. 1999.

MARTINS, Manuela Brito. A leitura heideggeriana do Livro X das Confissões de Agostinho. In: **Actas do Congresso Internacional "As Confissões" de Santo Agostinho**: 1600 anos depois: presença e actualidade. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2000, p. 377 - 406.

MASCARO, Alysson Leandro. **Filosofia do Direito**. São Paulo: Atlas, 2010.

NUNES, Benedito. **Heidegger & Ser e Tempo**. Rio de Janeiro: Zahar, 2002. (Coleção Filosofia Passo a Passo; 6)

PAIVA, Márcio Antônio. **A liberdade como horizonte da verdade segundo Heidegger**. Roma: Gregorian University Press, 1998.

PASCAL, Blaise. **Oeuvres de Pascal**: pensées, lettres et opuscules divers. Paris: Napoléon Chaix, 1864.

PELIZZOLI, Marcelo Luiz. **O eu e a diferença**: Husserl e Heidegger. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. (Coleção filosofia; 150)

PEREIRA, Aloysio Ferraz. **Estado e direito na perspectiva da libertação**: uma crítica segundo Martin Heidegger. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1980.

PESSANHA, José Américo Motta (Org.). **Pré-Socráticos**: vida e obra. Tradução de José Cavalcante de Souza et. al. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000. (Os Pensadores)

PLATÃO. **A República**. v. 1. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1965. (Clássicos Garnier)

_____. **Diálogos**. O Banquete - Fédon - Sofista - Político. Tradução de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural/ Victor Civita, 1972. (Os Pensadores)

PÖGGELER, Otto. **El camino del pensar de Martin Heidegger**. Traducción de Félix Duque. 2 ed. Madrid: Alianza Editorial, 1993.

REALE, Giovanni e ANTISERI, Dario. **História da filosofia**: Antiguidade e Idade Média. 3 ed. v. 1. São Paulo: Paulus, 1990. (Coleção filosofia)

RICHARDSON, William J. **Heidegger**: through phenomenology to thought. 4 ed. New York: Fordham University Press, 2003. (Perspectives in continental philosophy, nº 30)

ROSENFELD, Denis L. **Descartes e as Peripécias da Razão**. São Paulo: Iluminuras, 1996.

SAFRANSKI, Rüdiger. **Un Maestro de Alemania**: Martin Heidegger y su tiempo (Biografía). Traducción de Raúl Gabás. Barcelona: Fábula Tusquets Editores, 2003.

SANTIAGO, Homero. **Amor e Desejo**. São Paulo: Martins Fontes, 2011. (Filosofias: o prazer do pensar)

SCHELER, Max. **Ética**: nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético. Traducción de Hilario Rodríguez Sanz. Madrid: Caparrós Editores, 2001. (Colección Esprit)

_____, Max. **Ordo amoris**. Traducción de Xavier Zubiri. 3 ed. Madrid: Caparrós Editores, 2008. (Colección Esprit)

SCHELLING, Friedrich W. J. **Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados.** Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Barcelona: Anthropos; Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia, 1989. (Textos y Documentos; 3)

SILVEIRA, Denis Coutinho. **Os sentidos da justiça em Aristóteles.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001. (Coleção Filosofia; 121)

SOARES, Maria Luísa Couto. **A Disposição Intencional:** ensaios. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto (FLUP), 2010.

STEIN, Ernildo. **Introdução ao pensamento de Martin Heidegger.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2011. (Coleção filosofia; 152)

VANDENBERGHE, Frédéric. A fenomenologia como escada para o céu: uma reconstrução crítica da epistemologia do amor de Max Scheler. In: MIGLIEVICH RIBEIRO, A. et al. (orgs.). **A modernidade como desafio teórico.** Ensaio sobre o pensamento social alemão. Porto Alegre: Ed. PUC-RS, 2008. p. 73-118.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. **Por amor ao mundo:** a vida e a obra de Hannah Arendt. Tradução de Antonio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.

ZUBARAN, Luiz Carlos. **A gênese do conceito de verdade na filosofia grega.** Canoas: ULBRA, 2004.

DICIONÁRIOS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia.** Tradução da 1ª edição por Alfredo Bossi e revisão e tradução dos novos textos por Ivone Castilho Benedetti. 5 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ESCUADERO, Jesús Adrian. **El lenguaje de Heidegger:** diccionario filosófico 1912-1927. Barcelona: Herder, 2009.

FERRATER-MORA, José. **Dicionário de Filosofia.** Tomo I (A-D). Tradução de Maria Stela Gonçalves [et al.]. São Paulo: Edições Loyola, 1994.

_____. **Dicionário de Filosofia.** Tomo II (E-J). Tradução de Maria Stela Gonçalves [et al.]. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

_____. **Dicionário de Filosofia.** Tomo IV (Q-Z). Tradução de Maria Stela Gonçalves [et al.]. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

HOUAISS, Antônio e VILLAR, Mauro de Salles. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger**. Tradução de Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002. (Dicionários de filósofos)

MANCUSO, Vito e PACOMIO, Luciano (Orgs.). **Lexicon – Dicionário teológico enciclopédico**. Tradução de João Paixão Neto e Alda da Anunciação Machado. São Paulo: Loyola, 2003.

PETERS, Francis E. **Termos filosóficos gregos: um léxico histórico**. Tradução de Beatriz R. Barbosa. 2 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1974.

