UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Frederico Pieper Pires

Ontologia, teologia e metafísica
no projeto transcendental de Martin Heidegger

São Paulo
2013

Frederico Pieper Pires

Ontologia, teologia e metafísica
no projeto transcendental de Martin Heidegger

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutor em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Eduardo Brandão.

São Paulo
2013

Para Elisa e Helena.

“Tudo se finge, primeiro;
Germina autêntico é depois.”
João Guimarães Rosa

Agradecimentos

Aos meus familiares (mãe, Rani e Livinha) por, mesmo distantes, sempre me acompanharem de perto.

Ao Prof. Dr. Eduardo Brandão por ter aceitado orientar esta tese e sempre se mostrar tão solícito.

Ao Prof. Dr. Jaci Maraschin (*in memoriam*), que nos idos de 2001 me introduziu no pensamento de Heidegger e me conduziu por mais de uma década nos caminhos da academia e da vida.

À Isabel e ao Angelino pelo apoio logístico, principalmente na reta final.

Ao Departamento de Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora pelo apoio demonstrado no reconhecimento da importância desta pesquisa.

Aos alunos e ex-alunos do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, com quem pude discutir muitos dos temas aqui expostos.

À Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, que desde 1996 (primeiramente o Depto. de História e, depois, o Depto. de Filosofia) faz parte da minha vida. Especialmente à Maria Helena pelos inestimáveis auxílios.

Aos amigos que sempre se mostraram dispostos a conversar sobre esses (e outros) temas. Dentre tantos que participaram, vale mencionar nominalmente alguns: Jonas Roos, Arnaldo Huff Jr., Talvani Lange e Antonio Carlos de Melo Magalhães.

À Elizangela Soares pela cuidadosa revisão do texto.

RESUMO

PIRES, Frederico Pieper. Ontologia, teologia e metafísica no projeto transcendental de Martin Heidegger. 2013. 259f. Tese (Doutorado) — Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

Esta tese tem como objetivo demonstrar como a noção de ontoteologia se mostra como conceito que permite vislumbrar importante movimento no pensamento de Heidegger no início da década de 1930. Para tanto, parte-se das análises da tensão entre ontologia e teologia ressaltada por ele em suas interpretações fenomenológicas da filosofia antiga. A partir de 1927, quando se dedica à fundamentação da metafísica a partir da finitude do *Dasein*, essa tensão é incorporada no conceito de metafísica, entendida como conhecimento do ente enquanto tal e na totalidade. No entanto, devido ao conflito que se deflagra entre a ênfase crescente na finitude do *Dasein* e nas pretensões universalistas da metafísica, tornado evidente no confronto com Hegel, Heidegger abandona essa perspectiva transcendental de uma metafísica científica. A expressão ontoteologia, nesse sentido, torna-se indicativa do afastamento desse projeto por apontar a não consideração da finitude do *Dasein* e a sobreposição que se promove entre ontológico e ôntico.

Palavras-chave: Ontoteologia, metafísica do *Dasein*, fundamento, filosofia primeira.

ABSTRACT

PIRES, Frederico Pieper. *Ontology, Theology and Metaphysics in Martin Heidegger's Transcendental Project*. 2013. 259f. Thesis (Doctoral) — Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

This thesis aims to show how the notion of ontotheology is a concept that indicates important movement in Heidegger's thinking in the early 1930s. To do so, we start with the analysis of the tension between ontology and theology emphasized by Heidegger in his phenomenological interpretations of ancient philosophy. From 1927, when he is engaged with the project of laying ground of metaphysics from the finitude of *Dasein*, this tension is incorporated in the concept of metaphysics, understood as knowledge of beings as such and as a whole. However, due to the conflict that breaks out between the increasing emphasis on the finitude of *Dasein* and the universalist pretensions of metaphysics, that becomes evident with the confrontation with Hegel, Heidegger abandons this transcendental perspective of a scientific metaphysics. The expression ontotheology is indicative of the abandoning of this project by pointing out the metaphysic's failure to consider the finitude of *Dasein* properly and simultaneously to promote an overlap between ontic and ontological.

Keywords: Ontotheology, metaphysics of *Dasein*, ground, first philosophy.

ÍNDICE

Introdução.....	9
Capítulo 1 – A tensão entre ontologia e teologia.....	18
1. Ontologia e teologia e na filosofia primeira.....	19
2. Ontologia e teologia : abordagens e temas.....	26
1.1 Filosofia primeira: ontologia	27
1.2 Filosofia primeira: teologia	30
2.2.1 Teologia como hermenêutica da fé	32
2.2.2 Teologia como ontologia	40
3. Ontologia, teologia e metafísica	54
3.1 A fundamentação da metafísica vulgar na cotidianidade do <i>Dasein</i>	75
Capítulo 2 – As pretensões universalistas da metafísica e a finitude do <i>Dasein</i>	88
1. A essência do fundamento e a diferença ontológica	93
1.1 A transcendência do <i>Dasein</i>	105
1.1.1 A transcendência e o fenômeno do mundo.....	110
1.2 Liberdade, transcendência e fundamento	121
1.3 Existência e dejectação	124
1.4 Finitude do <i>Dasein</i> e metafísica	139

2. O fundamento ôntico da ontologia	152
---	-----

Capítulo 3 – Ontoteologia e a articulação entre ontologia e teologia

.....	172
1. O debate em torno do diálogo de Heidegger e Hegel	173
1.1 O debate segundo os comentadores	177
1.2 Posicionamento adotado em relação ao debate	184
 2. <i>Fenomenologia do Espírito</i> como fundamentação da ontologia	187
2.1 Leituras inapropriadas da <i>Fenomenologia</i>	187
2.2. <i>Fenomenologia</i> como fundamentação da ontologia	193
2.1.1 A noção de ciência.....	197
2.1.2 A estrutura circular do pensamento.....	206
2.3 Absolvência e transcendência	214
2.3.1 Absolvência e λόγος	218
 3. Dimensão histórica da metafísica.....	226
3.1 Ontoteologia como indício da transição.....	238
 Conclusão.....	244
 Referências bibliográficas.....	251

INTRODUÇÃO

“*Wege: nicht Werke*”. Essa epígrafe, escolhida por Heidegger para as suas obras completas, expressa de modo sintético uma característica marcante da sua filosofia: ela está sempre a caminho. Ela não se constitui como obra acabada, mas ainda sempre se dirige a algum lugar. Não são raros os textos nos quais Heidegger emprega o termo caminho¹, explorando as suas múltiplas implicações: há sendas de floresta que não conduzem a lugar algum; há caminhos que guardam os rastros e deixam marcas em quem por eles trilhou; há veredas que indicam a passagem e o transitório do pensamento. Mas o sentido mais fundamental de caminho é apontar um pensamento que deixou o habitual e se dirige para outro espaço. Nesse processo, o principal não é o destino e a chegada, mas o próprio caminho.

No caminho de Heidegger, não obstante suas diversas direções, marcadores importantes são encontrados em temas ligados à filosofia da religião. Especialmente com a publicação das suas obras completas, torna-se mais claro que a religião não se configura como um tema marginal ao qual o filósofo eventualmente se dedica. Mesmo quando não aparece em formulações claras e diretas, pode-se notar como, em alguma medida, conceitos da filosofia da religião determinam o pensamento de Heidegger, nunca deixando de figurar entre os problemas que ocupam o seu horizonte interrogativo.

A partir dessas premissas, esta tese tem por objetivo acompanhar um momento da via do pensamento de Heidegger, notadamente os anos finais da década de 1920, quando se observa uma clara afinidade da sua proposta filosófica com um projeto transcendental. Para nos orientar, a noção de ontoteologia será utilizada como guia. A escolha do período e da expressão em questão se justifica pelas seguintes razões.

Em primeiro lugar, a expressão ontoteologia se tornou termo corrente entre autores contemporâneos, principalmente na abordagem da filosofia continental da

¹ Para citar alguns mais conhecidos: *Holzwege* (GA5); *Wegemarken* (GA9); *Unterwegs zur Sprache* (GA12); *Der Feldweg* (GA99).

religião no contexto anglo-saxão sob influência francesa². A expressão é empregada em alguns sentidos e há, primeiramente, um uso indiscriminado. Ela serve mais como recurso para demarcar posições, em geral, levando à simplificação de posturas das quais se discorda. Assim, assume-se pura e simplesmente que metafísica é ontoteologia e que todos os pensadores da tradição filosófica ocidental, uma vez metafísicos, inserem-se na moldura ontoteológica. A singularidade de cada projeto filosófico e a complexidade dessa tradição são esquecidas sob tal epítome. Se não há unanimidade no que se entende por pós-modernidade, muito menos sobre o que pode ser chamado de metafísico, há ao menos certo acordo sobre os limites de se postular fundamentações últimas. Por contraposição, as tentativas empreendidas ao longo da história da filosofia no sentido de se estabelecer fundamentações são referidas como metafísicas e, portanto, ontoteológicas. Dessa maneira, por mais plural que a compreensão de pós-modernidade se revele, o termo ontoteologia, ao apontar uma forma de estruturação do pensamento filosófico, estabelece certa unidade no que é perseguido pelos filósofos contemporâneos. Por vezes, isso aparece não tão positivamente, no sentido de se propor alternativas à compreensão ontoteológica. Antes, indica-se muito mais o que não se pretende realizar: a afirmação de fundamentos que se queiram últimos. De maneira bastante ampla no seu escopo (visto abranger indiscriminadamente toda a tradição Ocidental e pensadores contemporâneos que buscam resgatar a pertinência de alguns de seus elementos) e bastante reducionista na sua abordagem (aqui tudo perde sua silueta própria), há uma tendência de classificar toda tentativa de se colocar questões de fundamentação e justificação como metafísicas ou ontoteológicas³. Para alguns, a não

² Dominique Janicaud, ao tratar da virada teológica na fenomenologia contemporânea, afirma: “O tema da onto-teologia penetrou tão intimamente a reflexão sobre a história da metafísica que se parece uma varinha mágica nos textos contemporâneos, cujo caráter ‘pós-metafísico’ é comumente mais proclamado do que provado” (JANICAUD, Dominique. *Phenomenology and the “Theological Turn”*. New York: Fordham University Press, 2000, p. 50).

³ Derrida também emprega a expressão ontoteologia (DERRIDA, Jacques. *Do espírito*. Trad. Constança Marcondes César. Campinas: Papirus, 1990, p. 20), ainda que a noção de “metafísica da presença” que, sendo de inspiração heideggeriana não aparece nos textos do filósofo, seja a mais corrente. Como se pode notar pela citação a seguir, ela expressa claramente a perspectiva da ontoteologia, afinal, para Derrida, a metafísica se revela, pois, jogo “fundado e constituído a partir de uma imobilidade fundadora e de uma certeza tranqüilizadora, ela própria subtraída ao jogo. A partir desta certeza, a angústia pode ser dominada” (DERRIDA, J. *A escritura e a diferença*. Trad. Maria Beatriz Nizza da Silva. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2002, p. 231). Gianni Vattimo, a partir da sua perspectiva de continuidade entre as noções de morte de Deus em Nietzsche e superação da metafísica em Heidegger, concebe a crítica à ontoteologia como afirmação do niilismo enquanto impossibilidade de fundamentos últimos (VATTIMO, G. *Religion after Onto-Theology: Philosophy between Science and Religion*. In: WRATHALL, Mark. *Religion after Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 29-36). A expressão é empregada também como chave hermenêutica de análise da história da filosofia (DREYFUS, Hubert. *Christianity without Onto-theology: Kierkegaard’s Account of the Self’s Movement from Despair to Bliss*. In:

redução da abordagem filosófica à espécie de antropologia cultural e o tratamento de temas tradicionais da história da filosofia são suficientes para convocar determinados filósofos para o banco dos réus sob a acusação de defesa da ontoteologia. Ou ainda, toda e qualquer ontologia já seria indício de metafísica.

Em segundo lugar, ontoteologia apontaria para a diferenciação entre ontologia e religião, entre o Deus dos filósofos e o Deus da religião. Como consequência, há tentativa de se desvincular religião e ontologia, liberando o horizonte para a afirmação da validade, muitas vezes destituída de critérios, de determinada concepção religiosa. O Deus que morre é o da ontoteologia, liberando o horizonte para a afirmação de um Deus para além do ser, como se o problema principal levantado pela ontoteologia fosse a vinculação de Deus com o ser. Nesse caso, Heidegger é tido como aquele que mostra, ainda que nunca tenha levado isso diante, a necessidade de um pensamento sobre Deus para além do ser. Aqui toda reflexão que ainda tenta aproximar Jerusalém e Atenas é, sem mais explicações, colocada sob suspeita. No entanto, uma leitura mais atenta da noção revela justamente o inverso: o limite da ontoteologia está em reduzir o ser à noção de Deus. Em outros termos, a preocupação mais fundamental de Heidegger não é com Deus, mas com o ser.⁴

WRATHALL, 2003, p. 88-103; MARION, Jean-Luc. *On Descartes' Metaphysical Prism: The Constitution and the Limits of Onto-theo-logy in Cartesian Thought*. Chicago: Chicago University Press, 1999. THATAMANIL, John. Tillich and the Postmodernism. In: RE MANNING, Russell (ed.). *The Cambridge Companion to Tillich*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 288-302).

⁴ No caso de Jean-Luc Marion, alvo de várias missivas de Janicaud, o tema da ontoteologia aparece em *God Without Being*. Trad. Thomas A. Carlson. Chicago: Chicago University Press, 1991. Trata-se de uma leitura que parte dos marcos heideggerianos, mas no sentido de superá-los. Apesar de endossar a tese de que toda ontologia acaba incorrendo numa perspectiva ontoteológica (nesse caso, Heidegger é ontoteólogo), Marion é cauteloso no sentido de indicar que “então, o mero fato de que ser aparece não é suficiente para estabelecer uma onto-teo-logia” (MARION, 1991, p. 30-31). No entanto, dois pontos precisam ser levados em consideração: (1) No contexto dessa afirmação Marion está se referindo aos neoplatônicos, por quem expressa grande apreço nas suas produções, pois estes, por meio dos nomes divinos, seriam aqueles que pensaram para além da moldura ontoteológica; (2) Levando em consideração a obra *Deus sem ser* como um todo, a tônica parece residir justamente no sentido de mostrar como a associação entre Deus e ser é ontoteológica, apontando para a primordialidade do amor. Desse modo, as críticas que desenvolve em relação a Heidegger designam que o cerne da ontoteologia estaria em se pensar Deus a partir do ser.

Além desse uso feito por esses filósofos, ontoteologia aparece em textos que dialogam com ou a partir de correntes da filosofia contemporânea, a fim de compreender temas relacionados à religião. Por exemplo, RUF, Henry L. *Religion, Ontotheology and Deconstruction*. New York: Paragon House, 1989; HART, Kevin. *The Trespass of the Sign*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989, especialmente p. 71-106; SCHRJVERS, Joeri. *Ontotheological Turnings? The Decentering of the Modern Subject in Recent French Phenomenology*. New York : State University of New York Press, 2011; MAXWELL, Patrick; BAKER, Deane-Peter (orgs.). *Explorations in Contemporary Continental Philosophy of Religion*. New

Dessa maneira, o uso corrente, indiscriminado e plurívoco da expressão ontoteologia por parte significativa de filósofos contemporâneos que tratam de temáticas concernentes à filosofia da religião é motivador principal desta tese. Ainda que Heidegger tenha extraído essa expressão de Kant, coube a ele a ampliação do seu sentido. Grande parte das referências mais contemporâneas busca se alinhar com o emprego que Heidegger oferece do termo, principalmente adotando-o como chave de leitura da tradição filosófica ocidental. Para além dos conflitos e dissensos que marcam essa tradição, busca-se encontrar certa unidade capaz de reconstruí-la em sua totalidade e unidade, a fim de se que possa responder à pergunta: o que é, afinal, o tempo atual? A expressão ontoteologia não é tida apenas como um conceito para a abordagem do passado. Antes, ela busca também fornecer um princípio hermenêutico que, ao retornar para a história da filosofia, tem por intenção última responder à pergunta pelo presente. Assim, ela não é meramente ferramenta histórica, mas um princípio hermenêutico de leitura da atualidade, no sentido da constituição de uma “ontologia da atualidade”. Desse modo, a tentativa de encontrar uma unidade na história da filosofia não tem por motivação o apagamento dos conflitos e pluralidade que a marcam, mas o que se busca é a resposta, à luz dessa história pregressa, pelo tempo atual, uma espécie de ontologia da atualidade.

Essas considerações constituem o pano de fundo para o tratamento da problemática à qual nos dedicamos. Mesmo que filósofos e autores que se situam nas perspectivas acima mencionadas não sejam comentados no decorrer do texto, eles se constituem importantes interlocutores. Desse modo, a abordagem da ontoteologia que aqui se pretende tem como um dos pontos de referência latentes para o diálogo esse debate mais contemporâneo em torno da filosofia da religião. Por isso mesmo se procura trilhar por sendas pouco usuais no tratamento da temática. Ao se mencionar o tema da ontoteologia em Heidegger, a primeira referência é o texto *A constituição onto-teo-lógica da metafísica*, redigido na década de 1950. E não poderia ser diferente. Nessa

York/Amsterdã: Rodopi, 2003, especialmente, p. 9-21; PATTISON, George. *God and Being: An Enquiry*. Oxford: Oxford University Press, 2011; PEPERZAK, Adriaan. Religion after Onto-theology? In: WRATHALL, 2003, p. 104-122. Por fim, cabe ressaltar algumas apropriações no âmbito da teologia cristã. ALTIZER, Thomas. The Self-Saving God. In: WARD, Graham (ed.). *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*. Oxford: Blackwell, 2001, p. 427-443; WESTPHAL, Merold. *Overcoming Onto-theology: Toward a Postmodern Christian Faith*. 4. ed. New York: Fordham University Press, 2001; CARLSON, Thomas. Postmetaphysical Theology. In: VANHOOZER, Kevin. *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 58-75.

conferência ele intenta justamente tratar da relação entre fundamento e Deus, indicando o termo ontoteologia como instrumental de interpretação da tradição metafísica. Essa é, aliás, a referência mais central para os autores contemporâneos que tomam a expressão ontoteologia como eixo interpretativo para a filosofia atual, no sentido de demarcar a especificidade do período recente em face de tudo que se fez sob o nome de filosofia. No entanto, esta tese pretende fugir dessa trilha usual. Para que se possa apreender a amplitude da noção em Heidegger, faz-se necessário certo recuo a um momento em que essa expressão estava sendo constituída, no qual Heidegger andava por sendas distintas.

Após a publicação de *Ser e tempo*, Heidegger claramente se dedica ao projeto de lançar novamente os fundamentos da metafísica. Isso significa dizer que ele entende que seria papel da filosofia esse lançar novamente os fundamentos sobre os quais o edifício da metafísica poderia ser construído. Inspirado em Kant, esse projeto assume notadamente contornos metafísicos e transcendentais. É anacronismo, portanto, interpretar esse momento da sua reflexão como se já tivesse por escopo a crítica e a superação da metafísica, ainda que se reconheça a necessidade de reformulação da metafísica tradicional. Heidegger assume a sua filosofia como sendo propriamente metafísica. Entendê-la desse modo significa que ela é marcada pela dupla tarefa que integrava a filosofia primeira aristotélica: ela é ontologia e teologia. Em outros termos, o projeto de refundamentação da metafísica implica no reconhecimento do que essa proposta tem de ontológica, mas também de teológica. Uma vez que se trata de um projeto transcendental, esse caráter bifurcado da metafísica deve se refletir também na estrutura do *Dasein*. De uma forma mais exata, a ontologia e a teologia compõem a estrutura metafísica do *Dasein*. Nesse momento a expressão ontoteologia ainda não havia sido empregada. Será preciso o confronto com o pensamento de Hegel para que isso aconteça. Tal confronto é fundamental no seguinte sentido: com ele Heidegger se apercebe da incompatibilidade de certas forças que constituem o seu projeto transcendental, principalmente as limitações impostas pelos resquícios da filosofia da consciência que ainda reverberam nessa proposta. Se o *Dasein* é um ente finito, como ele pode se constituir como fundamento da metafísica, que visa o conhecimento do ente enquanto tal e na totalidade? O termo ontoteologia, nesse sentido, aparece como expressão da tomada de consciência dessa limitação. O tratamento adequado da questão do ser implica na radicalização da temporalidade, o que resulta no questionamento da

fundamentação ôntica da ontologia encaminhada pela abordagem transcendental anteriormente perfilhada por Heidegger.

Com isso se coloca em evidência um dos principais objetivos desta tese. Como observado, a expressão ontoteologia é, geralmente, empregada no sentido de interpretar a tradição metafísica. Entretanto, pelas breves considerações acima, nota-se que aqui a expressão interessa à medida que pode favorecer a interpretação do próprio pensamento de Heidegger. Assim, o surgimento dela no seu léxico nos dá indícios contundentes de alterações de trajetória no seu caminho. Enfim, mais do que um termo que permite uma abordagem unitária da filosofia ocidental face o tempo presente, ontoteologia é significativa no sentido de compreender o itinerário do pensamento do próprio Heidegger, levando a colocar em suspensão o seu projeto transcendental.

Para que essa proposta seja exequível, é crucial o recuo ao final da década de 1920. Não somente porque a expressão ontoteologia aparece pela primeira vez no curso sobre a *Fenomenologia do espírito*, ministrado em 1930/31. Antes, a tensão entre ontologia e teologia deixa suas marcas no caminho de Heidegger já nessa época. Portanto, para compreender como se chega à proposta de uma superação da metafísica evitando reducionismos, torna-se imperioso o entendimento do que aqui está em jogo em relação a essa temática.

Cabe ressaltar que são poucos os estudos que tratam desse momento do trajeto heideggeriano, procurando entendê-lo mais internamente e em conexão com a temática que aqui se propõe. Observa-se uma tendência entre comentadores de conceber como se desde sempre o projeto de Heidegger fosse dirigido por um ímpeto de superação da metafísica. No entanto, quando se atenta para os escritos do período ao qual nos dedicamos, percebe-se que essa proposta não estava no horizonte de Heidegger. Muito pelo contrário. Ele se identifica como metafísico. São justamente os limites com os quais ele se deparará, aos quais o termo ontoteologia dá expressão, que abrirão a possibilidade para uma viragem nesse caminho. Desse modo, a importância do tratamento desse momento do percurso intelectual de Heidegger se justifica por situar as paragens de sua reflexão, evitando a projeção de ideias tardias num momento em que ainda estão sendo fecundadas. De modo mais acentuado, os estudos sobre a temática da ontoteologia no projeto transcendental de Heidegger são bastante raros. Como dito, a percepção mais usual é tratar da questão a partir do contexto tardio. Entrementes, não se

pode minimizar a importância que a noção já desempenha em fins da década de 1920. Se a metafísica é composta pela ontologia e pela teologia, e se por meio de uma ontologia fundamental Heidegger pretende lançar as bases para a fundamentação dessa metafísica, então o tema não pode ser evitado. Não obstante a sua importância, a abordagem da temática nesse momento da reflexão de Heidegger tem sido obliterada por abordagens que privilegiam o momento mais tardio do seu trajeto.

Para atingir esses objetivos a tese se estrutura em três momentos. No primeiro capítulo, tem-se por intenção mostrar como a tensão entre ontologia e teologia ganha importância à medida que Heidegger se apropria do termo metafísica para caracterizar o seu projeto filosófico. Se no início da década de 1920 a tensão entre ontologia e teologia se circunscrevia à filosofia primeira de Aristóteles, ela acaba recebendo maior atenção ao ser incorporada como constituinte da noção de metafísica. Para a rigorosa compreensão do que aqui se coloca, busca-se indicar o que Heidegger entende por ontologia e teologia.

Uma vez reconhecida a importância da bifurcação entre ontologia e teologia na noção de metafísica, cabe ao segundo capítulo explorar em que medida o *Dasein* obtém o seu sentido do conceito pleno de metafísica. Desse modo, busca-se mostrar como o *Dasein*, fundamento da diferença ontológica, é entendido metafisicamente. Isso implica dizer que o sentido pleno de metafísica, composto pelo seu viés ontológico e teológico, repercute na estrutura do *Dasein*. Essa exposição tem por escopo indicar a incompatibilidade entre duas tendências que marcam esse projeto. De um lado, Heidegger enfatiza acentuadamente a finitude do *Dasein*. Por outro, as pretensões absolutistas da metafísica ganham contornos mais claros. O embate entre essas duas linhas de força que guiam o projeto transcendental de Heidegger acaba por trazer à tona as suas incongruências. Afinal, como pode um ente finito suportar o peso do conhecimento do ente enquanto tal e na totalidade?

No entanto, é somente no confronto que Heidegger estabelece com Hegel, no curso sobre a *Fenomenologia do espírito*, que as incompatibilidades assumem maior clareza. A expressão ontoteologia, empregada aqui pela primeira vez, indica duas faces do problema. Em primeiro lugar, Heidegger reconhece que as pretensões absolutistas da metafísica terminam por promover a sobreposição entre ôntico e ontológico, encontrando na subjetividade absoluta a fundamentação para a ontologia. Além disso,

esse confronto também evidencia com mais nitidez a dimensão histórica da noção de metafísica. Dito de maneira mais sucinta, o confronto com Hegel e o emprego do termo ontoteologia conduzem à revisão do projeto transcendental heideggeriano, tornando a noção de metafísica problemática. Esse é o tema central do último capítulo.

A abordagem desses assuntos se pauta, em grande parte, em textos oriundos de cursos ministrados por Heidegger entre 1926-1930 e publicados nas suas obras completas (*Gesamtausgabe*). Diante disso, cabem algumas palavras para justificar o uso desses textos. Ainda que não tenham sido escritos tendo em vista a sua publicação, eles têm se mostrado como importante instrumental para a compreensão da trajetória intelectual de Heidegger. Os textos mais sucintos e publicados pelo próprio Heidegger são pouco argumentativos. Em geral, eles pontuam algumas intuições sobre problemáticas fundamentais da filosofia, abstendo-se de um trabalho argumentativo mais elaborado. Isso em nada diminui sua importância. Mas, por si só, eles revelam pouco do trabalho pressuposto, dos diálogos e confrontos estabelecidos com os pensadores da tradição e mesmo do caminho percorrido. Assim sendo, o recurso às obras completas se mostra importante no sentido de captar os movimentos que Heidegger empreende na sua reflexão. Em segundo lugar, cabe dizer que os textos publicados em suas obras completas foram escolhidos e cuidadosamente revisados pelo próprio Heidegger. E nem todos os cursos por ele ministrados foram selecionados para figurarem nas suas obras completas. Diante do cuidado, inclusive de determinar o ordenamento cronológico de publicação dos textos, é pertinente assumir que eles se configuram como fontes confiáveis e importantes para a compreensão do pensamento do seu autor.

Por fim, cabe destacar que muitas das obras utilizadas nesta tese já se encontram traduzidas. Nesse caso, optou-se por privilegiar tais traduções, realizando alterações apenas onde se notou serem estritamente necessárias. Para facilitar a localização das passagens, elas são indicadas na tradução para o português e, a seguir, entre colchetes, inserem-se as referências às obras completas. Uma vez que toda tradução já é interpretação e que esse hercúleo trabalho é realizado por distintos tradutores, não há acordo sobre a terminologia. Esse ponto se revelou problemático, principalmente em três casos. Primeiro, seguindo a recém-publicada tradução de *Ser e tempo* realizada por Fausto Castilho, opta-se por deixar *Dasein* grafado em sua forma original, haja vista a sua associação com a compreensão heideggeriana. Em segundo lugar, a palavra

Vorhandenheit encontra duas possibilidades de tradução. Marco Antonio Casanova propõe “ente presente à vista”, ao passo que Fausto Castilho sustenta “ente subsistente” (numa clara associação com a noção aristotélica de οὐσία) como a mais apropriada. Tendo em vista o recurso que se faz às interpretações de Heidegger da filosofia antiga, essa segunda opção se mostrou mais produtora para a tese, justamente por evidenciar mais claramente esse vínculo. Por fim, a recente edição brasileira de *Ser e tempo* traduziu *Existenziell* por “existencial” e *Existenziall* por “existenciário”, a fim de evitar a associação de Heidegger com a filosofia existencialista. Nesse caso não acompanhamos a tradução, invertendo o sentido a fim de buscar a proximidade do termo alemão com o português, além de manter a palavra empregada pela maioria dos tradutores e que é, de certa maneira, já corrente em nosso idioma.

CAPÍTULO 1

A TENSÃO ENTRE ONTOLOGIA E TEOLOGIA

Este capítulo tem por objetivo analisar os primeiros passos de Heidegger no sentido da elaboração da noção de ontoteologia. Ainda no decorrer da década de 1920, quando se dedica às suas leituras fenomenológicas de Aristóteles, é possível encontrar referências de Heidegger ao caráter ambíguo da filosofia primeira: ela é simultaneamente ontologia e teologia. No entanto, é a partir de 1926, com o curso *Conceitos fundamentais de filosofia antiga*, que Heidegger fornece mais elementos sobre esse caráter bipartido da filosofia primeira e seus impactos subsequentes para o modo como ele lida com a filosofia. Referências a essa tensão entre teologia e ontologia são encontradas nos textos posteriores à publicação de *Ser e tempo*, demonstrando que essa noção não se limita a ser chave hermenêutica de leitura dos textos aristotélicos, mas se configura como elemento que permite a Heidegger compreender certos desdobramentos históricos da filosofia.

Nesse sentido, o capítulo se dedica a analisar a elaboração desse caráter bipartido da filosofia primeira com os seus desdobramentos. A importância de se recuperar os primeiros passos na elaboração dos conceitos fundamentais que formarão a noção de ontoteologia não tem intenção meramente genealógica, no sentido de apenas indicar onde e como essa noção teria emergido no caminho de Heidegger. Antes, pretende-se indicar como a bifurcação teologia/ontologia assume importância crucial no seu pensamento a partir de 1928, justamente no contexto do desenvolvimento de uma reconsideração da fundamentação da metafísica a partir da relação entre tempo e ser, radicado no Dasein. Assim, neste capítulo, é importante observar como esse tema passa de mera referência histórica à constituição da filosofia primeira no pensamento de Aristóteles para se configurar como um conceito estrutural da noção de metafísica, central para o caminho de Heidegger entre 1928 e 1930.

A importância desse elemento reside no seguinte: em primeiro lugar, se em tendências importantes da filosofia da religião na contemporaneidade o termo ontoteologia é assumido como palavra de contraposição e crítica ao que se denomina de “metafísica”⁵, nota-se que em Heidegger o quadro é mais diverso. A tensão entre teologia e ontologia aparece de modo mais incisivo no seu pensamento justamente num momento em que se busca colocar fundamentos na direção de uma metafísica autêntica, que considere o ser do *Dasein* como fundamentação. Sendo assim, metafísica aqui é algo próprio e constitutivo do *Dasein*. Em suma, as bases da noção de ontoteologia são lançadas num momento em que Heidegger tenta refundamentar a metafísica, o que, portanto, significa dizer que a metafísica é da natureza humana. Em segundo lugar, a observância da relação desses conceitos com o projeto filosófico heideggeriano daquele momento auxilia na percepção das alterações de rota do seu caminho. Ainda que mencione a tensão entre teologia e ontologia, Heidegger não dá corpo à noção completa: ontoteologia. A expressão aparece pela primeira vez num curso sobre a *Fenomenologia do espírito* de Hegel, em 1931. Como será notado no segundo capítulo desta tese, esse texto se configura como de transição. Para apreender em que consiste essa transição, no sentido de notar de onde ela parte e para onde aponta, é importante situar melhor o solo por onde Heidegger anda nos anos imediatamente anteriores. Não se objetiva esgotar os textos que se constituirão aqui como de referência. O recorte é bem delimitado, visto que se tem por intenção analisar como Heidegger compreende nesse momento a bifurcação da filosofia primeira e da metafísica em teologia e ontologia.

1. Ontologia e teologia e na filosofia primeira

Como o próprio Heidegger atesta em *Meu caminho para a fenomenologia*, a atenção para a estrutura dupla da metafísica, ontológica e teológica, foi-lhe despertada muito cedo. Nesse escrito, atesta que ainda enquanto estudante de teologia, numa conversa informal seu professor Carl Braig destacou a importância de Hegel e de Schelling para a teologia especulativa. “Dessa maneira”, afirma Heidegger, “a tensão [*Spannung*] entre ontologia e teologia especulativa como estrutura da metafísica passou

⁵ Por exemplo, MARION, Jean-Luc. *God Without Being*. Trad. Thomas A. Carlson. Chicago: Chicago University Press, 1991; PEPPERZAK, Adriaan. Religion after Onto-Theology? In: WRATHALL, Mark. *Religion after Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 104-122.

ao horizonte de meu questionamento”⁶. Essa referência de Heidegger quanto ao surgimento da questão no horizonte do seu pensamento é importante para que se possa modular bem a partir de onde emerge e como ela se desenvolve. Não se trata de fazer mera genealogia do conceito no pensamento de Heidegger. Antes, a retomada da elaboração de componentes da noção de ontoteologia pode clarificar aspectos dessa expressão que, de outra maneira, poderiam ser mal compreendidos ou ficariam obscuros. Os elementos centrais da expressão estão sistematizados no escrito *A constituição onto-teológica da metafísica*, da década de 1950. Entrementes, noções que aparecem aqui em sua forma “sistematizada” podem ser encontradas em sua fase de elaboração já na década de 1920. Além disso, essa sistematização esconde o percurso seguido até ela. Nesse sentido, se a afirmação de Heidegger for verdadeira, é pertinente que se encontrem rastros da elaboração dessa tensão entre ontologia e teologia ainda muito cedo no seu pensamento.

De fato, observa-se que essa temática se faz presente nas leituras que Heidegger desenvolve de Aristóteles na década de 1920. Nota-se que a referência que Heidegger faz em *Meu caminho para a fenomenologia* destaca a importância de Schelling e Hegel. Isso poderia conduzir à ideia de que ele teria desenvolvido essa compreensão em diálogo com esses filósofos do idealismo alemão. Como pretendemos indicar, o confronto com esses autores, principalmente Hegel, será de fundamental importância. No entanto, a tensão entre teologia e ontologia não se articula, num primeiro momento, a partir de Schelling e Hegel. Antes, é na leitura de textos antigos (principalmente de Aristóteles) que a tensão entre teologia e ontologia encontra seu lugar de elaboração. Tendo por horizonte a leitura fenomenológica de textos filosóficos, Heidegger busca traduzir e comentar certos fragmentos de Aristóteles. Essa leitura parte da necessidade de se recuperar os textos em seu modo de expressão propriamente grego, evitando a latinização do léxico aristotélico.⁷

⁶ HEIDEGGER, M. Meu caminho para a fenomenologia. In: *Heidegger*. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 298 [Mein Weg in die Phänomenologie. In: *Zur Sache des Denken*, GA14. 2. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007, p. 94]. É interessante pontuar a influência desse professor na postura do jovem Heidegger quanto à modernidade, especialmente a concepção de que a teologia e a filosofia modernas nada mais seriam do que uma redução do religioso ao sentimento e aos interesses meramente humanos (Cf. SCHAEFFLER, Richard. *Frömmigkeit des Denkens?* Martin Heidegger und die katholische Theologie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978, p. 3ss).

⁷ Apenas para destacar os textos mais importantes, vale mencionar alguns comentários de Heidegger sobre Aristóteles. É de 1922 o texto *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Ontologie und*

Para a temática desta tese, não se pretende discutir a interpretação heideggeriana de Aristóteles⁸, nem mesmo abordar em que medida esse diálogo contribuiu para a formulação da compreensão da experiência da vida fática. Antes, o centro desta abordagem é mostrar como essa relação entre ontologia e teologia passa da filosofia primeira aristotélica para o cerne da noção de metafísica. Chama atenção como alguns importantes intérpretes da relação Heidegger e Aristóteles não desenvolvem esse tema. F. Volpi⁹, por exemplo, defende três temas fundamentais nas interpretações do jovem Heidegger sobre a filosofia aristotélica: a verdade, o *Dasein* e o tempo. Não se pode deixar de reconhecer que o grande tema que guia a sua abordagem é a experiência da vida fática, principalmente em diálogo com os textos de Aristóteles sobre a ética. É a pergunta pela vida fática, característica desse momento de rompimento com o ego transcendental de Husserl, que se constitui como o tema central da reflexão heideggeriana nesse momento. Mas, mesmo que o debate em torno da tensão entre ontologia e teologia não seja fundamental na leitura de Heidegger, ela recebe algumas referências nos seus textos de juventude. Entretanto, somente a partir do momento em que a proposta de uma metafísica do *Dasein* se torna tema no horizonte do pensamento

Logik (GA61). Em 1924, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (GA18) e *Platon: Sophistes* (GA19). Em 1926, *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* (GA22).

⁸ Na contramão da tendência dominante de identificar problemas e limites da leitura que Heidegger desenvolve de filósofos da tradição, Walter A. Brogan tenta mostrar a pertinência da leitura heideggeriana de Aristóteles. Cf. BROGAN, Walter. *Heidegger and Aristotle: the Twofoldness of Being*. Albany: State University of New York Press, 2005.

⁹ VOLPI, F. Being and Time: A Translation of the *Nicomachean Ethics*? In: KISEL, T.; BUREN, J. Van. *Reading Heidegger from the Start*. Albany: State University of New York Press, 1994, p. 195-213). Não sem certa dose de exagero, Volpi defende *Ser e tempo* como versão moderna da *Ética a Nicômaco*, revelando importantes homologias entre os textos práticos aristotélicos e *Ser e tempo*. O exagero está no fato de não se reconhecer a importante contribuição das interpretações de Heidegger sobre as cartas de Paulo (desenvolvidas no curso *Introdução à fenomenologia da religião*, de 1920/21), que lhe fornecem elementos para pensar a questão da temporalidade, bem como sobre as *Confissões* de Santo Agostinho, que lhe desperta a atenção para a *preocupação* [*Sorge*] como ser do *Dasein*. Sem dúvidas, o diálogo com Aristóteles é de fundamental importância para Heidegger. Ele mesmo atesta isso ao dizer: “Eu, entretanto, menos podia separar-me de Aristóteles e de outros pensadores gregos quanto mais claramente a crescente intimidade com o ver fenomenológico fecundava a interpretação dos textos aristotélicos. Na verdade, não consegui ainda abranger, de imediato, que consequências decisivas traria o repetido retorno a Aristóteles” (HEIDEGGER, GA14, 1979, p. 299 [GA14, 2007, p. 97]). Além disso, cabe mencionar que há vasta produção bibliográfica que destaca a importância da filosofia prática de Aristóteles para Heidegger: BUREN, J. “The Young Heidegger, Aristotle, and Ethics”. In: DALLERY, Arleen B.; SCOTT, Charles E.; ROBERTS, P. Holley (eds.). *Ethics and Danger: Essays on Heidegger and the Continental Thought*. Albany: State University of New York Press, 1992, p. 169-185; DENKER, Alfred et al (eds.). *Heidegger und Aristoteles*. Freiburg/München: Alber Verlag, 2007 (Heidegger Jahrbuch 3). ESCUDERO, Jesús Adrian. *Heidegger e a filosofia prática de Aristóteles*. São Leopoldo: Editora Nova Harmonia, 2010.

de Heidegger é que o caráter duplo da filosofia primeira se torna um tema mais recorrente no seu pensamento.

Nessa direção, de indicar como Heidegger passa de referências mais gerais para uma abordagem mais circunscrita, há uma passagem em um texto escrito em 1922, intitulado *Intepretações fenomenológicas com respeito a Aristóteles: indicação da situação hermenêutica*. Esse opúsculo expõe um projeto de pesquisa em torno de Aristóteles, sendo escrito com vistas à indicação de Heidegger para ocupar uma vaga de professor em Marburgo. Após tratar de temas que seriam desenvolvidos nos anos posteriores (facticidade, historicidade, *Dasein*, etc.), Heidegger menciona a questão de Deus em Aristóteles¹⁰. Destaca-se que a noção de Deus no filósofo antigo não surge a partir da experiência religiosa. Antes, as indagações ontológicas são aqui predominantes, especialmente a radicalização do ser-que-é-movido conduz ao ente mais elevado. Em outros termos, Heidegger ressalta que a concepção de Deus em Aristóteles se desenvolve a partir do problema do movimento, não tendo relação imediata com a religião. É o ente em movimento que fornece os parâmetros a partir dos quais se pensa o problema de Deus na filosofia especulativa. Portanto, deve-se, de início, dissociar essa compreensão do divino daquela que brota de um solo mais tipicamente religioso. Tanto é assim que esse ente mais elevado pensa a si mesmo. Quer dizer, é autossuficiente, de modo que não é possível uma relação pessoal do ser humano com ele. Não obstante seu caráter ontológico, Heidegger não deixa de reconhecer que essa compreensão do divino determina a teologia cristã posterior, que concebe Deus como *actus purus*.

A teologia cristã e a ‘especulação’ filosófica que permanecem sob esta influência e a antropologia que sempre também se desenvolve em tais contextos, todos *falam por categorias emprestadas, categorias que são estranhas ao seu próprio campo de ser*.¹¹

Em outros termos, se a noção não aparece a partir de questões religiosas, acaba sendo emoldurada por temáticas dessa natureza no seu desenvolvimento, principalmente na interpenetração entre pensamento grego e cristão. O resultado disso é a confusão que se estabelece entre as categorias apropriadas ao pensamento religioso e aquelas próprias à ontologia.

¹⁰ HEIDEGGER, M. Phenomenological Interpretations with Respect to Aristotle: Indication of the Hermeneutical Situation. Trad. Michael Baur. *Man and World*, n. 25, p. 386, 1992.

¹¹ *Ibid.*, p. 386.

Nesse texto Heidegger não menciona coisa alguma sobre a bifurcação da filosofia primeira em teologia e ontologia. No entanto, ele fornece alguns elementos que serão retomados posteriormente, quando o tema assume maior importância. Em primeiro lugar, Deus (como ente supremo) deve ser lido em Aristóteles a partir de um plano estritamente ontológico, de modo que se deve reconhecer que o seu desenvolvimento se dá começando pelo problema do movimento. Em segundo lugar, não se pode perder do horizonte o vínculo que liga essa compreensão do divino com o cristianismo. Por mais que sejam categorias alheias ao âmbito da religião, elas acabam determinando alguns de seus conceitos-chave. A adoção de categorias que não lhe são próprias tem suas consequências para a religião, como já é possível notar a partir do pensamento de Agostinho¹². Em suma, naquele momento, em 1922, essa temática se revela secundária para Heidegger, bem como sua referência se limita a tratar da compreensão aristotélica de Deus numa tentativa de apontar para o âmbito mais próprio da ontologia.

Já em 1924/1925, no texto oriundo do curso sobre Platão — *O Sofista: Platão* — há tratamento um pouco mais substancial da questão. A temática é desenvolvida de maneira mais direta e cuidadosa. Como é evidente pelo título, Heidegger se propõe a interpretar o diálogo de Platão intitulado *O sofista*. No entanto, logo ao início do curso, assinala um princípio hermenêutico: é aconselhável ir do mais claro para o mais obscuro. O que efetivamente isso significa? Não se deve abordar diretamente o pensamento de Platão. Antes, é bom procedimento recorrer a Aristóteles como ponto de partida para, num momento posterior, interpretar Platão. Seguindo essa premissa, de se movimentar do mais claro para o mais obscuro, Heidegger se dedica à abordagem de alguns aspectos mais gerais da filosofia aristotélica. E são justamente as linhas finais dessa interpretação que chamam atenção para a dualidade da filosofia primeira em Aristóteles: ela é ontologia, mas também teologia. Heidegger não deixa de destacar que

¹² Ainda que Heidegger não mencione isso explicitamente, é plausível relacionar o que aqui é dito com o curso *Agostinho e o neoplatonismo*. Nesse curso, um dos temas tratados se relaciona com o contato de Agostinho com o neoplatonismo e como o emprego da terminologia dessa tendência filosófica grega acaba por ofuscar a compreensão de existência cristã originária determinada a partir do tempo. Em outras palavras, uma das hipóteses desse curso indica que, com a crescente adoção do pensamento grego, a compreensão de existência proto-cristã que vive o tempo (que é diferente de viver no tempo) perde sua força inicial Cf. HEIDEGGER, M. Agostinho e neoplatonismo. In: *Fenomenologia da vida religiosa*. Trad. Enio Paulo Giachini, Jairo Ferrandin e Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes, 2010 [Augustinus und der Neueplatonismus. In: *Phänomenologie des Religiösen Lebens*, GA60. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995].

essa ambiguidade é fundante para a Idade Média, chegando ao período moderno. No entanto, o ponto central aqui é destacar que os dois âmbitos nos quais a filosofia primeira se divide possuem o mesmo “objeto”: o ente na totalidade. No entanto, se eles possuem o mesmo “objeto”, cada qual o aborda de maneira peculiar. Nessa direção, Heidegger pondera:

(...) Teologia tem a tarefa de tornar claro o ente como um todo, o ὅλον, o ente do mundo, natureza, o céu e tudo aquilo que se encontra sob ele, em suas origens, naquilo por meio de que ele propriamente é. Precisamos levar em conta o fato de que essa explicação do ente na totalidade da natureza, por meio do motor imóvel, não possui nada em comum com uma prova da existência de Deus com base numa ordem causal. A teologia tem o todo, o ὅλον por tema, e a ontologia também tem o todo como seu tema e considera suas ἀρχαί. As duas, teologia e ontologia, possuem o ponto de partida no ente como um todo, como ὅλον; e o que está em questão para elas é compreender o ente na totalidade como sendo.¹³

O que significa abordar o ente na totalidade? Antes de tudo, cabem algumas considerações sobre o que não é essa totalidade. Ela exclui por si só que se trate de um conjunto específico de entes ou mesmo apenas de um ente em especial. Desse modo, a totalidade dos entes envolve todos eles. Mas, então, consideram-se todos os entes, no sentido de conhecer a cada um deles? Totalidade também não possui essa acepção. Não tem a pretensão de enumerar a essência específica de cada ente, nem mesmo de constituir certo o inventário do tipo de entes que há, elencando-os hierarquicamente. Antes, o objetivo é a totalidade dos entes interpelada enquanto ela é. Dito de modo mais sucinto, interessa o ente enquanto ele é, ou seja, aquilo que faz com que um ente seja o que é. Ora, considerar o ente enquanto ele é diz que se trata do ser do ente. E mais, o modo de abordagem desse “ente enquanto ele é” se realiza por meio da interpelação pelo discurso, do λόγος. Por isso, mesmo reconhecendo a origem tardia do termo, Heidegger já emprega “ontologia” para se referir a esse modo de consideração da totalidade dos entes, uma vez que ontologia é Λόγος do ὄν. Uma vez que aborda o ente enquanto ele é, essa ciência não pode ser assemelhada às demais. Afinal, as demais *epistemes* projetam um campo de estudo, um recorte, com uma determinada região de entes previamente estabelecidos e que constituem o objeto do seu escrutínio. Uma vez

¹³ HEIDEGGER, M. *Platão: o Sofista*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012, p. 250 [*Platon: Sophistes*, GA19. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002, p. 221-222]. Compreensões muito similares são retomadas no texto posterior, de 1926. Por exemplo: “O duplo conceito da ciência fundamental: 1. Ciência do *ser*; 2. Ciência do *ente mais elevado e mais próprio* [*eigentlichen*]. O que propriamente é: 1. O que é; 2. O que propriamente constitui os entes: *ser*” (HEIDEGGER, M. *Die Grundbegriffe der Antiken Philosophie*, GA22. 2. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004, p. 150. Cf. também GA22, apêndice 68).

que visa à totalidade dos entes, naquilo que lhes constitui, a ciência primeira está para além de toda ciência regional.

Heidegger compreende as importantes similaridades que tornam a relação entre teologia e ontologia complexa. Ambas possuem o mesmo tema de consideração: o todo do ente. No entanto, pela citação, já se capta importante distinção. A teologia aborda os entes a partir do que move sem ser movido, isto é, aquilo que constitui o modo mais próprio e elevado da presença desses entes. A ontologia, por sua vez, considera o todo, mas da perspectiva da sua presença com as suas determinações. Aqui os entes não são considerados como circunscritos à determinada região (a divina, do motor imóvel), mas também incluem aquilo que está sob o céu, abarcando tudo o que é, inclusive os entes matemáticos. Em suma, ainda que ambos se ocupem do todo do ente, “o tema da teologia é a presença mais elevada e mais própria, e o tema da ontologia é aquilo que constitui a presença em geral como tal”¹⁴. O que subjaz a essas duas concepções é certa compreensão de ente como presença. A teologia considera um ente, o motor imóvel, como presença num sentido mais elevado e próprio. É um ente que incorpora de maneira maximamente possível a presença, sendo paradigmático para os demais entes. Nesse sentido, o ente mais elevado permite acesso à totalidade do ente. Já a ontologia, na concepção de Heidegger, trata do ser no sentido daquilo que constitui a presença como tal, isto é, o que permite com que os entes se presentem. Em outros termos, busca-se o aspecto que permite aos entes serem o que são.

Nesse texto Heidegger apenas constata isto: Aristóteles é herdeiro de uma tradição na qual o ser é concebido como presença. Ele não fornece, entretanto, detalhes adicionais de como a noção de ser como presença determinou a bifurcação da ciência primeira. Essa questão é, de certo modo, respondida por Heidegger num texto posterior, do final da década de 1920: *Os Conceitos fundamentais de metafísica*. Tal temática será desenvolvida posteriormente, tendo em vista que há importante alteração em sua retomada nos cinco anos que separam o curso sobre Platão e sua abordagem dos conceitos fundamentais de metafísica.

¹⁴ HEIDEGGER, GA19, 2002, p. 222.

2. Ontologia e teologia: abordagens e temas

No texto de 1924/1925, Heidegger estabelece que ambas as disciplinas tratam do ente na totalidade, e isso de maneira distinta. Ainda que Heidegger faça referências a essa compreensão em *Platão: o Sofista*, é no curso de 1926, intitulado *Os conceitos fundamentais de filosofia antiga*, que ele se ocupa em desenvolver de maneira mais detalhada essa tensão entre teologia e ontologia na filosofia primeira. Sobre esse curso, vale ressaltar o seguinte: em primeiro lugar, é bastante sintomático que Heidegger se dedique à exposição de conceitos centrais da filosofia antiga, partindo dos pré-socráticos até chegar à filosofia aristotélica. No ano seguinte, em 1927, ele ministra o curso *História da filosofia: de Tomás a Kant*. Se reunirmos os dois cursos, pode-se notar uma abordagem bastante ampla da história da filosofia, especialmente dos filósofos que Heidegger considera mais centrais. Em segundo lugar, não se pode deixar passar despercebido que esse texto é redigido justamente no ano imediatamente anterior a *Ser e tempo*, num momento em que Heidegger pensa a possibilidade da constituição de nova ontologia tendo por base o *Dasein*. A evidência textual de que esse tema está no horizonte de Heidegger e que, de certa maneira, determina a sua abordagem da filosofia antiga é encontrada na última seção do curso, que traz por título: *Ontologia do Dasein*¹⁵. Ainda que essa seção seja bastante reduzida, sendo constituída de anotações com vistas a desenvolvimentos ulteriores, pode-se observar como, na medida em que a constituição de uma ontologia do *Dasein* como base para uma nova ontologia assume proporções maiores no pensamento de Heidegger, a questão da bifurcação da filosofia primeira é tratada com mais atenção. Nota-se que ele utiliza a expressão *ontologia do Dasein* e não *metafísica do Dasein*. Não se pretende legitimar essa afirmação com base apenas nesse texto. Esta tese ainda voltará a tratar desse tema, fornecendo mais elementos que permitam assegurar a pertinência dessa afirmação. Mas, por ora, pode-se apontar esse elemento como importante no sentido de perceber essa vinculação.

A atenção dedicada à história da filosofia e à ontologia do *Dasein* no curso mencionado se entrelaçam. A constituição de uma ontologia fundamental, tendo por ponto de partida o *Dasein*, tem por implicação a “destruição” das ontologias precedentes. Desse modo, o projeto de Heidegger, caso pretenda desenvolver uma

¹⁵ HEIDEGGER, GA22, 2004, p.188.

ontologia, não pode deixar de estabelecer relação com a história da filosofia anterior. Assim, um elemento acaba implicando no outro.

Feitas essas considerações mais contextuais, agora se pretende dedicar ao texto no sentido de evidenciar como Heidegger trata aqui a tensão que se instaura no interior da filosofia primeira de Aristóteles. Para tanto, cabe aprofundar as disciplinas que constituem o eixo central da filosofia primeira — ontologia e teologia — no sentido de se entender o que constitui a especificidade de cada abordagem do ente na totalidade.

2.1 Filosofia primeira: ontologia

Heidegger emprega o termo *ontologia* em pelo menos dois sentidos distintos. Quando a palavra é utilizada no contexto da diferença ontológica, no sentido de se referir à questão própria da filosofia pelo ser, ela assume significação mais ampla. Nesse caso, a ontologia lida com o ser, entendido aqui já não mais como um ente (seja ele o mais elevado), mas ser que se diferencia do ente. Em outros termos, Heidegger emprega o termo ontologia para o seu próprio projeto filosófico. Mais do que simplesmente “ontologia”, Heidegger compreende o seu projeto filosófico na segunda metade da década de 1920 como ontologia fundamental. De maneira rudimentar, sua pretensão é estabelecer, por meio da análise do ser do *Dasein*, o fundamento para constituição de uma “metafísica autêntica”. Por ora, cabe apenas ressaltar que em determinados empregos da palavra ontologia ela pode assumir essa conotação.

No entanto, Heidegger utiliza também ontologia num sentido mais restritivo, para se referir à pergunta pela essência dos entes naquilo que eles possuem de comum e de universal, tal como desenvolvida pela história da filosofia a partir dos gregos.¹⁶

¹⁶ Por isso mesmo, na citação a seguir de um texto tardio, Heidegger indica a dupla tarefa da filosofia primeira, ressaltando que ontologia é compreendida em sentido restritivo. “A metafísica representa [*vorstellen*], em toda a parte, o ente enquanto tal em sua totalidade, a entidade do ente (a οὐσία do ὄν) [*das Seiende als solches im Ganzen, die Seiendheit des Seienden*]. A metafísica, porém, representa a entidade do ente de duas maneiras: de um lado a totalidade do ente enquanto tal, no sentido dos traços mais comuns [*allgemeinsten*] (ὄν καθόλου, κοινόν); de outro, porém e ao mesmo tempo, a totalidade do ente enquanto tal, no sentido do ente supremo e, por isso, divino (ὄν καθόλου, ἀκρότατον, θεῖον). Em Aristóteles, o desvelamento do ente enquanto tal propriamente se desenvolveu nessa dupla direção (...). A metafísica é em si, pelo fato de representar o ente enquanto ente, a unidade da verdade do ente, no sentido do geral e do supremo. De acordo com sua essência ela é, simultaneamente, ontologia **no sentido mais restrito** e teologia. A essência onto-teológica da filosofia propriamente dita (πρώτη φιλοσοφία) deve estar, sem dúvida, fundada no modo como lhe chega ao aberto o ὄν enquanto ὄν” (HEIDEGGER, M. O

Desse modo, é preciso estar atento quando Heidegger emprega ontologia no sentido restritivo (com referência à ontologia tradicional) e aos momentos nos quais ontologia é interpretada a partir da diferença ontológica.

De certo modo, permanece inalterado na trajetória intelectual de Heidegger o fato de que a ontologia (no sentido mais restritivo) lida com os entes na intenção de considerá-los a partir dos traços mais gerais e comuns. Afirmar que se pretende o conhecimento do todo do ente significa dizer que é intenção da ontologia buscar a essência dos entes. Mas como atingir esse conhecimento dos entes enquanto entes? Para que essa tarefa seja levada a cabo, deve-se reconhecer o papel desempenhado pela representação (*Vor-stellung*), uma vez que o modo de consideração da totalidade dos entes se operacionaliza por meio das categorias. Assim, conhecer o que um ente é significa inseri-lo em determinada categoria. Interpelar algo como algo é *κατηγορεῖν*, isto é, empregar figuras discursivas (quantidade, qualidade, etc.) no sentido de determinar o que esse ente é. Essa classificação se dá por meio da enunciação de proposições, que são organizadas tendo como pressuposto a ordenação das categorias. E a proposição nada mais é do que o modo pelo qual as categorias funcionam, ou seja, a proposição permite a categorização, de modo que o sujeito possa emoldurar o que deve ser conhecido a partir das próprias categorias (predicados). Nesse quadro, a lógica teria a função de lidar com proposições e categorias, questionando-se pelas condições necessárias para que se alcance um conhecimento válido e verdadeiro. É essa interpretação que conduz Heidegger, anos mais tarde, à seguinte conclusão:

(...) a doutrina do ser e das determinações do ente como tal se tornam uma disciplina que busca pelas categorias e por sua ordem. O fim de toda ontologia é a doutrina das categorias.¹⁷

Nesse modo de consideração o ser se revela como o que há de mais universal. Para que se possa definir ou conhecer determinado ente é preciso que ele seja inserido em gêneros maiores. Assim, homem é animal (amplo) e racional (característica específica). Caso se pergunte o que é animal, eleva-se a outro gênero mais amplo, e

que é metafísica. In: *Marcas no caminho*. Trad. Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 390 [*Wegmarken*, GA9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976, p. 378-379]. Grifo nosso. Essa distinção é repetida em *Introdução à metafísica*. Trad. Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999, p. 67 [*Einführung in die Metaphysik*, GA40. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983, p. 43].

¹⁷ HEIDEGGER, 1999, p. 206 [GA40, 1983, p. 195].

assim sucessivamente. Mas essa remissão deve chegar a um gênero que se impõe como limite e, ao mesmo tempo, o mais amplo de todos. Esse gênero recebe o nome de ser. Uma vez que é o mais amplo, ser enquanto categoria é indefinível. Isso por razão bastante clara. Se definir implica em inserir em categorias determinadas, para a definição de “ser” seria preciso o recurso a um gênero ainda mais amplo, o que se mostra impossível por necessitar de um movimento que se colocaria para o que está além do ser. Essa situação seria absurda, uma vez que implicaria no reconhecimento de algo que estaria para além do ser. Diante desse quadro, outra possibilidade de interpretação é a de que o recurso a um gênero maior seria indicativo da deficiência de determinada reflexão, que ainda não atingiu o ser em sua determinação mais universal e, por isso mesmo, precisa de outro gênero mais amplo. Para evitar esse problema e tornar o ente na totalidade tematizável, a ontologia se pergunta pelos entes enquanto entes no que eles possuem em comum. A resposta se direciona para a οὐσία, de modo que ser e οὐσία são as determinações máximas, mais amplas e elevadas e, ao mesmo tempo, mais determinadas, por meio das quais um ente pode ser apreendido.

Assim, a ontologia lida com a totalidade dos entes buscando por aquilo que eles possuem em comum e que faz com que sejam o que são. Ela realiza sua tarefa por meio do recurso às categorias, chegando à οὐσία. Mas aqui reside importante problema. O ser é aquilo que há de mais universal e em direção ao qual tudo o mais está orientado. Ao se conceber o ser como gênero, as espécies, que diferenciam os entes em modos específicos, não são determinadas na base do ser, visto que a diferença introduziria algo que não está no ser. Sendo assim, como manter a unidade do geral e a multiplicidade dos tipos e modos de ser, as espécies e as modalidades? O problema que resulta disso é o seguinte. Se o ser é gênero e ele tem diferenças no seu interior, dever-se-ia admitir que algo não está incluso no ser, o que seria absurdo. Por outro lado, se não há diferença, como explicar a multiplicidade de entes? Em outros termos, “como compreender a *unidade* do geral e a *multiplicidade* dos ‘tipos’ e modos do ser, as espécies e as modalidades?”¹⁸

O ser é dito de muitas maneiras. Mas, como o próprio Aristóteles constantemente lembra, esses múltiplos significados de ser acabam por ter como

¹⁸ HEIDEGGER, GA22, 2004, p. 152.

referência última certa unidade determinada¹⁹. Essa unidade é encontrada, por meio da analogia, na οὐσία. Mas onde se assenta essa analogia? Para Heidegger, no λόγος, que é o possível modo do que pode ser dito. Nesse ponto se retoma o lugar ocupado pela proposição e as categorias. Isso porque, segundo Heidegger, em Aristóteles o λόγος é compreendido, dentre outras maneiras, como sinônimo de proposição. Em última análise, a οὐσία se revela como ponto de unidade da multiplicidade, mostrando-se como aquilo que os entes são em sentido mais próprio e genuíno. As categorias, modos de consideração da entidade dos entes, são remetidas à οὐσία por meio da analogia. Por essa razão, uma vez que se revela como base de tudo que pode ser predicado por meio de proposições no discurso, segundo as categorias, a entidade é tida como fundamento desses entes.

Enfim, o que se compreende aqui por ontologia? Ela considera os entes enquanto entes se valendo das categorias. Categoria tem o sentido de interpelar discursivamente um ente naquilo que ele é. No entanto, para que se preserve a unidade do ser e considere o ōv em sua totalidade deve-se buscar, por meio da abstração dos entes, aquilo que eles têm em comum, que se mostra como mais universal, mas também mais determinado. Isso nos remete para a οὐσία. Assim, a ontologia se pergunta o que *é* um ente. Nesse modo de elaboração da questão fica evidente como se intenciona tratar “dos entes em relação ao ser, isto é, somente com respeito ao que faz que um ente seja: ser”²⁰. No entanto, esse ser não se refere especificamente a um ente determinado, mas ao que os entes compartilham. Em outros termos, busca-se aquilo que é comum a todos os entes, aquilo que permite com que eles se manifestem ou se mostrem.

2.2 Filosofia primeira: teologia

A filosofia primeira é ontologia; mas também, teologia. Para que se compreenda o alcance da afirmação de que a filosofia primeira é também teologia há algumas questões a serem tratadas. Em primeiro lugar, o que significa teologia nesse contexto?

¹⁹ ARISTÓTELES. *Metafísica*. Edição bilíngüe (grego/português). São Paulo: Loyola, 2002. v. 2, 1003a.

²⁰ HEIDEGGER, M. *Problemas fundamentais da fenomenologia*. Trad. Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 22 [*Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA24. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975, p. 14].

No pensamento de Heidegger, teologia não possui sentido unívoco, sendo necessário esclarecer qual é a compreensão defendida nesse âmbito do questionar. Em segundo lugar, qual é a concepção de Deus com a qual lida essa teologia? Em *Conceitos fundamentais de filosofia antiga*, elementos anteriormente tratados (principalmente no curso sobre o *Sofista* de Platão) são retomados e ampliados. E, por fim, como esse Deus entra na filosofia? No curso, Heidegger lida com essas três questões ao abordar a tendência teológica da filosofia primeira. Essas três indagações possuem intrínseca relação entre si, uma vez que determinar como esse Deus entra na filosofia já significa indicar que Deus é esse e, portanto, de que tipo de teologia se está falando. No entanto, para fins de melhor ordenamento da argumentação, tratar-se-á das questões separadamente.

No pensamento de Heidegger, para além do momento a que aqui nos dedicamos, é possível encontrar ao menos três definições de teologia. Há um sentido mais restritivo, compreendido nos limites do cristianismo, como hermenêutica da fé²¹. A segunda acepção possui conotação mais ampla e propriamente filosófica. Por fim, há teologia como o dizer mítico poético dos deuses. Sobre esta última compreensão, Heidegger não é muito enfático no seu uso, aparecendo raramente em seus textos. Numa dessas aparições, Heidegger identifica o dizer mitológico de pensadores anteriores a Platão e Aristóteles como teológico²². É curioso designar esse período com essa nomeação, uma vez que o termo teologia aparece pela primeira vez no contexto filosófico na *República* de Platão como repúdio ao tratamento mitológico dos deuses oferecido pelos pensadores anteriores a ele. Em Platão, que emprega o termo pela primeira vez, teologia significa o modo racional de se falar sobre os deuses, a fim de se evitar a antropomorfização empreendida, por exemplo, por Hesíodo e por Homero²³. O sentido que Heidegger

²¹ O francês Philippe Capelle-Dumond, atento aos múltiplos sentidos de teologia no pensamento de Heidegger, denomina esse sentido de teologia escriturística. Cf. CAPELLE-DUMOND, P. *Filosofía y teología en el pensamiento de Martin Heidegger*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 27-66.

²² No dizer de Heidegger, “θεόλογος, θεολογία significa, na Antiguidade, o dizer mítico-poético [*mythisch-dichtende*] dos deuses, sem referência a um ensinamento de fé e a uma doutrina eclesial” (HEIDEGGER, M. A constituição onto-teo-lógica da metafísica. In: *Heidegger*. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 194. [Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik. In: *Identität und Differenz*, GA11. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006, p. 73]). Cabe ressaltar que essa afirmação aparece num contexto em que Heidegger comenta o conceito de teologia em Hegel, estabelecendo uma contraposição em relação a ele.

²³ PLATÃO. *A república*. Trad. Ana Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006, 379a: “Quais seriam os modelos a usar quando se fala sobre os deuses?”

atribui ao termo segue na direção contrária. Ele denomina de teológico justamente aquilo que Platão nega como sendo propriamente teológico no que se refere ao dizer sobre os deuses: o falar mítico. Talvez, reconhecendo essa limitação, Heidegger não seja insistente nessa acepção da palavra. Restam-nos, assim, outras duas compreensões, às quais Heidegger dedica elaboração mais cuidadosa.

Para compreender e bem delimitar o aspecto teológico na filosofia primeira, pretende-se abordar a compreensão de teologia como hermenêutica da fé e de teologia como ligada à ontologia. Para tanto, dedicar-nos-emos a uma conferência proferida por Heidegger, em 1927, intitulada *Fenomenologia e teologia*. Esse texto foi tornado público um ano após o curso sobre filosofia antiga. Nessa conferência fica evidente a compreensão de que teologia é ciência autônoma e positiva, tendo por objeto a existência na fé. Em segundo lugar, retornaremos ao texto *Conceitos fundamentais de filosofia antiga*, no qual Heidegger desenvolve a compreensão de teologia como ligada à ontologia. A delimitação dos sentidos de teologia em Heidegger é importante para se perceber a especificidade de cada acepção, a particularidade do sentido do termo que se articula com a ontologia e, por fim, evitar-se a crítica apressada de que ele seria reducionista na sua definição de teologia. A desconsideração desses aspectos por parte dos comentadores tem levando a críticas apressadas ou a erros de interpretação.

2.2.1 Teologia como hermenêutica da fé

Na conferência *Phänomenologie und Theologie*, de 1927, Heidegger se ocupa da relação entre filosofia (denominada aqui de fenomenologia²⁴) e teologia. O texto é claro com relação à sua tese central. Heidegger evita a abordagem tradicional do tema, como se houvesse oposição entre duas visões de mundo que se constituem a partir de princípios distintos, uma da fé na revelação e outra do conhecimento da razão. Antes, a teologia é ciência positiva, o que significa dizer que ela se ocupa de certa região de entes. Se a teologia é ciência ôntica, ela se encontra mais próxima da matemática e da

²⁴ Uma vez que a conferência se situa no momento da redação de *Ser e tempo*, nota-se como a noção de fenomenologia empregada por Heidegger é próxima à da exposta no §7 da sua principal obra. Em breves e lacônicas palavras, ele concebe a fenomenologia como ontologia (no sentido amplo), sendo sinônimo de filosofia.

química do que da filosofia²⁵. Visto que ela se guia por problemas de ordem ontológica (entendida aqui da perspectiva da diferença ontológica), questionando-se pelo ser que possibilita o aparecimento dos entes. Nesse sentido, a filosofia não se confunde com as demais ciências, tendo em vista que seu tema se constitui do que é anterior e mais originário em relação às ciências positivas. Essa distância é mantida também em relação à teologia. Para Heidegger, filosofia e teologia não possuem o mesmo objeto. Melhor dizendo: não tratam do mesmo âmbito.

As ciências se constituem de três elementos que devem ser considerados na abordagem sobre a teologia enquanto ciência positiva. Em primeiro lugar, o desvelado já deve ser encontrado. Isto é, já há certo âmbito de abrangência possível, constituindo-se de conjuntos de entes que são alvo de seu escrutínio. Em segundo lugar, esse *positum* deve ser apreendido antes mesmo de toda abordagem teórica, ou seja, elas se inserem numa abertura que se constitui como pré-científica, pressupondo o *Dasein* em sua cotidianidade. Essa compreensão prévia fundamenta e se manifesta no comportamento científico. Por fim, esse comportar-se pré-científico implica numa compreensão prévia de ser que determina o modo como o ente é desvelado. Dito de outra maneira, o *positum* já é iluminado por uma compreensão de ser, ainda que não tenha clareza na tematização dessa compreensão.

Em *Ser e tempo*, Heidegger admitia que é possível dividir o ser em várias partes, tornando-o objeto de investigação de diversas ciências. Desse modo, “a pesquisa científica efetua, ingênua e toscamente, a demarcação e a primeira fixação dos domínios-de-coisa”²⁶. Por que essa fixação é ingênua e rudimentar? Ela é adjetivada

²⁵ Esse ponto é bastante controverso. Na conferência Heidegger assume que a teologia seja ciência, reconhecendo a necessidade de um debate mais aprofundado sobre isso. Numa carta a Blochmann ele confessa: “Com efeito eu estou pessoalmente convencido de que a teologia não seja uma ciência — mas hoje ainda não sou capaz de mostrá-lo, ou seja, em um modo que torne inteligível positivamente a grande função da teologia na história do espírito. A simples negação é fácil, mas dizer o que é a ciência mesma, o que é a teologia, se não é nem filosofia e nem ciência — todos esses são problemas para os quais não queria me ver arrastado para dentro de uma discussão momentânea” (HEIDEGGER, M.; BLOCHMANN, Elisabeth. *Briefwechsel 1918-1969*. Ed. Joachim Storck. Marbach am Neckar: Deutsche Schillergesellschaft, 1989, p. 25).

²⁶ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Edição bilíngue. Trad. Fausto Castilho. Petrópolis/Campinas: Vozes/Unicamp, 2012, §3, p. 51. Essa concepção de ciência está em consonância com a definição oferecida por Heidegger em *Fenomenologia e teologia*: “ciência é o desvelamento fundante [*begründende Enthüllung*] de uma região do ente, ou do ser, a cada vez fechada em si mesma, em virtude do próprio ter sido desvelado. De acordo com o caráter objetivo e o modo de ser de seus objetos, cada região de objetos possui um modo específico de possível desvelamento, demonstração, fundamentação e cunhagem dos

desse modo porque se movimenta em uma compreensão de ser, mas sem questioná-la. Em outros termos, o pré-científico (experiência cotidiana dos objetos) determina os setores de cada ciência particular. Mas as próprias ciências não se perguntam acerca desse solo sobre o qual constroem seus edifícios, ainda que no caso da teologia, enquanto ciência positiva, isso se coloque de maneira um pouco mais complexa. O resultado dessas afirmações é que não pode haver oposição entre teologia e filosofia, tendo em vista que ambas ocupam lugares absolutamente distintos em função do modo de consideração do seu “objeto” e também pela perspectiva de que ambas não se ocupam do mesmo “objeto”. Por isso mesmo não se pode conceber teologia e filosofia como saberes que lidam com o mesmo tema a partir de perspectivas diferentes, como se um adotasse o ponto de vista da fé e o outro, da razão. Por isso não cabe ao filósofo responder pela questão da cientificidade da teologia. Se não é possível tratar da filosofia e teologia a partir da pressuposição de uma oposição ou síntese, que tipo de articulação se estabelece entre elas?

Para a rigorosa compreensão da relação entre filosofia e teologia é importante determinar o que constitui esse *positum* da teologia, em que medida ela é científica (possuindo certa especificidade e autonomia) e, por fim, como a teologia enquanto ciência positiva se relaciona com a filosofia.

Segundo Heidegger, é errôneo afirmar que o *positum* da teologia é o cristianismo enquanto evento histórico. A teologia não é meramente uma modalidade de saber derivada da história cultural, que considera a religião a partir de seus ritos, mitos, doutrinas, etc. Isso porque a própria teologia não pode ter por objeto aquilo do qual ela mesma faz parte. Desse modo, há uma distinção entre teologia e ciência da religião. Enquanto esta se porta como consideração da religião de um ponto de vista mais externo, a teologia se movimenta a partir de dentro do cristianismo, engendrando e sendo engendrada por seu desenvolvimento historial. Portanto, o objeto da teologia não é o cristianismo em sua manifestação histórica, porque a própria teologia pertence à essa história.

A constatação de que o *positum* da teologia não é a história do cristianismo não elimina que ele possa se constituir como aquele âmbito a partir do qual o cristianismo,

conceitos que dão forma ao conhecimento que daí surge” (HEIDEGGER, GA9, 2008, p. 58-59 [GA9, 1976, p. 48]).

enquanto evento histórico, é possível — o que é denominado de cristianidade (*Christlichkeit*) (que se opõe à cristandade). Esse termo possui íntima relação com a fé, uma vez que esta permite que o objeto próprio da fé apareça. Fé não é considerada do ponto de vista teórico, mas é compreendida na experiência fática da vida, o que equivale dizer que a fé se constitui como o âmbito da abordagem pré-teórica do objeto e da consideração conceitual. Heidegger não aceita a noção de *a priori* religioso, tal qual sustentado por R. Otto, E. Troeltsch e outros pensadores do final do século XIX e início do século XX²⁷. Assim, ele há de admitir que a teologia cristã emerge da fé, de modo que a região de entes dessa ciência pode ser acessível para aquele que tem fé. Somente aquele que acredita pode (re)conhecer aquilo que é revelado por meio da fé, pois é ela que permite a participação nos eventos, os quais são atualizados para a existência que a assumiu como pressuposto²⁸. A teologia, enquanto ciência positiva da fé, constitui-se pressupondo essa abertura mais originária no intuito de lhe conferir interpretação teórica. Para que seja possível, a teologia deve pressupor que se possa falar racionalmente e com certa objetividade do seu “objeto”. Caso contrário, ela se tornaria tarefa impossível. Por outro lado, a teologia (diferentemente da fenomenologia) admite algo que não é dado originariamente no *Dasein*: a fé. Nesse sentido, para Heidegger, seu

²⁷ Já no início da década de 1920, Heidegger se colocava como crítico dessa tendência de interpretação da religião. Troeltsch, inspirado em Kant, aventurou-se na busca do *a priori* religioso tido como a origem da experiência religiosa, como elemento capaz de explicitá-la. Inicialmente, atesta Heidegger, Troeltsch havia entendido esse *a priori* como racional. Logo depois, denomina-o como irracional. Mas, para o jovem Heidegger, o problema central está na cisão entre fático e o *a priori*, gerando sérias dificuldades quando se trata de unificá-los novamente. Na leitura heideggeriana esse problema emerge por não se considerar de modo apropriado e com a devida radicalidade a experiência fática da vida, o que se propõe a fazer em seu curso *Introdução à fenomenologia da religião* e nos anos subsequentes (HEIDEGGER, GA60, 2010, p. 29-31 [GA60, 1995, p. 26-30]). Outro importante representante dessa tendência é R. Otto, que entendia o sagrado, caracterizado pelo sentimento de temor e fascínio diante do numinoso, como categoria *a priori*. Em relação a ele, pontua Heidegger num conjunto de notas que deveria ter se transformado numa resenha: “O irracional é considerado sempre ainda como contraposição [*Gegenwurf*] ou limite, mas jamais é considerado em sua originariedade e constituição própria; por isso a concessão de algum privilégio à razão ou ‘à crítica da razão’” (Ibid., p. 316 [Ibid., p. 333]). Em poucas palavras, Otto ainda permanece no paradigma da consciência, uma vez que o irracional não é compreendido a partir de si mesmo, mas a partir da consciência. Por fim, numa nota mais direta, Heidegger acentua que o problema do *a priori* religioso não tem qualquer relevância fora do âmbito da filosofia transcendental, sendo que sua falta de pertinência é indicada pela psicologia contemporânea (Ibid., p. 298-300 [Ibid., p. 312-315]).

²⁸ JUNG, Matthias. *Das Denken des Seins und der Glaube an Gott: zum Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Martin Heidegger*. Würzburg: Konigshausen & Neumann, 1990, p. 118ss. O autor busca mostrar como as concepções de Paulo e Lutero estão presentes no pensamento de Heidegger sobre essa questão. No entanto, parece plausível também indicar que há profunda semelhança entre muitas das concepções de teologia de Heidegger com aquelas defendidas por seu colega de Marburg, R. Bultmann. A afirmação de que a teologia se legitima a partir da fé já pode ser encontrada num curso ministrado por Bultmann em 1926, publicado apenas na década de 1980 (BULTMANN, R. *What is Theology?* Ed. Eberhard Jüngel e Klaus W. Müller. Trad. Roy A. Harrisville. Minneapolis: Fortress Press, 1997).

objeto não é o divino ou determinada região de entes suprassensíveis. O *positum* da teologia é formado por todos os entes desvelados por meio da fé. Em termos mais claros, a teologia é a autointerpretação teórica da existência determinada pela fé. Diferentemente de outras compreensões de teologia, especialmente aquelas que se esmeram por mostrar a relevância do período medieval para a época contemporânea, ela não visa à conciliação de fé e razão; antes, intenta o autoesclarecimento da fé, que expressa certo modo de existência. Assim, a teologia não é sistema com proposições verdadeiras, mas surge a partir e em referência à existência humana determinada historicamente em sua concretude pela fé. Isso é válido para todos os âmbitos da teologia, mesmo aquele mais teórico, conhecido como teologia sistemática, uma vez que também ela se radica na facticidade do *Dasein*. É importante observar que não interessa a Heidegger questões de conteúdo. Aliás, há de se reconhecer certa dificuldade no modo como o problema é colocado, afinal o filósofo somente se interessa pela fé na medida em que ela é possibilidade do *Dasein*. Não é permitido à abordagem filosófica atravessar essa fronteira, seja no sentido de se valer dos conteúdos ou de mostrar a impertinência deles.

A partir daqui é possível, para Heidegger, afirmar a peculiaridade da teologia. Ela não trata do seu objeto do mesmo modo que as outras ciências positivas, tendo em vista a busca de provas rigorosas. Ela também não deve ser concebida como mera especificação de outros âmbitos mais amplos do saber, como se fosse, por exemplo, parte da história cultural ou da psicologia. Se ela é concebida como estudo dos estados psicológicos do ser humano em relação às suas vivências religiosas, nada mais seria do que derivação da psicologia e não poderia ser assumida como disciplina autônoma. Desse modo, “*a teologia, ela mesma, fundamenta-se [begründet] primariamente pela fé, mesmo que seus enunciados e processos demonstrativos provenham formalmente de puras ações da razão*”²⁹. Se a teologia não pode tirar a sua positividade de outras ciências, o inverso também é válido. O fracasso de outros saberes não pode se configurar como justificativa para o direito à fé. O limite de uma determinada ciência em explicar um conjunto de fenômenos não significa que a teologia encontraria ali uma oportunidade para o seu discurso. Em poucas palavras, *a teologia é ciência ôntica*

²⁹ HEIDEGGER, GA9, 2008, p. 71 [GA9, 1976, p. 60-61].

autônoma da fé que busca promover o autoesclarecimento da existência determinada pela fé.

Uma vez que a teologia é autônoma, como se estabelece a sua relação com a filosofia, de modo que a teologia não seja subjugada pela filosofia e esta não perca o seu caráter ontológico e, portanto, primeiro? Se a fé (enquanto tipo de existência pré-teórico) não precisa da filosofia, o mesmo não pode ser dito com relação à ciência da fé (i.e., a teologia). Essa relação se dá no sentido de reconhecer que o ôntico pressupõe o ontológico, mesmo quando a teologia não estiver imbuída de clareza quanto ao lugar determinante desse ontológico. Como exemplificação Heidegger cita a noção de regeneração, que estabelece relação entre a existência do *Dasein* antes e depois da fé. Do ponto de vista da consideração do filósofo, essa alternativa se mostra interessante, tendo em vista que a regeneração remete para alguns aspectos ontológicos que pressupõem certas possibilidades do *Dasein*. É de fundamental importância ressaltar o cuidado de Heidegger em não introduzir nenhum tipo de conteúdo. A regeneração permanece, do ponto de vista da sua abordagem, no nível meramente formal. Para tanto, admite-se que há certo conflito entre essas duas concepções de existência, isto é, a existência não determinada e a outra determinada pela fé. A prova disso está em que a afirmação da regeneração implica na superação da compreensão de existência anterior à fé. Entrementes,

Superar [*Aufgehoben*] não significa rejeitar, mas tomar em uma nova disposição [*Schöpfung*]. Disso depreende-se: todos os conceitos teológicos fundamentais, tomados em seu contexto regional pleno, sempre possuem a cada vez em si mesmos um conteúdo pré-cristão, e por isso, passível de ser apreendido de modo puramente racional, conteúdo que, apesar de existencialmente impotente, isto é, apesar de ser suspenso *onticamente*, justamente por isso determina *ontologicamente* aqueles conceitos.³⁰

Sendo assim, a filosofia trata da existência pré-cristã do *Dasein*. Uma vez que regeneração não implica no simples abandono da condição anterior por meio da sua superação, os elementos ontológicos ainda permanecem atuantes na nova interpretação da existência e, conseqüentemente, na teologia. Não há ruptura total, mas certa continuidade. É essa continuidade que permite a interlocução entre fenomenologia e teologia, revelando como a teologia (não obstante sua autonomia) parte de bases ontológicas. Para exemplificar, Heidegger cita a relação entre a noção cristã de pecado e

³⁰ HEIDEGGER, GA9, 2008, p. 73-74 [GA9, 1976, p. 63].

o existencial da culpa, desenvolvida por ele em *Ser e tempo*. Pecado, enquanto categoria teológica, somente tem sentido para aquele que se encontra na fé. Mas a noção ontológica da culpa pode se colocar como corretiva do conteúdo ôntico cristão. Desse modo, não se trata de eleger a culpa como objeto da teologia, mas ela pode ajudar a clarificar conceitualmente a noção de pecado. Mais do que isso, pode-se dizer que o pecado (enquanto *existenziell* que se insere no nível ôntico) está fundado no existencial (enquanto *existenziall* que se insere no nível ontológico) da culpa. Enfim, “de acordo com isso, a ontologia serve apenas como um corretivo do conteúdo ôntico e, em verdade, pré-cristão dos conceitos teológicos fundamentais [*Grundbegriffe*]”³¹, de modo que não se trata de reduzir o ôntico ao ontológico, até mesmo porque o pecado não é deduzido racionalmente da noção de culpa. Tal compreensão está em completo acordo com o que é dito em *Ser e tempo*:

A interpretação ontológico-existencial não faz, por fim, afirmações ônticas sobre a “corrupção da natureza humana”, não apenas porque lhe faltam os recursos necessários, mas também porque sua problemática é *anterior* a toda afirmação sobre corrupção ou inocência. O decair é um conceito-de-movimento ontológico [ein ontologischer Bewegungsbegriff]. Onticamente, não se decide se o homem “afogou-se no pecado”, se está no *status corruptionis*, se muda para o *status integritatis* ou se ele se encontra em um estado intermediário, no *status gratie*. Mas fê e “visão de mundo”, na medida em que enunciam neste ou naquele sentido, ou enunciam algo sobre o *Dasein* como “ser-no-mundo”, deveriam se reportar às estruturas existenciais postas em relevo.³²

Desse modo, não se pode afirmar que a noção de pecado está pressuposta na culpa. Mas é possível examinar a conceptualização teológica tendo por base a ontologia, o que significa que não está em jogo o conteúdo específico das assertivas teológicas. Até mesmo porque as considerações ontológicas devem ser, do ponto de vista religioso, neutras e atéias.³³

³¹ HEIDEGGER, GA9, 2008, p. 75 [GA9, 1976, p. 64]. É interessante como Heidegger inverte o ordenamento das coisas. Em sua interpretação, não reconhece que a sua própria filosofia realiza a ontologização de elementos da compreensão cristã originária por meio da interpretação das cartas de Paulo e da leitura de Agostinho, desenvolvida nos anos de 1920 e 1921. Antes, ele parte do princípio de que essas categorias se remetem a características ontológicas do *Dasein*.

³² HEIDEGGER, 2012, §38, p. 503.

³³ Aliás, Heidegger é categórico na adoção do método fenomenológico no que concerne a esse aspecto: “Em sua questionabilidade radical, que se coloca sobre si mesma, a filosofia tem de ser principalmente ateia. Justamente por causa de sua propensão fundamental, não pode arrogar-se o direito de ter e de definir a Deus. Quanto mais radical ela for, tanto mais determinadamente ela é um afastar-se dele” (HEIDEGGER, M. *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles*. Trad. Enio Giachini. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 219 [*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, GA61. 2. ed. Frankfurt am

Em suma, para Heidegger, teologia é ciência da fé, que lida com o que é crido, sendo que a fé tem historicidade própria. Assim, a teologia é autoclarificação da fé, não se confundindo com qualquer tentativa de harmonização entre fé e razão. O resultado dessa reflexão é a compreensão da teologia como explicitação da existência cristã. Uma vez que a fé pressupõe uma ontologia, a filosofia pode auxiliar a teologia no sentido de clarificar seus conceitos. Mas isso não permite que se afirme a existência de uma filosofia cristã. Dizer algo nessa direção é como conceber a existência de um ferro de madeira³⁴. A filosofia lida com o ser. Esse não é o tipo de preocupação que ocupe a teologia, que tem o seu *positum* próprio e a fé em certos entes privilegiados. Uma vez que não trata do ser, não faz sentido nenhum postular uma filosofia cristã. Quando a teologia assim se considera, extrapola o seu âmbito específico, trabalhando com categorias emprestadas.

O problema da defesa da autonomia da teologia nos moldes desenvolvidos por Heidegger é a perda de critérios para o seu estabelecimento. Uma vez que ela se legitima a partir da fé, qual o critério capaz de evitar a arbitrariedade na teologia? Se a filosofia não tem interferência mais decisiva, a partir de onde se estabelece a autenticidade de um discurso teológico em detrimento de outros? Poder-se-ia argumentar que a teologia possui os seus textos normativos. Ela poderia retirar deles os critérios para estabelecer e diferenciar discursos legítimos e ilegítimos. Mas, de qualquer maneira, há o problema dos princípios hermenêuticos que regem a

Main: Vittorio Klostermann, 1994, p. 197]). Esse ateísmo não implica na negação de Deus; ele é apenas colocado fora de circuito, em suspensão. Do ponto de vista da consideração fenomenológica, não importa sua existência ou não. É necessário ressaltar que a preocupação de Heidegger não é religiosa, mas filosófica. Sendo assim, como compreender a seguinte afirmação, feita numa carta de agosto de 1921 a Löwith, apenas um ano antes do texto sobre Aristóteles? “Eu trabalho concreta e faticamente desde a origem do meu ‘eu sou’, desde minha total e fática origem, meio, contexto vital e tudo o que é válido para mim desde a experiência vital em que eu vivo... essa facticidade de mim mesmo pertence ao que brevemente resumo no fato de que eu sou um teólogo cristão” (LÖWITH, K. *The Political Implications of Heidegger’s Existentialism. New German Critique*, p. 121-122, 1988). Essa afirmação de Heidegger gera controvérsia no modo de ser interpretada. Num curso do mesmo ano ele destaca que o filósofo, ao investigar a natureza da filosofia, deve se perguntar pelo ser da experiência fática mesma, de modo que a filosofia se configura como introdução para a experiência da vida. Levando em consideração esse conjunto de reflexões, pode-se dizer que Heidegger busca reconhecer sua própria proveniência da teologia, como, aliás, faz num texto tardio, do diálogo entre o questionador e um japonês. Mas em nenhuma medida se pode dizer que esse posicionamento é motivado simplesmente por um comprometimento religioso. Há um comentário esclarecedor dessa afirmação de Heidegger em KISIEL, T. *War der frühe Heidegger tatsächlich ein ‘Christlicher Theologe’?* In: GETHMANN-SIEFERT, Annemarie (ed.). *Philosophie und Poesie: Otto Pöggeler zum 60 Geburtstag*. Berlin: Frommann Holzboog, 1988, p. 59-75.

³⁴ Heidegger afirma: “É por isso que não existe algo assim como uma filosofia cristã: uma filosofia cristã é pura e simplesmente um ‘ferro de madeira’” (HEIDEGGER, GA9, 2008, p. 77 [GA9, 1976, p. 66]).

interpretação dos textos normativos. Mesmo que se diga que os textos tidos por sagrados e a tradição possam desempenhar a função de estabelecer critérios, não se pode negar o lugar que o pensamento filosófico aqui ocupa, muito além de simples corretivo ontológico.

2.2.2 Teologia como ontologia

Para além dessa compreensão de teologia, que se torna rara nos escritos de Heidegger³⁵, há outra desenvolvida no decorrer dos anos de 1920 e que se revela não circunscrita ao âmbito estritamente religioso, mas tem conotação filosófica. Essa concepção é a mais presente em seus escritos, surgindo a partir da filosofia primeira e pressuposta na expressão ontoteologia. Nesse sentido, se a ontologia se pergunta pela essência de cada ente, a teologia busca responder à questão pela causa do ser apontando para o ente que é no sentido mais próprio. Ele é mais próprio à medida que corresponde mais apropriadamente à ideia de ser, sendo o ente exemplar. Assim, teologia é a ciência do ente mais autêntico e elevado. De início, pode-se observar que teologia é tipo de conhecimento de natureza filosófica, que não se dá na dependência da fé, mas na busca do conhecimento sobre o ente em sua totalidade, tema próprio do saber filosófico.

Como anota na introdução do curso sobre os conceitos fundamentais de filosofia antiga, Heidegger intenta compreender os conceitos presentes no pensamento grego e que foram determinantes para o Ocidente, tomando Aristóteles como referência. Nesse sentido, é válida a diferenciação entre filosofia e ciências positivas. Estas lidam com objetos que estão disponíveis, isto é, entes já dados e, por isso mesmo, passíveis de ser abordados cientificamente. Para Heidegger, esse aspecto é evidente no próprio sentido de positiva (*ponere, positum*): algo que está aí, disponível. No entanto, a filosofia não conta com um objeto dessa estirpe. Isto é, o objeto da filosofia não se mostra como algo

³⁵ Esse texto foi discutindo e acrescido de um apêndice por ocasião do debate ocorrido em abril de 1964 na Drew University (EUA). Nesse contexto, Hans Jonas apresentou o texto *Heidegger e teologia* (Ed. Gerhard Noller. München: Kaiser Verlag, 1967) no qual, com tons homiléticos, alerta sobre os perigos da filosofia heideggeriana para a teologia cristã. Além do próprio pensamento de Heidegger, Jonas tem como interlocutor Heinrich Ott, principalmente o texto *What is Systematic Theology?* In: ROBISON, James; COBB Jr., John (eds.). *The Later Heidegger and Theology*. New York: Harper and Row, 1963, p. 77-114, no qual expõe as linhas mestras da sua apropriação da filosofia tardia de Heidegger para o desenvolvimento de uma teologia.

sempre dado, que se deixa abordar objetivamente. Uma vez que o tema da filosofia se liga com o discernir (do grego κρινεῖν) entre ser e ente, ela é crítica.³⁶

Em *Conceitos fundamentais de filosofia antiga*, Heidegger ressalta a ambiguidade que marca a filosofia primeira, destacando que a teologia se ocupa com o ente mais elevado, ser no seu sentido mais próprio. Nesse caso, a diferença ontológica acaba sendo apagada, tendo em vista que o ser no seu sentido mais próprio e elevado é reconduzido a um ente: Deus. A pergunta pelo ser é respondida por *um* ente. No vocabulário heideggeriano, essa compreensão do ser trai sua vocação ontológica, restringindo-se ao ôntico, visto que o ser é reduzido a um ente, ainda que tenha o mérito de se configurar como o mais elevado. Isso ocorre pelo fato de Aristóteles buscar pelo ente que possui ser no sentido pleno. E não é sem razão que ele é compreendido como pura efetividade.

Na interpretação de Heidegger, essas são as conclusões às quais chega Aristóteles. Mas de onde ele parte? Quais são os pressupostos da sua leitura que acabam por conduzir sua ontologia na direção do ente mais elevado? Ele é o ponto de chegada da reflexão que se inicia perguntando pelas causas e princípios³⁷. Segundo Heidegger, o filósofo antigo menciona as quatro causas, como se elas estivessem presentes na filosofia anterior a ele, mas em nenhum momento justifica a sua necessidade ou mesmo a sua pertinência para tratar da questão do ser. Essa ausência se explica pela intenção de Aristóteles. Na filosofia anterior a ele, pontua Heidegger, causa é entendida como aquilo que vem primeiro, vem antes.

Aqui, causa perguntada no sentido do que é e permanece; *mas sem um conceito de causa*, sem poder decidir o que poderia satisfazer essa busca pela causa e sem uma compreensão se assim a questão do ser dos entes já foi respondida ou se foi ao menos colocada³⁸.

³⁶ HEIDEGGER, GA22, 2004, p. 7.

³⁷ Na *Metafísica*, Aristóteles define a ciência primeira de quatro maneiras distintas: (1) A ciência primeira é a ciência que considera “o ser enquanto ser e as propriedades que lhe competem” (1003a20-21); (2) A ciência primeira tem como objeto a substância, οὐσία (1028b3-6); (3) A ciência primeira, da qual se ocupa o filósofo, tem como objeto de pesquisa os princípios e causas dos seres (entes) (1025b3); (4) A ciência primeira é identificada com a teologia, pois como ciência mais elevada ela deve se ocupar com o que há de mais elevado: Deus (1026a19). Na sua interpretação, Heidegger associa os sentidos 1 e 2 à ontologia e 3 e 4 à teologia. Assim, a busca por causas se articula intrinsecamente com o ente mais elevado. Cf. ARISTÓTELES. *Metafísica*. Edição bilíngüe (grego/português). São Paulo: Loyola, 2002. v. 2.

³⁸ HEIDEGGER, GA22, 2004, p. 36.

Como consequência e apesar dessa não elaboração mais adequada da problemática, muitos dos filósofos da natureza acabaram por fazer de um ente a ἀρχή do ser. Nesse contexto, Heidegger pensa em Tales e Anaximandro, por exemplo. Inseridos nessa mesma perspectiva, alguns pensadores do início da filosofia propuseram um passo adiante: coisas belas e boas não poderiam ser causadas por um ente do âmbito físico (água ou fogo, por exemplo). Assim, o filósofo que defendeu que há uma inteligência que ordena as coisas pareceu ser mais sensato que seus predecessores. Mas, em todo caso, no contexto anterior a Aristóteles, seja do âmbito físico ou não, um ente é apontado como princípio do ser.

Heidegger observa que aqui ocorre certa sobreposição: aquilo que gera a ordem é também causa dos entes. Mas o principal não está em se aquilo que se denominou como princípio primeiro dos entes é um ente físico ou não. O que importa é que a causalidade enquanto tal não se tornou objeto de investigação filosófica. Isso se reflete no fato de que em nenhum momento há preocupação em se desenvolver a articulação entre os sentidos do ser e as quatro causas, tanto em Aristóteles como em seus predecessores. Em parte, Heidegger justifica essa ausência afirmando que a filosofia aristotélica não forma um sistema fechado³⁹. Antes, muitas problemáticas ficam em aberto, permanecendo como perguntas. Esse princípio interpretativo é importante no contexto de Heidegger, quando se havia consolidado a leitura sistematizante de Aristóteles. Mas essa consideração não é suficiente para livrá-lo completamente da limitação de não ter questionado a noção de causa. Antes, o estagirita parte irrefletidamente desse conceito, tendo por ele alto apreço. Em suma, Heidegger o interpela por não demonstrar se e por que são somente quatro causas.

Em segundo lugar, também não se diz qual região do ser corresponde à determinada causa. Isso leva ao problema de que não se questiona o ser em geral e qual seu significado para cada ente em particular e para cada região de entes. Há ainda certa questão de fundo que não se torna alvo de ulterior suspeita: a fundamentação, que pode

³⁹ “Aristóteles é dito como um mestre da construção (*Baumeister*); edifício coerente, sistema doutrinal. *Tomás*. Pura ficção! Tudo está aberto; problemas fundamentais” (HEIDEGGER, GA22, 2004, p. 146. Cf. também apêndice 65, p. 284). O mesmo é válido para Platão: “Dizer da filosofia de Platão como sistema está fora de questão. Isso não é desvantagem. Tudo está aberto, a caminho, aproximativo, obscuro; isso que a torna produtiva, conduzindo adiante. Sem sistema; ao invés disso, trabalho nos temas. Por isso, essa filosofia não envelhece. O significado da pesquisa científica não é oferecer verdades fechadas, mas colocar problemas autênticos” (Ibid., p. 284).

ser formulada na pergunta pela relação entre ser e causa. Ou, avançando ainda mais, por que buscar uma causa? Por que o porquê?⁴⁰ Essas são problematizações que, segundo Heidegger, estavam fora do horizonte de abordagem dos gregos. Diante disso, estabelece-se determinado ente como a causa do ser em geral. Tal ente permite, por sua vez, o conhecimento do ente na totalidade por se configurar como ser no sentido mais pleno.

Esse esquecimento se cristaliza nos escritos aristotélicos com as noções de δύναμις e ἐνέργεια, que se ligam com o movimento. Assim, é o movimento, no sentido grego, que caracteriza o ser como tal. Esse movimento, para desempenhar papel de tamanha importância, não pode ser qualquer tipo de movimento. Ele é entendido como eterno. Mas como demonstrar isso?⁴¹ Segundo Heidegger, a partir da própria ideia de movimento e recorrendo ao fenômeno do tempo. No movimento, um ente se transforma em outro, que antes não era. Ao observar um movimento, o ente sempre pressupõe um antes e um depois. Quando algo se transforma em algo, há mudanças entre um estado anterior e o estado posterior. Assim, a mudança pressupõe o ente como era antes e como o é agora. Nesse processo comparativo o tempo exerce papel determinante. Somente ao pressupô-lo se pode dizer que esse ente que agora se apresenta é distinto em relação ao anterior. E, no entanto, como haverá tempo se não há movimento? Se o movimento é eterno, deve haver um ente que seja causa do seu próprio movimento. Eterno aqui não deve ser compreendido no sentido cristão, mas como uniformemente fechado em si, não necessitando de nada para fora de si mesmo. A figura ideal desse movimento é o círculo: aqui, cada ponto é início e fim do mesmo movimento uniforme. Mas há esse tipo de movimento? Onde encontrá-lo? Para o filósofo antigo, sim. Ele se situa no primeiro céu.

Aquele que é movido por si mesmo possui um τέλος, um fim. Isso traz uma dificuldade. Caso se estabeleça um τέλος para o movimento, ele deixa de ser uniforme. A razão para isso está no fato de que cada vez que ele se aproximasse de seu fim, ele seria qualitativamente diferente, visto que se considera a relação desse movimento com o τέλος. E mais. Esse movimento tenderia a cessar uma vez que seu τέλος fosse atingido, não podendo se lhe conferir o atributo de eternidade. Por outro lado, caso não

⁴⁰ HEIDEGGER, GA22, 2004, p. 224, apêndice 18 [“Warum gibt es ein Warum, einen Grund?”].

⁴¹ Ibid., p. 325ss.

se estabeleça um τέλος, o movimento não seria possível, visto que o movimento se dirige a algum lugar, é saída de um ponto para outro. A solução é encontrar noção de finalidade que evite essa gradação qualitativa. Assim, se o movimento é eterno, há de haver um τέλος cuja distância e constância sejam uniformes. Esse τέλος é encontrado num ente que move a si mesmo, possuindo, portanto, mais ser. Nesse ente o movimento não é dirigido a nenhum outro objetivo, senão a si próprio. Ele é pura presença, pura ἐνέργεια e, portanto, imutável e eterno. Seu modo de ser é a pura contemplação. Enquanto qualquer movimento se completa quando atinge seu τέλος, a νοεῖν é movimento que não cessa, sendo atividade perfeita em si mesma. Sendo perfeita, ela é aquilo que de modo mais próprio e genuíno *é* e, claramente, ela se dirige a si mesma. A partir disso, pode-se notar que a relação entre esse ente, pensado como aquele que melhor pode preencher o que se compreende por ser no seu sentido mais elevado, e o mundo é deixada em suspensão. Nota-se aqui como se configura um pensamento circular da infinitude.

Enfim, o que é importante nesse entendimento do ser? Nas palavras de Heidegger, “a questão decisiva é como o problema do ser é necessariamente direcionado para *o ente mais próprio [eigentlich]*”⁴². A ontologia encontra a sua meta final no ente que possui o ser de modo mais perfeito, sendo presença (*Anwesenheit*), independente e contínua a partir e em si mesmo. Isto é, pura ἐνέργεια⁴³. A pergunta pelo ser acaba por se transformar na abordagem do ente que tem ser no sentido mais próprio e no grau mais elevado.

Por essa razão, a ciência que busca investigar o ente *enquanto* ente é teologia. Isto porque o ser é, desde o início, visado da perspectiva do ente mais elevado. É somente com base nesse ente que o ser em geral pode ser compreendido, bem como o que cada ente é em si mesmo.

Com essa solução, pontua Heidegger, o pêndulo entre teologia e ontologia revela sua queda para o lado da teologia. Como isso ocorre? Uma vez que o ente mais elevado é concebido como causa, e conhecer é conhecer causa, todos os entes acabam por se remeter a ele. A abordagem do ser se dá a partir do ente mais elevado, o ente perfeito,

⁴² HEIDEGGER, GA22, 2004, p. 329-330.