WAIBL, Elmar and HERDINA, Philip. **Dictionary of philosophical terms**. v. 2. English – German. München: K.G. Saur; London; New York, NY: Routledge, 1997.

ARTIGOS GENTILMENTE CEDIDOS POR SEUS AUTORES (disponíveis em impressos não veiculados no Brasil)

CARLSON, Thomas A. Notes of love and death in Augustine and Heidegger. In: **Medieval Mystical Theology**, v. 21, n. 1, p. 9-33, 2012.

ÖSTMAN, Lars. Love and grace in Heidegger's Sein und Zeit. In: **Sophia**, Springer Netherlands, s.v., s.n., s.p., 12 fev. 2014. (Article not assigned to an issue)

PERRIN, Christophe. Les sources augustinienes du concept d'amour chez Heidegger. In: **Revue philosophique de Louvain**, v. 107, n. 2, p. 239-267, 01 mai. 2009.

ARTIGOS EXTRAÍDOS DE PERIÓDICOS ELETRÔNICOS

CARNEIRO JR., Renato A. O amor na política: um diálogo entre Hannah Arendt e Santo Agostinho. **História: Questões & Debates** (UFPR), Curitiba, v. 46, p. 31-50, 2007. Disponível em: <<http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs-2.2.4/index.php/historia/article/view/11324>>. Acesso em 29 de janeiro de 2014.

ESPÓSITO, Costantino. Heidegger: de Agostinho a Aristóteles. In: **Kriterion** (UFMG), Belo Horizonte, v. 51, n. 121, p. 21-46, jun. 2010. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/kr/v51n121/02.pdf>>. Acesso em 30 de julho de 2014.

FERNANDES, Marcos Aurélio. O cuidado como amor em Heidegger. **Revista da Abordagem Gestáltica**, Goiânia, v. 17, n. 2, p. 158-171, jul.-dez. 2011. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672011000200007&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 12 de setembro de 2013.

FERREIRA, Acylene M. Cabral. Amor e liberdade em Heidegger. **Kriterion** (UFMG), Belo Horizonte, v. 52, n. 123, p. 139-158, jun. 2011. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/kr/v52n123/a08v52n123.pdf>>. Acesso em 21 de abril de 2012.

GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. A religião à luz da fenomenologia hermenêutica heideggeriana. In: **Horizonte** (Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais), Belo Horizonte, v. 10, n. 26, p. 566-583, abr./jun. 2012. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2012v10n26p566>>. Acesso em 20 de julho de 2014.

KLOCKER, Dante. Las raíces agustinianas de la conceptualidad de “Ser y Tiempo”. In: **Tópicos**, Revista de Filosofía de Santa Fe (Rep. Argentina), n. 15, p. 113-129, 2007. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28811907007>>. Acesso em 20 de julho de 2014.

OLIVA, Luís César Guimarães. A noção de graça em Blaise Pascal. In: **Cadernos Espinosanos** (USP), São Paulo, v. 26, p. 25-46, 2012. Disponível em <http://www.fflch.usp.br/df/epinosanos/ARTIGOS/numero%2026/oliva_art2.pdf>. Acesso em 13 de agosto de 2014.

PALLÁS, Raúl Gabás. La fenomenología de los sentimientos en Max Scheler y el concepto de *afección* en Martin Heidegger. **Enrahonar: quaderns de filosofia** (Universitat Autònoma de Barcelona - UAB), Barcelona, n. 34, p. 31-46, 2002. Disponível em: <<http://www.raco.cat/index.php/Enrahonar/article/view/32001>> Acesso em 20 de agosto de 2014.

PESSANHA, Fábio Santana. O amor originário: re-união no logos. Anais do IV Congresso de Letras da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (CLUERJ - São Gonçalo). In: **CiFEFiL** (Círculo Fluminense de Estudos Filológicos e Linguísticos), Rio de Janeiro, vol. único, ano 4, n. 03, p. 01-14, 2007. Disponível em: <<http://www.filologia.org.br/cluerj-sg/anais/iv/completos/comunicacoes/F%C3%A1bio%20Santana%20Pessanha.pdf>>. Acesso em: 30 de setembro de 2014.

SCHMIT, Pierre-Etienne. L'amour en finitude: la question de l'amour dans l'oeuvre de Martin Heidegger. **Le philosophe**, n. 11, p. 169-199, 2000-2001. Disponível em: <<http://www.cairn.info/revue-le-philosophe-2000-1-page-169.htm>>. Acesso em 26 de setembro de 2013.

VANDENBERGHE, Frédéric. Amando o que conhecemos: notas para uma epistemologia histórica do amor. **Revista de Ciências Sociais Unisinos** (Universidade do Vale do Rio dos Sinos), São Leopoldo-RS, v. 42, n. 1, p. 65-71, Jan./Abr. 2006. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/pdf/938/93842108.pdf>>. Acesso em 08 de junho de 2014.

WERLE, Marco Aurélio. A angústia, o nada e a morte em Heidegger. **Trans/Form/Ação** (UNESP), Marília, v. 26, n. 1, p. 97-113. 2003. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/trans/v26n1/v26n1a04.pdf>>. Acesso em 21 de fevereiro de 2010.

_____. Do pensamento à poesia: Heidegger e Hölderlin. **Philosophos - Revista de Filosofia** (UFG), [S.l.], v. 3, n. 2, p. 97-112, set. 2010. Disponível em: <<http://revistas.ufg.br/index.php/philosophos/article/view/11272>>. Acesso em: 18 de novembro de 2014.