⁴³ Ibid., p. 178.

de modo que a filosofia primeira é modo de conhecimento que se articula com o ente supremo. Desse modo, σοφία “é a instância mais elevada de compreensão e é a ciência no sentido próprio. Ela é a ciência mais divina (...) σοφία é θεολογική”⁴⁴. Mas o que confere esse grau de dignidade para σοφία? Ela lida com o ser propriamente dito, com aquilo que há de mais elevado, com o “divino”. Seu objeto são as causas e princípios dos entes, o que lhe confere absolutidade, que se mostra no fato de que, enquanto as outras ciências têm preocupações práticas, ela é pura contemplação, pois seu objeto é aquele que é pensamento de pensamento (νόησις νοήσεως).

Em suma, a filosofia primeira aristotélica tem como objeto de consideração o ser enquanto ser. Uma vez que a atualidade é anterior à possibilidade, ele parte de um ente que é o ser no seu sentido mais pleno. Isso significa dizer que o ser é tratado a partir desse ente mais elevado. Por essa razão a ambiguidade do pensamento de Aristóteles é característica. Não é confusão. Nas palavras de Heidegger:

O duplo conceito da ciência fundamental não é uma confusão ou uma conjunção de duas diferentes abordagens que não têm nada a ver uma com a outra; pelo contrário, ele sempre procede da necessidade presente no conteúdo do problema.⁴⁵

Ela apenas expressa a necessidade inscrita no próprio problema: parte-se de uma concepção paradigmática de ser, emoldurada pela busca de causas e princípios, a partir de onde os entes são compreendidos. Aristóteles ainda percebia essa tensão como questão. Após ele, a tensão caiu no esquecimento. Por isso, a época posterior é interpretada como decadência. Ele tinha clareza em relação à ambiguidade e, talvez, por isso mesmo nunca postulou de maneira mais desenvolvida a articulação entre teologia e ontologia. Mas, após Aristóteles, a tensão entre teologia e ontologia foi esquecida, de modo que a questão pelo ser se transformou na pergunta pelo ente mais elevado.

De modo semelhante ao texto sobre *O sofista* de Platão, ressalta-se que a noção de Deus que surge dessa investigação nada tem a ver com a divindade religiosa⁴⁶. Deus não entra na filosofia a partir de determinada experiência religiosa, num quadro de referências marcado por conteúdos dessa natureza. Antes, o Deus dessa teologia é

⁴⁴ HEIDEGGER, GA22, 2004, p. 30.

⁴⁵ Ibid., p. 180.

⁴⁶ Ibid., p. 178, 330.

dessacralizado e dessacralizante, de maneira que a teologia não pode ser de modo nenhum esclarecimento da natureza dessa divindade a partir da fé. Ele é dessacralizado porque o ente divino se mostra como resposta à questão pela causa do ser, a partir da radicalização da noção de movimento, sendo a ontologia seu campo próprio. Ele surge como solução a questões de ordem ontológica. Desse modo, tal noção de Deus é gestada à parte do divino. Por outro lado é dessacralizante na medida em que possibilita que se tenha o conhecimento do ente em sua totalidade a partir do seu fundamento.

Não está em jogo a representação de Deus como ser pessoal, que teria como um de seus atributos a criação ou a providência. Tanto é assim que Aristóteles não se preocupa em indicar que tipo de relação se estabelece entre esse Deus e o mundo. Aliás, esse tipo de preocupação somente é presente caso se tenha como pressuposto a necessidade de se pensar essa relação, já se movendo num solo que entende Deus como pessoal e, portanto, preocupado com os acontecimentos humanos. Mas, uma vez que esse Deus é tratado a partir da pergunta pela causa do ser, ele se restringe a isso. Nada mais sobre ele é dito ou mesmo problematizado. É importante ressaltar esse aspecto para que não se perca a abrangência da investigação de Heidegger. James Perotti, por exemplo, numa excelente introdução ao pensamento de Heidegger e sua relação com a religião, não se atenta para isso⁴⁷. Ao tratar da noção de ontoteologia e sua superação em Heidegger, o autor é enfático no sentido de indicar como esse Deus assume o estatuto de *causa sui*, relacionando-o com a noção de criação. No entanto, como Heidegger tem clara ciência, tratar a questão nesse nível é reduzi-la à sua manifestação medieval, mas que não desempenha nenhum papel em sua formulação em Aristóteles. Se esse Deus enquanto causa do ente é associado com o criador, deve-se muito mais à sua apropriação cristã do que propriamente a sua origem no pensamento grego.

É a atenção a esse aspecto não-divino dessa concepção de Deus que permitirá a Heidegger, algumas décadas mais tarde, afirmar que diante desse Deus não pode o homem dançar, celebrar, oferecer sacrifícios, etc.⁴⁸ Ele não é o Deus da religião, mas da ontologia. Não é constitutivo de sua natureza possuir aspectos mais concretos, de modo a se aproximar das preocupações humanas. Antes, enquanto solução a questões de matiz

⁴⁷ PEROTTI, James L. *Heidegger on the Divine*. The Thinker, the Poet and God. Ohio: Ohio University Press, 1974, p. 11ss.

⁴⁸ HEIDEGGER, GA11, 1979, p. 201 [GA11, 2006, p. 77].

ontológica, ele se coloca na perspectiva de criar condições para o conhecimento da totalidade do ente. Em outros termos, ele possibilita que se mantenha a multiplicidade dos entes, mas, ao mesmo tempo, que a totalidade do ente seja conhecida a partir de uma causa última. Esse Deus dos filósofos exerce o papel de fundamento do ente na totalidade e *enquanto* tal, estando, ao menos em princípio, alheio às preocupações estritamente religiosas humanas. Com isso não se exclui que a religião possa se apropriar dessa concepção de Deus, tentando estabelecer certa síntese. É justamente isso que ocorre quando Deus se transforma em *causa sui* na sua articulação com o cristianismo medieval. Mas isso não pode ser feito sem dificuldades e sem consequências, tanto para a religião como para a filosofia.

Esse fato também é reconhecido por Heidegger quando entende que essa concepção de Deus se revela como obstáculo para o acesso ao divino. A vocação dessacralizadora, ao permitir o acesso ao ente na totalidade por ser causa de si e de tudo o mais, faz com que a dimensão de mistério e de velamento seja perdida. Ele é reduzido à simples presença, de modo que tudo se torna manifesto. A dimensão de retraimento é esquecida e, inclusive, o esquecimento desse esquecimento também é vigente, uma vez que esse fundamento último enquanto presença indefectível faz com que todos os entes também sejam vistos da perspectivada da presença (*Anwesenheit*). Por esse motivo, também afirma Heidegger que aquele que se afasta desse Deus está mais próximo da divindade⁴⁹. O ateu deve ser interpretado como aquele que nega essa concepção de Deus como *causa sui*. Se ele é empecilho para o acesso ao deus divino, nada mais natural do que afirmar que a negação desse Deus já é o primeiro passo para o deus divino.

Em suma, ao lidar com os princípios últimos, a ciência primeira deveria considerar o ser. No entanto,

a formulação é cheia de contradição, uma vez que as causas são sempre tomadas como entes. Assim, ser é reduzido a um ente; isso acontece já em Aristóteles, e especialmente na escolástica.⁵⁰

⁴⁹ “Tendo isso em conta, o pensamento sem Deus que se sente impelido a abandonar o Deus da filosofia, o Deus como *causa sui*, está talvez mais próximo do Deus divino. Aqui isso somente quer dizer: esse pensamento está mais livre para ele do que a onto-teo-lógica quereria reconhecer” (HEIDEGGER, GA11, 1979, p. 201 [GA11, 2006, p. 77]).

⁵⁰ HEIDEGGER, GA22, 2004, p. 288 (apêndices).

Em outros termos, a pergunta se coloca pela causa dos entes, tendo assim como tema o ser. Mas, por outro lado, há também a pergunta pela causa do ser, que é encontrada no ente. A impressão é a de que se está num círculo vicioso, diante do qual há dependência de fundamentação entre as causas do ente e a causa do ser. Esse círculo pode ser percebido a partir da perspectiva da diferença ontológica. Somente se, de início, concebe-se que há diferença entre ser e ente, soa problemática a conclusão de que um ente, mesmo que seja o supremo, é a causa do ser. A pergunta, originariamente, é formulada tendo em vista o ser em sua totalidade. No entanto, a resposta a essa questão, construída a partir do pano de fundo da teoria das causas, chega a um ente. E mais, um ente que se distingue por sua presença e que, por isso mesmo, estabelece relação de fundamentação causal em relação aos demais entes. Nesse caso também está preservada a tensão entre multiplicidade e unidade. Os entes são reconhecidos em sua multiplicidade, mas, em última instância, acabam por remeter à unidade causal primeira no ente mais elevado.

Pelas considerações até aqui, fica evidente que a noção de teologia como hermenêutica da fé não é determinante para a compreensão da duplicidade da filosofia primeira. Em primeiro lugar, na leitura que Heidegger fazia de teologia como um dos componentes da filosofia primeira de Aristóteles, indicava-se que ela tem por objeto o ente na totalidade, compartilhando o seu objeto com a ontologia. Já na acepção de teologia desenvolvida por Heidegger na conferência de 1927, fica evidente o seu caráter de ciência positiva. Nesse sentido de teologia, já não se trata mais do ente na totalidade, mas de certa região de entes previamente delimitada. Essa região é denominada pelo nome de existência na fé. Desse modo, o sentido de teologia aqui desenvolvido se mostra mais restritivo. É uma espécie de hermenêutica da fé.

Essa distinção dos sentidos de teologia em Heidegger é importante para ressaltar que no interior do seu pensamento há concepções diferenciadas do que é teologia. Apesar disso ser relativamente evidente, vários comentadores e críticos não se atinam para esse ponto. Lorenz Puntel, por exemplo, ao se referir à conferência *Fenomenologia e teologia*, diz: “Heidegger parte do pressuposto de que a teologia se ocupa como (*sic*) um ente, a saber, Deus”⁵¹. Nessa mesma direção, e de modo ainda mais claro, Lawrence

⁵¹ PUNTEL, Lorenz. *Ser e Deus: um enfoque sistemático em confronto com M. Heidegger, É. Lévinas e J. L. Marion*. Trad. Nélcio Schneider. São Leopoldo: Unisinos, 2011, p. 122.

P. Hemming afirma: “Mostrei que aquilo que Heidegger chama variadamente de teologia, teiologia, teologia sistemática, dogmática, doutrina da igreja ou filosofia cristã, ele entende como determinada por outra coisa senão metafísica, ontoteologia”.⁵²

Em primeiro lugar, ao tratar de teologia no sentido de uma hermenêutica da fé, Heidegger não menciona que seu objeto é Deus. Esses comentadores são levados a essa inferência pela etimologia da palavra teologia, ou pela abordagem tradicional do termo que entende que teologia é um saber sobre Deus e/ou pela confusão entre os dois sentidos de teologia presentes no pensamento de Heidegger. Mas, pelo exposto aqui, é evidente que em nenhum momento em *Fenomenologia e teologia* Deus é citado como objeto da teologia. Ela é muito mais restrita e, nesse sentido, não há coincidência entre o seu objeto e aquele que constitui o próprio da filosofia. Em segundo lugar, pode-se notar que Heidegger, em oposição ao que afirma L. Hemming, diz que o objeto da teologia sistemática (mesmo sendo mais teórica) é a vida fática na fé. Assim, ela tem pouco que ver com a determinação ontoteológica.

Como decorrência da assunção de que o objeto da teologia em Heidegger é Deus, Puntel levanta a hipótese de que se a relação entre teologia e filosofia não deveria ser mais adequadamente compreendida da seguinte maneira:

O filósofo (no sentido de Heidegger) “encara” a “dimensão original” de modo apenas muito geral, ainda amplamente indeterminado, como uma dimensão ainda à espera da “autodeterminação” e da correspondente articulação; em contraposição a isso, o teólogo (cristão) de saída toma como ponto de partida a “forma” *plenamente desdobrada, plenamente determinada* da dimensão original. Dito concretamente: o filósofo “heideggeriano” fala da dimensão original *apenas* como ser-come-o-acontecimento-apropriativo e o interpreta como destinador — como foi exposto extensamente acima. O teólogo, por sua vez, articula a dimensão original de imediato como *Deus*, mais exatamente: como o Deus que revelou e comunicou a si próprio, que deu início a uma história, a uma história de autocomunicação.⁵³

Para Puntel, é um enigma como Heidegger sequer vislumbrou essa possibilidade com tonalidades bastante escolásticas. Se ambas as disciplinas tratam da dimensão original (uma de modo indeterminado e outra de maneira determinada), elas poderiam se complementar. Desse modo, enquanto a filosofia assumiria abordagem mais ampla, caberia à teologia apontar a concreção dessas noções. Não há oposição entre elas, mas

⁵² HEMMING, Laurence Paul. *Heidegger's Atheism. The Refusal of a Theological Voice*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2002, p. 199.

⁵³ PUNTEL, 2011, p. 121.

se estabelece relação de complementação, afinal elas se ocupam do mesmo tema, havendo distinção apenas no grau de determinação com o qual ele é tratado.

Para Heidegger, filosofia e teologia cristã (i.e., como hermenêutica da fé) se relacionam, mas não se complementam. Conforme observado, a filosofia oferece certos corretivos ontológicos para a ciência positiva teológica. Heidegger compreende a relação dessa maneira, justamente por assumir que ambas possuem objetos distintos. Ou seja, a teologia não tem por objeto primeiro a noção de Deus, mas busca interpretar a existência na fé. A filosofia, por sua vez, ocupa-se da dimensão ontológica, tratando do ser. Por isso mesmo, a teologia pressupõe a filosofia no sentido de clarificar o significado da existência na fé. Puntel, entretanto, não está atento a esta distinção. Em sua perspectiva, a teologia como ciência positiva lida com Deus. Já para Heidegger, de certo modo pautado pela compreensão da teologia dialética (especialmente desenvolvida por R. Bultmann), teologia é hermenêutica da fé e interpreta a existência na fé, não tendo por tema primeiro a noção de Deus. Nesse caso, ela não tem necessidade de emprego de categorias filosóficas, mas deve se dedicar à interpretação da fé, tomando por bases os seus textos normativos.⁵⁴

Ainda que escape do horizonte cronológico das obras que aqui se consideram de Heidegger, gostaria apenas de fazer um breve parêntesis. Há uma passagem tardia que tem sido bastante utilizada por filósofos da religião contemporâneos para se pensar a noção de Deus para além da ontologia. Inclusive este trecho de Heidegger, citado a seguir, aparece como epígrafe do livro de Jean-Luc Marion, *Deus sem ser*. Afirma ele: “Se eu ainda fosse escrever uma teologia, para o que às vezes me sinto estimulado, nela não poderia ocorrer a palavra ‘ser’ — a fé não tem necessidade do pensamento do ser”⁵⁵. A leitura isolada dessa afirmação poderia dar a compreender que a perspectiva de Marion é pertinente. De certo modo, ele entende que toda proposta que busque articular Deus e ser é ontoteológica e, portanto, metafísica. Nessa direção, Marion intenta propor uma reflexão sobre Deus para além da ontologia, uma vez que ontologia — e a

⁵⁴ Essa perspectiva é ainda mais radicalizada por Heidegger em 1935, no curso *Introdução à metafísica*. Logo ao início do texto ele postula uma oposição entre teologia e filosofia. Uma vez que esta se guia pela pergunta do porquê o ente e não antes o nada, ela não pode ser menos do que loucura para a fé. A teologia não pode lidar com esse tipo de questão, afinal o seu tema é a fé. Desse modo, para ela, nada seria mais estranho do que essa pergunta fundamental (cf. HEIDEGGER, GA40, 1999, p. 38-39 [GA40, 1983, p. 8-9]).

⁵⁵ HEIDEGGER, M. *Seminare*, GA15. 2. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2005, p. 436.

consequentemente primordialidade do ser — seria por si só metafísica. Assim ele entende que o ponto mais fundamental da ontoteologia é a articulação entre Deus e ser, não entre ser e Deus. A ordem dos termos aqui não é banal. Isso porque, nessa relação, o primeiro termo acaba tendo precedência sobre o segundo. Ao se afirmar que ontoteologia caracteriza toda identificação entre Deus e ser, o pressuposto é de que Deus estaria além do ser e que, portanto, essa articulação representaria restrição da noção de Deus. Se, por outro lado, a elaboração da questão se coloca a partir do nexo entre ser e Deus, enfatiza-se o ser, que não poderia se limitar a um ente, ainda que o mais elevado. Desse modo, a restrição da ontoteologia residiria não no fato de tratar Deus a partir do ser, mas de abordar o ser a partir de Deus (isto é, de um ente supremo). No primeiro caso, diz-se que se compreende Deus a partir do ser. Já no segundo, o ser é abordado a partir de Deus. No entanto, para que se interprete adequadamente a afirmação de Heidegger é preciso atenção a dois elementos.

Em primeiro lugar, a continuidade da leitura do texto no qual Heidegger faz essa afirmação deixa as suas intenções mais claras. Na sequência ele diz:

Creio que o ser jamais poderá ser pensado como fundamento e essência de Deus, mas que, no entanto, a experiência de Deus e de seu caráter revelado (na medida em que encontra o homem), acontece no âmbito do ser, o que jamais significa que o ser possa se colocar como possível predicado de Deus.

Novamente, a inquisição central de Heidegger não está no fato de vincular Deus e ser. Uma vez que o ser se constitui como horizonte de possibilidade da revelação de Deus (entendido como um ente), ele não pode ser reduzido ao estatuto de predicado divino. Se o ser é o horizonte, ele tem precedência em relação à questão de Deus.

Em segundo lugar, é preciso atenção às acepções de teologia nos escritos de Heidegger. No modo como Marion interpreta a afirmação citada acima não se faz a distinção entre essas concepções de teologia, com suas abordagens específicas. Marion não se dá conta de que, na passagem citada, Heidegger está reafirmando o que já havia dito em 1927: teologia, enquanto ciência positiva, move-se no horizonte já aberto pelo ser, ocupando-se da existência na fé. Dessa maneira, ela não tem necessidade da filosofia ou mesmo a palavra ser não precisa aparecer, pois já está pressuposta. Esse sentido de teologia é certamente distinto daquele que compreende como teológica qualquer reflexão sobre o ser do fundamento. Assim, para legitimar a sua interpretação

da ontoteologia em Heidegger, Marion ignora essa distinção do emprego do termo teologia.

Em suma, a desconsideração da distinção entre os sentidos de teologia no pensamento de Heidegger conduz Puntel à proposição de uma continuidade entre filosofia e teologia cristã. No entanto, para Heidegger isso não é factível, afinal a teologia como ciência positiva não possui o mesmo tema da filosofia, mas se ocupa da existência determinada pela fé. No outro sentido de teologia, como ontologia, Heidegger não pensa especificamente na teologia cristã, mas em uma das faces da filosofia primeira de Aristóteles, posteriormente assumida no interior da noção de metafísica. Com relação a Marion, a leitura invertida do problema da relação entre Deus e ser presente na noção de teologia como ontologia o leva a conduzir a questão de maneira equivocada. O problema de Heidegger não é como a noção de ser impõe limites à compreensão de Deus. Trata-se justamente do contrário: Deus, entendido como um ente e identificado com o ser, não permite vislumbrar o ser como horizonte prévio. Desse modo, o central na compreensão de teologia como ontologia não é a questão de Deus, mas do ser. Em parte, Marion é levado a essas conclusões por também sobrepor as duas acepções de teologia.

Não obstante suas limitações, as considerações de Puntel e de Marion trazem um problema à vista. Heidegger é bastante claro ao estabelecer distinção entre as duas concepções de teologia. Em *Problemas fundamentais de fenomenologia* ele afirma:

Nesse caso [da filosofia primeira], contudo, precisamos atentar para o fato de que esse conceito atual de teologia não possui nada em comum com o conceito atual da teologia cristã como uma ciência positiva. Ele não tem nada em comum com esse conceito senão a palavra. Essa orientação da ontologia pela ideia de Deus teve uma significação determinante para a história subsequente da ontologia e para seu destino.⁵⁶

Em outros termos, textualmente se indica que há duas concepções de teologia em operação. Elas são tidas como tão díspares a ponto de sua única similaridade se encontrar na palavra teologia. Para além disso, nenhuma aproximação. No entanto, como lidar com o fato de que a teologia cristã, na sua constituição histórica, tratou também do ente mais elevado, assumindo-o para o interior de sua reflexão? Não seria a concepção de teologia como ciência positiva bastante limitada, tendo em vista que o

⁵⁶ HEIDEGGER, GA24, 2012, p. 48 [GA24, 1975, p. 38].

próprio desenvolvimento da teologia cristã (bem como de outras tradições religiosas) evidencia a aproximação e a apropriação de noções filosóficas, inclusive da filosofia primeira? O próprio Heidegger reconhece que a teologia cristã interpretou a ontologia a partir da fé⁵⁷. Não há como negar que teologia e filosofia mantiveram diálogo mais intenso do que pretendido por essa conotação do termo teologia de Heidegger. Ela emprega termos próprios do pensamento filosófico para interpretação da fé. E mais. A teologia compreendeu que seu objeto é Deus. Nesse sentido, não se pode negar que teologia (como ciência positiva) e filosofia tratam do mesmo objeto, ainda que tenham perspectivas distintas. Enfim, ainda que Heidegger não considere que o tema da teologia é Deus, ele mesmo tem de admitir como a teologia se vale de conceitos filosóficos. Sendo assim, como entender a sua interpretação acerca da teologia como ciência positiva? Uma alternativa para solucionar esse impasse seria interpretar que, ao conceber teologia como ciência ôntica, Heidegger adota uma postura normativa, prescrevendo o que a teologia deveria ser⁵⁸. Assim, mais do que os dados historiográficos de articulação entre filosofia e teologia, esse texto estaria interessado em estabelecer o que essa teologia deveria fazer, ainda que efetivamente não tenha caminhando nesse rumo. Além disso, há uma diferença de perspectiva marcante entre as duas abordagens. No caso da conferência, Heidegger busca pensar a relação entre filosofia e teologia a partir da diferença ontológica. Assumindo os ganhos da distinção entre ser e ente, haveria indicações de como cada área deveria se comportar em relação à outra. Já no caso da teologia enquanto ontologia, a perspectiva adotada é a da ontologia antiga, que se movimenta no esquecimento da diferença ontológica, uma vez que ao tratar da questão do ser no horizonte da busca de causas e princípios, chega ao ente mais elevado.

⁵⁷ HEIDEGGER, GA24, 2012, p. 122 [GA24, 1975, p. 113].

⁵⁸ Essa parece ser a perspectiva de uma carta endereçada a R. Bultmann em 09 de abril de 1929: “Quanto mais eu reflito sobre esses assuntos — e não é raro que isso aconteça —, mais me apreço que toda a discussão filosófica *em sua forma expressa* **deveria** desaparecer dentro da teologia e toda a força do pensamento deveria ser canalizada para a investigação histórica do Novo Testamento, tomando-se ‘histórica’ num sentido essencial” (HEIDEGGER, M.; BULTMANN, R. *Briefwechsel 1925-1975*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2009, p. 108). Essa história, em sentido essencial, remeteria para as próprias abordagens que Heidegger faz do Novo Testamento, no curso sobre fenomenologia da religião?

Enfim, pode-se observar que Heidegger: (1) não pode ser acusado de simplesmente reduzir a tradição cristã à sua relação com a ontoteologia⁵⁹, não captando as especificidades do cristianismo. No seu pensamento há reconhecimento da autonomia da teologia; (2) ontoteologia não é um nome empregado por Heidegger para apenas criticar a tradição cristã, como intérpretes cristãos de seu pensamento entendem. Antes, a teologia que se pressupõe na expressão ontoteologia, oriunda da leitura da filosofia primeira, refere-se ao pensamento que se desenvolve a partir de Aristóteles, estendendo-se para autores que não se assumem como cristãos.

Em suma, a partir do texto *Conceitos fundamentais de filosofia antiga*, pode-se notar como a bifurcação da filosofia primeira em Aristóteles é mais bem desenvolvida. Recorrendo a um texto desse período, *Fenomenologia e teologia*, pôde-se esclarecer (por contraste) os contornos mais delimitados de teologia enquanto ontologia.

3. Ontologia, teologia e metafísica

Pela análise precedente, pode-se perceber como o caráter bipartido da filosofia primeira se torna gradativamente mais importante para Heidegger. Se até meados da década de 1920 as referências são bastante esparsas e lacônicas, já em 1926 esse tema passa a ser objeto de consideração mais próxima. O termo metafísica ainda não aparece com a devida ênfase. No entanto, é no período posterior à publicação de *Ser e tempo* que a tensão entre ontologia e teologia assume lugar mais determinante no seu pensamento. Se até então ela se restringia à interpretação da filosofia primeira de Aristóteles com repercussões na história da filosofia, agora ela passa a constituir o núcleo de um termo que Heidegger passa a empregar com mais frequência por caracterizar o seu projeto filosófico entre os anos de 1928 e 1930: metafísica.

Ser e tempo, numa das raras vezes em que o termo metafísica aparece, assume tonalidade crítica em relação a ele. Nas primeiras páginas da obra, na abertura da primeira seção, afirma Heidegger: “Essa pergunta [pelo ser] está hoje esquecida, apesar

⁵⁹ Esse tema é amplamente desenvolvido em vários ensaios no livro editado por FISCHER, Norbet; HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von. *Heidegger und die Christliche Tradition*. Annäherungen an ein Schwieriges Thema. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2007. O subtítulo já aponta para a complexidade do tema.

de nossa época ter na conta de um progresso a reafirmação da metafísica”⁶⁰. Ainda que não seja um conceito central no contexto da obra magna de Heidegger, pode-se notar nessas palavras o tom em relação à metafísica. A sua censura pode parecer ser consoante às abordagens que terão reverberações no seu pensamento posterior: a metafísica não trata da questão fundamental da filosofia, isto é, da questão do ser. No entanto, é preciso ter em mente dois aspectos. O primeiro é que metafísica aqui possui um sentido bastante restrito em relação ao que Heidegger entenderá pelo termo posteriormente. Em *Ser e tempo*, o termo se refere ao movimento de tentativa de reavivamento da metafísica promovido por alguns pensadores alemães dos dois primeiros decênios do século XX. Assim, metafísica não excede o âmbito particular de uma tendência restrita à história da filosofia contemporânea. Ela não é tida como uma disciplina da filosofia (ao lado da ética, estética, política, etc.), muito menos se configura como chave de leitura para a história do Ocidente enquanto declínio. Em suma, o termo metafísica em *Ser e tempo* não possui o estatuto de conceito filosófico. Prova disso está no seu escasso emprego no decorrer da obra.⁶¹

No entanto, já no curso *História da filosofia de Tomás de Aquino a Kant* de 1926/27, é possível encontrar menções mais constantes à metafísica. Heidegger, no parágrafo §2 do referido curso, busca resgatar a metafísica das más compreensões correntes. Nesse sentido, seguindo a percepção de que Kant recoloca de maneira mais clara a possibilidade de fundamentação da metafísica, Heidegger diz que ele tentou destruir a metafísica não-filosófica em prol de uma metafísica científica. A metafísica vulgar é entendida como aquela que lida onticamente com Deus e com o fundamento do mundo. Essa compreensão de metafísica será mais bem trabalhada por Heidegger posteriormente, especialmente essa tácita e ainda enigmática constatação de que a metafísica vulgar se move no solo puramente ôntico. Mas, de qualquer maneira, ressalta-se que já se inicia um processo que irá se consolidar em 1928, com o curso

⁶⁰ HEIDEGGER, 2012, §1, p. 33.

⁶¹ Em *Ser e tempo*, o termo metafísica aparece poucas vezes, não desempenhando papel importante. As referências que merecem destaque são feitas em §1, p. 33 e §6, p. 85, nas quais Heidegger contrasta o orgulho da filosofia contemporânea diante do avanço da metafísica com o esquecimento da questão fundamental pelo sentido do ser. E, em §12, p. 185, Heidegger emprega “*Metaphysik der Erkenntnis*” como sinônimo de *Erkenntnistheorie*. Isso, no entanto, não invalida a tese dos elementos que constituirão a compreensão heideggeriana de metafísica já estarem em operação na obra magna de Heidegger. Mas é sintomático que não haja nenhuma preocupação em tratar do conceito de maneira mais lapidada.

Princípios metafísicos da lógica, no qual se observa gradativa aproximação entre filosofia primeira, ciência do ser do ente e metafísica.⁶²

No curso de 1928, torna-se claro que Heidegger se reconhece como metafísico. Nessa obra, aparece pela primeira vez a expressão *metafísica do Dasein*, que assumirá determinante importância no ano de 1929⁶³. Na abordagem do *Dasein*, a preocupação (*Sorge*) é destituída do seu lugar privilegiado para ser substituída pela noção de transcendência. Esse movimento é continuado e acentuado no curso *Problemas fundamentais de fenomenologia*. Logo após tecer algumas considerações sobre a ontologia enquanto ciência transcendental, Heidegger afirma:

A ciência transcendental do ser não possui nada em comum com a metafísica vulgar, que trata de um ente qualquer por detrás do ente conhecido. Ao contrário, o conceito científico de metafísica é idêntico ao conceito da filosofia em geral: ciência criticamente transcendental, isto é, ontologia.⁶⁴

Como se pode notar, Heidegger não trata a metafísica a partir da perspectiva de sua superação. Antes, identifica a possibilidade da constituição de uma nova metafísica, de inspiração transcendental, pautada na transcendência do *Dasein*. Certamente, já não se trata mais de metafísica no sentido usual, como tratamento do ente mais elevado. Também metafísica não se restringe a uma disciplina constitutiva da filosofia. Antes, a metafísica é acontecimento essencial do *Dasein*. Apresenta-se, sob nova chave, a possibilidade de retomada da metafísica, uma vez que se vislumbra no desenvolvimento da dita *metafísica do Dasein* o modo de se dar uma resposta metafísica e científica (entendida nos marcos transcendentais) à questão do ser.

Em suma, no fim da década de 1920, Heidegger confere sentido positivo ao termo e concebe seu projeto como metafísico. Aliás, é justamente a crítica de Kant, único a tornar a ontologia problema, que pode indicar outra concepção de metafísica não mais embebida de conteúdo cristão. A totalidade do ente é passível de ser acessada

⁶² Citando textualmente, “Metafísica, a filosofia primeira, ciência do ser do ente. A problemática jamais expressa ou dita da filosofia única — querer compreendê-la em suas possibilidades, isto é, remontar a seus fundamentos” (HEIDEGGER, M. *História da filosofia: de Kant a Tomás de Aquino*. Trad. Enio Giachini. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 15-16 [*Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*, GA23. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006, p. 9].

⁶³ Nesse ano Heidegger ministra o curso *Conceitos fundamentais de metafísica*, profere a conferência *O que é metafísica?* e publica o texto *Kant e o problema da metafísica*. Pelos títulos dos textos já se observa como o termo metafísica, num prazo de dois anos, assume centralidade.

⁶⁴ HEIDEGGER, GA24, 2012, p. 31 [GA24, 1975, p. 12].

não via representar lógico, mas por meio de uma tonalidade afetiva fundamental. Por vezes, como em *Conceitos fundamentais de metafísica*, o tédio (*Langweilig*) desempenha essa função. Em outros contextos, como em *O que é metafísica?*, Heidegger emprega a angústia e o nada. Esse termo é aqui tomado na conotação de negação da totalidade do ente, que possibilita a visada sobre o ente na totalidade e para além dele, em direção ao ser. Esse desvelar da totalidade do ente, ao qual o *Dasein* é exposto por meio da angústia, não é um acontecimento qualquer. É ele que permite que o *Dasein* esteja “para além” dos entes, ocupando-se com o ser. Em *O que é metafísica?* (1929), por exemplo, Heidegger afirma:

O *Dasein* humano somente pode entrar numa relação com o ente se ele se retém no nada. O ultrapassar do ente acontece na essência do *Dasein* humano. Esse ultrapassar, porém, é a própria metafísica. Nisto reside o fato de que a metafísica pertence à “natureza do homem” [Natur des Menschen]. Ela não é uma disciplina da filosofia “acadêmica”, nem um campo de ideias arbitrariamente excogitadas. A metafísica é o acontecimento fundamental [Grundgeschehen] no *Dasein*. Ela é o próprio *Dasein*.⁶⁵

Enfim, nessa afirmação está expressa a compreensão de metafísica como o transcender do *Dasein* e que, portanto, não pode ser apenas mais uma disciplina ao lado de outras. Por essa razão, o projeto de uma ontologia fundamental se desenvolve a partir da análise da transcendência do *Dasein*, entendido como possibilidade da metafísica e como aquilo que lhe confere fundamento “infundado” (*abgründiger Grund*). Nesse sentido do termo, pode-se reconhecer Heidegger como metafísico. Não somente ele, mas a “natureza humana” é marcada pela metafísica. Essa afirmação é corretamente interpretada caso se atente para o fato de que Heidegger radicaliza a concepção tradicional do termo metafísica.⁶⁶

Feitas essas observações iniciais, que não pretendem esgotar tão ampla problemática (que será retomada no capítulo 2), cabe retornar ao núcleo central da nossa abordagem. É importante notar que aqui: (1) Heidegger acaba trazendo para o interior da metafísica, conceito central nesse momento, a bifurcação da filosofia primeira. Uma

⁶⁵ HEIDEGGER, GA9, 2008, p. 132 [GA9, 1976, p. 121-122].

⁶⁶ Concepção muito similar é passível de ser encontrada no livro de Heidegger sobre Kant, no qual emprega expressão que auxilia na compreensão desse sentido de metafísica: *metafísica do Dasein*. Ele afirma: “A metafísica do *Dasein*, que deve ser elaborada na ontologia fundamental, não é como uma nova disciplina no marco das já existentes, mas ela busca despertar a percepção de que o filosofar acontece como transcendência explícita do *Dasein*” (HEIDEGGER, M. *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA3. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991, p. 242).

vez que, como dito, o termo metafísica não desempenhava a função de um conceito no pensamento de Heidegger na primeira metade da década de 1920, ele não a menciona como marcada pela tensão entre teologia e ontologia. Mas a filosofia primeira de Aristóteles trazia em si esse traço. Ora, agora essa tensão é pensada no interior do conceito de metafísica. Nessa direção, Heidegger busca pensar a origem e o desenvolvimento da palavra metafísica, superando a perspectiva de que se trata apenas de um termo com significado editorial. (2) Pode-se observar como esse caráter bipartido da filosofia primeira vai assumindo lugar mais importante no pensamento de Heidegger, especialmente a partir de 1926. Se lá a noção ainda aparecia inserida num contexto de análise da filosofia antiga, num curso que justamente propunha se deter nos seus conceitos fundamentais, agora o caráter tensional da filosofia primeira é inserido na metafísica, lida como acontecimento essencial do *Dasein*. Já não são mais os elementos fundamentais da filosofia primeira de Aristóteles, mas da metafísica como tal que são assinalados pela bifurcação entre ontologia e teologia. Em suma, com isso vai se delineando com maior clareza a crescente importância desse elemento para o pensamento heideggeriano.

Se metafísica e filosofia primeira se articulam de modo tão próximo, é de se esperar que justamente a estrutura dual da filosofia primeira seja retomada pela noção de metafísica. Esse recolocar da questão metafísica tem de lidar com essa dupla estrutura. Essa articulação é estabelecida de forma sucinta numa observação prévia, inserida imediatamente antes de ter início a abordagem do pensamento de Leibniz no curso de 1928. Heidegger afirma:

O conceito de metafísica compreende a unidade de “ontologia” e “teologia” no sentido assinalado. Incidentalmente, o conceito é de procedência técnico-editorial: μετὰ τὰ φυσικὰ — tratados que estão após os da física porque têm um conteúdo próprio, a saber, a ontologia e a teologia. O título técnico editorial se torna em uma designação que serve ao conteúdo: μετὰ, “mais além”, φυσικὰ, o ente de toda classe de ser; o tema da metafísica é o que se “encontra mais além” do ente; onde e como não se diz. Trata (a) do ser como tal; (b) do ente na totalidade. Como um livro que está após outro se torna em um estar além do outro; uma ordem do ser e do ente.⁶⁷

Dada a importância da citação acima ela merece mais detalhamento. Nesse curso, entretanto, não se encontram aprofundamentos adicionais sobre o tema.

⁶⁷ HEIDEGGER, M. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang vom Leibniz*, GA26. 3. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007, p. 33.

Portanto, para esclarecer o que aqui está em jogo, recorreremos a *Conceitos fundamentais de metafísica*, no qual Heidegger traça em pormenores o que significa a bipartição em ontologia e teologia para a metafísica no sentido histórico.

Seguindo de maneira mais próxima o texto, ao início do curso Heidegger busca analisar o sentido do termo metafísica a partir de sua etimologia, especialmente notando as alterações pelas quais a palavra passou no decorrer da sua história. Ao traçar esse plano histórico, fica mais evidente o modo como Aristóteles desenvolve seu pensamento com base numa concepção de ser como presença. E mais: é possível uma percepção de como ele chega a essas duas ciências no interior da filosofia primeira. Esses dois aspectos são distintivos em relação aos momentos anteriormente mencionados e nos quais Heidegger alude a essa tensão entre teologia e ontologia.

Heidegger parte do princípio de que Aristóteles é a consumação da filosofia precedente, bem como determina de modo normativo a posteridade. A grandeza e os limites da filosofia grega se tornam patentes no momento da sua consumação em Aristóteles⁶⁸. Seu mérito reside em ter o ser como questão, ao passo que o limite está na representação do ser como presença (*Anwesenheit*). Desse modo, compreender Aristóteles significa, para Heidegger, reconhecê-lo como momento de síntese, que consoma o período anterior e se revela determinante para a posteridade.

Na leitura heideggeriana, Aristóteles chega a essas duas ciências partindo da noção de φύσις que lhe precede. Uma vez que φύσις é uma das palavras originárias, Heidegger atribui significado peculiar a ela. Nas suas traduções, opta por “*das Walten des Waltenden*” — “a vigência do vigente” ou, numa versão mais completa, “*das sich selbst bildende Walten des Seienden im Ganzen*” — “a vigência autoinstauradora do ente na totalidade”. Ao não privilegiar a interpretação corrente com sua tradução para o latim *natura*, o filósofo alemão pretende evitar que se atribua sentido moderno a esse termo fundamental, compreendido como a vigência do ente na totalidade, inclusive a partir de onde o ser humano transcorre, mas sem dela se tornar possuidor. Dentro do escopo dessa discussão, não é de grande interesse desenvolver o significado primeiro

⁶⁸ Essa é perspectiva da filosofia grega, especialmente do lugar de Aristóteles permanecer no período posterior. Sobre isso cf. HEIDEGGER, GA26, 2007, p. 11: “Aristóteles representa o ápice da autêntica filosofia antiga”. Veja ainda HEIDEGGER, GA40, 1999, p. 46 [GA40, 1983, p. 18].

desse termo e suas relações⁶⁹. Apenas importa destacar que, para Heidegger, φύσις possui referência direta ao ente na totalidade.

Se essa era a compreensão de φύσις no início do pensamento entre os gregos, com o transcurso da história ocorre o estreitamento e bifurcação na sua compreensão. Esse movimento se deve ao duplo significado da própria palavra em sua origem. Φύσις não apenas diz o vigente, mas também do vigente em sua vigência (isto é, em sua essência). O estreitamento acontece quando se nota que a palavra passa a indicar aquilo que nasce e cresce por si mesmo, sem a intervenção do ser humano. Em oposição à φύσις, afirma-se a τέχνη, referindo-se aos objetos que não crescem por si próprios, mas são produzidos pelo afazer humano. A importância desse passo é a limitação que se impõe à noção: ela já não é mais a totalidade, mas agora φύσις designa apenas uma região de entes. Esse conceito de φύσις é ainda amplo, mas há clara delimitação em relação ao sentido anterior. Nos termos de Heidegger,

φύσις visa agora ao que desde si sempre já se encontra simplesmente dado e sempre está se formando e esvanecendo por si mesmo, em contraposição ante os feitos humanos, até o que emana da τέχνη, da capacidade de trazer ao acabamento, da invenção e da produção. Nesse significado ao mesmo tempo acentuado e estreito, φύσις, o vigente, designa agora uma região excepcional do ente, um ente entre outros.⁷⁰

É interessante observar o modo como Heidegger compreende esse ponto, tendo em vista a semelhança com o ser. Φύσις não é mais a abertura instauradora do ente na totalidade, mas se identifica com um ente entre outros. Ela perde seu caráter de fundamentação como o instaurar da abertura onde o próprio homem se encontra e a partir de onde toda compreensão é possível. Agora ela remete a um conjunto de entes, ou ainda, refere-se a um ente ao lado de outros. Enfim, essa compreensão limitativa da φύσις acaba por se identificar com aquilo que Aristóteles denomina como tema da teologia.

Além desse primeiro sentido, φύσις também carrega consigo o significado de deixar o vigente ser o que é.

⁶⁹ Heidegger, em alguns textos, aproxima φύσις de ἀλήθεια e λόγος. Cf. HEIDEGGER, M. *Os conceitos fundamentais da metafísica*. Trad. Marco Antonio Casanova. São Paulo: Forense Universitária, 2003, p. 33-37 [*Die Grundbegriffe der Metaphysik*, GA29/30. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983, p. 39-45]; A essência e o conceito da φύσις em Aristóteles. In: HEIDEGGER, GA9, 2008, p. 251-314 [*Vom Wesen und Begriff der φύσις*. In: GA9, 1976, p. 239-302].

⁷⁰ HEIDEGGER, GA29/30, 2003, p. 38 [GA29/30, 1983, p. 46].

Φύσις não visa mais agora a uma região entre outras, ou mesmo uma região do ente, mas à *natureza do ente*. Natureza aqui significa a essência mais intrínseca, tal como quando dizemos “a natureza da coisa”, e com isso não temos em mente apenas a natureza das coisas naturais, mas a natureza de todo e qualquer ente.⁷¹

É essa acepção do termo que se emprega quando se diz sobre natureza da obra de arte, natureza do espírito, natureza humana, etc. Em outros termos, φύσις é a vigência enquanto tal, a lei interna de uma coisa, não mais se referindo ao vigente, mas ao modo como essa vigência se efetiva.

Enquanto legatário dessa bifurcação na compreensão de φύσις, Aristóteles chega à tensão da filosofia primeira. Há a ἐπιστήμη φυσική, que tem por objetivo o estudo de tudo o que pertence à φύσις, surgindo daqui a pergunta pelo ente supremo que é encontrado em Deus. Como notado, essa compreensão não possui conotação religiosa, mas meramente ontológica. Ascende-se a ele ao se conceber a φύσις em sua totalidade e em si mesma. Em suma, esse modo de consideração questiona pelo ente na totalidade, chegando ao divino. O ente na totalidade é entendido, dessa forma, a partir de um ente determinado, evidenciando-se as consequências da redução na noção de φύσις decorrente de seus desenvolvimentos. No entanto, essa abordagem não esgota o problema. Há ainda que se sopesar a vigência do vigente, que implica em outra forma de consideração. Aqui não se almeja o vigente enquanto tal, mas aquilo que faz com que um ente seja um ente. Ora, aquilo que transforma um ente em um ente é o ser, isto é, sua essência. E “os gregos designam essa essência e esse ser como οὐσία. É isso que significa ainda para Aristóteles o termo οὐσία, a essência do ente: φύσις”⁷².

Desse modo, pode-se concluir que a πρώτη φιλοσοφία de Aristóteles não se configura como uma nova disciplina, mas é articulação desses dois sentidos de φύσις elaborados pela filosofia que lhe antecede: φύσις como ente na totalidade e como essência do ente enquanto tal. A novidade introduzida por Aristóteles é, justamente, reunir essas duas significações sob o epítome de uma única ciência: πρώτη φιλοσοφία. O filosofar próprio consiste na pergunta pela φύσις nesse sentido duplo: de um lado, a questão pela totalidade do ente a partir de um ente determinado e, em consonância com

⁷¹ HEIDEGGER, GA29/30, 2003, p. 38 [GA29/30, 1983, p. 47].

⁷² Ibid., p. 40 [Ibid., p. 50].

ela, a pergunta pelo ser. Mas o que ainda permanece em aberto é o fato de que Aristóteles não desenvolve a unidade dessas duas acepções:

Aristóteles não nos diz ao mesmo tempo nada sobre o modo como vê essas duas direções da questão em sua unidade. Por conseguinte, nada nos foi legado. Ele não determina em que medida justamente essa questão, direcionada de modo duplo perfaz o filosofar próprio. Essa pergunta estava em aberto e está aberta até hoje. Ou melhor: hoje não chega nem mesmo a ser uma questão.⁷³

O que levou ao obscurecimento da problemática da unidade entre ontologia e teologia? O cerne da crítica de Heidegger à apropriação medieval da bifurcação da metafísica e que conduz ao esquecimento do problema da unidade entre ontologia e teologia é resumido por ele na seguinte afirmação encontrada em *História da filosofia de Aquino a Kant*: “O conceito de filosofia novamente com duplo sentido. Ciência dos últimos princípios pode significar: do ser do ente; significa, porém, no fundo: ciência do verdadeiro ente, Deus”⁷⁴. Em outros termos, funda-se aqui a metafísica no sentido vulgar, uma vez que a questão ontológica é conduzida a uma resposta ôntica, encontrada no ente supremo, ao qual é incorporado elementos da compreensão cristã⁷⁵. Guiados pela citação acima, vejamos como se constitui essa remissão ao ente supremo. É justamente ela que nos fornecerá o conceito impróprio de metafísica.

⁷³ HEIDEGGER, GA29/30, 2003, p. 41 [GA29/30, 1983, p. 50]. O próprio Heidegger resume sua abordagem ao afirmar: “No termo *φύσις* apresenta-se em primeiro lugar o próprio vigente, o ente; e, em segundo lugar, o ente tomado em sua vigência: ou seja, em seu ser. A partir de uma ligação com esses dois direcionamentos primordiais, desenvolve-se a expressão *φύσις* nas duas significações fundamentais: *φύσις* como *φύσει ὄντα*, o ente tal como ele se torna acessível na física, na investigação da natureza em sentido estrito; e *φύσις* em sua segunda significação: *φύσις* como natureza — tal como ainda hoje utilizamos a expressão quando falamos sobre a natureza da coisa, sobre a essência da coisa. *Φύσις* no sentido do que perfaz o ser e a essência de um ente é a *οὐσία*. A cisão entre essas duas significações de *φύσις* — o ente mesmo e o ser do ente —, a sua história e o seu desenvolvimento alcançam seu ponto mais elevado com Aristóteles” (Ibid., p. 41-42 [Ibid., p. 51]).

⁷⁴ HEIDEGGER, M. *História da filosofia: de Kant a Tomás de Aquino*. Trad. Enio Giachini. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 108 [*Geschichte der Philosophie Von Thomas Von Aquina bis Kant*, GA23. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006, p. 95].

⁷⁵ Foge ao escopo desta tese tratar de uma temática que se mostra bastante interessante. João A. McDowell (*A gênese da ontologia fundamental de M. Heidegger: ensaio de caracterização do modo de pensar de Sein und Zeit*. São Paulo: Loyola, 1993, p. 25-26) lembra que Heidegger estudou dois anos de teologia com os jesuítas, ocasião na qual teve por professor K. Braig. McDowell destaca que a interpretação que Heidegger fornece de Aquino, questionada por muitos estudiosos, constituiu-se a partir da leitura e da sistematização do também jesuíta espanhol Suárez. Por essa razão Heidegger buscava Tomás a questão do fundamento. Essa percepção não parece totalmente desprovida de sentido, uma vez que, invariavelmente, ao tratar do desenvolvimento da metafísica os escritos heideggerianos sempre fazem referência a Suárez, tido como sistematizador da filosofia medieval. No entanto, a averiguação dessa possibilidade de interpretação extrapola os objetivos aqui pretendidos.

A não atenção a esse elemento determina as feições posteriores da expressão metafísica. Τὰ μετὰ τὰ φυσικὰ, que dá origem à palavra metafísica, não pertence ao conjunto de palavras denominadas por Heidegger de originárias (*Urwort*), isto é, palavras instauradoras da abertura determinante para o pensar ocidental e que no seu vigor se constituem como destino. Marlène Zarader, em *Heidegger e as palavras da origem*, afirma que as palavras fundamentais em Heidegger possuem triplo aspecto. Elas são pronunciadas por um pensador — em especial Heidegger pensa nos filósofos pré-socráticos. Em segundo lugar, a palavra dita por um pensador não pertence somente a ele. Antes, como se situa no início (*Anfang*), configura-se como abertura para todo questionamento possível no âmbito da filosofia. Como instauradoras de uma abertura, as palavras originárias se constituem como destino. Por fim, essas palavras apontam para um centro que lhes confere unidade. Esse centro é a questão pelo ser. Essas palavras, caso se possa ouvi-las na sua sonoridade grega e sem os ruídos advindos de sua versão latinizada, estariam mais “próximas” do ser, instaurando a abertura na qual a filosofia se move⁷⁶. Nas palavras do próprio Heidegger, “Por uma palavra originária [*Urwort*] entendemos aquela que se formou a partir de uma experiência humana essencial e originária [*ursprünglichen*] como sua enunciação”.⁷⁷

Se φύσις, ἀλήθεια, λόγος, dentre outros nomes, possuem esse estatuto, o termo metafísica não tem essa dignidade. Antes, para Heidegger, metafísica é palavra surgida num momento tardio do desenvolvimento da investigação filosófica. Essa constatação, por si só, não a desqualifica. Mas é preciso atentar que metafísica não surge numa “proximidade” de nomeação do ser, mas como termo técnico para resolver um problema editorial. Gradativamente, entretanto, metafísica se torna o nome para aquilo que há de mais elevado no conhecimento humano. Essa transformação da palavra se opera sobre a base da sua latinização e consequente cristianização. O que se perde com isso? A filosofia primeira não é interpretada a partir de si mesma, mas é lida com base na noção posterior de metafísica. Nesse sentido, ao invés de significar a instauração de uma

⁷⁶ ZARADER, Marlène. *Heidegger e as palavras de origem*. Lisboa: Piaget, 1997, p. 24-25. É interessante notar que no pensamento de Heidegger essas palavras são tratadas de modo não-sistemático, chegando-se mesmo a observar diferentes interpretações da mesma palavra originária. Nesse sentido, o trabalho de Zarader tem como grande mérito abordar mais sistemicamente as interpretações de Heidegger acerca dessas palavras.

⁷⁷ HEIDEGGER, GA29/30, 2003, p. 31 [GA29/30, 1983, p. 37-38].

abertura, metafísica se revela como obstáculo, dificultando o acesso a algumas questões fundamentais que a filosofia colocou no seu início.

A análise da palavra metafísica desenvolvida por Heidegger destaca dois sentidos: há a conotação editorial que se conferiu ao termo e a concepção cristianizada, de que metafísica se refere ao supracosmético. O que causa espanto ao se assumir a leitura mais tradicional, de que metafísica possui conotação meramente editorial, está na transformação pela qual ela passa. Como uma expressão que aparece diante de dificuldades de se organizar os escritos aristotélicos referentes à filosofia primeira pode se tornar o nome para o conhecimento mais elevado (por se referir às coisas mais elevadas) que o intelecto humano pode atingir?

Para responder a essa questão nos ateremos ao prefixo *μετὰ*, especialmente mostrando como ele assume certo conteúdo. Na sua interpretação da filosofia antiga, Heidegger concebe o período posterior a Platão e Aristóteles como decadente⁷⁸. O esfacelamento da filosofia em disciplinas escolares é um dos modos pelos quais essa decadência se manifesta. A filosofia não se move mais a partir de um questionar próprio, mas se torna aprendido a partir de âmbitos cuidadosamente determinados. Se, ainda em Aristóteles, a *φύσις* era o tema de questionamento filosófico, seu significado vai se restringindo. A *φύσις* passa a se referir a uma região específica de entes, emergindo ao seu lado aquilo que se denominou por *ἦθος*. Nessa esfera o ser humano se coloca fundamentalmente, uma vez que essa região de entes é determinada por sua relação com ele, isto é, com o agir humano. Por fim, tanto a *φύσις* como *ἦθος* devem ser expressos no *λόγος*, o que implica na noção de verdade como articulação da proposição. Enfim, após Aristóteles, Heidegger observa a redução do questionar filosófico a disciplinas devidamente delimitadas, que recebem os nomes de ética, física e lógica.

Quais as consequências dessa alteração para o termo metafísica? Segundo Heidegger, é ela que determina para a classificação dos escritos aristotélicos. Com isso, a filosofia de Aristóteles perde sua vivacidade inicial, uma vez que disciplinas são conceitos que já perderam a força instauradora da própria coisa. Agora seu pensar é enquadrado em concepções previamente determinadas, como se fosse mero gênero da

⁷⁸ HEIDEGGER, GA29/30, 2003, p. 42 [GA29/30, 1983, p. 53].

ciência. É nesse sentido que a filosofia deixa de ser atividade vital para se transformar em questão de escola e de aprendizado⁷⁹.

Mas como as disciplinas determinam o surgimento da palavra *metafísica*? Os escritos aristotélicos ficaram perdidos até o século primeiro a.C. Ao serem encontrados, não havia nenhum ordenamento pré-determinado pelo autor ou mesmo por alguma tradição. Os editores tinham diante de si variedade de textos, tratando de diversos temas, para serem organizados. Mas qual o critério para dar uma ordem para esses escritos? Não havia outra solução senão, obviamente, empregar o que se tinha à disposição. É nesse contexto que se faz uso das três disciplinas como guia para a organização dos escritos. Os primeiros foram relacionados à lógica, sendo seguidos pelos da física e, por fim, aqueles que tratavam da ética. Diante de um problema meramente organizacional dos textos, empregou-se a divisão escolar sem sequer levantar a dúvida se essa divisão era pertinente para os textos de Aristóteles. O conjunto de escritos nos quais o peripatético trata da “filosofia primeira”, reconhecida como a tarefa mais própria da filosofia, não se deixava emoldurar pelas disciplinas então existentes⁸⁰. Ora, como sair desse impasse: aquilo que se denominava como âmbito mais próprio da filosofia, a filosofia primeira, não se deixava absorver por nenhuma disciplina da escola. Os editores não se mostravam atinentes ao conteúdo específico da filosofia de Aristóteles a ponto de criar nova disciplina ou mesmo para colocar em questão aquelas que estavam estabelecidas. A resolução do problema partiu da constatação de certas similaridades entre os textos nos quais se tratava da filosofia primeira e aquilo que a escola reconhecia como física. Não obstante as similaridades, percebeu-se que havia distâncias não passíveis de serem descartadas. Para marcar essa relação de proximidade e distância, inseriu-se a partícula *μετὰ* antes da *φυσικὰ*, criando a expressão: *τὰ μετὰ τὰ φυσικὰ*. Heidegger insiste que o *μετὰ* tem, nesse momento, função puramente editorial, no sentido daquilo que vem depois, daquilo que segue, de *post*. Assim, nesse início, a palavra não se refere a nenhum conteúdo específico. Ela não se articula com algum tipo

⁷⁹ HEIDEGGER, GA29/30, 2003, p. 44 [GA29/30, 1983, p. 55]. Cf. também ZARADER, 1997, p. 206-207.

⁸⁰ HEIDEGGER, GA29/30, 2003, p. 45 [GA29/30, 1983, p. 57]: “Com isso surgiu a pergunta: o que fazer com a filosofia propriamente dita [*mit der eigentlichen Philosophie*] no esquema das três disciplinas — um esquema que a escola não estava nem em condições de ampliar nem de alterar? É preciso que tenhamos clareza com relação a esta situação: o essencial da filosofia não se deixava subsumir. Diante do filosofar, a escola cai em um impasse.”

de interpretação ou mesmo característica do pensamento aristotélico, mas é apenas inserida de modo extrínseco ao *corpus* do filósofo antigo, como meio de organização de seus textos. Enfim, a palavra metafísica aparece como título para uma perplexidade. Diante de um impasse de ordem editorial, a expressão é empregada como solução.

Mas essa simples constatação não nos conduz muito longe. Com ela se dá apenas o primeiro passo. É preciso notar como se realiza o passo seguinte, isto é, como um termo de cunho meramente editorial passa a nomear o conhecimento mais elevado que se possa ter. A partir dessa transformação, que tipos de objetos determinam a metafísica como conhecimento mais elevado? Heidegger indica que é justamente com a cristianização do termo que ele adquire conteúdo. Isto é, na medida em que o cristianismo se apodera da palavra e lhe confere conteúdo próprio, ela deixa de ter sentido meramente técnico para assumir o título daquilo que há de mais elevado no conhecimento.

Heidegger não deixa de reconhecer, ainda que não seja tão enfático quanto a esse aspecto, que o próprio termo *μετά* estaria na base dessa transformação. Além de significar “depois de”, “em seguida de”, essa partícula também tem sentido locativo, de se deslocar de um lugar a outro. Na apropriação cristã, é essa acepção de *μετά* que receberá especial atenção.

A partir da significação puramente locativa surgiu a significação de transformação, de “sair de uma coisa e se dirigir para outra”, de “ir de um para outro lugar”. τὰ μετὰ τὰ φυσικὰ não visa mais ao que vem em seguida às doutrinas sobre a física, mas ao que tratado que se lança para fora da φυσικὰ e se direciona para um outro ente, para o ente em geral e para o que é verdadeiramente ente.⁸¹

Em outros termos, o *μετά* de metafísica deixa de ser compreendido como *post* para ser assumido como *trans*. Essa simples mudança tem alcance maior do que apenas alteração de léxico. A partir de então, a metafísica deve se dirigir para aquilo que está além do sensível, isto é, para aquilo que se localiza no suprassensível. Aqui ocorre algo fundamental, que determina de modo essencial a compreensão posterior.

Para o cristianismo, há divisão entre criador e criatura. A criação também é particionada. Insere-se aqui certo ordenamento que atribui ao ser humano lugar distinto em relação aos outros entes. Sua peculiaridade está em possuir alma imortal, não

⁸¹ HEIDEGGER, GA29/30, 2003, p. 47 [GA29/30, 1983, p. 59].

podendo ser tratado da mesma maneira que os demais entes. A partir desse elemento distintivo, coloca-se a hierarquia: Deus, homem e mundo. Essa divisão estabelece demandas por disciplinas específicas, capazes de abarcar cada âmbito em sua especificidade. Em primeiro lugar, há a teologia, que se ocupa do que é mais elevado, o *summum ens*. A psicologia racional, por sua vez, tem por objeto o ser humano, não o reduzindo a ente meramente biológico, mas considerando-o da perspectiva da imortalidade da alma e da racionalidade, elementos que assinalam a diferença desse ente em relação aos demais. E, por fim, a cosmologia se coloca como responsável pelos demais entes criados, isto é, o mundo. O conjunto dessas três disciplinas se reúne sob o nome de *metaphysica specialis*. A esse âmbito da metafísica se conjuga também a *metaphysica generalis* (ontologia), cujo objeto é o ente “em geral”, isto é, aquilo que os entes têm em comum. Em outros termos, na apropriação cristã da metafísica as disciplinas teóricas hierarquicamente superiores, que tratam respectivamente de Deus, da imortalidade da alma e do mundo possuem a característica comum de apontar para aquilo que está além da φύσις, tratando de entes específicos.

Uma vez que é intenção da metafísica estabelecer o conhecimento do ente na totalidade, a divisão em disciplinas não pode trazer como consequência a sua fragmentação em diversas áreas sem relação intrínseca entre si. É preciso estabelecer certa unidade, uma vez que, caso se permanecesse restrito apenas à *metaphysica specialis*, a metafísica seria incompleta. Essa unidade é também requerida pelo questionar que se pergunta pelo porquê dos entes. Nesse “porquê?” (*Warum*) se busca a causa e fundamento (*Grund*) dos entes serem aquilo que são. Desse modo, coloca-se em operação a noção de ser como fundamento causal.

A resposta a essa pergunta concebe o ser não como aquilo que se diferencia do ente, mas como o ente supremo que, enquanto criador, é causa originária da totalidade dos entes. Em outros termos, a criação acaba por conceder resposta à pergunta pela razão e fundamento dos entes. Pautado nessa premissa, Heidegger faz a seguinte advertência aos alunos que acompanhavam seu curso de 1935, *Introdução à metafísica*:

Assim, para quem a Bíblia é verdade e revelação divina, já possui, antes de qualquer questionamento da questão, “Por que há simplesmente o ente e não antes o Nada?”, a resposta: todo ente, que não for Deus, é por ele criado. Deus mesmo “é”, enquanto criador incriado.⁸²

⁸² HEIDEGGER, GA40, 1999, p. 38 [GA40, 1983, p. 8-9].

O *summum ens* acaba por conceder unidade, ao modo de fundação que busca pelas causas primeiras, à metafísica que assumiu para si o conteúdo cristão.

Mas para além disso, essa unidade também deve estar atenta a outro problema. Uma vez que os entes se dispõem segundo um ordenamento, cabe perguntar também como é possível o conhecimento do ente na totalidade, bem como de cada ente. Em outras palavras, em que se funda a sua inteligibilidade, que torna possível o conhecimento dessa totalidade por parte do homem? Novamente se é remetido para o *summum ens*. Em primeiro lugar, esse conhecimento é possível uma vez que os entes são reconhecidos como criaturas. Enquanto tais, é característica deles serem dotados de natureza passível de ser inteligida pelo ser humano. Essa capacidade de intelecção humana das essências eternas é possível por compartilhar, ainda que de forma decaída, de racionalidade análoga à divina. Essa interpretação fica evidente em *Sobre a essência da verdade*, no momento em que Heidegger desenvolve a concepção medieval de verdade. Os entes são verdadeiros na medida em que se adéquam à ideia divina. Isto se deve a um pressuposto assumido: as coisas, enquanto criadas, somente são aquilo que efetivamente são enquanto se colocam numa relação de correspondência com a ideia previamente concebida pelo *intellectus divinus* no ato da criação. Desse modo, a ideia divina acaba se configurando como normativa, uma vez que algo é verdadeiro na medida em que corresponde às ideias como presentes no intelecto divino. Não se deve esquecer ainda de que o intelecto humano é parte do criado. Enquanto tal, ele também acaba sendo regido pela normatividade que o intelecto divino confere aos entes criados. Assim, é razoável afirmar correspondência entre a proposição emitida pelo intelecto e a coisa. O que garante essa correlação entre os dois âmbitos? Uma vez que o intelecto humano e as coisas são criaturas que se adéquam ao intelecto divino, deve haver correspondência entre intelecto humano e coisa (apreendida em sua essência).

*A veritas, como adequatio rei (creandae) ad intellectum (divinum), garante a veritas como adaequatio intellectum (humani) ad rem (creatam). Veritas significa, na essência, em geral, a convenientia, a conveniência dos entes uns com os outros, como criados, com o criador, um acordo segundo a determinação da ordem da criação.*⁸³

⁸³ HEIDEGGER, GA9, 2008, p. 193 [GA9, 1976, p. 181].

Em outros termos, a unidade da metafísica acaba por repousar no *summum ens*, que soluciona duas questões: a pergunta pelo fundamento da totalidade dos entes e o modo como é possível o conhecimento dessa totalidade.

O *summum ens* não possibilita apenas o conhecimento dos entes suprassensíveis. Antes, uma vez que ele se mostra como fundamento criador do sensível, somente é possível conhecer a essência de cada ente porque tanto ela como o intelecto humano repousam numa causa primeira criadora. É justamente por aqui que se pode vislumbrar como a unidade entre *metaphysica specialis* e *metaphysica generalis* se constitui. No limite, as duas esferas do saber são possibilitadas na medida em que remetem para o princípio primeiro. No entanto, ao invés de indicar a riqueza da palavra metafísica, essa unidade no fundamento divino é reveladora do encobrimento promovido por ela. Nessa unidade se perde a tensão entre teologia e ontologia que marca a filosofia primeira de Aristóteles. A metafísica ainda é tida como ontologia e teologia. No entanto, a face ontológica é submetida à teológica. Ela é possível na medida em que se reconhece como subordinada, ao menos em sua fundamentação, ao âmbito propriamente cristão do suprassensível. Com isso, a tensão entre ontologia e teologia deixa de ser uma questão. Ela é descartada por uma relação entre fundamento e fundado, entre teologia e ontologia. A totalidade dos entes que se constitui como objeto da teologia somente é possível enquanto criatura, o que remete o “porquê” da sua existência para o criador. Além disso, a ontologia, enquanto conhecimento do ente em sua essência, também somente se realiza enquanto fundamentada em Deus. Em suma, a ontologia é compreendida não em si mesma ou como princípio primeiro, mas ela há de reconhecer seu caráter de fundado na teologia e no ente hierarquicamente superior aos demais: Deus.

Heidegger reconhece as motivações filosóficas da importância atribuída ao suprassensível como âmbito de fundamentação. Ao comentar aspectos da filosofia medieval de Tomás de Aquino no que concerne a esse ponto, destaca que, para o filósofo medieval, uma *scientia regulatrix* é aquela que é mais evidentemente do ponto de vista do intelecto e, tendo em vista que é o tipo mais elevado de conhecimento, ela pode ser a regra para os demais⁸⁴. Ela deve lidar apenas com aquilo que é mais cognoscível, isto é, o mundo inteligível. O conhecimento primeiro é conhecimento da

⁸⁴ HEIDEGGER, GA29/30, 2003, p. 55ss [GA29/30, 1983, p. 69ss].

causa mais elevada, de Deus como criador. Dessa perspectiva, o mais conhecido são as categorias, tendo em vista se constituírem como as determinações mais universais. Por fim, algo é maximamente cognoscível a partir do intelecto, ou seja, aquilo que está menos determinado pela singularidade da matéria. O espaço puro e o número puro podem ser separados da matéria. Mas essa separação ocorre como operação do intelecto, por meio do processo de abstração do universal do particular e da forma em relação à matéria. Mas o que é separado da matéria por si é Deus. Em suma, a filosofia primeira trata das primeiras causas, a metafísica trata do ente em geral e a teologia, de Deus. Essas três disciplinas na sua articulação interna perfazem uma ciência una, *a scientia regulatrix*.

Diante do escopo deste capítulo, não cabe aqui retomar, em minúcias, o desenvolvimento histórico do termo metafísica. Coube até aqui indicar como Heidegger entende a metafísica no seu sentido vulgar, mostrando como a ambiguidade entre ontologia e teologia é resolvida a partir da preponderância da teologia sobre a ontologia no período medieval, determinando a compreensão imprópria da metafísica. Sem pretender detalhar muito esse desenvolvimento histórico, gostaria apenas de destacar mais dois aspectos importantes.

Em primeiro lugar, Heidegger não deixa de mencionar outro elemento que caracterizará o termo metafísica na modernidade: a matemática. Uma vez que a metafísica lida com aquilo que há de mais universal e com o ente mais elevado, ela precisa de certeza absoluta. Para preencher essa necessidade, recorre-se à matemática. Se o cristianismo ofereceu o conteúdo para o termo metafísica (o suprassensível), a matemática é responsável pelo *como*, isto é, pelo modo como a reflexão acerca daqueles conteúdos é desenvolvida.

Para se compreender a importância que a matemática assume na modernidade, tida como fundamento principal de determinação, é preciso retomar o sentido mais antigo do termo, ainda não restrito à álgebra ou à geometria. Mas o que é, afinal, μαθήματα? Há certos tipos de conhecimento que se dão na experiência com as coisas. No entanto, há outros que se apresentam diretamente por si e para si. Esse tipo de conhecimento não depende da extensão ou de experiências já dadas, mas apenas se recorda aquilo que já se sabe. Assim, matemática aponta para aquilo que se aprende por si mesmo, caracterizando-se pela não referência à experiência. Ela mostra o seu

conteúdo a partir de si mesma, *para* toda a experiência e para fora dela. Retirar o conhecimento de si mesmo não tem nada de subjetivo, no sentido de que cada um extrai de si próprio ou de uma estrutura egóica aquilo que é apreendido. Antes, ele se liga à essência do ser humano. Assim, a matemática aponta para um tipo de conhecimento (por meio de sentenças e axiomas) independente da experiência. Por esse motivo, esse saber se mostra universal, como quase idêntico à estrutura do pensamento. As consequências desse entendimento reverberam, segundo Heidegger, na concepção de sujeito⁸⁵. A dúvida metodicamente conduzida toma como princípio a matemática, determinando de antemão a certeza como critério de verdade, de modo que a filosofia deve se fundar naquilo que é indubitável. Enfim, a matemática deve corresponder ao seu objeto. Uma vez que trata daquilo que é universal e supremo, a metafísica recorre a ela para se configurar como certeza absoluta. A dignidade primeira do seu objeto exige que a metafísica proceda de modo rigoroso e absoluto. Como a matemática não se sujeita às contingências da experiência, revelando-se como estritamente racional e *a priori*, mostra-se como meio adequado para se tratar do objeto da metafísica.⁸⁶

Ainda que o termo tenha se revelado como obstáculo à metafísica científica, Heidegger reconhece que em Kant, pela primeira vez, coloca-se a questão do fundamento da metafísica nessa acepção tradicional. Como isso ocorre? Segundo Heidegger, tomando a matemática e a física como modelos, Kant indica que o acesso da *metaphysica sepecialis* ao suprassensível carece de prova rigorosa. Por esse motivo, Kant percebe que a pergunta pela fundamentação da metafísica deve se dar no sentido de revelar a possibilidade da ontologia. Para Heidegger, é como se Kant desse certo passo para trás, problematizando algumas questões deixadas de lado pela tradição. A famosa revolução copernicana é lida por Heidegger de modo distinto da interpretação mais comumente aceita, como se estivesse em jogo o colocar-se do sujeito numa relação distinta com os objetos. Segundo ele, “Com isso [revolução copernicana], Kant quer dizer o seguinte: nem ‘todo conhecimento’ é ôntico e, onde esse conhecimento se

⁸⁵ Segundo Heidegger, “a metafísica moderna é determinada através do fato de a subsistência conjunta da problemática tradicional ganhar o aspecto de uma nova ciência, que é representada pela *ciência matemática da natureza*” (HEIDEGGER, GA29/30, 2003, p. 65 [GA29/30, 1983, p. 83]).

⁸⁶ HEIDEGGER, GA3, 1991, p. 10.

apresenta é tornado possível por meio do ontológico”⁸⁷. Enfim, uma vez que a possibilidade conhecimento ôntico é determinada pela ontologia, a fundamentação da metafísica acontece na medida em que questiona sobre a possibilidade interna da ontologia como tal. De certo modo, isso remete para a finitude no *Dasein*.

Enfim, para Heidegger, Kant é o primeiro pensador a problematizar a metafísica, pois percebe que a sua fundamentação implica no retorno à ontologia, não se restringindo somente ao âmbito ôntico. É nessa direção, não isenta de problemas, que a revolução copernicana é interpretada. Ela não é vista como determinação do sujeito na constituição dos objetos, mas como problematização da fundamentação da metafísica. Esse passo é possível porque Kant estabelece como pedra de toque a *metaphysica generalis* e não mais a *metaphysica specialis*. Esta deve ser tratada a partir daquela, uma vez que os âmbitos específicos da metafísica recebem sua armação da ontologia⁸⁸. Mas, apesar desse importante passo, Kant também se mostra dependente da tradição. Em primeiro lugar, o seu modo de questionar parte da matemática, tida como modo mais rigoroso de expressão da ciência mais elevada. Em segundo lugar, conhecer é julgar. É o conhecimento, entendido em sentido estrito (conhecimento científico) que se constitui como eixo da questão principal.

Em suma, a palavra *metafísica*, na sua acepção vulgar, exerce o papel de camuflar a tensão entre teologia e ontologia presente na concepção da filosofia primeira aristotélica na medida em que assume conteúdos do cristianismo, dirigindo-se ao supracensível a partir de um modelo matemático. Esse direcionamento ao supracensível acaba exercendo preponderância sobre a ontologia, dirimindo a tensão deixada por Aristóteles. Ainda que, por meio de uma inversão, tenha tornado a ontologia problema, Kant não rompe totalmente com o modelo herdado ao pensar a partir da matemática e ao conceber conhecer como julgar.

⁸⁷ HEIDEGGER, GA3, 1991, p. 13. Heidegger ainda afirma: “verdade ôntica, então, deve necessariamente se conformar com a verdade ontológica. Essa é, em novo sentido, a correta interpretação do sentido da “revolução copernicana” (Ibid., p. 17).

⁸⁸ Ainda que não seja o tema central aqui, é interessante observar que, talvez mais do que tratar de Kant, Heidegger interpreta o seu próprio pensamento. A fundamentação da metafísica não deve buscar o ente supremo que estabeleceria do ponto de vista causal a totalidade do ente, mas tematizar a ontologia para, a partir daí, perguntar-se pela possibilidade da metafísica especial. Em outros termos, a metafísica deve transcender o ôntico em direção ao ontológico, fazendo não mais do ente o seu “objeto”, mas o ser. Aquilo que Heidegger denominada de “compreensão do ser” é denominado por Kant como “síntese ontológica” e o transcendental nada mais seria do que a estrutura pré-ôntica do ser que possibilita o encontro com os entes.

A leitura que Heidegger estabelece do termo metafísica não encontra unanimidade. Com a modesta pretensão de colocar um contraponto, vale o recurso ao artigo *O surgimento e o significado original do nome metafísica*, de Hans Reiner⁸⁹. Esse texto é de reconhecida importância para o debate sobre o sentido do termo metafísica nos estudos aristotélicos. O autor indica que, por volta da metade do século XX, havia se tornado moeda corrente a explicação que conferia à palavra metafísica simplesmente conotação editorial, de modo que com o passar do tempo se desenvolveu a identificação entre o termo e a realidade à qual se referia. Em outros termos, a posição defendida por Heidegger e tão fundamental para a sua argumentação se mostra bastante difundida entre versados na filosofia antiga da primeira metade do século XX, tais como W. Jaeger e W. D. Roos. No entanto, será que se pode atribuir ao acaso a constituição do nome metafísica? O termo não traria em si uma compreensão da filosofia aristotélica? E mais, se o termo filosofia primeira reproduz fielmente as intenções do filósofo grego, por que introduzir outra expressão, sendo que o próprio Aristóteles já havia empregado três (filosofia, ciência e sabedoria primeira)?

Para esclarecer o caráter não accidental da escolha do termo metafísica, Reiner retoma alguns testemunhos dos séculos imediatamente anteriores à era cristã, no intuito de evidenciar que metafísica indica a ordem do conhecimento segundo a nossa perspectiva. Assim, na ordem do modo como o ser humano conhece, estabelece-se contato com aquilo que é mais imediato aos sentidos (*φυσικὰ*), e somente posteriormente alçamos voos em direção ao que está além da *φυσικὰ*. Aliás, é o próprio Aristóteles quem estabelece essa distinção nos *Analíticos posteriores*: “O conhecimento é de dois modos: o anterior segundo a natureza não é o mesmo que o anterior para nós, tampouco o mais conhecido é o mesmo que o mais conhecido para nós”⁹⁰. Em outras palavras, o termo metafísica indicaria a ordenação dos entes segundo a via do conhecimento. No entanto, a via do conhecimento promove a inversão da ordem objetiva. Nesta os objetos da metafísica se revelam como primeiros em relação aos da

⁸⁹ REINER, Hans. “O surgimento e o significado original do nome *metafísica*”. In: ZINGANO, Marco. *Sobre a metafísica de Aristóteles: textos selecionados*. São Paulo: Odysseus, 2005, p. 93-122. Há outros importantes textos que se ocupam do tema como, por exemplo, ROOS, Daniel W. *Aristotles' Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 1958, p. LXXVII; HAGGER, F. P. Begriff, Gestalt und Bedeutung griechischer Metaphysik. In: KREMER, K. *Metaphysik und Theologie*. Leiden: E. J. Brill 1980, p. 12-53.

⁹⁰ ARISTÓTELES. *Posterior Analytics*. Ed. J. Barnes. 2. ed. Oxford: Clarendon Press, 1993, 71b33ss.

física. E o que é primeiro na ordem objetiva é apreendido como último pela via do nosso conhecimento. No caso do arranjo dos escritos aristotélicos, adotou-se a proposta mais didática. Dever-se-ia iniciar com a lógica, passando pela física para, por fim, chegar à metafísica. Pautado em contundentes documentos antigos, Hans Reiner defende:

Já Andrônico tinha precisamente a mesma interpretação de uma ordenação didática dos escritos aristotélicos dependente da via do conhecimento — e a tinha defendido acirradamente — a partir da qual Alexandre de Afrodísia explica o título *Metafísica*. A posição da *Metafísica* após os escritos de *Ciência Natural* (em si corretamente atribuída pela teoria até hoje vigente a Andrônico) deve ser compreendida a partir desse ponto de vista e não apenas como denominação paliativa externa.⁹¹

Ainda que essa explicação seja persistente, permanece a pergunta: por que se cunhar novo termo, já que Aristóteles falava em filosofia primeira? A expressão “filosofia primeira” poderia causar certa confusão. Uma vez que o ordenamento dos escritos segue a via natural do aprendizado, o fato de se situar a filosofia primeira por último poderia prejudicar a leitura dos textos. A designação aristotélica toma como modelo a ordem objetiva, por isso emprega esse termo. Mas ele já não seria o mais apropriado quando se consideram os escritos do ponto de vista da ordem do conhecimento, pois aqui ela já não é primeira, mas última

Enfim, qual é a contribuição dessa discussão para o debate com Heidegger? Com isso, problematiza-se a noção de que o termo *metafísica* teria meramente conotação editorial. Antes, há sentido filosófico que se articula intimamente com a compreensão aristotélica, relativizando a interpretação que destaca o termo como produto do cristianismo. A palavra *metafísica*, ainda que não apareça no texto de Aristóteles, relaciona-se intrinsecamente ao sentido de filosofia primeira. Testemunhos de autores antigos demonstram que o termo não tinha apenas significado editorial, mas já revelava atribuição de sentido filosófico a ele. E isso, ao contrário do que Heidegger parece admitir, não significaria que os escritos aristotélicos estariam sendo interpretados a partir do cristianismo. Não cabe entrar nos meandros da argumentação de Reiner, mas é importante mencionar que ele demonstra como a cunhagem da expressão *metafísica* se liga a modelos de ordenação dos escritos aristotélicos estabelecidos antes do cristianismo, de modo que já aí o termo possui um conteúdo. Assim, se Reiner estiver

⁹¹ REINER, 2005, p. 105-106.

correto, a leitura de Heidegger, que entende metafísica como conceito de conteúdo cristão, mostra-se bastante enfraquecida. Em sua defesa, Heidegger afirmaria que a argumentação de Reiner representa o movimento de apropriação de Aristóteles a partir do momento posterior a ele. É como se essa interpretação já partisse de marcos metafísicos, não o abordando de modo originário. Heidegger pondera que “não devemos interpretar a πρώτη φιλοσοφία a partir da metafísica, mas precisamos, ao contrário, explicitar o termo ‘metafísica’ através de uma interpretação originária do que se apresenta na πρώτη φιλοσοφία de Aristóteles”⁹². No entanto, as evidências mais textuais de Reiner parecem ser bastante convincentes para mostrar que, pelo menos na sua cunhagem, o termo não se revestia apenas de conotação editorial. Com isso, entretanto, não se elimina a leitura que Heidegger deriva da relação entre as áreas da metafísica e a ênfase no seu direcionamento ao suprassensível. Serve apenas para contrapor uma leitura mais de dentro da história da filosofia ao diálogo que ele intenta desenvolver com a tradição.

3.1 A fundamentação da metafísica vulgar na cotidianidade do *Dasein*

Ainda que as explicações historiológicas, que recorrem à origem do termo metafísica no desenvolvimento do seu sentido vulgar, sejam importantes para o esclarecimento de como a ontologia se constituiu, elas não são suficientes. Essa abordagem contempla apenas um lado da questão aqui envolvida, na medida em que busca remover o solo de interpretações ontológicas sedimentadas e que acabam tendo peso para o desenvolvimento de uma nova ontologia. Uma vez que Heidegger pretende repetir o problema da fundamentação da metafísica como aquela ciência que compreende o ente como tal e na totalidade, ele não pode se esquivar de lidar com os significados anteriormente conferidos ao ente. Mas isso por si só não esgota a questão. Caso se restringisse a apenas esse momento, a tarefa de uma nova ontologia ficaria ainda incompleta. A razão para tal incompletude reside na não identificação dos motivos que levaram a ontologia tradicional a seguir por essas trilhas. Sem um eixo capaz de lhe conferir sentido, tratar-se-ia apenas da exposição de uma série de variedades de interpretações ontológicas que se sucederam na história, mas que não conhece nenhum elemento estruturante. A pergunta pela possibilidade mesma da

⁹² HEIDEGGER, GA29/30, 2003, p. 49 [GA29/30, 1983, p. 61-62].

ontologia não seria sequer colocada. Isso quer dizer: caso se restringisse à retomada das ontologias anteriores, Heidegger permaneceria no âmbito meramente ôntico, descrevendo uma posição após outra. Com isso, a pergunta ontológica propriamente dita ainda não seria trazida à luz de modo pleno. Nesse sentido, para além da descrição ôntica da história com suas sucessivas posições ontológicas, é preciso também se perguntar pela possibilidade da ontologia. Isso significa notar onde radicam as posições filosóficas anteriores, ou seja, direcionar-se para o *Dasein*.

É preciso atentar para a consideração de Heidegger de que a tradição ontológica, que concebe o ser como ente subsistente (*Vorhandenheit*), está fundamentada na facticidade do *Dasein*. Em breves palavras, o que se pretende indicar a partir de agora é que as ontologias tradicionais não são fruto de mero descuido ou falta de argúcia dos pensadores anteriores. Antes, elas encontram fundamentação ontológica. Uma vez que o *Dasein* se encontra numa situação de impropriedade (*Uneigentlichkeit*) em sua cotidianidade, o modo de relação que estabelece com o seu ser e com os entes traz os traços da decadência. Essa impropriedade é, fundamentalmente, a negação da temporalidade própria do *Dasein*. Sendo assim, a ontologia que daqui emerge, que tem por princípio a negação da temporalidade constitutiva do *Dasein*, concebe os entes como simplesmente dados. Assim, ela é encaminhada para a compreensão do ser como οὐσία. A bifurcação entre ontologia e teologia (e a predominância posterior desta sobre aquela), não é acidental. Antes, é parte mesmo da estrutura (poder-se-ia dizer, metafísica) do *Dasein*.

A importância dessa noção para o tema em questão aqui se mostra patente. Caso se consiga indicar que a metafísica tradicional, que incorpora em si as duas *epistemes* da filosofia primeira (ontologia e teologia), tem uma fundamentação ontológica no *Dasein*, pode-se observar que as origens da ontoteologia são pensadas como comportamento constituinte do *Dasein*.

Nessa direção, afirma Heidegger em *Problemas fundamentais de fenomenologia*:

(...) tal como acontece com Kant, os gregos também não tinham a menor ideia de que interpretavam o sentido do ente como substância [*Vorhandenheit*] em sua determinação como substância a partir do tempo; nem a partir de que contexto originário eles levavam a termo essa interpretação do ser. Eles seguiam muito mais a inclinação imediata do *Dasein* existente que, de acordo com o seu modo de ser cotidiano

compreende de forma inexpressamente temporal o ente de início no sentido de substância e o ser desse ente.⁹³

De início, Heidegger constata que a ontologia tradicional não desenvolve uma interpretação originária do ser, da compreensão de ser e do próprio *Dasein*. No entanto, o caráter não originário do desenvolvimento dessa ontologia, nas suas questões diretrizes, não pode ser atribuído simplesmente a falhas dos pensadores e das propostas ontológicas que surgiram no transcorrer dos séculos. A falta de atenção da metafísica antiga, que parte da bifurcação entre ontologia e teologia, aos problemas mais fundamentais não ocorre por mera negligência ou mesmo incapacidade dos filósofos em acessar as questões mais originárias aqui envolvidas. Há uma estrutura mais profunda (melhor dizendo, ontológica) que acaba tendo suas repercussões no desenvolvimento da abordagem.

Para entender essa estrutura ontológica, Heidegger chama atenção para a inclinação mais imediata do *Dasein*. O que ele pretende dizer aqui com estrutura mais imediata? Em primeiro lugar, deve-se excluir a compreensão de imediata como se essa abordagem do ser e dos entes fosse sem mediações, no sentido de que o *Dasein* poderia ter acesso imediato aos entes, como se por um movimento de transcendência de si mesmo a interioridade subjetiva alcançasse aquilo que lhe é transcendente, ou seja, os entes. Alcançar os entes, que nesse caso não são transcendententes no sentido de uma substância distinta do *Dasein*, pressupõe o mundo e a compreensão de ser como horizonte de manifestação dos entes.

O sentido de imediato, assim, deve ser outro. Nesse ponto, as considerações de Heidegger sobre a cotidianidade podem nos acenar o caminho para a compreensão do que está em jogo. Heidegger parte do princípio de que o *Dasein*, imerso na sua cotidianidade mediana, é marcado pela impropriedade. Essa impropriedade se articula intimamente com o modo pelo qual os entes vêm ao encontro do *Dasein*. Eles se apresentam como substância, como entes simplesmente dados. Nesse caso, o horizonte temporal de acesso aos entes é pressuposto, mas não tematizado. Daqui também decorre a tendência de negação e fuga do *Dasein* de sua temporalidade constitutiva.

⁹³ HEIDEGGER, GA24, 2012, p. 458 [GA24, 1975, p. 449].

Na citação acima, Heidegger afirma que nessa cotidianidade o *Dasein* encontra os entes compreendendo-os como substância. A forma mais imediata de relação do *Dasein* com os entes se daria, desse modo, concebendo-os como substâncias autônomas marcadas pela presença, ou seja, sem considerar o horizonte temporal ekstático do *Dasein*. Em *Ser e tempo*, Heidegger se mostrava reticente e crítico em relação às filosofias da consciência exatamente por estabelecerem o conhecimento dos entes como comportamento fundamental do *Dasein*. Antes dos entes serem alvo de considerações de cunho teórico, o *Dasein* desenvolve relação utensiliar com eles. O primeiro movimento em relação aos entes não é a pergunta pela sua quididade, mas o estar ocupado com eles. Ocupado aqui quer dizer: os entes vêm ao encontro do *Dasein* a partir do seu caráter utensiliar.

Assim, os entes são transformados em objetos. Heidegger denomina essa abordagem do ente de *Zuhandenheit*, isto é, são instrumentos e utensílios que se encontram à mão. Com isso, busca-se dar relevo ao caráter prático dessa relação. Não se trata, portanto, de um ocupar-se contemplativo ou mesmo de admiração diante dos entes, mas de um engajar-se no uso prático. Ao invés de primar por uma abordagem categorial dos entes, para apreender sua quididade, o *Dasein* os utiliza. Nessa direção, afirma Heidegger: “Mas o modo imediato do trato não é, como se mostrou, o conhecimento ainda só percipiente, mas o ocupar-se que maneja e que emprega, o qual tem o seu próprio ‘conhecimento’”⁹⁴. Dessa feita, o conhecimento científico acaba assumindo posição secundária, uma vez que esse tratamento do ente já o retira de seu uso para concebê-lo como autônomo, simplesmente dado e desarticulado de uma totalidade de remissões que constituem esse modo primeiro de relacionamento com os entes. Uma vez que o utensílio tem seu sentido no uso, ele não é isolado. Ele remete para um todo-instrumental. Heidegger expressa essa postura indicando que o ser do utensílio é ser “para-algo”. Em outros termos, um utensílio remete para outro, tendo em vista que eles não possuem a mesma função. Assim, um utensílio somente adquire sentido na medida em que remete para outro: o martelo, o prego, a madeira, a marcenaria, a casa etc. O ser do martelo está não em suas propriedades indicadas pelo saber teórico, mas no uso ao qual ele é submetido. Não é possível conceber um utensílio

⁹⁴ HEIDEGGER, 2012, §15, p. 207.

de maneira isolada, como uma substância autônoma. Um utensílio isolado é contradição em termos, afinal o ser do utensílio depende dessa remissão para a totalidade utensiliar.

Com essa descrição fenomenológica estaria Heidegger afirmando que tal abordagem dos entes a partir do utensílio seria a-teórica? Ou, ainda, elaborando a questão de outra maneira: como é possível abordar os entes sem antes se estabelecer uma relação conceitual com eles? Nesse sentido, Heidegger aponta para o ver-ao-redor (*Umsicht*). Com isso, indica-se que o comportamento prático prevalece, mas não é a-teórico. Isso porque há interdependência entre a contemplação e o uso.

Do que foi dito até aqui cabe ressaltar o seguinte: o utensílio, enquanto ente que vem ao encontro do *Dasein*, não se dá isoladamente. Ele é um “para-algo”, algo que remete a outro algo. Ele se insere num conjunto de referências ao redor do *Dasein*. Esse ponto é importante para perceber a articulação que se estabelece com o ente simplesmente dado. Ele toma relevo no momento em que o utensílio deixa de ser manuseável. Quando ele é quebrado ou se deteriora, perdendo seu caráter de uso, acaba por romper com o conjunto de remissões que caracterizava a sua inserção numa totalidade utensiliar. Nesse surpreender (*Auffllen*)⁹⁵, o instrumento se torna destituído de uso. Nesse caso, o objeto utensiliar quebra e põe em evidência o conjunto de remissões no qual estava imerso e chama atenção para si mesmo; em outros termos, nesse caso emerge o seu caráter de subsistência. Heidegger descreve três modos pelos quais isso se processa. O primeiro é o instrumento que se tornou inutilizável. Isso não se dá por meio da análise de suas propriedades, mas o ver-ao-redor fornece os parâmetros para essa constatação. Mesmo aqui a subsistência do ente ainda se submete ao uso. Na segunda situação, caracterizada pelo *modus* da *importunação*, o objeto não somente já não é utilizado, mas ele é em si inutilizável. Ele se tornou importuno, uma vez que não se insere no conjunto de remissões. Há, por fim, o ente que “fica atravessado no caminho”, isto é, aquele objeto que está fora do lugar, o que significa que ele não se insere adequadamente no conjunto das remissões utensiliares. O que interessa dessa discussão é que nessa quebra da remissão utensiliar o ente como subsistente emerge. É certo que “a subsistência que se anuncia aqui ainda está vinculada à utilizabilidade do

⁹⁵ HEIDEGGER, 2012, §16, p. 223.

instrumento”⁹⁶, mas é o primeiro despontar do modo de consideração do ente enquanto simplesmente dado.

Quando Heidegger destaca o caráter de utensílio, ele não descarta que ele seja considerado como subsistente. Ele é apenas um modo pelo qual o *Dasein* se comporta em relação aos entes, do mesmo modo que o conhecimento científico se mostra como outra maneira dessa atitude em relação aos entes. Dessa feita, Heidegger busca destacar como determinante e mais originária a relação ontológica com os entes a partir do uso. Mas isso não significa que se deva permanecer nesse nível de consideração que não tematiza o ser do ente enquanto tal, ou mesmo que o modo de relacionamento com o ente como simplesmente dado seja excluído. O ponto aqui é destituir a abordagem epistemológica, que considera como primário o modo de consideração do mundo a partir da objetividade que a noção de ente simplesmente dado enseja, como se o *Dasein* fosse, antes de qualquer coisa, sujeito de conhecimento que constitui descrição racional da essência dos entes, ressaltando suas propriedades. Antes disso, o modo mais originário é o uso que, por meio do objeto que perde sua função, aponta para o conjunto de relações como aquilo que sustenta a utilizabilidade, mas também revela a possibilidade de aproximação do ente como ente simplesmente dado.

Assim, *Vorhandenheit* e *Zuhandenheit* são modos pelos quais o *Dasein* encontra os entes em termos do seu uso ou não uso, tendo em vista a sua ação prática. O ente subsistente e a utilizabilidade [*Zuhandenheit*] são maneiras pelas quais o *Dasein* encontra os entes intramundanos. Aqui não se está diante de entes que são de tipos diferentes, mas o *como* o *Dasein* se relaciona com esses entes que se encontram dentro do mundo. Uma cadeira, por exemplo, pode ser objeto para se sentar, bem como pesar um quilo (além de ter outras propriedades). Cabe ressaltar que, com isso, Heidegger busca mostrar que não se trata de indicar *o que* se encontra, mas *como* os entes intramundanos vêm ao encontro do *Dasein*.

É a partir daqui que os gregos (nesse caso, Aristóteles) constituem sua ontologia, no sentido de se estabelecer uma compreensão de ser. No curso sobre os *Princípios metafísicos da lógica*, Heidegger menciona duas compreensões de ser na sua articulação com o tempo. Uma delas merece pouca atenção por não tocar de modo

⁹⁶ HEIDEGGER, 2012, §16, p. 223.

suficientemente radical na questão central da relação entre ser e tempo. Refere-se à divisão do ser como intratemporal, extratemporal e supratemporal. Aqui se tematiza o tempo em relação ao ser, mas de maneira extrínseca. No entanto, há outra maneira de pensar essa relação. Na metafísica antiga, οὐσία é o termo empregado para se referir ao ser do ente. Não passa despercebida a constatação de que esse termo possui sentido duplo. De um lado, na sua acepção filosófica, οὐσία é empregado para se referir ao modo de ser subsistente. Nesse caso, é conteúdo quiditativo, que faz de um ente aquilo que ele é. Mas, do mesmo modo:

οὐσία é o título para o ente e seu ser (que é, a cada vez), um título ôntico para designar precisamente o que está sempre disponível no *Dasein* cotidiano do ser humano: os utensílios, a casa e a propriedade, que sempre está à mão no uso cotidiano, o que está presente [*Anwesende*] em primeiro lugar e quase sempre.⁹⁷

Assim sendo, a aproximação do ente no seu modo de utilizabilidade, bem como no modo do ente subsistente, encontram amparo nos sentidos do termo-chave para a ontologia antiga para descrever o ser dos entes: οὐσία. Para além das diferenças, que se refletem no modo como onticamente o *Dasein* se ocupa na lida com os entes, há algo em comum. Em ambos os casos, seja na consideração do ente como substância ou como inserido num todo utensiliário, parte-se de uma compreensão de ser como presença (*Anwesenheit*). Presença carrega uma orientação temporal. Sejam os entes considerados no seu aspecto de uso ou em suas propriedades, eles estão *agora* colocados diante do *Dasein*. No entanto, ainda que a presença possua certa remissão temporal, o caráter do tempo propriamente dito não é claramente manifesto ou considerado. Desse modo, a presença tem o sentido de uma permanência e constância que acaba por encobrir a dimensão temporal aqui pressuposta. Com isso, o *Dasein* pode encontrar o asseguramento em meio ao ente. Uma vez que eles são concebidos a partir de certa homogeneização (isto é, tomando por base a presença), pode-se passar de um ente a outro sem necessariamente respeitar os diversos níveis ônticos. Pode-se pegar um trem, falar com outras pessoas, chamar um cachorro ou olhar para o céu como se os entes fossem simplesmente dados, sob o signo da presença. Por isso mesmo, o sentido de tempo é aqui problemático. A constituição temporal do horizonte a partir de onde os entes são encontrados não é posta em questão, ainda que seja pressuposta. O ser, como é

⁹⁷ HEIDEGGER, GA26, 2007, p. 183.

indicativo do termo grego οὐσία, é apreendido no modo do tempo presente, sem que isso se constitua como questão de investigação.⁹⁸

Enfim, até aqui se buscou mostrar como os modos de comportamento básicos do *Dasein* em relação aos entes apontam para uma dimensão temporal, mas que permanece não tematizada na sua cotidianidade. Em *Ser e tempo*, Heidegger desenvolve o caráter de uso dos entes que vêm ao encontro do *Dasein*, sem desconsiderar que se aproximam também desses entes como substâncias, especialmente no momento em que ocorre o rompimento do conjunto das remissões por meio da inutilidade do utensílio. Em textos imediatamente posteriores, Heidegger ressalta como tendência básica do *Dasein* o considerar os entes como substâncias, pondo em relevo com isso o caráter problemático da temporalidade concebida nesse modo de relacionamento do *Dasein* com os entes. Aliás, o tema fundamental da sua *metafísica do Dasein* está na articulação entre tempo e ser. No entanto, com isso, ainda não se chega à raiz da questão. Onde se radica esse ofuscamento do tempo por parte da presença que assinala a abordagem da metafísica antiga, refletindo-se na metafísica vulgar?

Nesse ponto, pode-se avançar até o *Dasein* em sua impropriedade. O ponto da argumentação aqui é o seguinte: uma vez que ser é a compreensão de ser (afinal, não há ser onde não há *Dasein*), e o *Dasein* é marcado, de início e na maioria das vezes, por sua impropriedade, é de se esperar que a compreensão de ser que daqui se desenvolve traga em si os sinais dessa impropriedade. Desse modo, a impropriedade, enquanto fuga da temporalidade ekstática própria do *Dasein*, acaba por se refletir na abordagem do ser do ente como οὐσία, presença constante. Aqui está o motivo ontológico das abordagens anteriores.

Na seção 12 de *Ser e tempo* Heidegger afirma:

Ao *Dasein* existente lhe pertence o ser-cada-vez-meu como condição de possibilidade da propriedade [Eigentlichkeit] e impropriedade [Uneigentlichkeit]. O *Dasein* existe em cada caso em um desses modos ou na indiferenciação modal deles.⁹⁹

⁹⁸ No §6 de *Ser e tempo* Heidegger afirma: “(...) a determinação do sentido do ser como *Paròusia* ou como *òusia*, o que ontológico-temporalmente significa ‘presença’. O ente é apreendido em seu ser como ‘presença’, a saber, é entendido em referência a um determinado *modous* do tempo — o ‘presente’” (HEIDEGGER, 2012, §6, p. 95).

⁹⁹ Ibid., §12.

De início, o *Dasein* estabelece uma relação com o seu ser. Esse é o sentido de que o *Dasein*, enquanto existente, é cada vez seu. Quer dizer, não apenas os entes vêm ao encontro do *Dasein* num certo *como*, mas o *Dasein* também coloca o seu próprio ser em questão a partir de determinada compreensão prévia do ser. É essa compreensão de ser que lhe permite o acesso ao ente. Essa relação tem em si a possibilidade de ser imprópria, própria ou, ainda, de indiferença. Aqui, interessa-nos mais o traço da impropriedade dessa articulação do *Dasein* com seu ser.

Essa impropriedade não é entendida num sentido moral. Não há aqui a emissão de um juízo ético ou de valoração em relação ao *Dasein*. Desse modo, propriedade e impropriedade não indicariam níveis qualitativamente diferenciados de clareza do *Dasein* em relação ao ser. Muito menos menor ou maior consciência de si. Ainda, também não se busca com isso um julgamento de cunho mais sociológico da situação humana do século XX, com o alastramento da cultura de massas, na qual o *Dasein* se recusaria a assumir a si próprio¹⁰⁰. Antes, esses termos possuem conotação ontológica. Eles atestam possibilidades existenciais do *Dasein* na constituição de relação compreensiva com o seu próprio ser.

Assim, a impropriedade não é a ausência de relação do *Dasein* com seu ser, até mesmo porque não é possibilitado ao *Dasein* se esquivar disso. Mesmo no caso da impropriedade, que marca a cotidianidade mediana, o *Dasein* coloca o seu ser em jogo. No entanto, aqui o ser do *Dasein* está em jogo no modo da fuga. Fugir da temporalidade constitutiva acaba tendo como consequência o esquecimento desse ser. Mas, mesmo assim, por uma via mais negativa (de fuga e de esquecimento), o ser do *Dasein* não deixa de estar em jogo. A impropriedade indica que o *Dasein*, que a cada vez é *meu*, pode se perder. Quando Heidegger diz que o *Dasein* é “sempre meu”, não se afirma que ele seja próprio. Exatamente por ser meu ele pode ser perdido. Impropriedade, assim, constitui “um assinalado ser-no-mundo completamente tomado pelo ‘mundo’ e pelo *Dasein*-com os outros em a-gente”¹⁰¹. Com isso, Heidegger precisa o que significa o

¹⁰⁰ Anos depois, na *Carta sobre o humanismo*, Heidegger se posiciona explicitamente contra essa interpretação moralizante. Ele diz: “Em conformidade com isso, os títulos, usados em forma de prelúdio, da ‘propriedade’ e ‘impropriedade’ não designam uma diferença moral-existenciária, nem uma diferença ‘antropológica’, mas a referência ‘ek-stática’ da essência do homem à verdade do ser, uma referência que deve ser pensada antes de tudo pela primeira vez, visto que até o presente permaneceu velada para a filosofia” (HEIDEGGER, GA9, 2008, p. 345 [GA9, 1976, p. 333]).

¹⁰¹ HEIDEGGER, 2012, §38, p. 493.

perder-se do *Dasein*. Ele não afirma que *Dasein* não é mais, como se perder o seu ser significasse que ele já não é mais no mundo. Antes, o *Dasein* se perde na ocupação com os entes, em meio à impessoalidade

Uma vez reconhecida a finitude que marca o *Dasein*, ele se encontra lançado no mundo, em meio aos entes. Ao estar lançado, ele é tomado pela preocupação cotidiana com os entes. Ele é absorvido nessa ocupação com aquilo que se lhe mostra de maneira mais imediata. A dimensão ontológica não é considerada, no caso dessa impropriedade, justamente pelo interesse ôntico-existencial do *Dasein* pelos entes em geral. Interesse esse que determina o modo de relação do *Dasein* com o seu ser, levando-o a interpretar a si mesmo tomando como paradigma os entes cotidianos em meio aos quais está imerso. Nessa direção, Heidegger afirma:

*A ontologia “imediate” do Dasein faz com que se lhe dê a partir do “mundo” o sentido do ser em relação ao qual esses entes “sujeitos” são entendidos. Mas porque nessa absorção do mundo, passa-se por cima do fenômeno-do-mundo ele mesmo, em seu lugar se introduz o subsistente [Vorhandene] do-interior-do-mundo, as coisas. O ser do ente que é-“aí”-com é concebido como subsistência. Assim, a prova do fenômeno positivo do modo imediato do cotidiano ser-no-mundo possibilita a penetração na raiz do defeito de interpretação ontológica dessa constituição-de-ser.*¹⁰²

Uma vez que na impropriedade da relação do *Dasein* com o seu próprio ser ele se perde no mundo dos entes, ele acaba os tomando como paradigmas para compreender a si próprio. Como já indicado anteriormente, os entes vêm ao encontro do *Dasein* enquanto entes simplesmente dados, isto é, como entes subsistentes. Eles se configuram como sempre presentes, destituídos da temporalidade originária do *Dasein*, além de se mostrarem como entes que se dão isoladamente, não mais num conjunto de remissões. A tendência do *Dasein*, enquanto absorvido pelo ôntico, é interpretar seu próprio ser a partir daqui. Nesse ponto, o próprio *Dasein* é concebido como mais um ente. Ele é um ente no sentido de subsistente. É substância, permanente e sempre presente, em relação à qual se podem estabelecer predicados. As categorias seriam, nessa concepção, o modo apropriado de se referir a ele. Se o *Dasein* é concebido dessa maneira, como presença constante, fica claro que a temporalidade não é levada em consideração. Ele possui a permanência e a estabilidade capazes de receber a predicação. No entanto, já no início (e no decorrer de *Ser e tempo*), Heidegger é enfático no sentido de acentuar o caráter específico do *Dasein*. Ao se utilizar o termo existência para ele, não se pode interpretar

¹⁰² HEIDEGGER, 2012, §27, p. 373.

existência num sentido de que ele seria atualidade. O *Dasein* é, antes de qualquer coisa, possibilidade. Ele é o poder ser, de modo que “o ser que (*essentia*) desse ente, na medida em que geral disso se pode falar, deve ser concebido a partir de seu ser (*existentia*)”¹⁰³. Assim, o *Dasein* não é um ente subsistente que possui a existência ou possui possibilidades. Antes, ele é a própria existência. Ele é possibilidades. Como se desenvolverá posteriormente, ele é transcendência.

Diante do exposto até aqui, poder-se-ia dizer que nossa perspectiva inicial inverteria o que Heidegger diz. Segundo esses trechos de *Ser e tempo*, o *Dasein* é tido como um ente subsistente por tomar como medida padrão os entes no modo como eles são interpelados, enquanto substâncias. Uma vez que eles são concebidos como entes subsistentes e o *Dasein* se encontra absorvido neles, a projeção não ocorre do *Dasein* para os entes, mas justamente o inverso. É a concepção dos entes como subsistentes que determina a concepção que o *Dasein* estabelece de si mesmo como mais um ente subsistente. Se isso estiver correto, não faz sentido dizer que a concepção de ente como subsistente, que marca a ontologia tradicional, teria a sua raiz no *Dasein*. Mas é justamente o contrário que ocorre: a ontologia tradicional, pautada na noção de οὐσία, leva o *Dasein* a ser considerado como ente subsistente.

Com isso, entretanto, perde-se de vista um elemento central. A concepção do ente como subsistente se deve a um movimento anterior. A impropriedade do *Dasein* é relacionada por Heidegger com a fuga. Essa fuga do seu próprio ser significa, entre outras coisas, a negação do *Dasein* da sua temporalidade constitutiva. Desse modo, o que reside na base da compreensão dos entes como subsistentes é o *Dasein* que, enquanto impróprio, não considera plenamente sua temporalidade originária. Nesse sentido, afirma Heidegger que “A propriedade e impropriedade fundam-se na temporalidade”¹⁰⁴. Assim sendo, é justamente o desconsiderar dessa temporalidade própria que leva o *Dasein* a tratar os entes a partir do horizonte da presença. E, nesse caso, a partir do aspecto da impropriedade de absorção no ôntico, considerar a si mesmo como ente subsistente.

¹⁰³ HEIDEGGER, 2012, §9, p. 139.

¹⁰⁴ Ibid., §68, p. 951.

Tanto é assim que uma consideração crítica em relação à metafísica antiga e vulgar tem como critério o considerar o *Dasein* a partir da sua propriedade. É suficiente para a nossa argumentação apenas lembrar uma tese central de *Ser e tempo*, a de que a temporalidade ekstática é estrutura fundamental do *Dasein*. Em outros termos, o *Dasein* reconhece o tempo (não mais na sua acepção vulgar) como horizonte fundamental de compreensão de ser. Nessa direção, diz Heidegger: “Daqui surge uma fundamental tomada de postura originária com respeito à história da metafísica em geral”¹⁰⁵. Em outros termos, a destruição da ontologia implica que se adote um critério para estabelecer uma leitura que busque o que estava pressuposto, mas não tematizado. Heidegger encontra no vínculo entre *Dasein* e temporalidade o fio condutor para a consideração das ontologias anteriores.

Em suma, a concepção de ser presente na metafísica não é tida por Heidegger como simples erro a ser desconsiderado. Antes, há razões ontológicas para isso. Essas razões, como aqui se procurou indicar, encontram-se na estrutura da cotidianidade. Mais especificamente na impropriedade do *Dasein*. Essa impropriedade não é tratada apenas no sentido de que o *Dasein* se perde em meio aos entes, mas como não consideração de sua temporalidade própria. É a partir desse esquecimento que os entes são tidos como subsistentes, como οὐσία. Assim, os pensadores não são individualmente responsabilizados. Eles são apenas vítimas de uma estrutura constitutiva do *Dasein*. Por isso mesmo, as suas considerações se dão a partir da temporalidade, mas ela mesma não é considerada de maneira expressa. É daqui que surge a necessidade de uma nova fundamentação da ontologia, de uma metafísica do *Dasein*, uma metafísica científica e autêntica¹⁰⁶ que venha corrigir esses desvios, considerando-o a partir do horizonte da temporalidade.

Em poucas palavras, este capítulo pretendeu indicar como a tensão entre ontologia e teologia ganha importância no pensamento de Heidegger. Se no início da década de 1920 essa tensão era mencionada em algumas poucas passagens que tratavam

¹⁰⁵ HEIDEGGER, GA26, 2007, p. 188.

¹⁰⁶ Heidegger relata em seu curso uma conversa com Max Scheler, em dezembro de 1927. Eles chegaram ao acordo em quatro pontos. Os três primeiros tratam, essencialmente, de colocar a questão do sujeito e do objeto de maneira nova. “Quarto, o mais essencial: é chegado o momento, precisamente pela desolação da situação pública da filosofia, de se atrever a dar um passo adiante **na metafísica autêntica**, ou seja, a desenvolvê-la desde seu fundamento” (Ibid., p. 165). Em outros termos, a “metafísica científica” é, aqui, denominada de “metafísica autêntica”.

da filosofia primeira de Aristóteles, nota-se como se torna mais robusta, sendo incorporada na noção mesma de metafísica. E mesmo que essa metafísica seja tratada em sua acepção vulgar, ainda não-científica, ela encontra a sua fundamentação no *Dasein*. Desse modo, se a metafísica é fundada no *Dasein*, e metafísica é ontologia e teologia, pode-se anuir que o *Dasein* possui estrutura ontológica e teológica. Além disso, se o projeto de Heidegger após *Ser e tempo* caminha na direção de uma reproposição da fundamentação da metafísica, essa duplicidade não pode ser ignorada. Vejamos estas questões mais proximamente.

CAPÍTULO 2

AS PRETENSÕES UNIVERSALISTAS DA METAFÍSICA E A FINITUDE DO *DASEIN*

No início da década de 1930, observam-se três movimentos concomitantes na experiência intelectual heideggeriana que assinalam um momento de transição. Heidegger se dedica à leitura de filósofos modernos, principalmente do idealismo alemão¹. Nesse ponto, Hegel se torna exemplo paradigmático da unidade ontoteológica da metafísica, o que persiste na sua produção posterior. Esse encontro revela indícios do abandono da proposta de fundamentação da metafísica no *Dasein*, o que permite explicar a reapropriação feita da expressão kantiana ontoteologia, até então ausente dos seus textos. Por fim, a perspectiva se altera. Não se tem em vista a possibilidade de fundamentação da metafísica, mas se observam os primeiros movimentos na direção de um retorno crítico à noção de metafísica. Esses três movimentos aparecem no curso ministrado em 1930/31 sobre a *Fenomenologia do espírito* de Hegel.

O embate com os limites do projeto ao qual se dedicara nos anos imediatamente anteriores se revela no conjunto de temáticas às quais Heidegger se dedica a interpretar ao se debruçar sobre a *Fenomenologia*: a finitude e a sobreposição entre ente e ser. A escolha dessa obra também não é arbitrária. Ela é lida na perspectiva do desenvolvimento da fundamentação da ontologia hegeliana. Como o texto lança as bases de seu sistema e da ontologia em geral, ele interessa de modo de especial a Heidegger.

¹ Em 1929, por exemplo, Heidegger oferece o curso publicado no volume 28 das obras completas: *Der Deutsche Idealismus (Fichte, Hegel, Schelling) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*. Aqui ele dedica especial atenção ao pensamento de Fichte, em relação ao qual percebe importantes similaridades com as suas pretensões. Para Heidegger, *A doutrina da ciência* desenvolve uma espécie de metafísica do *Dasein* tendo em vista a promoção dos fundamentos da metafísica (HEIDEGGER, M. *Der Deutsche Idealismus (Fichte, Hegel, Schelling) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, GA28. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997, p. 132-139).

Há algumas evidências iniciais que indicam certas alterações, conferindo ao curso o caráter de transição. Em primeiro lugar, há tentativa de rompimento da dependência de Husserl por parte de Heidegger. Numa observação sobre os possíveis paralelos entre o texto hegeliano e o movimento fenomenológico ele afirma: “seria melhor no futuro dar o nome de fenomenologia apenas para aquilo que Husserl mesmo criou e continua a produzir”². Essa afirmação, entretanto, não significa que Heidegger se afaste da fenomenologia, tal como F. Jaran³ sugere. Ele apenas demarca alguma distância em relação à figura de Husserl. No decorrer da década de 1920, ainda sob a tutoria de seu mestre, Heidegger entende vários dos seus cursos como propostas de leitura fenomenológica de textos filosóficos. O último curso que recebe esse título versa sobre a *Crítica da razão pura*, de 1927: *Interpretação fenomenológica da Crítica da razão pura de Kant*⁴, cujo material é retomado para a publicação do livro *Kant e o problema da metafísica*. Após esse curso desaparece do horizonte de Heidegger a proposição de uma leitura fenomenológica dos textos filosóficos. Isso é, sem dúvidas, indício de certo afastamento de Husserl. No entanto, ainda em 1973, podemos encontrá-lo propondo a tarefa de uma “fenomenologia do inaparente” (*Phänomenologie des Unscheinbaren*)⁵. Uma vez que o ser se retrai na manifestação dos entes, é possível interpretar essa empreitada de pergunta pelo ser na perspectiva da diferença ontológica, como “fenomenologia do inaparente”. A fenomenologia lida com os fenômenos, isto é, com aquilo que se manifesta. Como se configuraria uma fenomenologia do inaparente? Ela não se ocupa com aquilo que se mostra, com os entes, mas com o próprio ser. Uma vez que o ser se retrai para que os entes se manifestem, ele não é aparente. De todo modo, por passagens como essa interessa notar que Heidegger ainda entende sua proposta nos rastros da fenomenologia, visto propor justamente que se desenvolva uma *fenomenologia*. Portanto, não há ruptura radical com a fenomenologia, mas apenas distanciamento, expressamente dito, em relação a Husserl.

² HEIDEGGER, M. *Hegels Phänomenologie des Geistes*, GA32. 3. ed. Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 1997, p. 40.

³ JARAN, François. Towards a Metaphysical Freedom: Heidegger’s Project of a Metaphysics of *Dasein*. *International Journal of Philosophical Studies*, v. 18, n. 2, p. 211, 2010.

⁴ HEIDEGGER, M. *Phänomenologie Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, GA25. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

⁵ HEIDEGGER, M. *Seminare*, GA15. 2. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2005, p. 399.

O caráter transicional do curso é tornando mais nítido em outra afirmação de Heidegger que, devido à sua abrangência, deverá nos ocupar neste capítulo e, de certa maneira, no próximo. Ele afirma:

A *Fenomenologia do espírito* não é outra coisa senão a ontologia fundamental [Fundamental Ontologie] do absoluto. A *Fenomenologia do espírito* é o último estágio de uma possível fundamentação [Begründen] da ontologia.⁶

Não nos concerne avaliar em que medida essa interpretação da filosofia hegeliana é justa e correta. Até mesmo porque, mais do que sobre Hegel, Heidegger faz uma confissão sobre a sua própria filosofia. Se ele admite que a *Fenomenologia do espírito* é a última possibilidade de fundamentação da ontologia, isso significa dizer que, após essa obra, uma tarefa dessa natureza não mais é tida por pertinente. Assim, Heidegger assume que a sua proposta de fundamentação da metafísica por meio da ontologia fundamental, levada a cabo nos últimos anos da década de 1920, fracassou. Essas questões se articulam intimamente com a expressão ontoteologia. Se antes de 1930 Heidegger considera a sua proposta como metafísica, o que inclui a assimilação da bifurcação entre ontologia e teologia, a partir de agora isso se altera. Ele assume que não é possível a fundamentação da ontologia, tal como ele próprio pretendia, sem incorrer em aspectos teológicos. Ainda, não se trata de propor algo como a superação da metafísica. Mas se nota como já há importante reconsideração de aspectos essenciais de sua filosofia transcendental desenvolvida nos anos últimos anos da década de 1920.

Desse modo, para considerar essa importante declaração com a devida atenção, este capítulo pretende tratar de algumas problemáticas. O que significa metafísica do *Dasein* a partir da bifurcação entre teologia e ontologia? O que essa dupla tarefa da filosofia primeira, que reverbera na noção de metafísica, pode esclarecer sobre a proposta heideggeriana de fins da década de 1920? Em que medida a analítica existencial, como história da metafísica, obtém seu sentido do conceito pleno de metafísica?

Nos textos que vão de 1928 até 1930, é possível encontrar várias formas pelas quais Heidegger interpreta a repercussão da duplicidade da metafísica em seu próprio programa. Segue-se uma lista sumária de como essa duplicidade é assimilada. Estas

⁶ HEIDEGGER, GA32, 1997, p. 204.

relações serão devidamente tratadas no decorrer do capítulo, Não se pretende retomar essas repercussões da duplicidade da metafísica no *Dasein* de modo sistemático, uma a uma. Antes, espera-se articulá-las, a fim de mostrar como elas estão relacionadas. Vale também dizer que, para algumas correlações, podem-se encontrar apenas referências lacônicas, sem desenvolvimentos adicionais, mas que acabam por ser revestidas de importância quando inseridas em temáticas de maior amplitude. Feitas essas ponderações, as correspondências entre conceito geral de metafísica e a metafísica do *Dasein* são:

(1) A duplicidade da metafísica encontra sua expressão no *Dasein* por meio da conjugação entre existência e dejectação (*Geworfenheit*), apontando para a noção de transcendência. Metafísica, de modo genérico, seria o ir além (sentido de *μετὰ*) dos entes na direção do ser, ressaltando a finitude do *Dasein*;

(2) Outro paralelo é anotado na relação entre ser e mundo no curso *Introdução à filosofia*, de 1928-29. No conceito geral de metafísica, a teologia ressalta a totalidade dos entes. No caso do pensamento de Heidegger, a noção de mundo cumpre essa função. Por outro lado, a ontologia, enquanto questiona pelo ser dos entes, é entendida como relacionada ao ser;

(3) A duplicidade da metafísica repercute na unidade entre ontologia fundamental e *metaontologia*, que reunidas perfazem o conceito total de metafísica do *Dasein*. Essa referência aparece somente no curso *Princípios metafísicos da lógica*, de 1928;

(4) Como observado no capítulo precedente, o desenvolvimento da metafísica com sua subsequente cristianização se organiza como *metaphysica specialis* e *metaphysica generalis*. Esse ponto também é considerado por Heidegger na sua tematização da metafísica do *Dasein*, de modo que, enquanto a ontologia apontaria para a questão do ser, a teologia indicaria o fundamento ôntico sobre o qual ela repousa. Nesse sentido, vale lembrar que se considera o *Dasein* como ente ôntico-ontológico.

É importante observar que essas quatro apropriações da noção dupla de metafísica para a metafísica do *Dasein* podem ser ordenadas em dois eixos centrais. Em primeiro lugar, a noção de transcendência, com sua radicalização em direção à liberdade, acaba por ressaltar de maneira incontornável a finitude do *Dasein* (vide

pontos 1 e 2). Em segundo lugar, articulado com essa primeira observação, Heidegger reconhece a fundamentação ôntica de sua própria ontologia, visto não poder prescindir do *Dasein* (vide pontos 3 e 4). A noção bifurcada de metafísica acaba por revelar a Heidegger a impossibilidade de fundamentação da metafísica a partir de um *ente finito*. Por isso mesmo, no seu diálogo com a *Fenomenologia do espírito* de Hegel, concentra-se nestes dois temas: a não atenção à finitude e a sobreposição entre ser e Deus num texto que se configura como fundamentação do seu sistema absoluto. O reconhecimento da impossibilidade de nova fundamentação da metafísica o leva à adoção do termo ontoteologia.

Em suma, como se pôs em relevo no capítulo anterior, a tensão entre ontologia e teologia é incorporada na noção de metafísica, tanto na sua acepção vulgar como na científica. Para compreender a unidade entre ontologia e teologia, expressa no termo *ontoteologia*, cabe ainda se ater um pouco mais sobre a história pregressa da tensão entre as duas tarefas da filosofia primeira, uma vez que Heidegger concebe o seu projeto como metafísico e este, por sua vez, tem colorações transcendentais. De modo mais sucinto, uma vez que metafísica é teologia e ontologia, e dado que Heidegger busca desenvolver nova fundamentação da metafísica, a questão é: quais as feições que o caráter bifurcado da metafísica assume na metafísica do *Dasein*?⁷ Se Heidegger é tão enfático no sentido de pontuar como as duas *epistemes* são constituintes da noção do sentido pleno de metafísica, ele não pode se esquivar de tratar o modo como essa tensão repercute na sua própria filosofia que, nesse contexto, movimenta-se em marcos claramente metafísicos. Além do mais, a destruição da ontologia não assume a postura de simples negação da metafísica vulgar, como se ela fosse formada a partir dos equívocos de pensadores individuais, como o primeiro capítulo acenou. É preciso considerar com devido cuidado os motivos que levaram os filósofos precedentes a trilhar as sendas pelas quais passaram. Isso significa que o conceito mais amplo de metafísica tem repercussões na recolocação do problema do fundamento da metafísica. Nesse sentido, a indicação da reinscrição da ontologia e teologia na metafísica do

⁷ Esta expressão, metafísica do *Dasein*, é empregada por Heidegger pela primeira vez num curso de 1928 intitulado *Princípios metafísicos da lógica* (GA26). Ela é retomada em diversos momentos nos textos que vão até 1930, no curso *A essência da liberdade humana* (GA31). Desse modo, ela permite caracterizar com certa precisão essa fase do pensamento de Heidegger e a sua proposta de fundamentação da metafísica.

Dasein é importante por revelar os limites do projeto de Heidegger, os quais possibilitarão a ele assumir a expressão ontoteologia.

1. A essência do fundamento e a diferença ontológica

Para conduzir a exposição desses temas e problemáticas, adotar-se-á, num primeiro momento, como fio condutor o ensaio de 1928 (publicado em 1929) intitulado *A essência do fundamento*. Em princípio, poder-se-ia apontar essa escolha como inapropriada para os objetivos que aqui se pretendem. As razões para isso seriam as seguintes: a) Nesse escrito, o termo metafísica sequer aparece e, conseqüentemente, a articulação entre ontologia e teologia não é explícita; b) Além do mais, parece que Heidegger não enuncia grandes novidades nesse texto, mas apenas retoma alguns pontos anteriormente desenvolvidos em *Ser e tempo* como, por exemplo, a noção de transcendência, mundo e projeção/dejecção. Sendo assim, aparentemente, não há muita originalidade.

Esses argumentos, entretanto, não invalidam a opção por esse opúsculo. Ainda que a expressão metafísica não seja mencionada, isso não significa que a noção não esteja pressuposta em todo o texto. Para tanto, recorreremos a outros escritos do mesmo período, tomando como critério o esclarecimento de questões abordadas no ensaio sobre o fundamento. Com isso, poder-se-á também perceber como a tensão entre ontologia e teologia não é apenas periférica, mas desempenha importante papel no pensamento de Heidegger, mesmo quando não é expressamente mencionada. De modo mais direto: a análise desse texto, sem se furtar a referência a outros escritos do período, mostra como o *Dasein* é marcado pela ontologia e teologia, mesmo que a referência não se constitua a partir desses termos. Portanto, não se pode concordar que Heidegger simplesmente repita ou abandone temas de *Ser e tempo*. Antes, ele recupera alguns conceitos centrais, concedendo a eles nova configuração. Isso será evidenciado com a noção de transcendência. Por fim, a abordagem do tratado *A essência do fundamento* é importante por lidar com um elemento central. Se a proposta transcendental heideggeriana passa pela recolocação do problema do *fundamento* da metafísica, é preciso que se desenvolva justamente a noção de fundamento⁸. Quando se afirma que a *Fenomenologia do espírito*

⁸ Isso fica evidente na seguinte afirmação: “Há que se observar, por razões de princípio, que fundamentação não quer dizer proporcionar outro fundamento a uma disciplina acabada, senão que o fundamento é sempre um novo projeto do plano de construção. Toda fundamentação da filosofia deve transformar a filosofia mesma; mas a transformação somente é possível alcançando e se atendo ao

é a última possibilidade de fundamentação (*Begründen*) de uma ontologia, cabe a pergunta pelo conceito de Heidegger sobre o fundamento. É importante, por fim, a atenção para a observação de que o projeto de repetição da fundamentação da metafísica, anteriormente empreendido de modo mais radical por Kant, envolve a interrogação acerca do fundamento. Assim, entende-se que a ontologia fundamental é uma tentativa de se lançar novamente os fundamentos da metafísica, não mais se restringindo ao âmbito ôntico, mas explorando ainda mais originariamente o aspecto ontológico descortinado por Kant, caso não seja interpretado como mera teoria do conhecimento. Mas isso, por sua vez, não exclui que o ente finito *Dasein* seja eliminado dessa fundamentação, uma vez que a duplicidade da metafísica indica que a ontologia deve ser ontologicamente fundada, mas **também** onticamente. Dessa feita, a questão pela essência do fundamento não é somente a abordagem de um tema clássico da filosofia, mas se relaciona intrinsecamente com o projeto transcendental que marca a proposta filosófica de Heidegger nesse período. Esses elementos nos são fornecidos pelo texto *A essência do fundamento*, justificando-se, assim, a sua escolha.

Mafalda Blanc⁹, no livro *O fundamento em Heidegger*, aborda o tema do fundamento tomando como ponto de partida justamente o texto que aqui nos ocupa. No entanto, seu plano é comparar esse opúsculo com outro mais tardio, da década de 1950, *O princípio do fundamento*, quando Heidegger se ocupa novamente do tema tratado anteriormente, mas já de outra perspectiva, notadamente propondo a superação da metafísica. O mérito dessa abordagem reside no fato de que, ao tratar de dois textos sobre o mesmo assunto, as alterações no caminho de Heidegger se tornam patentes. Nota-se como, nos trinta anos que separam os textos, a percepção de Heidegger se alterou. Há também interpretações que destacam a importância que a noção de verdade assume no opúsculo, de modo a se configurar como um sintoma que levaria à *Kehre* no pensamento de Heidegger dos anos de 1930. Nesse sentido, W. Richardson, por exemplo, dá grande ênfase à relação entre verdade ontológica e ôntica no fundar¹⁰. E ainda, algumas perspectivas sobre o tratado avançam na direção de minimizar a

essencial” (HEIDEGGER, M. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA26. 3. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007, p. 132).

⁹ BLANC, Mafalda Maria. *O fundamento em Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1984.

¹⁰ RICHARDSON, W. *Through Phenomenology to Thought*. New York: Fordham University, 2003, p. 161-162.

abordagem de Heidegger de outras questões relevantes para esse período, buscando indícios do seu pensamento posterior já nesse momento de sua produção intelectual. Ele é criticado, por exemplo, por não levar a cabo de maneira suficiente uma interpretação articulada das três críticas de Kant, de modo que uma análise mais detida de trechos da terceira crítica poderia indicar que “a noção de fundamento adquire um sentido que já não se deixa por completo reduzir a uma repetição do tema ontoteológico da metafísica ocidental”¹¹. Sem dúvidas uma leitura “de trás para frente”, isto é, retrospectiva do pensamento de Heidegger, é bastante esclarecedora. Mas se o conceito ontoteologia, como se intenta demonstrar, é chave de leitura do pensamento do próprio Heidegger e aparece posteriormente, é preciso ser cauteloso no seu emprego para um momento que se considera positivamente a dupla estrutura da metafísica. Com isso, evitam-se anacronismos. Ainda será necessário algum tempo para que a noção de metafísica se torne questionável e ainda mais para que se proponha a sua superação.

Reconhecem-se os méritos dessas abordagens, mas aqui não se pretende seguir por nenhum desses caminhos. Antes, o conjunto de questões que guia o comentário do texto é: qual é a relação entre a estrutura dupla da metafísica e a metafísica do *Dasein* com a essência do fundamento? Como o fundamento é significado na fundamentação da metafísica? Heidegger entende que o princípio do fundamento encontra sua essência no fundar que, por sua vez, mostra-se dependente do modo de ser de um ente, entendido como transcendência e marcado pela projeção dejectada. Essa estrutura da finitude, projeção e dejectão, a partir de onde pode haver algo como um fundamento, reflete a dupla estrutura da metafísica. Sendo assim, cabe perguntar, como a finitude incide na pretensão de fundamentação da metafísica?

A essência do fundamento foi originalmente publicado num livro em homenagem a Edmund Husserl. De modo panorâmico, o texto se estrutura do seguinte

¹¹ MORUJÃO, Carlos. *Verdade e liberdade em Martin Heidegger*. Lisboa: Piaget, 2000, p. 84. É também sintoma dessa leitura de Heidegger a seguinte passagem: “A investigação heideggeriana da essência da liberdade humana inscreve-se no projecto que o autor designa por ‘ultrapassagem da metafísica’” (Ibid., p. 18). Como esta tese tenta mostrar, no âmbito do desenvolvimento das reflexões em torno da liberdade nada se diz sobre superação da metafísica. Antes, a metafísica é ela mesma superação, transcendência por sobre e nos entes em direção ao ser. Hans-Georg Gadamer parece caminhar nessa direção. Ao comentar a preleção *O que é metafísica?*, de 1929, diz: “De fato, delineia-se pela primeira vez nessa preleção o grande tema da superação da metafísica e do pensamento metafísico, tema esse para o qual se voltam as tentativas de pensamento do Heidegger tardio” (GADAMER, Hans-Georg. *Hegel, Husserl, Heidegger*. Trad. Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 282). Como ficará evidente no decorrer do capítulo, discordamos dessa proposta de leitura, seja em referência a esse momento da trajetória de Heidegger ou especificamente à preleção mencionada por Gadamer.

modo: Heidegger parte do princípio do fundamento, tal qual enunciado por Leibniz — *todo ente tem um fundamento/razão*. No entanto, a proposição do princípio pressupõe certos aspectos, de modo que ele não pode ser considerado primeiro. De maneira mais essencial, para que se afirme que todo ente tem um fundamento é preciso que os entes já tenham sido desvelados. Somente se pode propor o que aqui se enuncia se os entes já estão manifestos, de modo que a proposição é dependente da noção de verdade como desvelamento. Esse entendimento da verdade, por sua vez, articula-se intrinsecamente com a diferença ontológica, a qual se radica no *Dasein*, compreendido como transcendência, encontrando a sua unidade como ser-no-mundo. Com isso, chega-se à conclusão de que a transcendência é o quadro a partir de onde o problema da essência do fundamento é apropriadamente colocado, sendo necessário justamente especificar o que se entende por transcendência. Por fim, na terceira parte, estabelece-se em que sentido a transcendência é a essência do fundamento, destacando três modos do fundar: (1) fundar como erigir (*Stiften*); (2) fundar como tomar-chão (*Boden nehmen*); (3) fundar como fundamentar (*Begründen*). Eles são possibilitados pela liberdade, entendida a partir da finitude do *Dasein*. Desse modo, o tratado da essência do fundamento se conclui ressaltando a finitude do *Dasein*. Tendo em vista essa estrutura do texto, passemos à análise mais detida.

Num primeiro momento, a intenção de Heidegger é tratar da concepção tradicional do fundamento. Não é sua proposta a simples refutação de tal percepção, como se a concepção corrente fosse um erro a ser rebatido. Antes, a limitação dela está em não se mostrar suficientemente originária. Apesar de se colocar como princípio primeiro, para além do qual todo questionamento não seria possível, uma consideração mais detalhada revela que esse princípio depende de certos pressupostos que não são explicitados. Na sua abordagem, Heidegger parte da formulação dada por Leibniz, que expressa a síntese da acepção tradicional de fundamento: *nihil est sine ratione* (nada é sem fundamento/razão). Positivamente, o princípio pode ser enunciado do seguinte modo: *todo ente tem um fundamento/razão* (*Grund*). Enquanto princípio supremo, ele parece suspender todo questionamento ulterior, uma vez que a própria proposição indicaria o princípio como primeiro. A posição de princípio primeiro se deve justamente à impossibilidade de ir mais além dele. Ele é primeiro, por mais óbvio que isso pareça, porque não há nenhum princípio que lhe seja anterior. Sendo assim, se esse princípio é autoevidente e primeiro, como ele pode ser posto em questão?

Heidegger considera dois aspectos. Em primeiro lugar, o caráter proposicional do princípio. Ele assume a forma de um enunciado propositivo que se refere ao ente. Isso fica mais claro quando se atenta para a formulação positiva do princípio, que diz: *todo ente tem um fundamento*. Assim, o princípio é uma proposição que toma o ente como referência. Isto é, o princípio pressupõe a manifestação dos entes para que ele possa fazer algum sentido. Em segundo lugar, há problemas relativos ao próprio conteúdo da proposição. Ele não oferece nenhum esclarecimento do fundamento enquanto tal, mas já pressupõe que os termos aqui envolvidos se revestem de evidência. O que confere à proposição o caráter de princípio é justamente a relação de necessidade nela implícita. Se o princípio não fosse válido, seria preciso reconhecer que há entes que não possuem fundamento. Com isso, a noção leibniziana de verdade como identidade não seria válida. Em outros termos, poderia haver verdades que não se adequariam à “natureza da verdade”. Portanto, o próprio princípio encontraria limites na relação de necessidade que postula, não podendo ser assumido na sua universalidade. De todo modo, enquanto verdade primeira essa proposição não pode ser demonstrada, tendo que ser assumida como autoevidente.

Para Leibniz, a essência da verdade reside na conexão (συνπλοκή) entre sujeito e predicado. Assim, ele estaria em mera continuidade com a tradição que remonta a Aristóteles, de modo que o lugar da verdade se encontra na proposição. Por isso mesmo, anota Heidegger:

Identidade como essência da verdade proposicional não designa aqui certamente mesmidade [*Selbigkeit*] vazia de algo consigo mesmo, mas unidade no sentido da harmonia (união) do que faz parte de um comum-pertencer [*Zusammen-gehörigen*].¹²

Entende-se que o ser-verdadeiro é o estar entrelaçado, no sentido de que aquilo que deve ser determinado contém a determinação. O enunciado seria justamente a articulação entre esses dois ingredientes, de maneira que a conexão entre sujeito e predicado é aquilo que se denomina de verdadeiro. Em suma, o central reside na concepção de que todas as proposições verdadeiras são redutíveis à identidade, uma vez que a verdade é a validade da união de representações.

¹² HEIDEGGER, M. A essência do fundamento. In: *Marcas do caminho*. Trad. Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 141 [Vom Wesen des Grundes. In: *Wegmarken*, GA9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976, p. 130].

Desse modo, o opúsculo destaca que a verdade reside na relação que o juízo faz entre duas representações (entre um sujeito e um predicado), isso por meio da inclusão do predicado no sujeito. É a concordância entre eles que constitui o ser-verdadeiro. No entanto, para que um enunciado possa ser tomado dessa maneira ele deve fazer referência a alguma coisa. Mais claramente: a proposição verdadeira pressupõe o ente ao qual se remete, inclusive como fundamento a partir do qual um enunciado pode se justificar como verdadeiro.

Dessa discussão inicial se depreende o estreito vínculo do tema do fundamento com a verdade. Nessa direção, a pergunta se a proposição seria o modo mais originário para tratar do problema do fundamento se liga intimamente à questão da verdade. Essa indagação se coloca quando se analisa o caráter da proposição: para se referir ao ente, é preciso que ele já tenha se manifestado. A referência pressupõe um movimento anterior: que aquele que é referido já tenha se mostrado.

Para Heidegger, o que primeiramente se dá numa proposição é o *sobre-o-que* se enuncia. Quando digo: “O quadro é negro”, o interlocutor que me ouve é direcionado para o quadro negro na sala de aula, ou seja, para o *sobre-o-que* se diz, afinal todo enunciado é um *enunciar sobre...* Isso quer dizer que não é o enunciado que faz com que nos refiramos a algo. Antes, “o enunciado somente é possível sobre a base de já sempre latente do relacionar-se com o ente. O eu que enuncia, o *Dasein*, está sempre já ‘em meio aos’ entes sobre os quais enuncia”¹³. Desse modo, o *enunciar sobre...* não é anterior ao ente; antes, é tornado possível com base num estar em meio aos entes desvelados. E, por decorrência, a verdade como proposição pressupõe algo mais basilar que, provisoriamente, pode ser nomeado como o estar em meio aos entes. Os entes enquanto tais já devem ter se mostrado para que o enunciado possa ser proferido, tendo em vista que ele depende de uma referência ao ente.

Com isso, o tratado sobre o fundamento remete para o sentido mais originário de verdade, tendo em vista que a proposição se mostrou como derivada. Esse movimento é de suma importância. Afinal, é por meio dele que Heidegger mostra como é possível encontrar um caminho que questione a primordialidade da proposição do fundamento sem incorrer em afirmações irracionalistas ou absurdas. A verdade se alicerça num

¹³ HEIDEGGER, M. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA26. 3. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007, p. 158.

comportar-se do *Dasein* em relação ao ente, visto que ele já se encontra desde sempre (i.e., uma vez que existe) em meio ao ente. Nesse comportar-se, que envolve vontades e aspirações, somente o ente é considerado. Coloca-se, então, a importância de avançar um pouco mais, afinal até agora se disse apenas isto: para que a verdade como proposição (e, conseqüentemente, a proposição do fundamento) seja possível, é necessário que os entes estejam manifestos. Por isso mesmo se é direcionado para o como é possível que os entes se manifestem.

Os comportamentos do *Dasein* em relação aos entes podem fornecer a base sobre a qual se legitima a predicação, mas não são capazes de desvelar os entes enquanto tais. Esse comportar-se, que é tido como pré-predicativo, ainda se restringe aos entes, não sendo suficiente para tornar explícito como é que os entes enquanto tais se tornam acessíveis ao *Dasein*. Por isso os comportamentos precisam ser iluminados por uma compreensão do ser do ente, que antecede a proposição e os comportamentos em meio aos entes, de modo que “desvelamento (*Enthüllung*) do ser é o que primeiramente possibilita a manifestação do ente. Esse desvelamento como verdade sobre o ser é chamado verdade ontológica”¹⁴. O desvelamento do ser, que envolve a compreensão de ser, que torna os entes acessíveis no seu *o-quê* (essência) e no seu *como* (*Wie*), é o acontecer da verdade. Esse acontecer não é necessariamente, nem na maioria das vezes, tematizado pelo *Dasein*. Por isso, é denominado de pré-ontológico. Esse pré não significa que ele seria anterior ou mais originário do que a ontologia (em sentido lato), mas simplesmente que ele não é tematizado pelo *Dasein*, ainda que ele se encontre sob o domínio dessa compreensão de ser.

Em suma, o argumento de Heidegger é o seguinte: o conceito tradicional de verdade como conformidade entre o enunciado e a coisa (entre julgamento e julgado — a noção de proposição) opera com base em pressuposições. Esse mais originário é aquilo que nos permite discernir se o enunciado está numa relação de conformidade ou não. Para que haja relação de conformidade é preciso que ocorra o encontro entre sujeito e objeto, possível por meio do desvelamento dos entes enquanto tais, ou em termos mais fenomenológicos, da manifestação dos entes. Os entes somente se desvelam a um ente finito (ao *Dasein*) porque este possui uma estrutura de compreensão

¹⁴ HEIDEGGER, GA9, 2008, p. 143 [GA9, 1976, p. 131].

que é antecedente a esse encontro, isto é, uma compreensão de ser. Essa estrutura é aquilo que Heidegger relacionará, na próxima seção do texto, com o mundo.¹⁵

A partir da argumentação de Heidegger na primeira parte do texto, é pertinente que se questione a relação entre o fundamento (tal como entendido pela tradição) e a lógica. A ênfase na proposição como lugar da verdade admite que a ontologia e a própria metafísica se fundamentem na lógica, tida como primeira em relação às demais ciências e saberes. Esse lugar ocupado pela lógica se deve à constatação de que não é possível para nenhuma ciência pensar sem que empregue as leis da razão. Assim, a ontologia se constituiria na dependência dela. Caso assumisse essa posição, Heidegger teria de reconhecer que a lógica (e, portanto, a proposição) seria mais originária do que a ontologia, levando-o a assentir com a pertinência do modo pelo qual a tradição tratou da essência do fundamento. No entanto, como se observa na condução da reflexão, ele inverte essa compreensão. Não é a lógica que fundamenta a ontologia. Antes, a ontologia é mais originária do que a própria lógica e o modo de enunciação proposicional. Ou seja, a lógica se fundamenta na ontologia. Esse é o sentido do título do seu curso de 1928, *Princípios metafísicos da lógica*. Para Heidegger, não se trata de averiguar como a lógica fundamenta a metafísica e as demais ciências, mas o caminho proposto se direciona pela busca dos fundamentos metafísicos da lógica. Esses fundamentos são encontrados na estrutura metafísica do *Dasein*.

No entanto, há importante problema que esse procedimento de inversão traz e que não pode ser evitado. Para todo o pensar, mesmo o pré-científico, é necessário que se empregue as regras da razão. No caso do texto que nos ocupa, para tratar do que é pré-predicativo, Heidegger tem que se valer do modo de expressão predicativo. Assim, uma vez que somente é possível se referir ao que é anterior à proposição de modo proposicional, aquilo que se julga derivado e menos originário não se manifesta em sua condição primordial? Não teria Heidegger de reconhecer, devido à inevitabilidade das leis do pensamento, um obstáculo intransponível em sua tentativa de encontrar os fundamentos metafísicos da lógica, visto que a metafísica se funda na lógica? O seu próprio texto não seria prova irrefutável da primazia da lógica?

¹⁵ Nesse sentido, Heidegger registra aqui, de maneira mais resumida, as teses centrais que serão retomadas no texto de 1930 intitulado *A essência da verdade*. Como o tema da verdade não é para nós central, mas apenas um meio de chegar à noção de transcendência, não se pretende desenvolver em pormenores tal concepção, nem mesmo comparar os dois escritos no que concerne a esse aspecto.

A resposta de Heidegger a esse embaraço se constrói a partir de uma ideia nuclear: concede-se que o uso de regras é incontornável para todo tipo de pensamento, inclusive para a própria fundamentação da metafísica. No entanto, disso não se segue que a fundamentação se encontra no uso das regras. O que ocorre é justamente o inverso: o uso das regras é que necessita de uma fundamentação.

A perspectiva que sustenta o caráter basilar da lógica, que se manifesta também na pergunta pelo fundamento, não consegue estabelecer essa fundamentação, uma vez que há diferença entre as regras do pensamento e a fundamentação como tal¹⁶. Disso decorre o seguinte: 1. É preciso distinguir entre as regras do pensamento e a ciência sobre essas regras. A lógica não se constitui como as regras enquanto tais, mas ela é uma ciência *sobre* essas regras. Uma vez que versa sobre as regras, ela é legatária de uma determinada tradição. Por isso mesmo, para fundamentar metafisicamente a lógica, é imperativa a tarefa de lidar com a história da filosofia, tendo em vista a fundamentação da metafísica mesma.

Pois, não possuímos uma metafísica pronta, capaz de construir nela a lógica, senão que a destruição mesma da lógica é um elemento de fundamentação da metafísica; mas isso não é mais que a discussão, no nível dos princípios, com toda a tradição prévia.¹⁷

Em outros termos, para Heidegger, reconhecer os fundamentos metafísicos da lógica não significa se situar num campo para além da metafísica ou mesmo a impossibilidade dela. O exame da lógica é um dos passos importantes para a fundamentação da metafísica, pois libera o horizonte para um acesso mais originário aos seus fundamentos. Isto é, caso se queira assumir plenamente a metafísica, não basta repetir as fórmulas passadas, mas questionar as concepções que não se mostram suficientemente originárias. 2. Se a lógica é ciência das regras, então ela mesma não pode esclarecer o fundamento dessas regras, muito menos ser o fundamento delas. Afinal, como podem as regras fundamentar a si mesmas? 3. Uma vez que a lógica se restringe ao ôntico, tendo em vista que se refere aos entes, ela deve admitir que possui uma fundamentação anterior, ou seja, na compreensão de ser. Caso se aceite como válido o princípio de Heidegger segundo o qual o ente somente é acessível com base

¹⁶ HEIDEGGER, GA26, 2007, p. 130-131.

¹⁷ Ibid., p. 70. Dessa citação cabe ressaltar como a questão do tratamento da essência do fundamento se insere na fundamentação mesma da metafísica.

numa compreensão prévia de ser, então o caráter meramente ôntico da lógica já é suficiente para indicar que ela remete para algo mais fundamental, repousando sobre princípios metafísicos. 4. Por fim, ela não tem condições de responder o que possui precedência: se a lógica ou a metafísica. Isso se deve, novamente, aos seus limites ônticos. A lógica sequer pode levantar esse tipo de questão, haja vista que ela não tem condições e nem acesso à dimensão originária do ser. Para decidir sobre isso, a lógica deve se converter em metafísica da verdade, investigar justamente as condições de possibilidade da verdade no sentido ôntico, enquanto correspondência do enunciado à coisa. Isso significa dizer que a lógica já não mais se restringe ao estudo das regras do pensamento, mas se radicaliza como ontologia, reconhecendo a fundamentação metafísica das regras do pensamento.

Note-se que Heidegger não se coloca como opositor ao pensar lógico, apelando a uma reflexão isenta de fundamentos. Ao invés de arrasar o modo de fundamentação tradicional, seu intuito é mostrar que essa doutrina não é suficientemente primordial. Assim, não se trata simplesmente de negar a noção corrente de fundamento, mas de buscar por aquilo que ela pressupõe, mas não explicita. No caso do tratamento do fundamento por parte da metafísica vulgar, a limitação se encontra na restrição à lógica formal, uma vez que a verdade é entendida em sua conotação derivada, como proposição. A partir disso, não se nega a validade do fundamento ou mesmo da verdade como proposição. Mas eles são culpados por usurparem o posto de mais originários.

Uma questão decorrente do exposto é: estaria Heidegger sustentando uma teoria dualista da verdade? Não estaríamos diante de dois tipos de verdade? Há a verdade ontológica, entendida como desvelamento; por outro lado, há a verdade ôntica, cujo campo específico se constitui da referência aos entes já manifestos e é definida a partir da conformidade da proposição. Diante dessa dificuldade, Heidegger sustenta que não se trata de dualidade na noção de verdade, mas que os dois modos seriam apenas reflexos da própria diferença ontológica.

Verdade ôntica e ontológica sempre se referem, de maneira diferente, ao *ente* em seu ser e ao *ser* do ente. Em razão de sua relação, elas fazem parte de uma maneira essencialmente conjunta da *diferença* [Unterschied] entre *ser* e *ente* (diferença ontológica). A essência ôntico-ontológica da verdade em geral, **dessa maneira necessariamente bifurcada**, somente é possível junto com a irrupção dessa diferença. Se, entretanto, por outro lado, o elemento distintivo do *Dasein* reside no fato de se relacionar com o ente compreendendo o ser, então o poder distinguir, no qual a diferença ontológica se torna fática, deve ter fincado a raiz de sua própria possibilidade no fundamento da essência do

Dasein. A esse fundamento [*Grund*] da diferença ontológica designamos, já nos antecipando, *transcendência* do *Dasein*.¹⁸

Não se trata de simples dualidade entre dois modos da verdade (o ôntico e o ontológico). Antes, é a diferença ontológica que concede a sustentação a partir da qual se pode falar nos dois modos da verdade. Uma vez que o *Dasein* se refere ao ente em seu ser, a partir da compreensão do ser do ente, torna-se possível falar da verdade num sentido ontológico e na sua acepção ôntica. Enquanto a verdade ôntica alude ao ente em seu ser, a ontológica designa o ser do ente. Assim, a diferença ontológica se apresenta como a condição de possibilidade da noção dupla de verdade. Não se trata, para Heidegger, de dualismo visto que ser e ente, embora se diferenciem, não são descritos como separados. Ao ser não se chega após um processo de abstração que busque colocar os entes entre parêntesis, nem mesmo de maneira imediata, como se fosse factível abster-se do ente para reportar-se a ele sem mediações. Por outro lado, o ente somente se torna acessível com base numa compreensão prévia do ser. Há pertencimento mútuo entre ser e ente, por isso a verdade, ainda que seja bifurcada, pressupõe certa unidade expressa na diferença ontológica.

Mas onde, por sua vez, radica-se a diferença ontológica para que a aparente dualidade da verdade não seja apenas renomeada com o título de “diferença ontológica”? Pela citação acima, a resposta a essa questão nos endereça para o *Dasein*. Ele é o fundamento da distinção entre ser e ente, visto que se relaciona com o ente e consigo mesmo a partir de uma compreensão prévia do ser. Aliás, o *Dasein* somente encontra entes porque já, de antemão, movimenta-se numa compreensão prévia do ser, mesmo que não-explicitada. Por isso mesmo se trata de perguntar pela essência do *Dasein*. Afinal, se a diferença ontológica se alicerça nele, ao se perguntar pelo que caracteriza esse ente se pode, finalmente, alcançar o fundamento da diferença ontológica. Nesse texto, Heidegger indica que o ser do *Dasein* é transcendência: “A *transcendência* é, com isso, o âmbito no interior do qual o problema do fundamento deverá ser encontrado”.¹⁹

Em *Ser e tempo*, a analítica do *Dasein* terminava por apontar a preocupação (*Sorge*) como o ser desse ente. É bastante indicativo que nesse tratado, que retoma

¹⁸ HEIDEGGER, GA9, 2008, p. 146 [GA9, 1976, p. 134-135]. Grifo nosso.

¹⁹ HEIDEGGER, GA9, 2008, p. 148 [GA9, 1976, p. 137].

alguns traços centrais de *Ser e tempo*, a preocupação (o estar absorvido em meio aos entes) não seja sequer mencionada. Para alguns intérpretes²⁰, não obstante as homologias que a noção de transcendência guarda em relação à de preocupação, isso seria indício de certa alteração na trajetória de Heidegger, decorrente da sua perspectiva mais transcendental.

Por ora, vale indicar um aspecto que será retomado na parte final deste capítulo, quando se estiver de posse de mais subsídios sobre a transcendência. Atente-se para a consideração de Heidegger que imputa ao *Dasein* o papel de fundamento da diferença ontológica e, conseqüentemente, da verdade em sua dupla conotação. Essa observação encontra paralelos no aspecto teológico da metafísica. Como observado no capítulo anterior, Deus é o fundamento da totalidade do ente, uma vez que a pergunta ontológica remetia para o ente supremo como fundamento da totalidade do ente. Em seu projeto metafísico, Heidegger incorpora esse legado. Ainda que fundamento já não possua o mesmo sentido, nem seja o mesmo ente aquele que fundamenta, é preciso admitir a fundamentação ôntica da ontologia. Ela repousa no *Dasein*. Em outras palavras, por mais que Heidegger não aceite que aqui se trate de um dualismo, chama atenção como a bifurcação ôntico e ontológico reflete a estrutura metafísica da ontologia e teologia. Enquanto uma lida com o ser, a outra se ocupa com o ente. Ora, não é justamente isso que está em jogo na diferença ontológica que sustenta os dois modos da verdade? Inclusive, já antecipando um momento posterior do texto, pode-se avançar nesse questionamento. Se a transcendência é bifurcada (dejecção e projeção), assim como a verdade, não seria consequência do fato de que o *Dasein* é metafísico por natureza? Desse modo, a própria diferença ontológica não seria uma concepção metafísica? Visto que ainda não se detalhou o que constitui esse ente, é precipitado desenvolver em mais detalhes esse ponto neste momento, até mesmo porque ele será retomado em ocasião mais oportuna.

Em suma, Heidegger partiu do princípio do fundamento. A partir da relação que Leibniz entrevê entre fundamento e verdade, buscou uma compreensão mais primordial de verdade, chegando à verdade ontológica, interpretada como distinta da verdade no sentido ôntico (proposicional). Esses dois modos da verdade, por sua vez, justificam-se

²⁰ Para François Jaran, o caminho de Heidegger até 1930 passa pelas seguintes estações: “Da redefinição de preocupação e ser-no-mundo em termos de transcendência para a compreensão da transcendência em termos de liberdade” (JARAN, 2010, p. 211).

a partir da diferença ontológica. E a diferença ontológica, por fim, fundamenta-se no *Dasein* entendido como transcendência. O passo seguinte é, então, aclarar o sentido de transcendência.

1.1 A transcendência do *Dasein*

O segundo momento do ensaio *A essência do fundamento*, que tem por escopo a exposição da noção de transcendência, segue o seguinte plano. Inicialmente, pontua-se em que sentido transcendência não é reconhecida nesse texto. Transcendência não encerra: (1) movimento que o *Dasein* executa meramente em relação aos entes; (2) a ultrapassagem da imanência da subjetividade em direção ao objeto que se coloca para além do sujeito; (3) o ente supremo. Após essas considerações e no sentido de estabelecer positivamente o sentido de transcendência, Heidegger apresenta três elementos estruturantes. Há aquele que realiza a transcendência, comumente denominado como o transcendente. No caso de Heidegger, esse ente é o *Dasein*. O ato de transcender, por sua vez, envolve um movimento. Ele parte de um lugar para outro, de um algo para outro algo. Assim, a transcendência se dirige para algum lugar. Na conjuntura desse texto nos é dito que a transcendência se dirige para o mundo. Por fim, algo é ultrapassado no transcender. Aqui os entes e o próprio *Dasein* são mencionados como esses que são ultrapassados. Desse modo, o *Dasein* é essa ultrapassagem que se dirige para o mundo sendo, portanto, imperativo esclarecer o que significa a estrutura transcendental do ser-no-mundo. A transcendência não é apenas um atributo que o *Dasein* possui, mas se articula com o seu próprio existir. Feitas essas considerações mais gerais sobre esse momento do texto, iniciemos com a abordagem sobre como transcendência **não** deve ser entendida.

Transcendência não é interpretada no sentido usual. Heidegger observa a tendência de se conceber transcendência como relacional. Sendo assim, ela é abordada a partir do nexos que possui ora com a imanência, ora com a contingência ou simultaneamente com ambas. Esses pares de oposição concedem a moldura da interpretação de transcendência como tendo sentido epistemológico e teológico.

A acepção epistemológica estabelece a oposição entre imanência e transcendência. Se o imanente é o que permanece no interior da alma, o

transcendente é aquilo que “vai além”, que “está fora” da interioridade do sujeito. Disso advém a pergunta de como a consciência se relaciona com aquilo que lhe é transcendente. Metaforicamente, é como se o sujeito fosse uma cápsula, fechado em seu interior, de modo que o problema epistemológico que se coloca é: como a interioridade do sujeito pode alcançar aquilo que está para além das paredes dessa cápsula? Se os objetos (ou entes) que se colocam para além da subjetividade são os transcendentos, “a transcendência mesma é tomada, pois, como a relação que, de alguma maneira, mantém a circulação entre o interior da cápsula e o exterior mediante um saltar por cima ou um perfurar a parede da cápsula”²¹. Quer dizer, o transcendente se opõe ao imanente, uma vez que o *Dasein* ou o sujeito é uma interioridade independente do exterior. Se a subjetividade é independente do exterior, torna-se premente a questão de como essa interioridade pode alcançar e conhecer aquilo que se lhe é transcendente (i.e., os objetos). Dado que se trata de verificar a relação entre dois entes subsistentes — o *Dasein* e o conjunto dos entes (mundo) —, a pergunta que daqui emerge é: como uma imanência pode romper suas fronteiras a fim de alcançar os objetos transcendentos, que estão “lá fora”? Como Husserl já indicara, com a doutrina da intencionalidade essa pergunta básica da teoria do conhecimento que se desenvolve na modernidade se revela inapropriada, visto que a consciência é consciência de alguma coisa. Ela não se dirige apenas a ideias de si, mas ser consciente é ser consciente de... A antiga “transcendência” já está implicada na própria consciência que não mais é tida como uma coisa isolada do mundo. O objeto não é somente interno à consciência, uma vez que a intencionalidade pode ir do não-dado ao dado, mas há participação ativa capaz de doação de sentido em relação aos objetos.

Na apropriação teológica, transcendência se relaciona com contingência. O contingente é tomado como conjunto de entes mais próximos do *Dasein*. O transcendente, por sua vez, é aquilo que está além, que excede, que “passa para o outro lado”, que está acima de todo condicionado, sendo propriamente nomeado de incondicionado²². Se o transcendente é o incondicionado, a noção de transcendência assume conotação relacional, não mais entre a imanência da subjetividade e a transcendência dos objetos, mas entre o condicionado (que inclui o sujeito e todos os entes) e o incondicionado. No caso do cristianismo, esse nexos se inscreve na distinção

²¹ HEIDEGGER, GA26, 2007, p. 205.

²² Ibid., p. 206ss.

entre o criador (Deus) e criatura (entes). Uma vez que a transcendência é vinculada com esse ente mais elevado, pode-se denominar essa conotação da transcendência como teológica.

Ainda que os dois sentidos de transcendência possam ser abordados e ocorram separadamente, isso não elimina a possibilidade da sua sobreposição. Essa fusão ocorre, por exemplo, quando se percebe que o transcendente em sentido teológico é aquilo que ultrapassa toda experiência possível. Sendo assim, a indagação de como é possível o conhecimento desse ente transcendente (que se coloca em oposição à contingência e à imanência da subjetividade) acaba se tornando relevante. Nesse caso, é evidente a sobreposição da dupla significação de transcendência. Aliás, para Heidegger, essa justaposição determina muito da filosofia crítica de Kant, ainda que ele não se reduza ao mero emprego do termo nas suas acepções vulgares.

De maneira sistemática, para Heidegger, a transcendência não é tratada como a relação entre o âmbito da imanência subjetiva do sujeito e os objetos transcendentais, como se fosse o romper da separação entre essas duas esferas, limitando-se ao tratamento epistemológico de se investigar a capacidade do sujeito conhecer os objetos transcendentais. Por fim, transcendência também não é interpretada como aquilo que se coloca para além da contingência do condicionado.

O que constitui positivamente, então, o sentido de transcendência? Caso se empregue o termo *sujeito* para designar o *Dasein*, a formulação diz que o sujeito é o transcendente. Contrariamente às posições expostas, o transcendente não é um objeto ou ente que se coloca para além da dimensão da subjetividade, mas é o sujeito mesmo que ultrapassa. Com isso, Heidegger pretende promover certa inversão no tratamento usual da temática, uma vez que não são os objetos que são tidos como os transcendentais, mas o próprio sujeito. Essa observação determina outro sentido: a transcendência não é uma propriedade que esse sujeito possui. Isso porque sujeito não é entendido enquanto ente subsistente (*Vorhandenheit*) em relação ao qual é possível conferir certas propriedades. Isso quer dizer o seguinte: não se presume que o sujeito exista e, depois, transcenda. Antes, a transcendência se mostra como “constituição fundamental desse ente, uma constituição que acontece antes de todo comportamento”²³. Em poucas palavras, existir

²³ HEIDEGGER, GA9, 2008, p. 149 [GA9, 1976, p. 137].

é transcender. Em outra formulação, o *Dasein* somente existe como transcendente. Na sua forma mais sintética: o *Dasein* é transcendência. Ele não a possui como um atributo, como um comportamento possível em relação aos entes. Antes, a transcendência é a constituição fundamental desse ente. Ele não pode não transcender. Desse modo, a transcendência é o fundamento dos comportamentos do *Dasein* em relação aos entes. Em suma, ainda que o *Dasein* seja o transcendente, a transcendência não é mera propriedade por duas razões: o *Dasein* não é um ente subsistente, no sentido de *Vorhandenheit*²⁴; portanto, a transcendência não é somente um comportamento entre outros, mas constituição fundamental desse ente que nós mesmos somos.

Enfim, Heidegger é enfático no sentido de dizer que o *Dasein* é o transcendente. Qual é a importância dessa afirmativa? Lembremos que o opúsculo foi escrito em homenagem a Husserl. Nesse sentido, não parece despropositado que Heidegger estivesse justamente se opondo à concepção husserliana que postula os objetos como transcendentos. Em *Problemas fundamentais de fenomenologia*, esse ponto é ainda mais evidente na seguinte afirmação:

Os entes transcendentos não são os objetos — coisas nunca podem transcender ou serem transcendentos — mas é seu “sujeito”, tomado no sentido ontológico correto de *Dasein*, que transcende, isto é, que os transgride e ultrapassa.²⁵

De qualquer maneira, Heidegger aqui reafirma a perspectiva do *Dasein* como transcendente (no sentido de ser aquele que transcende) face à compreensão mais corriqueira.

Se o *Dasein* é o ente que transcende, cabe perguntar o que é transcendido no movimento de transcender e para onde o transcender se dirige. Pelo que já se observou nas considerações mais negativas de transcendência, ela não pode ser o romper do espaço imanência da subjetividade rumo aos objetos exteriores. Essa perspectiva, tendo

²⁴ Essa premissa básica de Heidegger é desenvolvida em *Ser e tempo*, §9. Ao dizer que a essência do *Dasein* é a existência ele não pretende a simples inversão desse par de conceitos herdados da escolástica, mas apontar para a “natureza” peculiar do *Dasein*. Este não é um ente como os demais, no sentido de se constituir como uma substância autônoma. Por isso mesmo Heidegger chama os conceitos desenvolvidos de existenciais e não de categorias. Categorias são aplicáveis aos entes como substância. Já existenciais se referem a esse ente que possui como marco central a existência.

²⁵ HEIDEGGER, M. *Problemas fundamentais da fenomenologia*. Trad. Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 435 [*Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA24. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975, p. 425].

em vista uma definição positiva de transcendência, significa duas coisas. O que é transcendido não é a subjetividade do sujeito, no sentido de se alcançar algo que “está fora” da interioridade, rompendo um limite interposto entre ambos. Em segundo lugar, como consequência desse primeiro aspecto, a transcendência também não pode ter por direção os entes e os objetos.

Para responder à primeira questão, sobre o que é transcendido, Heidegger afirma: “*O que é ultrapassado é precisa e unicamente o ente mesmo, e, na verdade, cada ente que pode tornar-se ou já está desvelado [unverborgen] para o Dasein; por conseguinte, também e justamente o ente que ‘ele mesmo’ é enquanto existe*”²⁶. A transcendência ultrapassa os entes. Entes aqui não se restringem somente àqueles que o *Dasein* não é, que se contrapõem a ele e que podem ser, posteriormente, tidos como objetos. Antes, o próprio *Dasein* é transcendido. Também não se refere a um conjunto especial de entes, pois a transcendência ultrapassa os entes *na totalidade*. A constituição da assim denominada relação entre sujeito e objeto é dependente dessa transcendência. Somente porque o *Dasein* transcende — a si mesmo e aos demais entes na totalidade — é possível conceber algo como sujeito e objeto. Para Heidegger, posso interpelar um ente específico se já, de antemão, possuo uma visada do ente na totalidade. Essa é a condição de possibilidade para que um ente específico possa ser abordado por um sujeito. Por ora, a noção aqui expressa não é totalmente esclarecida. Mas atesta-se que o transcender do *Dasein* em direção ao mundo, para além dos entes, é aquilo que permite que os entes possam se presenciar enquanto tais. Assim, a relação sujeito e objeto se alicerça na transcendência, no sentido de que ela se dirige para o mundo, que se coloca como condição de possibilidade para a manifestação dos entes, tidos como objeto por parte da subjetividade.

É importante ressaltar que a ultrapassagem não diz respeito a um ente em específico ou a certas regiões de entes determinados. O ultrapassado na transcendência não é apenas este *Dasein* ou aquele ente. É a totalidade dos entes que é ultrapassada. Portanto, não se está assumindo que a ultrapassagem acontece algumas vezes e outras não, ou apenas de modo parcial. Para que possa haver referência a algo como um ente, essa ultrapassagem já deve ter ocorrido na totalidade.

²⁶ HEIDEGGER, GA9, 2008, p. 150 [GA9, 1976, p. 138].

1.1.1 A transcendência e o fenômeno do mundo

Até aqui duas questões foram respondidas. Primeiramente, notou-se que o *Dasein* é o transcendente. Em segundo lugar, que ele mesmo e os demais entes são ultrapassados na transcendência. No entanto, resta ainda uma questão: qual é a direção da transcendência? Para onde o transcendente ultrapassa? Sobre isso Heidegger afirma:

Nós designamos aquilo em direção do que o *Dasein* como tal transcende o mundo, e determinamos agora a transcendência ser-no-mundo. Mundo constitui a estrutura unitária da transcendência; enquanto dela faz parte, o conceito de mundo é um conceito transcendental.²⁷

A transcendência não recebe a sua direção de um ente específico ou de qualquer classe de entes. Antes, o para-onde a transcendência se direciona é o mundo. Posto que a transcendência, enquanto essência do *Dasein*, pertence primariamente ao seu ser e não se configura como uma propriedade adicional e que essa ultrapassagem se orienta para o mundo, Heidegger a denomina como ser-no-mundo. Na medida em que existe, o *Dasein* já é em um mundo. Isso significa que ele, enquanto existente, já ultrapassou os entes em direção ao mundo. Dada a importância da noção de mundo, Heidegger se dedica a explicitar o seu sentido.

Na citação anterior, chama atenção que Heidegger designa o conceito de mundo como um transcendental. Esse termo não é entendido nos limites da epistemologia, mas enquanto condição de possibilidade. Desse modo, como estrutura transcendental unitária, mundo é a condição de possibilidade da experiência em geral. Assim, para que essa hipótese seja levada adiante, é importante que o entendimento do que é mundo esteja bem delimitado. Heidegger o especifica por meio da seguinte afirmação:

A proposição: *Dasein* fático é em um mundo (ocorre entre outros entes) se revela como uma tautologia que nada diz. A enunciação: faz parte da essência do *Dasein* o fato de estar no mundo (de também ocorrer “ao lado” de outros entes) se mostra como falsa. A tese: da essência do *Dasein* como tal faz parte o ser-no-mundo, contém o *problema* da transcendência.²⁸

Excluem-se duas interpretações do mundo para se afirmar aquela que parece a mais adequada à noção de transcendência. Em primeiro lugar, afasta-se a noção de que

²⁷ HEIDEGGER, GA9, 2008, p. 151 [GA9, 1976, p. 139].

²⁸ Ibid., p. 153 [Ibid., p. 141].

mundo se refira ao *Dasein* em sua facticidade, isto é, como se fosse uma hipótese de cunho ôntico para atestar a situação de um *Dasein* particular que se encontra dejectado com os demais entes. Do ponto de vista ôntico essa tese está correta. Mas ela não contribui para a colocação da questão na sua dimensão apropriadamente ontológica. Nesse caso, mundo não seria nada mais do que a soma da totalidade dos entes subsistentes. Essa leitura é refutada por duas razões. Ela parte do princípio de que o *Dasein*, a exemplo de como os entes vêm ao seu encontro, é um ente subsistente. Isso significaria dizer que a transcendência se lhe acrescentaria como um atributo, de modo que o problema epistemológico de como uma imanência (subjetividade) pode se relacionar com uma transcendência (mundo) retorna como central. Ele apenas estaria no mundo, ao modo dos demais entes, mas não seria formador de mundo. Em segundo lugar, assumir essa compreensão não demonstraria a necessidade do *Dasein* na constituição do mundo. Ele seria apenas um ente entre os demais, destituído do seu caráter assinalado, ou seja, do seu primado ontológico. Em suma, mundo não é a somatória de todos os entes, pois a noção de mundo é uma tese ontológica que, portanto, vai além dos entes.

Outra acepção refutada por Heidegger é aquela que diz que o mundo seria ele mesmo um ente. Considera-se que o mundo, mais do que a somatória de todos os entes, perfaz uma totalidade que pode ser concebida como um ente subsistente. Nota-se que tanto nessa acepção como na anterior há certa tendência de se compreender o mundo como totalidade. No primeiro caso, essa totalidade se articula com a somatória de todos os entes. No segundo, por sua vez, ela se unifica numa noção de mundo como ente subsistente. No entanto, retoma-se o que já havia sido observado com relação à convicção anterior. O mundo, enquanto ente subsistente, ainda não é tomado em sua conotação ontológica. Ele é restrito ao âmbito do ente, de modo a não poder se configurar como transcendental (e isso diz o mesmo que ontológico). Afinal, se mundo é totalidade meramente ôntica, seja como somatória de entes ou ele mesmo um ente, como ele pode ser a condição de possibilidade da experiência em geral?

Se essas duas hipóteses se revelam problemáticas, Heidegger formula do seguinte modo o enunciado que lhe parece mais adequado: “da essência do *Dasein* como tal faz parte o ser-no-mundo, contém o problema da transcendência”. Em outros termos, apresenta-se a unidade da estrutura ser-no-mundo, que não significa que o *Dasein* é um ente entre outros, mas que esse ser-no-mundo faz parte da sua constituição

essencial. Assim, o *Dasein* é formador de mundo, no sentido de que, já se projetando para além dos entes na totalidade, eles se tornam acessíveis a ele. Portanto, existir para o *Dasein* já é estar em um mundo. Não se diz que ele existe e que, posteriormente, projeta um mundo, ou ainda que ele se insere no interior do mundo para, então, projetar. Antes, o *Dasein* já existe sempre em um mundo enquanto o projeta.

Nessa primeira aproximação da noção de mundo, aponta-se mais o que ele não é. Esse passo é importante para evitar compreensões equivocadas do que constituiria o fenômeno do mundo a partir da transcendência. A seguir, Heidegger inicia a exposição mais positiva dessa concepção retomando um breve histórico das noções de mundo, começando com a antiguidade, passando pelo cristianismo e chegando à filosofia moderna. Essa abordagem se diferencia de outras por ele empreendidas nessa conjuntura. Em vários outros textos e cursos, a noção de mundo se revela central. Em *Ser e tempo*, por exemplo, o mundo é alvo de uma descrição fenomenológica, que parte do existir cotidiano, marcado pela ocupação dos entes enquanto utensílios num mundo ambiente familiar, que acaba formando uma totalidade que se unifica pela significação. Estratégia similar é empregada em *Problemas fundamentais da fenomenologia*. Já em *Os conceitos fundamentais de metafísica*, Heidegger também desenvolve uma análise fenomenológica. Entretanto, a estratégia empregada aqui é mais comparativa entre o *Dasein* e outros tipos de entes, de modo que a pedra é sem mundo (*weltlos*) e o animal é pobre de mundo (*weltarm*). O animal, ainda que seja afetado pelo ente, não se relaciona com ele *enquanto* tal e nem na totalidade. O *Dasein*, por seu turno, é tido como formador de mundo (*weltbildend*).

Uma vez que nos interessa mais a noção de transcendência do que propriamente a concepção heideggeriana de mundo, não se pretende retomar o histórico da noção de mundo explorado por Heidegger em seu texto. Cabe apenas ressaltar as conclusões às quais se chega. No decorrer da história, que se inicia com os pré-socráticos, passando por Paulo, João, Agostinho, Tomás de Aquino, Kant e a noção de “visão de mundo” do século XIX, ele depreende três noções dominantes de mundo²⁹. Em primeiro lugar, a

²⁹ Heidegger afirma: “Por conseguinte, é enganoso recorrer à expressão mundo, quer como caracterização da totalidade das coisas da natureza (conceito natural de mundo), quer como nome para a comunidade dos homens (conceito pessoal de mundo). Muito ao contrário, a relevância metafísica do significado, mais ou menos destacado, de *Kósmos*, *mundus*, mundo, reside no fato de que esse significado visa à interpretação do *Dasein* humano em sua referência ao ente na totalidade” (HEIDEGGER, GA9, 2008, p. 168 [GA9, 1976, p. 156]).

abordagem historiológica nos informa que o mundo é entes como um todo. Assim, por exemplo, os pré-socráticos entendem o mundo como o *modo de ser* do ente sem, no entanto, identificá-lo com um ente. No cristianismo, o mundo é criatura, perfazendo a totalidade dos entes criados. Em segundo lugar, no âmbito dos escritos cristãos, o mundo também é referido à comunidade dos homens. É a forma de existir dos seres humanos em uma determinada concreção histórica. Aqui mundo indica também o movimentar-se do ser humano em meio aos produtos da cultura. A isso, segundo o léxico de Heidegger, é mais próprio denominar de entes intramundanos do que propriamente de mundo. Nessa acepção do conceito de mundo, chama atenção o destaque para o *como* do existir do *Dasein*. Por fim, o ponto mais fundamental dessa retomada da história do conceito é a compreensão de que mundo aponta para a relação dos seres humanos com o ente na totalidade.

Enfim, o que essa abordagem panorâmica dos diversos conceitos de mundo tentou mostrar? Que as noções de mundo desenvolvidas na história não são arbitrárias. Elas buscavam elevar um fenômeno existencial — mas não captado em sua unidade nem de maneira propriamente ontológica — à categoria de problema. O conceito transcendental de mundo mantém certa relação com essas concepções anteriores. No entanto, nenhuma das três acepções é capaz de esgotar o que se entende por mundo. Mas afinal, o que é o fenômeno do mundo?

O mundo como totalidade não “é” um ente, mas aquilo a partir do que o *Dasein* se dá a entender a que ente *pode* dirigir-se seu comportamento e como ele pode se comportar em relação a esse ente. A afirmação de que o *Dasein* “se” dá a entender a partir de “seu” mundo significa, então, o seguinte: nesse vir-ao-encontro-de si a partir do mundo, o *Dasein* se temporaliza como um *si mesmo*, isto é, como um ente que foi entregue a si mesmo *para ser*. No ser desse ente *está em jogo o seu poder-ser*. O *Dasein* é de modo tal, que existe *em-virtude-de-si-mesmo*.³⁰

Nessa passagem, Heidegger aponta três elementos do mundo. Primeiro, o mundo é totalidade de significância. Enquanto estrutura prévia a partir da qual os entes podem se manifestar, mundo não revela como eles são em si mesmos, mas desvelam como o ser desses entes se mostra. Em outros termos, o mundo se configura como um modo de doação dos entes. De um ponto de vista mais hermenêutico, o mundo permite certo acesso aos entes, constituindo como uma visada interpretativa, dado que se configura como horizonte que determina *a priori* o o-quê e o como desse apresentar dos entes.

³⁰ HEIDEGGER, GA9, 2008, p. 169 [GA9, 1976, p. 157].

Segundo, o mundo se constitui como totalidade de sentido. Os entes não se dão isoladamente, mas pressupondo uma relação, constituindo uma totalidade. Nesse sentido, Heidegger resgata algumas ponderações elaboradas em *Ser e tempo*. Como observado, nessa obra o conceito de mundo é interpelado a partir da descrição fenomenológica do *Dasein* em sua cotidianidade. Dessa maneira, os entes vêm ao encontro do *Dasein* a partir do seu uso, isto é, do seu para-algo (*Wozu*). O instrumento é entendido com referência ao seu emprego, ao seu para-quê, como tendo um propósito. Assim, o instrumento tem uma referência para além de si mesmo, visto que ele remete para outros utensílios, não sendo concebido como substância autônoma. O utensílio se articula com uma tarefa a ser realizada. Nesse estar para além de si, o utensílio estabelece relações com outros utensílios a partir do propósito ao qual o uso se refere. O instrumento se insere numa totalidade primeira que Heidegger denomina de *conjunção* (*Bewandtnis*). Cada conjunção, por sua vez, remete a conjunções mais amplas. O martelo, por exemplo, desempenha a função imediata de martelar. Essa função o relaciona com o prego e com a madeira numa marcenaria que, por sua vez, insere-se no propósito de se construir uma casa. As possibilidades de referências entre as diversas conjunções são inumeráveis. No puro âmbito das conjunções elas podem estabelecer relações entre si sem, necessariamente, chegar a um termo. No entanto, essas referências das diversas conjunções encontram um ponto final. Esse ponto último não pode se configurar como um ente subsistente, um instrumento ou apenas uma conjunção mais ampla. Isso porque o instrumento já está sempre além de si, apontando para o propósito a ser cumprido ou mesmo se articulando com outras conjunções. Por isso mesmo Heidegger menciona o em-vista-de (*Umwillen*) com que as diversas conjunções se articulam: o *Dasein*. Retomando o exemplo anterior, a casa é construída *em-vista-do Dasein*. Tal *em-vista-de* constitui o termo para o qual as diversas conjunções e, consequentemente, os utensílios remetem.

Afirmar que o *Dasein* é o termo das remissões das conjunções não deve soar como uma concepção egóica. Antes, essa percepção se justifica com base em sua própria estrutura ontológica. Enquanto os utensílios remetem um ao outro (*Wozu*), o ser do *Dasein* é estar ocupado com o seu próprio ser. Quer dizer: o *Dasein* é o único ente cujo próprio ser é alvo de preocupação. Além de se remeter a todos os entes, ele também se ocupa do seu próprio ser. Nesse sentido, afirma Heidegger:

O contexto-de-remissão da significatividade tem sua raiz no ser do *Dasein* relativamente ao seu ser mais-próprio, que não pode ter essencialmente nenhuma conjunção, mas que é, ao contrário, o ser em *vista do qual* [*worumwillen*] o *Dasein* ele mesmo é como é.³¹

O *Dasein* somente descobre o instrumento porque é ser-no-mundo. Esse mundo, que permite que o ente se mostre, não é ele mesmo um instrumento, muito menos um ente subsistente, mas o *Da* do *Dasein*, que precede o encontro com os entes. Assim, o mundo não é entendido apenas como o espaço, mas como o horizonte no qual os entes são encontrados pelo *Dasein*. Do ponto de vista do ente, o mundo é totalidade, mas entendida como um conjunto de relações (*Bezugszusammenhang*) no qual o instrumento é inserido e que torna possível o seu para-quê, uma vez que o constitui em seu ser. A unidade desse conjunto de relações é o *Dasein*, tido como o em-vista-de que as conjunções se articulam e, portanto, o seu termo. A referência última de um instrumento é o *Dasein*, visto que o instrumento encontra o seu sentido no horizonte da compreensão que o *Dasein* tem do seu ser. Uma vez que o mundo torna o ente acessível, essa compreensão de ser é anterior a qualquer encontro com um ente. Desse modo, nota-se como o mundo é um componente da transcendência finita do *Dasein*, ou seja, um transcendental. Afinal, é na rede relações que lhe são familiares, que constituem o mundo, que o *Dasein* compreende a si mesmo e aos outros entes. Haja vista que ser-no-mundo é uma estrutura unitária, a compreensão de seu ser é compreensão do mundo.

Por fim, como entender a seguinte afirmação: “Enquanto a respectiva totalidade do em-vista-de [*Umwillen*] de um *Dasein*, o mundo é trazido ele mesmo para diante dele mesmo”³²? Até aqui se observou que o mundo é desvelado no *Dasein* antes de qualquer engajamento com o ente, seja isso explicitamente tematizado ou não. No §28 de *Ser e tempo*, Heidegger emprega uma metáfora retirada da tradição e bastante elucidativa. É possível encontrar, na história da filosofia, a referência ao *lumen naturale* no homem. Se descolarmos essa imagem da sua referência meramente ao ente, essa comparação com a luz pode nos revelar o que significa o *Da* do *Dasein*. Enquanto ser-no-mundo, o *Dasein* é iluminado. Mas tal iluminação não procede de outro ente qualquer, mas dele próprio, “porque ele mesmo é claridade da clareira [*Lichtung*]. Só a

³¹ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Edição bilíngue. Trad. Fausto Castilho. Petrópolis/Campinas: Vozes/Unicamp, 2012, §26, p. 355.

³² HEIDEGGER, GA9, 2008, p. 171 [GA9, 1976, p. 158].

um ente existencialmente [*existenziall*] assim aclarado pode o subsistente [*Vorhandenes*] aceder à luz ou se ocultar no escuro”³³. A luz, que desvela o mundo, não é somente uma propriedade do *Dasein*. Sem ela o *Dasein* não poderia ser o que é, tanto do ponto de vista fático como da perspectiva ontológica. Por isso mesmo a conclusão a que se chega é: “O *Dasein* é sua abertura”³⁴. É a unidade que se estabelece entre o desvelamento do mundo e o *Da* (a luminosidade que permite que os entes apareçam) que constitui o fenômeno do mundo. Melhor dizendo, é isso que significa para o *Dasein* ser-no-mundo. Aqui o mundo como tal é trazido para diante dele. Como estrutura unitária, no fenômeno do mundo é o próprio *Dasein* que se vê e é visto. Por isso, pelo desvelamento do mundo se configurar como desvelamento do ser, pode Heidegger, em *A essência do fundamento*, concluir: “somente quando acontece essa história primordial, a transcendência, isto é, quando o ente com o caráter de ser-no-mundo irrompe para dentro do ente, existe a possibilidade de o ente se manifestar”³⁵. Em outros termos, a manifestação do ente depende do ente na totalidade, cuja essência é a existência, isto é, transcendência em direção ao mundo.

Uma vez entendido que a transcendência se dirige para o mundo, é válida a relação dessa compreensão com outra noção expressa no mesmo período, em sua aula inaugural em Freiburg com o título *O que é metafísica?* (1929). Nessa conferência, Heidegger aborda a tópica do nada a partir de conceitos desenvolvidos nesse período. Para evitar o discurso objetivante, que incorreria na transformação do nada em um ente, ele encontra na tonalidade afetiva da angústia a via de acesso ao nada. Dito de outro modo, Heidegger se aproxima da questão pelo ser (tido como copertendente ao nada) por meio dessa tonalidade afetiva, a fim de evitar convertê-lo em um objeto. Porém mais do que abordar a experiência do nada, a intenção expressa no título da obra é responder a pergunta que, pelo que se tem discutido neste capítulo, não é nada trivial para ele: o que é metafísica? O caminho adotado não passa por uma abordagem generalista ou mesmo histórica, mas toma como fio condutor uma questão específica. Isso se justifica pela assunção de que, ao se tratar uma questão delimitada, toda a metafísica, inclusive o ente que estabelece essa pergunta, é tocada. Não é qualquer

³³ HEIDEGGER, 2012, §28, p. 381. Tradução alterada.

³⁴ Ibid., §28, p. 381.

³⁵ HEIDEGGER, GA9, 2008, p. 172 [GA9, 1976, p. 159].

indagação, entretanto, que tem esse poder de trazer à baila toda a metafísica. Antes, a pergunta deve, de algum modo, remeter para o ente na totalidade. Por preencher esses quesitos, o nada se mostra como problemática apropriada, afinal com ele se toca na totalidade do ente. Com isso se quer argumentar o seguinte: o tema fundamental dessa conferência não é a angústia ou o nada. Eles desempenham papel marcante na medida em que remetem para a noção de metafísica, possibilitando o tratamento da interrogação que dá título à conferência. Sendo assim, o que a conferência nos traz como compreensão da metafísica em Heidegger? Ao final do texto há importante afirmação que pode nos esclarecer quanto a esse ponto.

O *Dasein* humano somente pode entrar em relação com o ente, se ele se retém no nada. O ultrapassamento do ente acontece na essência do *Dasein*. Esse ultrapassamento, porém, é a própria metafísica. Nisso reside o fato de que a metafísica pertence à “natureza do homem”. Ela não é uma disciplina da filosofia “acadêmica”, nem um campo de ideias arbitrariamente excogitado. A metafísica é o acontecimento fundamental do *Dasein*. Ela é o próprio *Dasein*. Pelo fato de a verdade da metafísica residir nesse fundamento abissal, ela sempre possui à espreita, como vizinha mais próxima, a possibilidade do erro mais profundo.³⁶

A primeira frase da citação apenas retoma aspectos desenvolvidos em *A essência do fundamento*. Para que um ente possa se manifestar ao *Dasein* ele já deve ter ultrapassado a totalidade dos entes, retendo-se no nada. Somente porque o *Dasein* já transcendeu os entes ele pode estabelecer algum tipo de relação com um ente específico. Entretanto, pelo que dissemos na exposição de *A essência do fundamento*, parece haver uma sobreposição entre mundo e nada. Pelo que se notou no tratamento da estrutura do ser-no-mundo, a transcendência tomava como direcionamento o mundo. Já na aula de Freiburg, a transcendência tem por destino o nada. Assim, aquilo que aqui é referido como nada lá aparece como mundo. Mais ao final da conferência isso se torna ainda mais explícito:

A essência do nada originariamente nadificante consiste em: conduzir primeiramente o *Dasein* para diante do ente enquanto tal. Somente com base na manifestabilidade originária do nada, o *Dasein* do homem pode chegar ao ente e nele entrar.³⁷

Desse modo, como explicar que em textos tão próximos temporalmente Heidegger empregue termos distintos para indicar a direção do transcender?

³⁶ HEIDEGGER, GA9, 2008, p. 132 [GA9, 1976, p. 121].

³⁷ Ibid., p. 125 [Ibid., p. 115].

Uma chave para contornar esse aparente paradoxo é encontrada no §25 de *Kant e o problema da metafísica*. Nessa seção, em que se indica o mundo como um conceito transcendental, Heidegger trata do objeto transcendental=X kantiano, tomando como ponto de partida a noção de transcendência. Em sua leitura ele relaciona o que é conhecido pela transcendência com o X desconhecido de Kant, isto é, com a coisa-em-si. Segundo o filósofo, somente podemos conhecer os fenômenos. Já o objeto que não pode ser intuído, tido como não-empírico, é denominado de transcendental e associado com o X. Esse X é algo sobre o qual nada podemos saber. Isso não porque ele se situe numa região inacessível por detrás dos fenômenos. Na interpretação de Heidegger, ele não pode ser tido como um objeto, afinal é um *nada*. Mas o que significa esse nada? Ele não é um ente, mas ao mesmo tempo é “algo”. Em outros termos, o X seria algo, mas não um ente ou um objeto. A partir dessa observação, Heidegger associa esse X com o horizonte a partir de onde os entes se manifestam. Isso permite explicar como ele é um nada, não obstante ser “algo”. Em seus próprios termos:

Esse horizonte, desde logo, não é um objeto [*Gegenstand*], senão um nada, se objeto significa um ente tematicamente apreendido. Por outra parte, o conhecimento ontológico não é conhecimento, se conhecimento diz: a apreensão de um ente.³⁸

Em suma, Heidegger utiliza os termos *mundo* e *nada* para dizer algo similar. No caso de *O que é metafísica?*, esse nada seria “nada” em relação ao ente. Isto é, o nada não é o nada absoluto, mas é um modo de se dizer que ele não é um ente. De forma sintética, diz-se apenas que o nada não é um ente, mas é alguma coisa. Não há aqui nenhuma afirmação mística por parte de Heidegger, mas uma velha conhecida: a diferença ontológica. O ser não é um ente. No entanto, ao invés de empregar o termo ser ele utiliza “nada” a fim de enfatizar que esse nada não seja confundido com um ente específico. Mas nem por isso ele deixa de ser algo. Ou seja, do ponto de vista do ente, a direção para onde a transcendência se encaminha é um nada. Por outro lado, em *A essência do fundamento*, fala-se do mundo tendo em vista que ele se configuraria como horizonte a partir do qual os entes vêm à presença. Dessa feita, não se tem paradoxo ou contradição. Os termos, ainda que diferentes, referem-se ao mesmo fenômeno visto de perspectivas distintas. Em ambos os casos é dito que o mundo não pode ser tomado

³⁸ HEIDEGGER, M. *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA3. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991, §25, p. 123.

como um ente. E, ainda mais essencialmente, a transcendência envolve uma compreensão de ser, que se coloca para além de todos os entes.

Por isso mesmo a metafísica é relacionada com o ultrapassamento dos entes. Melhor dizendo, ela não é apenas relacionada, mas é identificada com a ultrapassagem. Por meio da etimologia da palavra, que com o seu *μετὰ* significa “ir além” (trans), percebe-se o estreito vínculo. “Ir além” não se refere mais ao direcionar-se para os entes suprassensíveis, tal como a interpretação cristianizada do termo o entende, mas “ir além” dos entes, transcendê-los. “Metafísica é o questionamento que se lança para além do ente, a fim de recuperá-lo, enquanto tal e na totalidade, para a compreensão”³⁹. A metafísica, assim, não é restrita aos limites de uma disciplina que compõe o saber filosófico figurando ao lado da ética, da lógica, da filosofia política, da epistemologia etc. Também não se ocupa especificamente com um ente ou mesmo com uma região de entes, mas com a totalidade deles. Uma vez que a transcendência constitui o ser do *Dasein*, a conclusão salta aos olhos: a metafísica é constituinte da “natureza humana”. A expressão é mencionada entre aspas, o que sinaliza duas coisas. Primeiramente, a referência a Kant é bastante clara. Numa leitura mais tradicional do filósofo do esclarecimento, ainda que a *Crítica da razão pura* demonstrasse a impossibilidade do conhecimento dos entes suprassensíveis, a razão é constantemente atormentada por perguntas dessa estirpe, de modo que a natureza humana é metafísica. No entanto, as aspas apontam para o redimensionamento dessa leitura para o interior da filosofia de Heidegger. “Natureza humana” não pode ser lida como atualidade que define o ente humano, encerrando-o numa definição que descreva a sua essência efetiva. Antes, Heidegger intenta ressaltar que a transcendência é aquilo que marca essencialmente o *Dasein*, uma vez que existir é já transcender. Não se deve aqui esquecer que transcendência reflete a estrutura bifurcada do conceito pleno de metafísica na estrutura da finitude manifesta pela projeção dejectada. Transcendência não é apenas o projetar, mas o já se encontrar em meio aos entes. Ora, se o “ir além” dos entes (transcendência) se identifica com a metafísica e se a transcendência constitui o ser do *Dasein*, a conclusão é: a metafísica é o próprio *Dasein*. Em primeiro lugar, enquanto ente transcendente o *Dasein* é metafísico por natureza. É parte do seu ser transcender. Segundo, se metafísica é ultrapassagem, então é correto afirmar que ele é o ente metafísico por excelência. Mas não é somente o *Dasein* que é metafísico. Heidegger diz

³⁹ HEIDEGGER, GA9, 2008, p. 129 [GA9, 1976, p. 118].

que a metafísica é o próprio *Dasein*, promovendo, assim, uma inversão ao invés da simples repetição da tese de que o *Dasein* é metafísico por natureza.

Como entender essa formulação? A frase seguinte a ela esclarece o seu sentido. Uma vez que o *Dasein* possui uma compreensão de ser a partir da qual a transcendência ocorre, a metafísica encontra o seu fundamento nesse ente assinalado. Por isso mesmo a metafísica é o *Dasein*. Em outros termos, a metafísica, como transcender os entes na direção ao não-ente (nada), somente é possível porque se fundamenta em um ente que possui como caráter distintivo o já estar adiante de si e dos demais entes. Dessa feita, dizer que a metafísica é o *Dasein* significa reconhecer que ela encontra nesse ente o seu fundamento. Assim, a fundamentação da metafísica não pode prescindir da analítica do *Dasein*, nem da transcendência.

A noção de mundo enquanto totalidade é correlata ao papel que a teologia desempenhava na metafísica tradicional. Quando se partia do problema do movimento para se chegar à causa do ser, o que se alcançava era a visada do ente na totalidade. Por outro lado, há a ontologia, que se ocupava de questionar o ser dos entes. No próprio projeto de Heidegger esses dois elementos estão presentes e se relacionam. Se a metafísica é o conhecimento do ente enquanto tal e a na totalidade, a ontologia é responsável por esclarecer esse *enquanto* (o ser dos entes), ao passo que o mundo (como reapropriação do teológico) é aquilo que perfaz a totalidade⁴⁰. Por isso “o problema do ser — tomado em sua originariedade — desdobra-se necessariamente em direção ao que denominamos problema do mundo”⁴¹. Quer dizer, o vínculo que liga ontologia e teologia ainda permanece, uma vez que a questão pelo ser não prescinde da totalidade. Com esse paralelo não se intenta dirimir as profundas diferenças que a noção de mundo tem em relação à totalidade tal qual concebida pela metafísica vulgar. O esforço da exposição foi no sentido de pontuar essas distâncias sem, entretanto, apagar o vínculo que elas estabelecem entre si. Chama atenção que essa totalidade é alcançada pelo

⁴⁰ Nessa direção, afirma Heidegger: “O problema do mundo está originariamente articulado com o problema do ser, e somente a unidade do problema do ser com o problema do mundo é capaz determinar o autêntico conceito de metafísica” (HEIDEGGER, M. *Introdução à filosofia*. Trad. Marco Antonio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 344 [*Einleitung in die Philosophie*, GA27. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996, p. 327]).

⁴¹ *Ibid.*, p. 419 [*Ibid.*, p. 391].

fenômeno do mundo, tido como transcendental de um ente, do *Dasein*. Assim, não se trata mais de Deus, mas de um ente formador de mundo.

Além disso, cabe ainda outra observação. Se a metafísica é o *Dasein*, a pergunta que daqui decorre é a seguinte: como a estrutura bifurcada da metafísica aparece no *Dasein*? De certo modo, encontramos a resposta para ela na parte seguinte de *A essência do fundamento*.

1.2 Liberdade, transcendência e fundamento

A última seção do ensaio sobre o fundamento explicita em que medida a transcendência é o quadro a partir do qual a essência do fundamento se coloca de maneira mais adequada. Diante do que fora proposto nas duas primeiras partes, salienta-se que não se discute o fundamento desde uma compreensão substancialista de ente. Heidegger recua dessa noção de fundamento até a transcendência do *Dasein*, marcado pela temporalidade. Dessa maneira, expõe-se mais claramente uma hipótese levantada anteriormente. Não se tem por propósito o simples abandono da noção tradicional de fundamento, como se ela fosse errônea, mas sim apontar para a sua dimensão mais originária. Isso significa dizer que não interessa tanto a Heidegger o fundamento (*Grund*), mas o fundar (*Gründen*). O que se ganha com essa passagem do substantivo ao verbo? O fundar é entendido a partir da dinâmica da temporalidade, não mais se restringindo à presença.

No contexto dessas discussões Heidegger insere o conceito de liberdade, afirmando que “a ultrapassagem para o mundo é a própria liberdade”⁴². Como ele chega à noção de liberdade e o que ela significa? Elaborando a questão em outras palavras, em que medida pode a transcendência se mostrar como a essência do fundamento? Nota-se que a liberdade não se circunscreve a um âmbito específico, como se fosse uma pergunta por um problema concernente apenas ao ser humano, mas se relaciona com o ente na totalidade. Como já observado na seção anterior, o mundo se mostra ao *Dasein* como totalidade que tem nele a referência última. A totalidade de significação (i.e., o mundo) se forma na ultrapassagem do *Dasein* de si mesmo e dos demais entes, que se constitui como totalidade no em-vista-de. As diversas remissões das conjunções

⁴² HEIDEGGER, GA9, 2008, p. 176 [GA9, 1976, p. 163].

tenham como ponto final o em-vista-de, ou seja, o próprio *Dasein*, que ultrapassa a si mesmo e aos entes, reconhecendo(-se) (n)essa totalidade significativa.

A ultrapassagem na direção do em-vista-de (*Umwillen seiner*) acontece em uma vontade (*willen*). Característica central dessa vontade é se configurar enquanto projeção. Mas o que ela projeta? As possibilidades que constituem o *Dasein* enquanto poder-ser. Nessa projeção a vontade se lança como o em-vista-de. Com isso, parece-nos que Heidegger busca dar relevo a determinada concepção dinâmica de vontade. O em-vista-de somente é possível enquanto projeção de uma vontade que ultrapassa os entes particulares para uma totalidade. Mas essa própria totalidade, uma vez que se articula com a vontade, também é projeção. Por essa razão, Heidegger entende que liberdade é dar forma (*bilden*). Nesse sentido, é um libertar-se de. A liberdade, nessa acepção, possui conotação negativa, afinal ele intenta se livrar de alguma coisa. O *Dasein* é livre em relação a determinado ente, visto ser transcendência, ou seja, ele já se coloca para além de qualquer ente em particular, num movimento de ultrapassagem. Em conexão com isso, pode-se afirmar que o *Dasein* somente pode escolher por qualquer ente porque já transcendeu todos eles na totalidade.

Conforme o trecho acima, o que está em jogo é a articulação entre esses dois termos: liberdade e mundo. Heidegger pode provocar essa relação devido ao que fora argumentado previamente. Se o mundo é o para-onde a transcendência se dirige, a liberdade enquanto ultrapassagem se mostra intimamente articulada com o mundo. Se o *Dasein* não é um ente subsistente e isolado, mas o seu *Da* demonstra a unidade estruturante com o mundo, não há como tratar da liberdade como mero atributo de um ente subsistente, como se ela e o mundo fossem conceitos extrínsecos. Para Heidegger, não se deve colocar o problema da liberdade como se houvesse um mundo interpretado como somatória de entes naturais, que transcorre independentemente da ação humana, para posteriormente averiguar se há algo que escape ao determinismo dos fenômenos, a ser denominado de liberdade. Não é isso que se propõe com a articulação entre mundo e liberdade. A liberdade enquanto ultrapassagem é já estar fora de si, para além de si. É já se colocar desde sempre no-mundo. Este, o mundo, também não é algo desde sempre já constituído, mas ele se “mundaniza”. O mundo não é um ente subsistente previamente constituído no interior do qual o *Dasein* se insere, mas ele é fruto da liberdade do *Dasein*, do desvelamento passível de acontecer com base numa compreensão de ser. Em termos mais concisos, a liberdade se constitui como a transcendência que se projeta para

um mundo e para o mundo. Nesse projetar o mundo a vontade encontra o seu âmbito próprio de atuação. Portanto, para Heidegger, a noção de liberdade em muito se aproxima do que já havia sido nomeado como transcendência.

Heidegger explana que sua concepção de liberdade não é espontaneidade ou espécie de causalidade⁴³. O tratado não oferece detalhes adicionais sobre a que noção de liberdade Heidegger estaria se referindo. No entanto, levando-se em consideração outros textos do período, nota-se que se pensa na liberdade tal qual aparece em Kant. Aqui a liberdade, positivamente considerada, é autonomia (o se dar a si próprio sua lei). Ou ainda, é espontaneidade, no sentido de dar início a partir de si mesmo a uma série de acontecimentos. Sobre essa relação entre causalidade e liberdade, pondera Heidegger:

(...) O conceito de ação moral, livre, ou, como Kant por vezes diz, “dependente do arbitrio”, é, precisamente como ação, ontologicamente orientada a partir do ser dos entes-subsistentes [*Vorhandenseins*], a partir daquele modo de ser que não caracteriza o ser da essência moral agente, a saber, a existência do homem.⁴⁴

Em outras palavras, essa noção de liberdade pressupõe o *Dasein* como ente subsistente. Como decorrência disso, Heidegger censura a ideia de liberdade como espontaneidade por meio de outro argumento. Ao se perguntar pela causa, pensa-se que determinado acontecimento poderia ter sido de outra maneira. Se a indagação é: “por que algo aconteceu?”, isso significa que poderia ou não ter ocorrido. Ora, se um acontecimento poderia ter sido distinto do que se efetivou, isso quer dizer que ele não depende apenas de si mesmo, mas do complexo mais amplo no qual está inserido, tanto que ele poderia ou não ter ocorrido. Em outros termos, o ser do sujeito, caso seja suficientemente tematizado, acaba por remeter à transcendência. “É só porque a liberdade constitui a transcendência que ela pode se manifestar no *Dasein* existente, como um tipo privilegiado de causalidade”⁴⁵. A postura que defende a liberdade como fundada na causalidade não se mostra suficiente. Pois, sendo o *Dasein* transcendência (e transcendência é liberdade), a causalidade é fundada na liberdade. De modo mais explícito afirma Heidegger ao final do curso *Sobre a essência da liberdade humana*: “Causalidade está fundada na liberdade. O problema da causalidade é um problema da

⁴³ HEIDEGGER, GA9, 2008, p. 176-177 [GA9, 1976, p. 163-164].

⁴⁴ HEIDEGGER, M. *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, GA31. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1982, p. 291.

⁴⁵ HEIDEGGER, GA9, 2008, p. 177 [GA9, 1976, p. 164].

liberdade e não vice-versa”⁴⁶. Dessa feita, a liberdade não é fundada nem causada, mas condição de possibilidade de toda causa e, conseqüentemente, de todo fundamento.

Em suma, no primeiro movimento da terceira parte do texto *A essência do fundamento*, o que se pretende ao trazer para a discussão a noção de liberdade? A resposta é expressa numa frase que denota bem a sua intenção: “Liberdade é liberdade para o fundamento”⁴⁷. A liberdade, enquanto articulada com a transcendência, não se mostra como dependente daquilo que seria considerado primeiro: o fundamento. Mas antes do fundamento, como sua condição de possibilidade, coloca-se a liberdade. Assim, o fundamento não é o ponto primeiro, além do qual o perguntar se tornaria impossível, mas ele se dá a partir da liberdade.

Por isso mesmo, na parte seguinte, Heidegger trata da dupla relação que a liberdade estabelece com o fundamento: no fundar a liberdade atua, mas também ela toma fundamento. Esse ponto se torna mais claro quando se atenta para a multiplicidade dos modos do fundar. O fundar possui uma tripla estrutura, identificada com os seguintes termos: 1. Fundar como erigir (*Stiften*); 2. Fundar como tomar-chão (*Boden nehmen*); 3. Fundar como fundamentar (*Begründen*).

1.3 Existência e dejectação

Uma correspondência central entre a bifurcação da metafísica e o *Dasein* se encontra justamente nos dois primeiros modos do fundar. Referência clara a essa correlação é encontrada ao início do curso *Princípios metafísicos da lógica*, ao se tratar da fixação da noção de filosofia primeira em Aristóteles. O texto retoma temas já abordados em outras ocasiões, tais como a filosofia primeira se ocupa do ente e daquilo que lhe concerne enquanto tal. Com isso não se diz, por exemplo, que ela examina especificamente um ente qualquer (uma pedra, esta árvore ou aquele animal). Do mesmo modo, não se entende que essa *episteme* se ocupe de todas as plantas, de todos os animais ou de todos os homens. Dizer que ela se refere ao ente enquanto ente significa duas coisas: a filosofia primeira se ocupa daquilo que permite com que os

⁴⁶ HEIDEGGER, GA31, 1982, p. 303.

⁴⁷ HEIDEGGER, GA9, 2008, p. 177 [GA9, 1976, p. 165].

entes venham à presença e, portanto, é também ciência do que é primeiro, isto é, conhecimento de primeira ordem. Nesse sentido, pondera Heidegger, a filosofia autêntica é também teologia. É a ciência mais eminente por lidar com o que há de mais elevado, com as causas dos seres divinos, com o *θεῖον*, que significa:

(...) o simplesmente ente — o céu: o oniabarcante [*Umgreifende*] e o dominante, aquilo sob o qual e no qual estamos lançados, — o todo-poderoso [*Übermächtige*] (...) A filosofia como filosofia primeira possui, portanto, um duplo caráter, é ciência do ser e ciência do mais todo-poderoso. Esse duplo caráter corresponde à dualidade de existência [*Existenz*] e dejectação [*Geworfenheit*].⁴⁸

Chama atenção o emprego de um termo que, com exceção dessa passagem, nunca é utilizado por Heidegger ao tratar da bifurcação no interior da metafísica: *Übermächtige*. Nesse contexto ele explicitamente se refere a um texto de Aristóteles, no qual trata das três ciências teóricas: a matemática, a física e a teologia. Sobre isso, o filósofo antigo pondera que:

Com efeito, se existe o divino, não há dúvida de que a ciência mais elevada deve ter por objeto o gênero mais elevado de realidade. Enquanto as ciências teóricas são preferíveis às outras ciências, esta, por sua vez, é preferível às outras duas ciências teóricas.⁴⁹

Nota-se que o estagirita ressalta a especificidade da teologia em relação à física e à matemática, afinal ela se ocupa daquilo que há de mais elevado. Se as ciências teóricas gozam de prestígio em relação às demais, no seu interior cabe à teologia um lugar privilegiado nessa hierarquia. Mas Aristóteles não menciona, ao contrário de Heidegger, o ente ao qual a teologia se refere como todo-poderoso ou mesmo com termo similar. Em sua leitura Heidegger ressalta essa superioridade, inclusive empregando esse termo, que não é destituído de conturbações e que não aparece em outros escritos sobre o assunto em questão. Ao que parece, ao utilizar a palavra *Übermächtige* tem-se por intenção destacar o aspecto de dejectação do *Dasein* em relação àquilo que lhe é claramente superior. Ele se subordina e está sob o domínio desse que tudo abarca e que, portanto, pode ser tido como todo-poderoso.

Feita essa observação, cabe voltar ao ponto principal, que reside na parte final da citação acima. Por ela, com a menção da existência e da dejectação, poder-se-ia inferir

⁴⁸ HEIDEGGER, GA26, 2007, p. 13.

⁴⁹ ARISTÓTELES. *Metafísica*. Edição bilíngüe (grego/português). São Paulo: Loyola, 2002. v. 2, 1026a18-20.

que Heidegger forneceria indícios de que seria possível encontrar correspondência entre a dupla estrutura da metafísica com o *Dasein* em *Ser e tempo*. No curso de 1928, ele não fornece mais detalhes de como essa articulação se efetua. Pontualmente, apenas faz essa lacônica referência de que haveria aqui correspondência entre a estrutura bifurcada da metafísica e o par existência/dejecção. Para tentar compreender o que se anuncia, há que se recorrer a outros textos de Heidegger nos quais esse aspecto é mais claro. Começemos, então, por *Ser e tempo*:

O *Dasein* existe como um ente para o qual, em seu ser, está *em jogo* esse ser ele mesmo. Essencialmente adiantado em relação a si, ele se projetou em seu poder-ser *antes* de toda mera e posterior consideração de si mesmo. No projeto ele se desvenda como dejectado. Abandonado ao “mundo” na dejecção, ele, ocupado, decai no mundo. Como preocupação, isto é, existindo na unidade do projeto dejectado cadente, esse ente é aberto como “*ai*”.⁵⁰

Nessa passagem Heidegger descreve aquilo que unifica os vários modos de ser do *Dasein*: a preocupação (*Sorge*). Se aqui os termos propriamente encontrados no texto de 1928 não aparecem, isso não significa que se esteja tentando forçar uma relação entre a estrutura metafísica do *Dasein* e a descrição do ser desse ente enquanto preocupação. Nas seções 41 e 58 de *Ser e tempo*, pode-se encontrar o par existência/dejecção com sentido similar. Aqui elas são apresentadas como determinações ontológicas fundamentais do *Dasein*. No entanto, em *Ser e tempo* não aparecem somente essas duas determinações, mas três, que são unidas pela *Sorge*: facticidade (dejecção), existência (projeção) e decadência. Afirmar Heidegger: “Os caracteres ontológicos fundamentais desse ente são a existencialidade, a factualidade e o ser-do-decair (...) Na unidade das referidas determinações-de-ser, o ser do *Dasein* é ontologicamente apreensível como tal”⁵¹. Essa unidade é articulada na preocupação.

O que importa a Heidegger ao apontar esses existenciais é explicar como o *Dasein* se dá conta de si mesmo em um mundo. Nesse ponto sua análise se dirige para o *Da do Dasein*, para esse espaço a partir de onde e por meio do qual ele se constitui. Nesse sentido, o *Dasein* se encontra no mundo via dois caminhos: (1) por meio de uma *Stimmung* (tonalidade afetiva), é revelada ao *Dasein* a sua facticidade, isto é, por esse modo de existência ele se apercebe da gratuidade do mundo e do fato de se encontrar dejectado; (2) a compreensão, por sua vez, é um modo de existir que revela ao *Dasein* a

⁵⁰ HEIDEGGER, 2012, §79, p. 1099. Tradução alterada.

⁵¹ Ibid., §41, p. 535.

sua existência. O que isso quer dizer? Nesse modo ele descobre as suas possibilidades. Não se trata aqui de indicar elementos concernentes a cada *Dasein* individualmente, ainda que as possibilidades sejam sempre do próprio *Dasein*. Assim, o *Dasein* se apercebe como possibilidade, como poder-ser. Na citação de *Ser e tempo*, Heidegger destaca o ser adiantado em relação a si. Esse ser adiantando se articula com a preocupação, uma vez que o *Dasein* já sempre está adiante de si, ocupado com os entes. Em suma, a projeção e o ser-dejectado estruturam o *Da* do *Dasein*.

Mas como eles se articulam entre si? Na citação anterior Heidegger diz que “no projeto ele se desvenda como dejectado”. Isto é, no projetar possibilidades por meio da compreensão o *Dasein* se descobre como dejectado. Como entender isso? O *Dasein* está além de si mesmo no projeto. Mas esse projetar não se dá ao gosto do puro arbítrio, mas reconhece seus limites. Isso porque o *Dasein* não apenas está além de si, mas está além de si num mundo. Sendo assim, o existir é sempre fático. As possibilidades são, em parte, demarcadas pelos limites da atualidade. O *Dasein* também se ocupa e é absorvido pelos entes em sua cotidianidade, de modo que ele está além-de-si, num mundo no qual os entes são encontrados. As suas possibilidades são articuladas pela sua facticidade.

Ainda que essas notas sejam esclarecedoras, elas parecem ser insuficientes no sentido de dizer em que medida a projeção e a dejectação podem refletir a estrutura bifurcada da metafísica. Uma alternativa diante de tal constatação poderia ser dizer que Heidegger interpreta retroativamente *Ser e tempo*. A partir de um paradigma mais transcendental, ele estaria tentando encontrar indícios em sua obra principal que já revelariam a estrutura metafísica do *Dasein*. No entanto, essa tentativa não é capaz de revelar a importância que a bifurcação assume no seu pensamento. É uma interpretação válida, mas não faz justiça à íntima relação entre o sentido historiológico de metafísica com o projeto de constituição de uma metafísica do *Dasein*, ou seja, a fundamentação da metafísica a partir da ontologia fundamental. Diante desse problema, é possível encontrar outra referência na qual a dupla estrutura da finitude (projeção e dejectação) assumiria papel ainda mais relevante? Heidegger indicava, em *Princípios metafísicos da lógica*, sem fornecer mais detalhes, que uma correspondência entre o conceito de metafísica e a metafísica do *Dasein* poderia ser encontrada nessa articulação, que passaremos a nomear como sendo entre projeção e dejectação. Se o texto do curso de 1928 estiver correto, haveria uma evidência textual mais contundente?

Precisamente ao trabalhar o fundar em *A essência do fundamento*, esse par assume a sua significação metafísica. Não se pode subestimar a importância a ele atribuída. Projeção e dejectão constituem as formas básicas pelas quais Heidegger entende a noção de transcendência, que constitui o *Dasein* em seu ser. Sendo assim, se o ser do *Dasein* é a transcendência e se a projeção e a dejectão — que constituem elementos estruturais centrais dessa noção — correspondem à bifurcação da metafísica, então se pode concluir que o *Dasein* é metafísico “por natureza”. Cabe ressaltar que Heidegger concebe a projeção e a dejectão como constituindo certa unidade. Há uma distinção entre elas, mas uma somente pode se efetivar pressupondo a outra. Em termos mais precisos, “*Dasein* só funda (erige) mundo enquanto se autofunda em meio ao ente”.⁵²

Antes de comentar essa afirmação cabem algumas observações mais gerais, a fim de se apreenda o alcance do que aqui se diz. Heidegger, já na década de 1920, ressaltava que um dos problemas centrais era justamente a unidade entre ontologia e teologia. Aristóteles, pontuava ele, deixava a unidade entre elas como questão aberta⁵³. Portanto, cabe tratar da relação entre esses dois modos do fundar para notar como eles se articulam no sentido de perfazer uma unidade. Espera-se também indicar a importância desses três modos de fundar como constituintes da estrutura da finitude. Isso possui um papel central em nossa argumentação, afinal pretende-se sustentar que uma das transformações centrais no desenvolvimento do pensamento de Heidegger em fins da década de 1920 é a crescente ênfase na finitude. Com isso, entretanto, a proposta de Heidegger acaba por lançar os pressupostos que terminam por tornar o seu projeto inviável. Em termos mais claros, à medida que sublinha com mais afinco a finitude do

⁵² HEIDEGGER, GA9, 2008, p. 180 [GA9, 1976, p. 167].

⁵³ No decorrer da década de 1930, quando metafísica assume conotações distintas do que se nota nesse momento do seu caminho, a unidade entre ontologia e teologia ainda continua a ser um problema. Não se pretende aqui entrar no problema dessa unidade após a transformação da noção de metafísica, concebida a partir do contato com Nietzsche, da perspectiva de sua superação e não mais de refundação. Mas cabe apenas indicar como isso permanece uma questão para Heidegger. Em *A constituição onto-teo-lógica da metafísica*, texto no qual busca pensar a relação entre ser e fundamento, Heidegger compreende que no termo onto-teo-logia se encontra a unidade *impensada* da metafísica. “Essa essência [*Wesen*] da metafísica permanece, entretanto, para o pensamento ainda sempre o mais digno de ser pensado [*Denkwürdigste*], enquanto ele não interrompe arbitrariamente, e por isso de maneira anti-histórica, o diálogo com sua tradição, *que é também destino* [*geschickhaften Überlieferung*]” (HEIDEGGER, M. *A constituição onto-teo-lógica da metafísica*. In: *Heidegger*. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 194 [Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik. In: *Identität und Differenz*, GA11. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006, p. 63].

Dasein, o projeto de lançar novamente os fundamentos da metafísica alicerçados nesse ente revela suas limitações. Um ente, mesmo com toda a especificidade do *Dasein*, não pode suportar sobre seus ombros o conhecimento do ente enquanto tal e na totalidade. Como consequência, o *Dasein* não mais é reconhecido como o fundamento ôntico para a ontologia como tal.

Assim como as outras noções transcendentais exploradas no opúsculo, o fundar como erigir e como “tomar-chão” não é interpretado na sua conotação meramente ôntica. Antes, ele é transcendental. Em outros termos, trata-se de notar como a dupla estrutura da finitude se mostra como condição de possibilidade da experiência concreta e em geral do *Dasein*, pois revela a sua essência, compreendida como transcendência. Por aqui se percebe a importância dessa estrutura, uma vez que ela possibilita o manifestar dos entes enquanto tais e na totalidade. Desse modo, o projetar não se refere a um projeto individual, mas é aquilo que torna possível todo projeto particular. Do mesmo modo, a dejectão não alude a uma situação particular, mas é a condição de possibilidade para a finitude de todo *Dasein* individual.

O fundar como erigir se afina com a projeção. Por que ele é mencionado em primeiro lugar, isto é, antes dos demais modos do fundar? Essa precedência, que não é meramente arbitrária, não pode ser interpretada de dois modos. O erigir não é referido primeiramente no sentido de que dele dependam os demais modos do fundar. Não se diz que, uma vez que o *Dasein* erige, o tomar-chão se torna possível. O fato de se mencionar o erigir primeiramente não indica que essa precedência seja interpretada como subordinação do tomar-chão a ele, afinal os dois modos do fundar se copertencem: o erigir ocorre porque há o tomar-chão e vice-versa. Além disso, o erigir não aparece primeiro por sua obviedade. Aliás, se esse modo do fundar fosse assim tão evidente, não teriam sentido as partes precedentes do opúsculo, nas quais se esmera em indicar a transcendência como constitutiva do *Dasein*. Antes, ele aparece em primeiro lugar porque a noção de transcendência, enquanto ultrapassagem do ente rumo ao mundo, exige esse modo do fundar. Em termos mais simples, tudo que se disse anteriormente sobre a transcendência encontra no erigir e na projeção o seu sentido mais imediato. A argumentação sobre a transcendência e o em-vista-de não remete para outra coisa senão para esse primeiro sentido do fundar. A projeção de mundo, dessa maneira, é similar ao fundar como erigir. No entanto, se o fundar possui ainda outro modo, o “tomar-chão” e sua unidade no terceiro modo do fundar (o fundamentar), isso significa

que até agora a liberdade e a transcendência foram tratadas apenas de modo parcial, pois enfatizou-se, na noção de transcendência, apenas o projetar. Ainda que seja importante, o projetar é apenas uma das faces do fundar. Nessa direção, na abordagem que Heidegger empreende dos três modos do fundar ele não se dedica tanto a especificar o projetar, afinal já se discorreu anteriormente sobre esse primeiro modo, mesmo que indiretamente. Trata-se de, para a completa determinação da liberdade e da transcendência, ressaltar a unidade que o erigir possui com o tomar-chão. E, nessa unidade, articula-se a estrutura bifurcada da metafísica.

O projeto é o ultrapassar de um ente de tipo especial (*Dasein*), que se encontra imerso em meio aos demais entes e em relação aos quais ele deve ultrapassar. Dessa maneira, a transcendência como projeto de mundo é marcada pela finitude. A transcendência é finita, tendo em vista que a projeção ocorre com base num solo previamente determinado. Esse solo, a partir do qual a transcendência pode se efetivar, é o estar dejectado do *Dasein*. Ele já se encontra em meio aos entes, inserido numa abertura que lhe excede, determinando os limites do projetar.

O que significa estar em meio ao ente? Em primeiro lugar, Heidegger indica que esse estar em meio ao ente que o próprio *Dasein* ultrapassa não diz que ele simplesmente ocorra como um ente ao modo dos demais entes. Em outros termos, o estar em-meio-ao ente assinala o caráter ôntico-ontológico do *Dasein*. Ele se configura de um modo privilegiado em relação aos outros entes, uma vez que é capaz de colocar o seu próprio ser em jogo, por meio do perguntar pelo seu ser. Mesmo quando não se atina disso o *Dasein* se relaciona com a questão do ser. Por esse motivo, a precedência ôntica somente é possível porque o *Dasein* possui precedência ontológica. Com isso, ressalta-se o seu caráter de transcendência. Ele se relaciona com os entes, pois ele os ultrapassa na direção do mundo enquanto totalidade. Desse modo, ele não se encontra como um ente entre os demais.

Em segundo lugar, esse estar em meio aos entes não significa que o *Dasein* assume um comportamento em relação a eles, como se referisse única e exclusivamente a eles. Uma vez que o “estar em meio a” se liga com a transcendência, ele possui estatuto transcendental. Sendo assim, ao invés de se revelar como um comportamento entre outros possíveis, o “estar em meio a” se mostra como a condição de possibilidade de todo comportamento em relação ao ente. Nesse sentido, por exemplo, a

intencionalidade (que se dirige ao ente) somente é possível porque se fundamenta nessa estrutura que constitui a transcendência.

A unidade entre projeção e dejecção se encontra na observação de que a projeção pressupõe certa abertura em relação ao ente. O *Dasein* somente pode projetar porque antes já está situado em meio aos entes, porque já foi projetado. O que ele ultrapassa já o perpassou anteriormente. Assim, o fundar como erigir se constitui na relação com o fundar enquanto tomar-chão. A transcendência não ocorre de modo arbitrário ou mesmo vazio, mas leva em consideração certo assento, isto é, um já se encontrar em meio ao desvelado. Por isso mesmo Heidegger reconhece que o erigir somente funda porque já se encontra fundamentado.

A constatação de que o *Dasein* não possui consciência plena e expressa deste mundo, no qual já desde sempre se encontra, não pode ser tida como argumento contrário à validade da tese aqui expressa. Aliás, a intenção da transcendência (compreendida em sua determinação mais ampla) é justamente tematizar esse solo a partir do qual o *Dasein* se move, mas em relação ao qual ele não tem clareza. Por isso não se pode conceber que haveria algum tipo de hierarquização temporal entre os dois modos do fundar em questão. Não se diz com isso que o erigir ocorre antes ou depois do tomar-chão. Antes, ambos ocorrem simultaneamente. Somente há o tomar-chão porque o *Dasein* já se projetou em direção ao mundo. No entanto, esse projetar acontece porque o *Dasein* é lançado e se encontra em meio aos entes. Dito de outra maneira, esse duplo modo do fundar deve remeter para a temporalidade *ekstática* que o sustenta. Eles são simultâneos porque o *Dasein*, esse ente ôntico-ontológico, é caracterizado pelo tempo entendido na sua estrutura *ekstático*-horizontal.

O estar em meio aos entes não deve ser interpretado como um inserir passivo do *Dasein* nessa totalidade. Pelo contrário, o *Dasein* assume comportamentos em relação a si e em relação aos entes. Um dos modos desse comportar é a intencionalidade. Essa indicação de Heidegger, de que a intencionalidade é um comportamento do *Dasein* e não um constituinte da sua estrutura transcendental, é bastante apropriada. Ela serve para demarcar algum distanciamento da fenomenologia husserliana, afinal o profundo parentesco entre transcendência e intencionalidade salta aos olhos. Ambas assinalam que o sujeito (*Dasein*) se dirige já, desde sempre, “para fora de si”. Não se trata de um sujeito como substância isolada e sem mundo, mas a intencionalidade já sempre se

dirige para algo que não é o próprio sujeito. Dada a profunda semelhança, que não se tem a intenção de desenvolver em pormenores, surge a exigência de se demarcar as diferenças.

Com respeito a isso há três pontos que soam centrais nessa diferenciação⁵⁴. Em primeiro lugar, como já se observou insistentemente, o sujeito não é concebido como um ente ao modo dos demais entes. Ele não é subsistente, mas é um sujeito (*Dasein*) sem “dentro”, visto que se dirige sempre “para fora”. Ao lado dessa primeira distinção, que não nos parece ser a central nesse ponto, Heidegger afirma que a intencionalidade possui conotação meramente ôntica. Isso quer dizer que a intencionalidade trata da relação que o *Dasein* estabelece com os entes, ficando de fora dessa consideração o ser que se mostra como condição de possibilidade da presença dos entes. Assim, a noção de intencionalidade não é suficientemente radical, pois apenas reinscreveria sob outra chave e com significativas alterações a relação entre sujeito e objeto. Ela não alcançaria o terceiro elemento que justamente possibilita esse par conceitual, isto é, a compreensão de ser. Em poucas palavras, o limite da noção de intencionalidade está no fato de que se referiria primária e unicamente aos entes. Por isso mesmo é um comportamento e não um transcendental. Por fim, a intencionalidade ainda pressupõe a compreensão de que sujeito é sujeito de conhecimento. Parte do esforço de Heidegger, principalmente ao chamar a atenção para o utensílio como modo primeiro pelo qual os entes vêm ao encontro do *Dasein*, é justamente para romper com essa ênfase gnosiológica, que encontraria ressonâncias na fenomenologia de Husserl. Antes de estabelecer uma relação de conhecimento, o *Dasein* emprega os entes para o seu uso. Por conseguinte, o ente é anterior ao objeto. Antes da consideração teórica e da constituição de objetos há o uso cotidiano desses entes. Enfim, por mais que se possam encontrar paralelos entre a noção de transcendência e de intencionalidade, Heidegger busca apontar essa importante distinção: a intencionalidade não está atenta à estrutura transcendental do ser-no-mundo que a torna possível, uma vez que é essa estrutura mesma que faz com que um ente enquanto tal seja possível para o sujeito. Ela ainda trabalha com o par conceitual sujeito e objeto e com as consequências que disso advêm.

Notou-se que a dejectão colocava em relevo a finitude da transcendência. Cabe agora analisar esse papel fulcral que tal noção desempenha aqui. O projetar projeta

⁵⁴ HEIDEGGER, GA26, 2007, p. 167ss.

possibilidades. Uma vez compreendido a partir do seu poder-ser, o *Dasein* não é um ente ao modo de uma substância (*Vorhandenheit*) que possui possibilidades. Antes, o *Dasein* é, ele mesmo, possibilidades. Mas esse projetar não é uma liberdade arbitrária, que projeta infinitas possibilidades ou mesmo todas as possibilidades. Esse projetar é perpassado, negativamente, por certos limites. Sendo assim, ele se constitui na dependência de uma determinada situação, tomando por base um conjunto de relações em meio às quais o *Dasein* já se encontra. Tal existir é, portanto, sempre fático. Esse conjunto de relações sobre o qual o *Dasein* projeta indica que ele é possibilidades, mas possibilidades determinadas. Isto é, o *Dasein* toma-chão num conjunto restrito de possibilidades. Essa restrição ocorre de maneira dupla. De um lado, o *Dasein* já se encontra numa dada situação. Enquanto dejectado, ele já está desde sempre lançado em meio ao ente, num conjunto delimitado de possibilidades. De outro lado também, ao projetar, o *Dasein* opta por determinadas possibilidades em detrimento de outras. Ele não pode realizar todas, mas efetiva apenas algumas delas. Como se pode verificar, a dejectação não se dá como momento isolado da projecção. Uma vez que o erigir se articula com o tomar-chão, aquele primeiro modo do fundar se encontra duplamente limitado: há um conjunto delimitado de possibilidades que se coloca e somente algumas dessas possibilidades se efetivam.

Desse modo, percebe-se que a transcendência, positivamente, projeta o mundo. No entanto, esse erigir não se mostra arbitrário e ilimitado, uma vez que o projetar também é constituído por uma face negativa, tendo em vista que na dejectação o *Dasein* já se acha numa situação previamente projetada e que, nesse sentido negativo, também o transcende. Pode-se também dizer que o conjunto de significações no qual o *Dasein* se insere está além do *Dasein*. Em outros termos, ainda que o *Dasein* seja aquele que projeta e funda (no sentido do erigir), enquanto se acha em meio aos entes, ele não possui controle total, visto que ele se funda (no sentido de tomar-chão) numa situação que está para além de si e das suas possibilidades de coordenação. Dada a sua finitude, não lhe é possível a total apreensão desse solo prévio, como se lhe fosse disponível para reconstruí-lo em sua inteireza. Assumir a possibilidade da total apreensão da situação de dejectação implicaria a negação daquilo para o qual a dejectação aponta: a finitude do *Dasein*. Por isso, num texto posterior e no qual a questão da finitude é ainda mais fortemente ressaltada, Heidegger afirma: “Toda projecção — e, por conseguinte, toda acção ‘criadora’ do homem — é dejectada, isto é., determinada inteiramente pelo fato de

estar dependente o *Dasein* do ente na totalidade”⁵⁵. O *Dasein* não projeta arbitrariamente o que pretende, mas encontra limites por se posicionar em meio aos entes, numa situação prévia que escapa do seu controle.

Como já fora destacado, Heidegger emprega um termo pouco usual para se referir à correspondência entre a metafísica do *Dasein* e a noção plena de metafísica: o todo-poderoso (*Übermächtige*). Com esses e outros adjetivos empregados, o ponto é salientar o caráter de transcendência da situação na qual o *Dasein* desde sempre se encontra lançado. Ele não possui o controle sobre o conjunto de significações, mas é tomado por elas como algo que o domina e que se mostra oniabarcante. Por conseguinte, na sua versão inautêntica a metafísica entendeu que uma das suas tarefas era compreender o ente todo-poderoso. Mas a nova fundamentação da metafísica não se propõe simplesmente a descartar as noções desenvolvidas pela metafísica precedente, mas sim inseri-las numa nova significação. Se a metafísica vulgar fala de um ente todo-poderoso, isso se deve à sua percepção de que se está diante de algo que ultrapassa o *Dasein*. Esse que está além não é retomado numa significação simplesmente teológica, mas radicada no *Dasein* humano. Desse modo, há tentativa por parte de Heidegger de transpor os componentes essenciais da metafísica para o interior da analítica do *Dasein*. Nesse caso, uma das possíveis correspondências é encontrada na duplicidade da transcendência na sua relação com o fundar: enquanto projetar, o *Dasein* já se encontra adiante de si, para além dos entes, na totalidade do mundo que o permite compreender os entes em seu ser. Por outro lado, enquanto dejectado, o *Dasein* está em-meio-aos-entes, estabelece relações e se volta para eles, reconhecendo a sua finitude.

A esses dois modos do fundar Heidegger acrescenta um terceiro: o fundar como fundamentar (*Begründen*). Sobre ele afirma: “Nesse [modo de fundar], a transcendência do *Dasein* assume a possibilitação do tornar o ente em si mesmo manifesto, a possibilidade da verdade ôntica”⁵⁶. Essa consideração sobre o terceiro modo do fundar é bastante esclarecedora não somente de si mesma, mas também dos outros modos do fundar. No fundar como erigir, a projeção se dirige para além dos entes. Ao afirmar que a transcendência assume como direção o mundo, esclarece-se que na projeção os entes são ultrapassados na direção da totalidade. No entanto, a projeção não é completa por

⁵⁵ HEIDEGGER, GA3, 1991, §43, p. 235.

⁵⁶ HEIDEGGER, GA9, 2008, p. 181 [GA9, 1976, p. 168].

faltar a indicação de que essa ultrapassagem é finita, o que se ressalta com a dejectação. Aqui o *Dasein* se encontra em meio aos entes. Em outros termos, o fundar como tomar-chão diz que o *Dasein* estabelece relação com os entes, estando dependente e absorvido neles. Assim, o fundar como erigir designa a relação com o ser, ao passo que o tomar-chão enfatiza os entes. Por fim, o fundar como fundamentar fecha o ciclo ao indicar como é possível a relação do *Dasein* com os entes, tornando-os manifestos, realçando a relação entre o ôntico e o ontológico.

Por essas observações é reforçada a hipótese de que o fundamentar não possui o sentido meramente ôntico, como se referisse a proposições que tomam o ente como medida. É no fundamentar, que torna os entes manifestos, que a verdade ôntica encontra a sua possibilidade. A partir do que Heidegger já anunciava no início desse texto, com o deslocamento da questão do fundamento para a verdade ontológica essa afirmação parece bastante óbvia: uma vez que a verdade ôntica exige que os entes já tenham sido manifestos para que se possa estabelecer a correspondência entre a proposição e a coisa, e visto que o fundar como fundamentar aponta para relação entre *Dasein* e os entes, tornando-os manifestos numa articulação entre ôntico e ontológico, pode-se concluir que a verdade é possível com base no fundar como fundamentar. Nesse sentido, tal fundamentar se aproxima da verdade ontológica. Isso porque o fundar como fundamentar é a base na qual se assenta todo comportamento ôntico que permite que os entes se manifestem *enquanto* entes. *Enquanto* quer dizer que o fundamentar, como transcendental, possibilita que os entes se mostrem em seu ser. Tendo em vista esse lugar privilegiado do fundamentar entendido nessa acepção, a questão da causa, do porquê e do fundamento (em sua acepção sistematizada por Leibniz) encontra aqui a sua possibilidade. Fica, novamente, patente a tentativa de Heidegger de ressignificar termos da tradição filosófica. Não se trata de abandonar o termo “fundamento” devido à sua insuficiência, mas de deixar emergir o seu sentido mais originário. Desse modo, o fundamento (como expresso no princípio de Leibniz) pressupõe uma fundamentação ontológico-transcendental (com dupla estrutura de projeção e dejectação) que se radica na transcendência/liberdade do *Dasein*. Em poucas palavras, o fundamento pressupõe um fundar ôntico/ontológico/transcendental no *Dasein*.

Uma vez que o fundar como fundamentar, que articula a unidade entre projeção e dejectação, é o que possibilita o fundamento como busca pela razão dos entes, é dele que emerge a pergunta pelo *porquê*. A pergunta pelo porquê surge da tensão entre o

fundar como erigir e o fundar como tomar-chão, que são articulados em sua unidade no fundar como fundamentar que, por sua vez, aponta para três maneiras pelas quais o porquê adquire expressão: “Por que assim e não de outra maneira? Por que isto e não aquilo? *Por que afinal algo e não nada ?*”⁵⁷. Esses modos do porquê não são arbitrários. Eles cotejam três maneiras pelas quais o ente pode ser questionado: pela sua quididade (essência), pelo seu como (existência) e, por fim, pelo próprio ser. Devido ao seu caráter mais originário, a última questão aparece na citação anterior de maneira destacada. Todos os três casos, ainda que não sejam explicitamente tematizados pelo *Dasein*, pressupõem a compreensão do ser. Por isso a transcendência assume papel fundante. Assim, “Porque o ser e a constituição de ser são desvelados aí, chama-se o fundamentar transcendental *verdade ontológica*”.⁵⁸

Esse *fundamentar* não é um comportamento entre outros, mas, ao modo da transcendência todo comportamento se pauta nele. Tal consideração nesse contexto é importante por duas razões que se entrelaçam. Com ela, Heidegger indica que a origem da compreensão da transcendência como um ente supremo responsável pelo movimento, presente na metafísica vulgar, é radicado na sua origem própria, para além da compreensão de ser da cotidianidade. Concomitante a isso, as quatro causas de Aristóteles são alocadas em seu devido lugar: elas não alcançam o âmbito ontológico, mas se restringem ao ôntico. Desse modo, as quatro causas seriam apenas expressões da unidade dos três modos do fundamentar em relação aos entes. Isso é expresso por Heidegger na seguinte afirmação:

Pelo fato de a transcendência do *Dasein* fundamentar, enquanto projeta e se encontra disposta, enquanto elabora uma compreensão de ser, e pelo fato de esse fundar ser cooriginário com os dois primeiros citados na unidade da transcendência, isto é, pelo fato de ele brotar da liberdade finita do *Dasein*, por isso o *Dasein*, em suas legitimações fáticas e em suas justificações, pode se desembaraçar das ‘razões’, sufocar o apelo a elas, transtorná-las e encobri-las.⁵⁹

Após indicar o fundamentar ontológico, Heidegger não deixa de dar atenção ao que ocorre também no âmbito ôntico. Quando o ente é tomado como medida última, emprega-se o termo legitimar. A legitimação (*Ausweisen*) já se movimenta na esfera do

⁵⁷ HEIDEGGER, GA9, 2008, p. 182 [GA9, 1976, p. 169].

⁵⁸ Ibid., p. 182 [Ibid., p. 170].

⁵⁹ Ibid., p. 183 [Ibid., p. 171].

possível. Isso quer dizer que como tipo de comportamento intencional ela pressupõe uma fundamentação mais originária por já se encontrar em meio aos entes desvelados. Mas o processo mesmo de vir à presença não é questionado aqui. No ôntico, a verdade, por exemplo, acaba tomando o ente como padrão para que determinada proposição seja tida por verdadeira.

Uma vez que aqui também se está no âmbito da liberdade finita do *Dasein*, o “erro” pode aparecer. Erro não é meramente inadequação de uma proposição, mas o encobrimento dessa dimensão ontológica da transcendência. Nesse sentido, da liberdade finita do *Dasein* pode surgir a concepção de transcendência como ente supremo. Nessa direção, afirma Heidegger:

Não se trata de demonstrar onticamente o divino em seu “*Dasein*”, senão de esclarecer a origem dessa compreensão de ser a partir da transcendência do *Dasein*, ou seja, esclarecer que a essa ideia de ser pertence também a compreensão de ser em geral.⁶⁰

Sendo coerente com suas noções, Heidegger não pode admitir que a concepção ôntica de Deus como ente supremo seja o objeto máximo de demonstração. Uma vez que a transcendência se articula com o ser do *Dasein*, é a partir dela e da compreensão de ser que o problema do ente supremo deve ser colocado. Assim, a precedência da ontologia que se fundamenta no *Dasein* é de tal radicalidade que mesmo o problema do divino, tido como o mais eminente, é colocado a partir daqui. Posições teístas e ateístas não chegam ao cerne do problema. Elas se movimentam num nível derivado, do meramente ôntico, de demonstrar ou negar a existência de um ente supremo. No entanto, com isso, não alcançam o propriamente ontológico e a transcendência do *Dasein*, onde qualquer posicionamento teísta ou ateísta (entendido como afirmação ou negação da existência de um ente nominado de Deus) se baseia. Portanto, o problema aqui se coloca para além do inóspido embate entre teísmo e ateísmo. É preciso ir além, em direção àquilo que essa discussão pressupõe: a dimensão ontológica, a partir de onde a afirmação ou a negação de ente um pode ser efetivada. Nesse sentido, antes de uma decisão com relação a essa questão coloca-se justamente a transcendência tal como Heidegger expõe, dado que a questão de Deus ou do divino não é primeira, mas é derivada da transcendência do *Dasein*. Portanto, para interpretar a noção tradicional de transcendência não se trata de partir de algum ponto absoluto, mas da finitude do

⁶⁰ HEIDEGGER, GA26, 2007, p. 211, nota 3.

Dasein. Vale observar que, no curso *Princípios metafísicos da lógica*, Heidegger evita desenvolver essa temática com mais profundidade. A razão alegada por ele se deve ao caráter inautêntico da religiosidade da época. Pela forma como escreve, é plausível inferir que ele não pretendesse adentrar em debates infrutíferos com apologistas que, não assimilando a sua posição, justificam-se com uma defesa quase irracional do teísmo. Nessa direção, nessa mesma nota, Heidegger conclui com uma indagação: “A presunção da fé ôntica em Deus não é no fundo uma carência de Deus? E não é o autêntico metafísico mais religioso do que os fiéis correntes, que pertencem a uma igreja, ou do que os ‘teólogos’ de qualquer confissão?”⁶¹ De novo, ressoa em Heidegger a percepção de que aquele que se afasta do Deus ôntico (como ente supremo) estaria mais próximo do Deus divino. Nesse ponto ele próprio, enquanto metafísico autêntico que superou a dimensão ôntica da divindade, poderia, muito mais do que seus supostos opositores, ser autenticamente mais religioso, não obstante as acusações que pesavam sobre o suposto ateísmo decorrente das suas considerações.

De maneira similar, Heidegger trata do tema das quatro causas em Aristóteles. Uma vez que a destruição da ontologia precedente não significa arrasar com ela, há que se indagar se a redução de quatro causas para os três modos do fundar não seria fruto de mera arbitrariedade⁶². Heidegger responde a essa questão dimensionando o âmbito específico no qual cada abordagem do fundamento se insere. Como observado, os três modos do fundamento são transcendentais. Isso quer dizer que eles são ontológicos, anteriores à fixação em um ente qualquer. Assim, eles são mais gerais e amplos do que as quatro causas, que se limitam na referência aos entes. Essa passagem é importante para clarificar a censura que Heidegger fazia a Aristóteles ainda em 1926, no curso *Conceitos fundamentais da filosofia antiga*. Nesse momento se colocava como limite de Aristóteles a ausência da dúvida sobre se a noção de causalidade e a pergunta pelo “porquê” seriam as maneiras mais adequadas de se tratar a questão do ser. Com o exposto aqui fica claro que a resposta é negativa. Ela se justifica não apenas pelo fato de Aristóteles não ter levantado a questão do porquê. Mas antes o porquê, tal como perguntado por Aristóteles, permanecia nos limites ônticos. Faltava a ele a radicalização rumo à dimensão transcendental, em direção à pergunta pelo ser como tal e não apenas

⁶¹ HEIDEGGER, GA26, 2007, p. 211, nota 3.

⁶² HEIDEGGER, GA9, 2008, p. 183-184 [GA9, 1976, p. 170-171].

pelo ente supremo. Por isso mesmo a pergunta pelo ser desaguava no ente presente, tido como princípio do movimento dos entes já manifestos. Em outros termos, o problema de Aristóteles não foi simplesmente ter tratado a questão do ser a partir da noção de causalidade, guiado pelo porquê. Antes, o ponto está em que as quatro causas se inscreveram na esfera dos entes. Quer dizer, não se perguntou pelo fundamento que faz com que os entes apareçam, mas se buscou, a partir da abstração do que já estava manifesto, o ente presente, o qual os demais entes poderiam reconhecer como paradigmático por sua presença.

Em suma, o direcionamento para a transcendência em sentido ôntico numa acepção mais tipicamente religiosa ou mesmo a restrição que a abordagem aristotélica sofre, não obstante sua profunda percepção e contribuições fundamentais, não se deve a mero desvios, mas se articula, além da compreensão mediana de ser, com a liberdade do *Dasein*. Afinal, se liberdade é liberdade para o fundamento, fica na dependência do *Dasein* se aborda o desvelamento na sua possibilidade transcendental ou se restringe ao ôntico, postulando um ente transcendente e desenvolvendo uma metafísica vulgar a partir da compreensão de ser mediana.

1.4 Finitude do *Dasein* e metafísica

Essas considerações nos encaminham para a parte final do tratado que, para a nossa exposição, interessa sobremaneira. Muito mais do que simplesmente retomar as linhas centrais do seu texto a partir da perspectiva da diferença ontológica, Heidegger acaba por indicar o ponto de chegada da sua reflexão sobre o fundamento. Dito de modo mais claro, as considerações sobre a essência do fundamento assumem como termo a finitude da liberdade. Isso não significa que a finitude já não estivesse presente anteriormente no opúsculo ou mesmo no pensamento de Heidegger. Mas, em sua última seção, ao tratar da dejectão, a finitude da liberdade do *Dasein* assume contornos claros. De todo modo, é bastante significativo que o texto seja conduzido para esse tema.

Como Heidegger acentua a finitude? Ele o faz retomando as linhas mestras do opúsculo. O ponto de partida era o princípio do fundamento, que diz que todo ente tem um fundamento (*Grund*). Não se tratou de meramente refutar esse princípio, que entende a proposição como o lugar do fundamento, mas de redirecioná-lo para a sua

autêntica raiz. Assim, o princípio é válido em relação ao ente, pressupondo fundamentação mais originária na liberdade do *Dasein*. O limite do princípio não está apenas em se conceber como o que há de mais originário no tratamento sobre o fundamento, mas no impedimento de qualquer questionamento ulterior. No entanto, para Heidegger, trata-se justamente de mostrar em que medida esse e outros princípios, bem como a lógica, são fundamentados metafisicamente no *Dasein*. Ao invés desses princípios lógicos serem aquilo que fundamenta a ontologia, há clara inversão: eles possuem fundamentação metafísica. A verdade ôntica da proposição, dessa feita, funda-se no acontecimento pré-predicativo da transcendência. Nesse sentido, sumariza Heidegger: “A liberdade é a origem do princípio da razão (do fundamento): pois nela, na unidade entre excesso e privação, se funda o fundamentar que se configura como verdade ontológica”⁶³. Em outros termos, a liberdade é o fundamento do princípio do fundamento. É importante atentar que Heidegger entende liberdade como constituída da estrutura bifurcada da finitude. É excesso e privação. Ou seja, é projeção e, simultaneamente, dejectação. Nota-se a importância que a correspondência da noção de metafísica encontra na metafísica do *Dasein*. O fundamento (ontológico) do princípio do fundamento encontra sua origem na dupla estrutura da projeção e da dejectação que Heidegger, no curso de 1928 (*Princípios metafísicos da lógica*), identificava como constituindo a estrutura bifurcada da metafísica (ontologia e teologia). Isso quer dizer, em outros termos, que o fundamento possui estrutura metafísica ontológica e teológica, ainda que sua silhueta pareça irreconhecível, visto ter assumido tonalidades transcendentais, típicas da proposta de Heidegger do final da década de 1920.

Após essa retomada dos traços mais centrais do escrito, Heidegger surpreende ao, na parte final do texto, chamar atenção para a não-essência (*Unwesen*) do fundamento. Ele afirma: “A liberdade é o fundamento do fundamento”⁶⁴. Em outras palavras, o fundamento encontra o seu fundo na liberdade. Enquanto fundamento do fundamento, a liberdade não se relaciona especificamente com um dos três modos do fundar, mas expressa esses diversos em unidade. Até aqui não se apresenta nenhum

⁶³ HEIDEGGER, GA9, 2008, p. 185 [GA9, 1976, p. 172].

⁶⁴ Ibid., p. 187 [Ibid., p. 174]. A tradução dessa frase é bastante ambígua. No original diz: “Die Freiheit ist der Grund des Grundes”. Uma vez que *Grund* pode ser traduzido tanto por “razão” como por “fundamento”, há diversas possibilidades em português. Pode-se traduzir, por exemplo, como “A liberdade é a razão do fundamento”. Pelo conteúdo expresso no opúsculo, penso que a tradução mais pertinente é aquela adota acima, que traduz o termo *Grund*, nas duas ocorrências, por fundamento.

elemento distinto do que anteriormente foi desenvolvido. É na sequência dessa ponderação que emerge um elemento novo, ao se dizer que “a liberdade é o *abismo* [*Abgrund*] do *Dasein*”⁶⁵. Até o momento Heidegger se esmera em tratar, como o próprio título anuncia, da essência do fundamento (*Grund*). Entrementes, nas últimas linhas o termo *Abgrund* aparece. Seu papel não é meramente marginal. À liberdade, que é o fundamento do fundamento, é atribuído esse caráter abissal.

Como Heidegger chega a essa falta de fundo, situada na finitude do *Dasein*? Em primeiro lugar, a ultrapassagem que ocorre na liberdade não se refere somente aos entes. Ao se direcionar para o mundo, o *Dasein* ultrapassa a si mesmo. Ele está, devido à sua estrutura ekstático-temporal, adiante de si, em um mundo. Esse abismo, ainda que seja importante a precaução no sentido de não fragmentar o fundar, aproxima-se da dejectação. Ele afirma:

Tal impotência (o caráter de dejectação), porém, não é o primeiro resultado da invasão do *Dasein* pelo ente, mas ela determina o ser do *Dasein* como tal. Todo projeto de mundo é por isso dejectado. A explicitação da *essência da finitude* do *Dasein* a partir de sua constituição ontológica deve preceder a toda base “óbvia” da “natureza” finita do homem, a toda descrição de qualidades que somente são consequências da finitude e, por último, a todos os “esclarecimentos” sobre sua origem ôntica.⁶⁶

Dessa feita, ao final do texto Heidegger põe em relevo a dejectação do *Dasein*, a fim de ressaltar a finitude como o caráter do abismo (*Abgrund*) presente na essência do fundamento (*Grund*). Se o princípio do fundamento se funda na liberdade do *Dasein*, essa liberdade não deve ser tratada apenas como o solo sobre o qual se pode erigir o fundar como fundamentar. Esse solo se mostra menos seguro e rígido do que o fundamento presente (i.e., Deus). Ele não fornece a sustentação inabalável, pois é permeado pela finitude. Se na primeira parte do texto Heidegger encontrava no *Dasein* o fundamento da diferença ontológica como origem das duas acepções de verdade, nota-se que ao final esse ponto de apoio é relatado em sua fragilidade no indicar de sua finitude. A face mais aguda dessa finitude se encontra na impotência que o *Dasein* reconhece ao se perceber como dejectado. Há algo que o transcende, que lhe é anterior e sobre o qual ele não possui controle. O projetar de mundo não somente se mostra delimitado pelas possibilidades, mas é essencialmente finito.

⁶⁵ HEIDEGGER, GA9, 2008, p. 197 [GA9, 1976, p. 174].

⁶⁶ Ibid., p. 188 [Ibid., p. 175].

É importante não deixar passar despercebido que um texto que pretende investigar a essência do fundamento, após passar pela verdade ontológica, transcendência e liberdade, conclua com o tema da finitude. Isso é indicativo de três aspectos importantes para a nossa problemática. Em primeiro lugar, a própria fundamentação da metafísica, tal como pretendida por Heidegger, deve lidar com a finitude do *Dasein*, tendo em vista o estreito vínculo entre ontologia e temporalidade. Em segundo lugar, pode-se notar a correspondência que há entre o conceito geral de metafísica e a metafísica do *Dasein*. Além do aspecto de transcendência que a etimologia da expressão permite visualizar, na estrutura da finitude da liberdade e no seu projetar dejectado encontram-se ressonâncias do que na metafísica se tratava como a bifurcação entre ontologia e teologia. Por fim, é justamente a radicalização da finitude do *Dasein* que levará Heidegger a rever o seu projeto transcendental.

Essa hipótese será comentada a seguir, ainda considerando-se a citação acima. A fim de ampliar a questão, entretanto, faz-se necessário o recurso a partes de outro texto de Heidegger, a saber, *Kant e o problema da metafísica*. Não é escopo desta tese tratar da profícua relação entre Heidegger e Kant, muito menos expor o referido texto em seus pormenores e nem, ainda, tratar da polêmica leitura e apropriação heideggeriana de Kant⁶⁷. Pretende-se, principalmente a partir da seção final do texto, mostrar como o tema da finitude, que no desfecho do opúsculo de 1928 assumia contornos mais fortes, é reconsiderado ainda mais radicalmente no texto de 1929 sobre Kant, momento em que Heidegger assume mais claramente seu viés metafísico, como os títulos dos textos publicados naquele ano comprovam.

A questão da finitude, é certo, não surge em Heidegger a partir do opúsculo do qual nos ocupamos. É assunto presente no seu filosofar desde, pelo menos, o início da década de 1920. No entanto, no livro sobre Kant ocorre uma radicalização da importância da finitude que o conduz à incompatibilidade entre ela e as pretensões absolutistas da metafísica. No curso sobre a *Crítica da razão pura*, que serve de base para o livro sobre Kant de 1929, Heidegger pergunta o que é metafísica e responde: “Universalidade do ser e radicalidade do tempo são os dois títulos que juntos denotam a

⁶⁷ Para comentário detalhado acerca do texto de Heidegger sobre Kant, cf. SHEROVER, Charles. *Heidegger, Kant, and Time*. Bloomington: Indiana University Press, 1971; SEVERINO, Emanuele. *Heidegger e la metafísica*. Milão: Delphi Edizioni, 1994.

tarefa para a qual o pensamento da *possibilidade da metafísica* convoca”⁶⁸. Essa afirmação expressa de modo conciso os problemas concernentes à fundamentação da metafísica (com sua universalidade) num ente finito.

Heidegger busca afastar o seu projeto da leitura que o concebia como uma proposta de antropologia filosófica. O seu tema principal não é o homem enquanto tal, mas a finitude no homem. Por isso mesmo ele diz:

A revelação da constituição do ser do *Dasein* é ontologia. Uma vez que nela o fundamento da metafísica se estabelece, a finitude do *Dasein*, como seu fundamento, chama-se ontologia fundamental. O conteúdo desse título inclui o problema da finitude no homem como elemento decisivo para possibilitar a compreensão do ser.⁶⁹

Essa afirmação explicita vários elementos que já estavam manifestos no tratado sobre o fundamento. A fundamentação da metafísica não pode se desviar de uma questão primordial, a saber, a finitude do homem. A possibilidade de fundamentação da metafísica não pode se recusar ao exame da relação entre a pergunta pelo ser metafisicamente elaborada e a finitude do homem metafisicamente entendida. Isso quer dizer que não se trata de indicar o lugar do homem no cosmos, nem mesmo de uma região específica do ente na totalidade (o homem), mas é sua intenção tematizar a finitude constitutiva do *Dasein*, tendo em vista a fundamentação da metafísica. Portanto, para ele, não se está diante de uma antropologia, psicologia, sociologia ou qualquer abordagem da natureza do ser humano. Antes, a pergunta é filosófica, tendo em vista a sua intenção ontológica de fundamentação do conhecimento do ente enquanto tal e na totalidade.

Tendo em vista esse objetivo, não é suficiente apontar e enumerar as diversas imperfeições humanas como sintomas de sua finitude. Como o fim da citação do artigo sobre o fundamento explicita, esse procedimento poderia apenas nos oferecer elementos que são consequências da finitude, mas não a finitude enquanto tal. Do mesmo modo, não basta apenas, por meio da abstração, encontrar o que as imperfeições humanas possuem em comum. Essa condução do problema proporcionaria dados que deixariam concluir que o homem é um ser finito. Mas não permitiriam o acesso à finitude

⁶⁸ HEIDEGGER, GA25, 1977, p. 426-27.

⁶⁹ HEIDEGGER, GA3, 1991, §42, p. 232.

mesma⁷⁰. Igualmente, não se trata de opor o homem enquanto *ens creatum* ao criador. Essa forma de se proceder certamente forneceria um atestado da finitude humana, mas a essência mesma dessa finitude permaneceria ainda obscurecida. Em suma, não se intenta conceber as propriedades humanas ou características que demonstrassem ser ele um ente finito. Tendo em vista que a finitude é abordada da perspectiva da fundamentação da metafísica, ela é interpelada, tal como Heidegger já tentara indicar no texto sobre a essência do fundamento, a partir da articulação que se estabelece entre ser e finitude. Em termos mais kantianos, não é o limite da razão ou mesmo a impossibilidade de se atingir certeza que determinam a finitude. Antes, é justamente a finitude que conduz à constatação dos limites da razão. A finitude é mais fundamental. É a partir dela que se pode tratar dos outros temas, inclusive determinar os limites do que pode ser conhecido.

O que Kant pretendia, segundo a leitura de Heidegger, era a descoberta de um fundamento rigoroso para que a metafísica alcançasse o estatuto de ciência. Esse intento é realizado a partir da revolução copernicana, isto é, por meio da abordagem da natureza do conhecimento humano. Desse modo, trata-se das categorias *a priori* que, por sua vez, constituem-se como aquilo que define a possibilidade e extensão do que pode ser conhecido. No estabelecimento de um fundamento transcendental, há uma ontologia, uma vez que se determinam os modos de ser do ente. No entanto, isso é empreendido por meio das determinações ontológicas dos objetos no interior da experiência humana. Em outros termos, a subjetividade produz o horizonte de constituição da ontologia. Esse movimento tem por importância não conceber mais a ontologia como a análise da natureza das coisas ou dos objetos. Ela é deslocada para o tempo e na temporalidade, constituinte central do ser do homem, esse ente leva adiante a experiência com os objetos. Isso equivale a dizer que a metafísica é delimitada pela estrutura daquele que conhece, ou seja, fundamenta-se, em última análise, no ser do ente humano.

Heidegger concorda, em parte, com o transcendentalismo kantiano de conceber a finitude no homem como fundamento da metafísica. Mas por que isso é necessário? Heidegger cita as três perguntas fundamentais de Kant que, por sua vez, podem ser reduzidas a uma só: o que é o homem? Se elas, as perguntas de Kant, podem ser reconduzidas a uma só, qual é o objetivo de mencioná-las? Elas possuem um papel

⁷⁰ HEIDEGGER, GA3, 1991, §39, p. 219.

importante, pois ressaltam a finitude no homem. Somente um ente que assume a impossibilidade do conhecimento total pode se perguntar: “O que posso conhecer?” Um ente onisciente não elabora esse tipo de interrogação, uma vez que não possui limitação no conhecer. Novamente, nota-se que o estabelecimento dos limites da razão deriva da finitude como aquela que se coloca como mais fundamental, pois somente se a finitude é pressuposta a pergunta possui sentido. Além disso, somente um ente que se questiona pelo dever — “o que devo fazer?” — admite um lapso de plenitude. E, por fim, a indagação “o que posso esperar?” explicita esses limites de maneira ainda mais evidente, uma vez que esperar por algo pressupõe uma privação⁷¹. Quer dizer, as três questões se reduzem à pergunta: o que é o homem? Mas tal movimento resalta a finitude desse homem. E mais. Essa finitude não é derivada, mas constitutiva. As questões somente são possíveis porque a finitude já está pressuposta, constituindo-se como questão central. É nessa direção que deve ser compreendida a defesa de Heidegger contra aqueles que o acusavam de propor uma antropologia. Não é o tratamento do homem enquanto tal, mas da finitude no homem.

Heidegger avança o projeto de Kant justamente no ponto em que ele é interrompido. Assim sendo, pergunta-se como é possível o ente humano aplicar suas categorias *a priori* aos objetos? Em outros termos, como é possível a transcendência? O que é a natureza humana de modo a possibilitar essa projeção ontológica? O que Heidegger aprofunda no debate com Kant é a perspectiva, certamente já presente em sua reflexão precedente, de que qualquer tentativa de fundamentação da metafísica deve partir da natureza finita do homem, dessa natureza que, apesar de finita, é constantemente atormentada por temas metafísicos. Desse modo, o ser humano não é finito por ter uma razão limitada. Antes, a razão é limitada pela finitude do ente humano. Isso não é um jogo de palavras, mas acentua que a finitude se coloca como elemento mais primordial. Nesse sentido, a fundamentação da metafísica não parte da limitação epistemológica da razão, mas é considerada a partir da finitude, de maneira que a ontologia fundamental seria a investigação do que está envolvido na finitude humana. Ao compreender o modo de ser do ente humano finito, a partir de quem todas as questões concernentes ao ser emergem, dá-se o primeiro e mais essencial passo para se recolocar o problema da metafísica. Com isso se impõe a ambiguidade para a qual

⁷¹ HEIDEGGER, GA3,1991, §38, p. 215-216.

esta tese chama atenção. De um lado, Heidegger aprofunda a percepção do caráter incontornável da finitude. Simultaneamente, acentua que a pergunta pelo sentido do ser em geral deve passar pelo ente finito a partir de onde ela surge. Isso significa assumir que um ente finito se coloca como fundamento da questão do ser em geral e da metafísica. Aliás, é para isso que aponta a expressão que indica essa analítica do ser do *Dasein*: ontologia fundamental. Ontologia fundamental, dentre outras coisas, significa partir da finitude do ente humano, que levanta a questão do ser, a fim de se estabelecer o fundamento por meio do qual uma metafísica científica é tornada possível. Se a ontologia fundamental pressupõe a abordagem de um ente, sai no mesmo afirmar que a metafísica se fundamenta em um ente. Em outros termos, a ontologia se constitui na dependência do teológico, de modo que o projeto anunciado em 1926, que buscava uma ontologia que não recaísse no teológico, mostra-se substancialmente alterado.

Por que essa redução da ontologia ou da metafísica geral à capacidade humana é importante? Ela deve ocorrer, afinal a metafísica somente é possível devido à transcendência do *Dasein*. É essa “capacidade” de ir além dos entes, em direção ao ser, característica do ente humano, que torna possível qualquer tipo de questionamento metafísico ou ontológico. Uma vez que se liga ao ente humano, ele se constitui como objeto a partir do qual a metafísica deve se desenvolver. Essa transcendência, por sua vez, revela o traço da temporalidade constituinte do *Dasein*.

Para Heidegger, então, a fundamentação da metafísica se dá na dependência da compreensão de ser que o *Dasein*, como ente finito, possui. Essa compreensão do ser é a mais fundamental, posto que qualquer proposição pressupõe sempre certa compreensão do ser. Quer dizer, antes de todo encontro com os entes já está em operação uma compreensão de ser. Kant utilizava a expressão *a priori* para indicar isso.

A pergunta pelo sentido do ser implica num redimensionamento no modo como essa questão fundamental aparece na filosofia primeira, na sua estrutura bifurcada. Essa retomada resulta num duplo passo. Não basta apenas um retorno da pergunta pelo ente para o ser como tal. Antes, há um ponto que, diante da articulação entre ser e finitude, impõe-se como mais fundamental: “a partir de onde é possível a compreensão de uma noção como a do ser, com as várias articulações e relações que ela inclui?”⁷² Em outras

⁷² HEIDEGGER, GA3, 1991, §40, p. 224.

palavras, a filosofia primeira é remetida do ser para a compreensão de ser. A compreensão de ser implica no *Dasein*, que é aquele que desde sempre, enquanto dejectado, já se move numa compreensão pré-predicativa de ser. Isso significa que a pergunta fundamental pela recolocação do problema da fundamentação da metafísica remete para a finitude do *Dasein*. Nessa direção, Heidegger pôde concluir que “mais originária que o homem é a finitude do *Dasein* nele”⁷³. Uma vez que o *Dasein* já sempre se movimenta nessa compreensão pré-predicativa do ser e projeta possibilidades, somente há ser onde a finitude se manifesta. Por isso mesmo Heidegger enfatiza que o ponto principal é justamente a finitude no *Dasein*.

Desse modo, retomar os fundamentos da metafísica não significa partir do Espírito Absoluto como estrutura que ordena a temporalidade. Não é também a reescrita da história do espírito em suas diversas figuras. Antes, colocar os fundamentos da metafísica é remeter para o ente finito que ultrapassa os entes na direção do ser. Por conseguinte, Heidegger reconhece no pensamento de Kant um avanço nessa direção, afinal “a fundamentação da metafísica na totalidade quer dizer revelar a possibilidade interna da ontologia”⁷⁴. Esse ultrapassar, que não significa simples abandono, realça o reconhecimento do caráter ontológico transcendental (com perdão do pleonasma) do fundar. Dessa feita, recolocar a questão pelo fundamento da metafísica acaba requerendo como primeiro momento, especialmente a partir de *A essência do fundamento*, o tratamento da finitude da liberdade do *Dasein*.

O central aqui pode ser expresso de maneira interrogativa: pode um ente *finito*, dotado de uma estrutura metafísica, suportar sobre seus ombros o peso da fundamentação da metafísica? Nesse ponto é importante lembrar que a noção de metafísica sustentada por Heidegger não se difere, em suas intenções mais gerais, daquela sustentada pela tradição. Ao início do texto sobre Kant, ele diz que metafísica “é o conhecimento fundamental do ente como tal e na sua totalidade”⁷⁵, reforçando o

⁷³ HEIDEGGER, GA3, 1991, §41, p. 229.

⁷⁴ Ibid., §2, p. 12.

⁷⁵ Ibid., §2, p. 8. Outra citação do mesmo período é também bastante ilustrativa. Em *Os conceitos fundamentais da metafísica*, logo ao início do curso é dito: “A filosofia, e a princípio mesmo como metafísica, ainda não atingiu a maturidade da ciência. Ela movimenta-se em um estágio que ficou para trás. O que ela vem tentando fazer desde Descartes, desde o começo da modernidade, elevar-se ao patamar de uma ciência, **ciência absoluta**, ainda não vingou. Dessa maneira, devemos empenhar todos os nossos esforços para que ela algum dia consiga” (HEIDEGGER, M. *Os conceitos fundamentais da*

caráter de universalidade da metafísica. Essa conceituação retoma a estrutura bipartida. Afinal, de um lado é dito que é sua pretensão o conhecimento do ente *enquanto* tal. Esse *enquanto* é a face ontológica da metafísica, tendo em vista que ela revela o que o ente é em seu ser. Por outro lado, como exposto no capítulo anterior, a teologia no interior da filosofia primeira apontava para a totalidade. Desse modo, a metafísica não se presta a uma tarefa circunscrita, mas lida com uma dimensão extremamente ampla, uma vez que se relaciona com a totalidade dos entes. Esse é o caráter universalista da metafísica ao qual Heidegger se referia no seu comentário fenomenológico à *Crítica da razão pura*.

Assim, o projeto transcendental heideggeriano se constitui a partir de duas linhas de força que vão se mostrando cada vez mais conflitantes e incompatíveis. De um lado, há a radicalização da finitude, à qual se chega como necessidade de fundamentação da metafísica numa retomada da filosofia primeira em chave transcendental. Por outro lado, a metafísica é entendida como conhecimento do ente na totalidade. Heidegger não sai incólume dessa investida, uma vez que o *Dasein finito* não pode suportar o peso da diferença ontológica, do conhecimento do ser enquanto tal e da totalidade do ente. Tal limite do projeto transcendental acaba aparecendo de duas maneiras no curso sobre a *Fenomenologia do espírito*, ministrado entre 1930-1931. Como uma espécie de confissão de seu próprio fracasso, Heidegger dirá que a *Fenomenologia do espírito* é a última possibilidade de fundamentação (*Begründen*) da ontologia. Essa é uma confissão de que o projeto aqui empreendido se depara com obstáculos intransponíveis. Em segundo lugar, Heidegger alcança a clareza quanto a isso no contraste com Hegel, sendo guiado justamente pelo tema da finitude, como se tratará detalhadamente no capítulo seguinte.

Por fim, ainda uma nota sobre a leitura que o próprio Heidegger faz do tratado sobre o fundamento. Em *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*, escrito entre 1936-38, menciona-se o lugar que *Ser e tempo*, bem como *A essência do fundamento* ocupam no

metafísica. Trad. Marco Antonio Casanova. São Paulo: Forense Universitária, 2003, p. 2 [*Die Grundbegriffe der Metaphysik*, GA29/30. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983, p. 2]). Pairam dúvidas sobre o que se entende aqui por ciência absoluta. Mas de qualquer maneira, é bastante sintomático que Heidegger veja como tarefa a ser desenvolvida o elevar da filosofia, enquanto ciência primeira, ao estatuto de ciência absoluta. Considerando o contexto, não parece inexato supor que isso signifique a fundamentação da metafísica tendo em vista o ser enquanto tal e na totalidade.

seu trajeto intelectual⁷⁶. Para ele, esse tratado não pode ser lido em continuidade com a tentativa do estabelecimento de uma ontologia fundamental que tem em vista a fundamentação da metafísica. Antes, ele revelaria um caminho para fora desse projeto, a fim de superar uma crise em torno da questão do ser por meio da afirmação da “liberdade para o fundamento”. Segundo ele, se a primeira parte do opúsculo ainda pressupunha o esquema ôntico-ontológico de maneira acentuada, a terceira parte mostrava a possibilidade de um tratamento do ser que não incorresse na sua objetificação. Dessa maneira, na interpretação posterior de Heidegger o texto seria ambíguo: a primeira parte se fincava no projeto de uma ontologia fundamental. Já a sua seção final, especialmente com a noção de liberdade, apontava para outras sendas.

Uma ressalva a ser feita diz respeito às retomadas que Heidegger empreende da sua própria filosofia. De maneira geral, quando comenta seus próprios textos não busca uma interpretação exata, tendo em vista sua tentativa de rever noções cravadas no solo metafísico como se já apontassem em outra direção. Não obstante essa desconfiança, que deve conduzir a uma leitura mais criteriosa, parece que Heidegger tem boa dose de razão nessa releitura, mas não pelos motivos por ele apontados. A *essência do fundamento* já indicava outra direção. Mas essa indicação parece ser negativa. A liberdade fornecia indícios no sentido da superação da tentativa de se recolocar o problema da fundamentação da metafísica justamente por ressaltar a finitude, revelando esse projeto como inviável. Aliás, a comparação entre a primeira e a última parte do texto é pertinente. Enquanto no seu início o *Dasein* é apontado como o fundamento da diferença ontológica, ele termina ressaltando o seu caráter abissal, “sem fundo”. Sendo assim, mesmo que se reconheça que a distância entre as duas partes seja meramente de perspectiva, mas que não altera de modo substancial a questão da qual trata, não se pode deixar de admitir que elas logram ênfases distintas. A propósito, como se tentou desenvolver aqui, essa perspectiva encontra ressonâncias em outros textos contemporâneos ao tratado sobre o fundamento. Mas, enfim, a indicação para fora do projeto transcendental é muito mais negativa do que propriamente positiva. Isto é, mostra muito mais os problemas da fundamentação da metafísica do que assinala novos caminhos a serem percorridos. Não trata, portanto, de aspectos da superação da

⁷⁶ HEIDEGGER, M. *Beiträge zur Philosophie*. Vom Ereignis, GA65. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989, p. 451.

metafísica, mas de trazer à tona o problema da finitude na sua articulação com os anseios universalistas da metafísica.

Enfim, em que a discussão em torno da terceira parte do opúsculo *A essência do fundamento* contribui para a problemática desta tese? Antes de tudo, cabe ressaltar que Heidegger indicava que a estrutura bifurcada da metafísica encontrava ressonância no par conceitual projeção/dejecção. O detalhamento mais aguçado dessa interpretação não é oferecida no curso de 1928 (onde apenas se aponta isso), mas no opúsculo de que nos ocupamos, escrito nesse mesmo momento. Como se pode notar, o ser do *Dasein* é transcendência. Essa transcendência indica o movimento de ultrapassamento de si mesmo e da totalidade dos entes ou, ainda, de ir mais além dos entes em direção ao ser ou ao mundo. Heidegger é ambíguo quanto a isso. No entanto, a transcendência se articula com o fundar. O fundar é entendido principalmente a partir da projeção que se realiza tomando-chão, desvelando a finitude constitutiva do *Dasein*. Sendo assim, a estrutura metafísica é replicada no *Dasein* por meio desse par conceitual. No mais, não deve passar despercebido o emprego corrente da expressão “metafísica do *Dasein*” nos textos de Heidegger desse período. Como observado, se em 1926 se falava de uma ontologia do *Dasein*, agora a expressão metafísica assume importância maior. Como ressaltado, o termo “metafísica”, apesar seu uso bastante amplo, aponta para uma dupla estrutura, i.e., constituída por ontologia e teologia. Se Heidegger aplica essa expressão para se referir ao *Dasein*, é plausível supor que a dupla estrutura apareça nesse ente. Aliás, o curso sobre a lógica menciona isso explicitamente ao apontar para o par existência e dejecção como elementos estruturantes do *Dasein* metafisicamente entendido. A análise dessa dupla estrutura no escrito *A essência do fundamento* justamente permite vislumbrar isso. Enquanto a dejecção aponta para o encontrar-se em meio aos entes (portanto, seu aspecto teológico), a projeção ressalta a dimensão propriamente ontológica, uma vez que o *Dasein* já se localiza desde sempre numa compreensão de ser. Portanto, o *Dasein* é teológico e ontológico, visto que dejecção e projeção formam o núcleo do que se entende como o ser do *Dasein*, a saber, a transcendência. Por isso mesmo a diferença ontológica (que é justamente a distinção entre ser e ente) pode se fundamentar nele. Além disso, a insistência de Heidegger em que o conceito total de metafísica do *Dasein* inclui tanto a análise ontológica como a metaontologia (que insiste no aspecto ôntico) reforça essa perspectiva.

A expressão “metafísica do *Dasein*” também chama atenção para o caráter projetivo do *Dasein*, que sempre está além de si e dos entes. Essa transcendência ganha expressão no termo metafísica, uma vez que este pode ter a acepção de “trans”, estar além. Não poderia ser diferente, uma vez que a tônica de Heidegger é justamente chamar atenção para o aspecto ontológico. Em outros termos, essa correspondência entre o sentido amplo de metafísica e a metafísica do *Dasein* ganha corpo por meio da articulação entre ontologia e teologia na noção de transcendência, via dejecção/projecção, metaontologia/ontologia, ôntico/ontológico.

Um ponto a se destacar aqui — e que deverá ficar ainda mais evidente na sequência — é a relação que a projeção e a dejecção estabelecem com os entes e com o ser. Como observado, a projeção busca ir além dos entes na totalidade. Não parece descabido dizer, portanto, que ela se direciona para o ser. Porém ela se constitui a partir do estar em meio aos entes do *Dasein*. Exposto de outro modo, a projeção somente pode ocorrer porque o *Dasein* já possui, de antemão, uma relação os entes. Nesse sentido, pode-se dizer que o fundar como erigir mantém relação com o ser, ao passo que o fundar como tomar-chão ressalta a dimensão ôntica do *Dasein*. Esses dois aspectos encontram a sua unidade no fundamental. Destarte, pode-se dizer que o erigir possui conotação fortemente ontológica, ao passo que o tomar-chão se articula mais no âmbito do ôntico, encontrando sua unificação no fundamental. Ao lado disso, é importante considerar outro aspecto também mencionado. Na primeira parte do texto, Heidegger dizia que a diferença ontológica se ampara no *Dasein*. Diferença ontológica diz, numa formulação direta, que o ser não é o ente. Em outros termos, ela estabelece as distinções necessárias entre o que seria concernente ao âmbito próprio do ser e o que não pode ser reduzido a um ente. Por fim, articulando os dois elementos acima mencionados, pode-se chegar uma conclusão nada trivial. Se a projeção e a dejecção refletem a estrutura bifurcada da metafísica no *Dasein* e se a diferença ontológica se funda no *Dasein*, segue-se que a diferença ontológica com sua estrutura bifurcada deve, em alguma medida, refletir essa estrutura que lhe dá respaldo. Assim, não se poderia dizer que a diferença ontológica, que se funda no *Dasein*, seria metafísica? Ao dizer que ela é metafísica, não se afirma que a distinção entre ôntico e ontológico não seria nada mais do que reverberação da metafísica do *Dasein*, do seu caráter ontológico e teológico? Nesse sentido, a diferença ontológica, enquanto conceito metafísico, não seria, em

última instância, desdobramento das duas *epistemes* que constituem a metafísica (teologia e ontologia)?

Em suma, com a abordagem do texto *A essência do fundamento* se buscou mostrar como a tensão entre ontologia e teologia aparece no projeto de recolocação do problema da fundamentação da metafísica. Essa primeira abordagem ressaltou que a metafísica, com sua dupla estrutura, articula-se com a noção de transcendência. A transcendência, entendida como liberdade a partir da dejectão e projecção, aponta para a finitude do *Dasein*. Assim sendo, fundamentar a metafísica significa articular o vínculo entre ser e finitude, requerendo uma ontologia fundamental. É justamente nesse ponto, na ênfase na finitude e na compreensão da metafísica como conhecimento do ser enquanto tal e na totalidade, que o projeto de Heidegger reconhece uma das faces da sua limitação. Afinal, pode o ente *finito*, não obstante o seu carácter peculiar, fundamentar o conhecimento do ente enquanto tal e na totalidade, isto é, a metafísica em sua universalidade?

2 O fundamento ôntico da ontologia

O tratado *A essência do fundamento* concluía que o princípio do fundamento, enquanto proposicional, exige pontuar aquilo que ele pressupõe. O fundamento onticamente concebido deve remeter para o âmbito originariamente ontológico, a partir do qual algo como o princípio do fundamento é tornado possível. Nesse ponto Heidegger parece seguir os caminhos que, em outro contexto, atribui ao desenvolvimento da filosofia kantiana. Ao invés de uma refutação de Kant, Heidegger sequer questiona os principais traços do idealismo transcendental, mas intenta redefinilo a partir dos seus pressupostos, principalmente redimensionando a abordagem kantiana da temporalidade. Especificamente, nesta parte, preocupa-nos o percurso que Heidegger atribui à *Crítica da razão pura* de Kant, ressaltando o carácter fundante da *metaphysica generalis* em relação à *metaphysica specialis*, mas que encontra no ser humano a fundamentação da ontologia.

O que significa dizer que se parte da metafísica geral para a metafísica especial? Heidegger, bem ao início do seu texto sobre Kant, destaca que ele é legatário de uma noção cristã e matematizada de metafísica que a dividia em dois âmbitos: a *metaphysica*

specialis (com suas disciplinas próprias: teologia, psicologia racional e cosmologia) e a *metaphysica generalis*. No conceito tradicional de metafísica, a metafísica especial possuía precedência em relação à metafísica geral. Devido aos desenvolvimentos históricos da noção, mencionados no primeiro capítulo, a metafísica especial se mostra como fim último, afinal ela lida com os entes suprassensíveis, com o que há de mais elevado. O objetivo final de toda a metafísica é, dessa feita, a compreensão de tais entes. Nesse ponto Kant revela a sua genialidade. Na leitura de Heidegger — que mais expressa sua posição do que a de Kant propriamente⁷⁷ — a inversão impõe como questão mais fundamental a pergunta pela possibilidade da manifestação do ente enquanto tal. De certa maneira, essa perspectiva se articula com a revolução copernicana. Não interessa a consideração de entes particulares, mas ressalta-se que o conhecimento é dependente de algo anterior que torna possível o aparecimento dos entes. Para que os entes apareçam *para nós*, é necessário o *a priori*, isto é, algo que se dê antes e como condição de possibilidade da experiência dos entes enquanto tais e na totalidade. Em outros termos, para que os objetos sejam constituídos é preciso indicar e analisar as faculdades cognitivas que possibilitam aos entes o seu aparecimento. Desse modo, Heidegger entende que não importam primariamente os entes individuais. Mas a tonalidade ontológica da revolução copernicana significa que os entes são transcendidos, uma vez que o cerne da problemática está na pergunta por aquilo que possibilita a um ente aparecer, mostrando a ontologia como fundante. Em outras palavras, busca-se pelo ser desse ente (do *Dasein*) e não o ser de cada ente em particular. Não se diz, portanto, que a *metaphysica generalis* não possui relação com a *metaphysica specialis*. Antes, postula-se a precedência daquela em relação a esta.

Esse movimento permite compreender com mais rigor o que significa dizer que a *metaphysica generalis* precede a *metaphysica specialis*. Esta se ocupa com tipos particulares de entes, como indicam as disciplinas que a compõem (cosmologia, psicologia racional e teologia). Seu escopo reside no indagar se e como cada um desses entes (mundo, homem e Deus) pode ser conhecido. Uma vez que para Kant (segundo a leitura de Heidegger) não interessam entes específicos, mas ele se movimenta no âmbito das condições de possibilidade — no *como* (*wie*) esses entes podem ser conhecidos —,

⁷⁷ No prefácio à segunda edição do livro sobre Kant, escrito em 1950, Heidegger observa: “Diante dos posteriores desenvolvimentos do meu pensamento durante o tempo indicado, os erros e deficiências do presente ensaio se fizeram claros para mim, que renuncio a corrigi-lo com corolários, notas e epílogos” (HEIDEGGER, GA3, 1991, p. XVII).

ele desenvolve uma ontologia geral que se interroga pelo ser em geral. Portanto, Kant não parte da consideração sobre o ser de um desses entes abstratamente para, então, derivar o ser em geral. Sua controvérsia é tida como ontológica, visto que inquirir pelo *como* os entes aparecem significa tratar do ser ou, em termos mais transcendentais, de como a estrutura transcendental do sujeito possibilita o conhecimento dos objetos.

Determinar a possibilidade interna da ontologia significa adentrar ao âmbito da transcendência do sujeito no sentido de clarificar em que medida ela é possível, determinando como a compreensão de ser se constitui. Nessa direção, na fundamentação kantiana “se funda a possibilidade interna da ontologia como uma revelação da transcendência, ou seja, da subjetividade do sujeito humano”⁷⁸. O fundamentar da metafísica, enquanto questionamento pela compreensão do ser, encaminha-se para a pergunta pelo homem.

A avaliação da pertinência dessas linhas centrais que norteiam a interpretação que Heidegger propõe da filosofia de Kant não é alvo de escrutínio desta tese. Não cabe aqui notar em que medida ela encontra ou não amparo nos textos do filósofo de Königsberg citados por Heidegger. Mas é importante observar em que proporção, por meio de Kant, Heidegger traça o seu próprio projeto de fundamentação da metafísica. Neste último aspecto da fundamentação da metafísica, que acaba por desaguar numa pergunta pelo homem, encontra-se uma relação clara entre os dois projetos, de suma importância para o tratamento da diferença ontológica e das dificuldades que ela traz. Muito proximamente ao que é dito sobre o projeto de Kant, é possível flagrar Heidegger, no curso de 1928 sobre os fundamentos metafísicos da lógica, dizendo que “a pergunta pelo ser e por suas transformações e possibilidades é, em seu núcleo, a pergunta corretamente entendida pelo homem”⁷⁹. Uma vez que a ontologia se fundamenta numa compreensão de ser, pertinente ao *Dasein* humano, então não é despropositado concluir que a pergunta pelo ser acaba se identificando com o tratamento do ser do homem. Aliás, a história da filosofia encontra aqui o seu fio

⁷⁸ HEIDEGGER, GA3, 1991, §36, p. 205.

⁷⁹ HEIDEGGER, GA26, 2007, p. 22-23. Um pouco antes, na p. 20, Heidegger afirma que a pergunta pelo homem é a *Grundfrage* da filosofia, evidenciando o caráter decididamente transcendental que sua filosofia assume após *Ser e tempo*.

condutor⁸⁰. Afirmar que a questão do ser se equipara à pergunta pelo homem pode trazer compreensões errôneas do que aqui está em jogo. Não é gratuito o fato de Heidegger empregar tão raramente esse modo de enunciar o problema. Pelo que já se expôs da transcendência e finitude do *Dasein*, não se diz com essa afirmação que o objeto é o ser humano como dotado de uma natureza, como ente subsistente. É preciso ler a referência a “homem” na perspectiva do *Dasein*. Portanto, não é escopo de Heidegger o ser humano no sentido da metafísica tradicional, mas o finito no homem em sua relação com o ser. Não obstante, é sintomático da conotação transcendental do projeto de Heidegger que, das marcas deixadas nele pela leitura de Kant, até mesmo a formulação do lugar central do ser humano seja dita de modo tão similar. Essa aproximação pode ser constatada de maneira mais detalhada na seguinte passagem:

Porque compreender o ser pertence à constituição essencial do homem, a pergunta pelo ser é, no modo mencionado, uma pergunta — na verdade, *a* pergunta — pelo homem. O *Dasein* humano leva em si mesmo, em sua própria história, o destino da filosofia, transmite esse destino e o confia, uma e outra vez, às possibilidades humanas.⁸¹

Em terminologia característica, Heidegger acaba por desenhar um caminho muito semelhante àquele que atribui a Kant. Como observado, Kant busca mostrar como a ontologia se revela fundamento da metafísica — o que, em última instância, remetia para o homem. Ao falar do seu próprio projeto Heidegger retoma esse trajeto. A pergunta pelo ser, necessariamente, passa pela pergunta pelo ente, cuja característica é a compreensão de ser. Desse modo, o sentido do ser está vinculado à compreensão do ser. Esse ente, por sua vez, é o próprio ser humano. Assim, a pergunta pelo ser é, no limite, a questão pelo ente humano. Não no sentido de que o ser deva ser reduzido ao humano, mas porque algo como o sentido do ser em geral somente é possível com base numa compreensão de ser, típica do ente humano transcendente. Dessa feita, a pergunta pelo ser, abstraindo-se das estações desse percurso, acaba por se mostrar como sinônima da pergunta pelo homem. Esse tipo de indagação esteve presente na história da filosofia, de modo que o *Dasein* humano é legatário dela, mas, ao mesmo tempo, seu destino. A partir de afirmações como essas, pode-se compreender a necessidade de Heidegger de se defender da acusação de desenvolver uma antropologia filosófica nos moldes da

⁸⁰ Sobre isso afirma Heidegger: “Filosofia que nós assim designamos — é apenas o pôr em marcha a metafísica, na qual a filosofia chega a si mesma e conquista as suas tarefas mais expressas” (HEIDEGGER, GA9, 2008, p. 132 [GA9, 1976, p. 121]).

⁸¹ HEIDEGGER, GA26, 2007, p. 20.

modernidade. Se essas caracterizações da filosofia de Heidegger não fazem jus às suas intenções mais próprias, elas não parecem também tão descabidas, tendo em vista a forma como ele se expressa e pensa o seu projeto.

No entanto, essa pretensa inversão que localiza a metafísica geral como precedente se mostra mais complexa do que uma leitura mais imediata deixa transparecer. Como observado, o conhecimento ontológico é o fundamento do empírico (ou do ôntico). Os limites das faculdades humanas determinam o alcance desse ontológico, uma vez que a experiência possível repousa sobre a capacidade da razão. A abordagem do ser dos entes é crivada pela tematização do ser do homem, afinal o ser em geral depende da compreensão de ser próprio do *Dasein*. O conhecimento das categorias *a priori*, das condições de possibilidade do conhecimento enquanto tal, é chamado por Kant de transcendental. Heidegger o nomeia de conhecimento ontológico, o qual fundamenta todo conhecimento empírico (que ele intitula de ôntico). Desse modo, uma investigação ontológica deve se ater ao fundamento geral, universal e necessário dentro dos limites nos quais um conhecimento ôntico ou empírico é possível. Nesse ponto, pode-se notar como, ao se adotar essa perspectiva transcendental, chega-se à sobreposição entre ôntico e ontológico. Uma vez que a ontologia geral acaba por remeter à estrutura do sujeito, é pertinente inquirir se a ontologia não é pensada como estando subordinada a um ente. Em outras palavras, tratar o ser a partir da compreensão de ser não é limitar o ontológico ao ôntico, visto remeter o ser para um ente? Em que medida a *metaphysica specialis* é totalmente alijada do seu posto de destaque, haja vista que o ser é delimitado no horizonte do ente humano e de sua compreensão de ser? Ao dizer que o *Dasein* é o transcendente, Heidegger não estaria reinscrevendo no seu projeto a noção kantiana de transcendental? Essa suspeita se torna convincente, afinal dizer que o *Dasein* é transcendente significa assumir que somente há sentido do ser onde há o *Dasein*, de modo que o ser enquanto tal fica na dependência desse ente. A transcendência, apesar do seu caráter ontológico, acaba se configurando como a capacidade humana (mesmo que não seja apenas uma entre outras) de transcender os entes. Como se notou, ela não é um mero comportamento, afinal não lida com entes. Isso equivale, em termos kantianos, a dizer que ela não é empírica, mas pura no sentido de ser transcendental. Ela não se origina da experiência, mas a própria experiência se torna possível devido ao *a priori*. Nesse caso, uma compreensão de ser ou mesmo o ser fica na dependência dessa possibilidade humana, de modo que a questão já não é mais

sobre o ser dos entes a partir do empírico, mas o que fundamenta o ser desses entes *para nós*. Não se trata de analisar o ser dos entes especificamente, mas o foco se dirige para o fundamento que permite que os entes apareçam *para nós*. Assim, tratar do ser corresponde à pergunta pelo modo como nós o compreendemos ou, em termos mais heideggerianos, trata-se de analisar a compreensão de ser que o *Dasein* possui. Correspondentemente, as limitações humanas impõem restrições sobre o que pode ser considerado. Se o ser humano é finito, cabe concluir, como Heidegger o faz em *O que é metafísica?*, que o ser é finito. Dessa maneira, o sentido do ser é dependente do que nós podemos compreender dele.

Com essas observações a intenção é ressaltar o caráter transcendental que a similaridade no percurso de formulação da questão ontológica do projeto heideggeriano permite vislumbrar. Em outros termos, essa ênfase na compreensão de ser acaba por revelar que o ontológico, com mais radicalidade que *Ser e tempo*, possui fundamentação ôntica. E mais, traz motivos relevantes para se suspeitar se a *metaphysica specialis* é subvertida, uma vez que o ente humano (do qual se ocupa a psicologia racional) determina os limites e alcance da ontologia.

Esse aspecto é reforçado nas considerações de Heidegger sobre a diferença ontológica. Além desse tema se configurar como central no ensaio *A essência do fundamento*, aqui parece residir um ponto fundamental da correspondência entre o sentido geral de metafísica e a metafísica do *Dasein* e, consequentemente, de seu embate com Hegel. Desse modo, para dimensionar a questão de maneira apropriada é preciso considerar as afirmações anteriores no contexto da diferença ontológica. Essa expressão, “diferença ontológica” (*die ontologische Differenz*), aparece pela primeira vez no curso *Problemas fundamentais da fenomenologia*, justamente quando a noção de metafísica se torna importante⁸². Isso, no entanto, não significa que o conceito já não estivesse em operação no pensamento de Heidegger no período anterior. Em *Ser e tempo*, por exemplo, ele afirma que “o sentido de ser de certo modo já deve estar

⁸² HEIDEGGER, M. *Problemas fundamentais da fenomenologia*. Trad. Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 31 [*Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA24. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975, p. 22]. Posteriormente Heidegger, ao se referir aos textos publicados (não aos cursos ministrados e publicados somente com a edição de sua *Gesamtausgabe*), reconhece a aparição do termo com o ensaio *Vom Wesen des Grundes*, de 1928 e publicado em 1929. Ele diz no prefácio à terceira edição do texto: “O tratado ‘Sobre a essência do fundamento’ surgiu no ano de 1928, simultaneamente à preleção ‘O que é metafísica?’. A preleção reflete sobre o nada; o tratado nomeia a diferença ontológica” (HEIDEGGER, GA9, 2008, p. 134 [GA9, 1976, p. 123]).

disponível para nós”⁸³, pressupondo diferença entre a compreensão de ser e ente. Mas a referência mais clara à diferença ontológica se encontra num parágrafo fundamental de *Ser e tempo*, aquele com o qual Heidegger finaliza a sua analítica existencial:

Só “se dá” [*Gibt es*] ser — não ente — na medida em que verdade é. E esta só é na medida e enquanto o *Dasein* é. Ser e verdade “são” de igual originariedade. Que significa: ser “é”, se é preciso distingui-lo de todo ente [*von allem Seinden unterscheiden sein soll*], só pode ser concretamente interrogado quando o sentido-de-ser e o alcance do entendimento-de-ser tenham sido em geral elucidados.⁸⁴

Essa compreensão prévia do ser é de fundamental importância para o projeto de Heidegger. Ela se configura como fundamento a partir do qual ele pode edificar sua filosofia, colocando de modo explícito a questão do ser em geral. Em *Ser e tempo*, essa compreensão prévia aparece no *Dasein* em sua cotidianidade que, no entanto, precisa ser tematizada por meio de espécie de círculo hermenêutico: “A essencial afetabilidade do perguntar por seu perguntado pertence ao sentido mais próprio da questão-do-ser”⁸⁵. Ou seja, não há aqui simples relação de sujeito e objeto. Aquele que pergunta já pertence ao horizonte do perguntado, de modo que o ser não pode ser tido como mero conceito vazio obtido por meio da abstração de um sujeito. Assim, a pergunta pelo ser não pode constituí-lo como objeto, com intuito de estabelecer uma compreensão objetiva sobre ele. Antes, toda objetividade somente é possível com base nessa compreensão prévia de ser, que remete para a temporalidade.

⁸³ HEIDEGGER, 2012, §2, p. 41.

⁸⁴ HEIDEGGER, 2012, §44, p. 635. É importante observar que Heidegger não emprega *Differenz*, mas *unterscheiden*. Outras afirmações suas evidenciam o lugar da diferença ontológica em *Ser e tempo* como, por exemplo, “Ser não é algo assim como os entes” (Ibid., §,1 p. 37]). Ainda que a expressão não apareça em *Ser e tempo*, vários comentadores de Heidegger dão suporte à tese de que o conceito estava em operação já nesse momento (VAIL, Ley M. *Heidegger and the Ontological Difference*. London: Pennsylvania State University Press, 1972, p. 47; ROSALES, A. *Transzendenz und Differenz: Ein Beitrag zum Problem der ontologischen Differenz beim frühen Heidegger*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1970, p. 246; HERRMANN, F. W. *Subjekt und Dasein: Interpretationen zu ‘Sein und Zeit’*. 2. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985, p. 28). Aliás, o tema (não o termo) da diferença ontológica aparece já claramente em *Conceitos fundamentais de filosofia antiga* (1926). Aqui Heidegger concebe a filosofia como crítica (do grego κριτικὴν) que discerne entre ser e ente. E, ao comentar Platão, afirma: “para que um ente seja experimentado deve já haver alguma iluminação do ser. Uma compreensão de ser [*Seinsverständnis*]. A luz deve brilhar, ainda que não seja necessário que a luz mesma seja vista ou mesmo apreendida conscientemente” (HEIDEGGER, M. *Die Grundbegriffe der Antiken Philosophie*, GA22. 2. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004, p. 102-103). No entanto, é curioso observar que, se o conceito possui centralidade no texto, é de se perguntar o porquê do não aparecimento do termo. Abordar essa questão foge aos objetivos deste capítulo.

⁸⁵ HEIDEGGER, 2012, §2, p. 49.

Em *Problemas fundamentais de fenomenologia*, onde se menciona explicitamente pela primeira vez a expressão *diferença ontológica*, Heidegger aborda quatro problemas pertinentes à fenomenologia. O primeiro deles se relaciona com o tema que aqui nos ocupa, a saber, a diferença ontológica. Isso se deve à observação de que existir é estar inserido nessa diferença. O *Dasein* aí se insere sem, no entanto, estar plenamente consciente dela. Desse modo, “a diferença [*Unterschied*] entre ser e entes é aí pré-ontológica, em outras palavras sem um conceito explícito de ser, latente no *Da* do *Dasein*. Mas, como tal, ela pode se tornar uma diferença [*Differenz*] compreendida explicitamente”⁸⁶. É a analítica existencial do *Dasein*, enquanto ente privilegiado por se colocar em questão, que se constitui como porta de entrada para se alcançar a questão do ser em geral. Esse trajeto se constitui a partir de duas perguntas intimamente articuladas. A primeira diz respeito ao sentido do ser em geral. Uma vez que se deve passar por um ente, essa pergunta pressupõe outra: como essa compreensão de ser é possível? Dito de outro modo: quais são as condições de possibilidade dessa compreensão? Há certa distinção que demarca as duas questões: a primeira pergunta pelo sentido do ser em geral; a outra, por sua vez, trata das condições de possibilidade da compreensão de ser, pressupondo que o *Dasein* possui tal compreensão que se estabelece como via de acesso ao sentido do ser em geral. Isto é, já não é o ser, mas a *compreensão* de ser que é alvo de tematização, o que dirige a reflexão na direção do *Dasein* e, posteriormente, para a finitude desse ente.

A compreensão de ser se baseia na projeção do *Dasein*, que é caracterizado pela sua transcendência. Esse estar adiantado em relação a si, que compõe a estrutura do *Dasein*, pressupõe um horizonte como lugar a partir do qual essa projeção se projeta. Esse horizonte é a temporalidade, de modo que a ontologia é temporal no sentido de que suas assertivas devem ser compreendidas a partir da sua inserção no tempo⁸⁷. Esse é o sentido radical da finitude do *Dasein*. Assim, a ontologia fundamental deve encontrar a temporalidade originária, horizonte a partir do qual a ontologia enquanto tal e a pergunta pelo sentido do ser são possíveis. Desse modo, a ontologia não se inicia com considerações abstratas e universais, mas a partir da cotidianidade desse ente ôntico-

⁸⁶ HEIDEGGER, GA24, 2012, p.463 [GA 24, 1975, p. 454]. Chama atenção o emprego de palavras distintas para situar a diferença ontológica. Enquanto ela permanece pré-ontológica, isto é, sem tematização clara, Heidegger emprega o termo *Unterschied*. No entanto, uma vez que não se pensa somente a partir da diferença ontológica, mas a própria diferença, a palavra utilizada é *Differenz*.

⁸⁷ *Ibid.*, p.469 [*Ibid.*, p.461].

ontológico. É daqui que o acesso ao ser encontra o seu caminho. É importante ressaltar isso para que não se compreenda Heidegger como simples desdobramento de Kant ou como mais um representante da filosofia do sujeito. O acento na finitude e na temporalidade constitutiva do *Dasein* assinala seu aspecto de abismo.

O exposto até aqui sobre a diferença ontológica na sua relação com a pergunta pelo homem traz questionamentos sobre a pertinência dos procedimentos adotados pelo próprio Heidegger. Ao eleger determinado ente (*Dasein*) como via de acesso ao ser, não estaria ele dirimindo a diferença ontológica? Não seria a filosofia apenas mais uma ciência que se restringe à abordagem de um ente específico, o *Dasein*? Por outras palavras, ao conceber o *Dasein* como ente privilegiado para o questionamento sobre o ser, Heidegger não reinscreve o seu projeto filosófico naquilo que ele mesmo critica? Em última instância, a ontologia não encontraria fundamentação ôntica? O ser não estaria fundado num ente? De modo similar à tradição, a *metaphysica specialis* não fundamentaria a *metaphysica generalis*?

Esse aspecto se torna ainda mais problemático quando se atenta para a distinção que Heidegger estabelece entre filosofia e ciências positivas. Enquanto aquela é ontológica, estas são ônticas por lidarem apenas com regiões específicas de entes. O objeto das ciências são os entes, lidando com aquilo que está manifesto, de modo que “uma investigação científica se constitui na objetividade [*Vergegenständlichkeit*] daquilo que de algum modo já fora desvelado [*Enthüllten*]”⁸⁸. A própria objetividade, característica do conhecimento científico, é plausível na medida em que os entes se tornaram manifestos naquilo que são e de um determinado modo. Assim, as ciências não são capazes, por sua própria natureza, de assumir o propósito de desenvolver investigações propriamente ontológicas. Isso se evidencia pelo fato de que elas não iniciam sua pesquisa perguntando-se pela sua essência. Parte-se de imediato para a prática científica de objetivação de determinada região de entes já desvelada. Quando um matemático, por exemplo, tenta responder o que é a matemática, não pode fazê-lo recorrendo a provas ou a equações matemáticas. Mas ele fala *sobre* a matemática, de modo que “eles todos começam, quando assim perguntam, a filosofar. Não há conceito

⁸⁸ HEIDEGGER, GA24, 2012, p.465 [GA24, 1975, p.456].

matemático de matemática, porque a matemática como tal não é algo matemático”⁸⁹. A filosofia, dessa feita, não deve ser considerada ciência rigorosa (*Strenge Wissenschaft*):

De maneira correspondente, na expressão “filosofia científica” é atribuída à filosofia algo que não lhe convém — ela nunca é pura e simplesmente ciência. Ao mesmo tempo, porém, se lhe atribui algo que ela já possui em um sentido originário: ela é mais originária do que toda ciência porque toda ciência está enraizada na filosofia e é dela que primeiramente emerge.⁹⁰

A filosofia não pode ser considerada apenas ciência porque ela é sempre mais do que ciência. De certa maneira, Heidegger não nega a possibilidade de uma metafísica científica, ainda que já se possa notar como há alguma dubiedade na formulação. Ela é ciência à medida que tem acesso aos elementos constituintes do conhecimento científico objetivo de modo mais originário do que esse próprio saber científico, tendo em vista que lida com o ser, que possibilita que os entes se manifestem. É importante ressaltar que Heidegger não defende que a filosofia é primeira no sentido de que é um tipo de conhecimento que antecede os outros saberes no sistema das ciências. A anterioridade da ontologia se refere ao fato de que quando os entes são encontrados, eles já foram projetados. Essa anterioridade (sentido de *a priori*⁹¹) é historicizada, constituindo-se como “essencialmente fática”, sendo submetida por ele a um processo de destranscendentalização. A filosofia é anterior, haja vista que ela tematiza essa compreensão do ser que torna possível toda a experiência, inclusive a científica. Assim, a filosofia não é ciência, pois não busca resultados acabados e fundamentados. Entretanto, ela é mais originária do que as ciências, uma vez que ela é anterior a essa busca e está operante nela. Enfim, o conhecimento científico pressupõe certa compreensão de ser e, portanto, move-se no interior da diferença ontológica. Heidegger avança mais no sentido de indicar que não somente o conhecimento científico pressupõe certa compreensão de ser, mas a vida fática tem determinação sobre ela. No entanto, como ficam essas considerações quando se atenta para o fato de que a ontologia acabaria, enquanto remetendo para um ente, fundamentando-se onticamente?

De certo modo, o próprio Heidegger reconhece esse aspecto. Ele aparece numa das possíveis leituras que ele desenvolve da relação entre o caráter bifurcado da noção

⁸⁹ HEIDEGGER, GA22, 2004, p. 5-6.

⁹⁰ HEIDEGGER, GA27, 2008, p. 19 [GA27, 1996, p. 19].

⁹¹ HEIDEGGER, GA24, 2012, p.470 [GA24, 1975, p.461].

de metafísica em geral com a metafísica do *Dasein*. Como observado, a filosofia primeira, que Heidegger associa com a noção mais ampla de metafísica, é constituída pela ontologia e pela teologia. A ontologia lida com a condição de possibilidade da presença dos entes. A teologia, por sua vez, apontaria para o caráter ôntico do empreendimento de fundamentação da metafísica. Textualmente, num parágrafo eminentemente metodológico de *Problemas fundamentais da fenomenologia*, Heidegger afirma:

A ontologia tem por disciplina fundamental a analítica do *Dasein*. Isso implica ao mesmo tempo o seguinte: a própria ontologia não pode ser fundamentada de maneira puramente ontológica. A sua própria possibilitação é remetida a um ente, isto é, a algo ôntico: o *Dasein* (...) A ontologia possui um fundamento ôntico, algo que sempre transparece uma vez mais mesmo na história da filosofia até aqui e que se expressa, por exemplo, no fato de já Aristóteles dizer: a ciência primeira, a ciência do ser, é teologia⁹²

Com essa assertiva, Heidegger reconhece a impossibilidade de uma fundamentação puramente ontológica da ontologia. A abordagem transcendental da questão do sentido do ser, com sua exigência de fundamentação da metafísica que conduz à elaboração de uma ontologia fundamental, termina por ter de reconhecer a sua face teológica, isto é, a sua fundamentação ôntica. Assim, por mais que a essência do fundar tenha que estar atenta à dimensão ontológica, no limite, ela se ampara no ente humano.

Essa passagem de Heidegger é de fundamental importância, afinal assinala certa alteração na sua perspectiva. Em 1926, no curso sobre filosofia antiga, nota-se que a sua pretensão caminha em outra direção. Aqui indaga: “poderia haver uma ontologia puramente construída, como era, sem uma orientação para o ente preeminente, seja ele pensado como primeiro movente, o primeiro céu ou alguma outra coisa?”⁹³ Dito de outro modo, ao tratar da filosofia de Aristóteles, Heidegger entende a tensão entre ontologia e teologia de maneira acentuada. A abordagem ontológica, em sua opinião, não necessariamente incorre numa teologia. Há que se perseguir novamente essa perspectiva. Mas, alguns anos depois, deparamo-nos com Heidegger — mais transcendental, é verdade — admitindo que a ontologia deve encontrar respaldo em um

⁹² HEIDEGGER, GA24, 2012, p.34 [GA24, 1975, p.26]..

⁹³ HEIDEGGER, GA22, 2004, p. 329-330.

ente. Isso equivale a dizer que a ontologia possui também fundamentação ôntico-teológica.

Essa alteração é perceptível em um termo que Heidegger emprega em *Os princípios metafísicos da lógica*: “metaontologia”. Sobre isso afirma:

Daqui se segue a necessidade de uma peculiar problemática que tem como tema o ente em sua totalidade. Esse novo colocar da questão se encontra na essência da ontologia mesma e se produz a partir de sua conversão, sua *metábole*. Designo essa problemática como *metaontologia* [Metontologie]. E aqui, no círculo do perguntar metaontológico-existencial, está também o círculo da metafísica da existência (somente aqui podem colocar-se as questões da ética).⁹⁴

A ontologia fundamental não se constitui como a totalidade do projeto de fundamentação da metafísica, afinal ela deve recorrer, ainda, a outro momento. A essa segunda etapa Heidegger denomina de metaontologia. Se a ontologia fundamental, como a leitura de Kant já indicava, volta-se para a fundamentação na finitude no *Dasein*, partindo de um quadro mais propriamente ontológico, Heidegger reconhece com a afirmação da metaontologia a necessidade do retorno para o ôntico. A possibilidade de fundamentação da metafísica passa por esse passo de volta. Aliás, a noção plena de metafísica encontra a sua completa correspondência quando se atenta para essa duplicidade na sua própria fundamentação. Somente a perspectiva do ontológico não é suficiente para esgotar completamente a noção plena de metafísica, mas necessita da metaontologia, que se constitui de abordagens ônticas derivadas da ontologia anteriormente desenvolvida. Assim, além da ontologia, a fundamentação não poderia se abster de uma análise do *Dasein* considerando seu aspecto ôntico. Heidegger, defendendo-se das acusações de que *Ser e tempo* não oferece uma ética, afirma que os problemas dessa natureza encontrariam aqui o seu *locus* apropriado, tendo em vista que o ôntico apontaria esse retorno para a concreção da existência. No curso sobre os princípios metafísicos da lógica, ao retomar *Ser e tempo*, por exemplo, há um esforço de Heidegger em mostrar como ontológico e ôntico estão interligados. Ele não pode se esquivar disso, afinal se ontológico e ôntico são transposição do par kantiano *a priori* e *a posteriori*, e Heidegger criticava que o limite desse modelo estava na forma de se determinar a relação entre ambos, ele tem de considerar também esse problema. Como observado, Heidegger interpretava a revolução copernicana como retorno à dimensão

⁹⁴ HEIDEGGER, GA26, 2007, p. 199.

ontológica da constituição dos entes. A *Crítica da razão pura* possui este último termo em seu título justamente por não considerar nada de empírico, isto é, não considerava o ôntico (os entes), mas ao se perguntar pelo como do conhecimento, aportava numa dimensão propriamente ontológica. Entretanto, resta tratar como ponto fulcral como o ontológico pode se referir ao ôntico. Desse modo, por exemplo, Heidegger pontua que a neutralidade e o aparente isolamento metafísico do *Dasein* não significam uma anulação ou mesmo afastamento das suas situações concretas. Antes, o que se pretende aqui é justamente analisar esse ente antes de toda a concreção fática, a fim de que se possa justamente entender como tal concreção é possível e como ela se desenvolve. Em outras palavras, não se trata de opor o ôntico e o ontológico, mas de se notar como o ontológico possibilita a existência fática.⁹⁵

O termo metaontologia, ainda que não seja usual nos textos de Heidegger, não é estranho no contexto do curso de 1928. Aqui o tema da possibilidade de uma abordagem ôntica aparece constantemente referida. No entanto, por mais que Heidegger insista nesse ponto, não se observa sensível avanço no retorno do ontológico para o ôntico, a fim de perfazer a totalidade da noção plena de metafísica. O caminho de retorno parece bloqueado. Diante da impossibilidade de realizar essa volta de maneira satisfatória, Heidegger se encaminha cada vez mais para uma abordagem que se centra no ontológico, revelando-se as dificuldades de se apropriar da sua filosofia, haja vista, por exemplo, o desenvolvimento de um método para abordagem de algum elemento mais circunscrito.

De todo modo, o importante dessa discussão para o tema da tese reside no seguinte. O projeto da ontologia fundamental não se configura mais como o pensar uma ontologia sem teologia. A perspectiva aqui adotada incorpora os traços mais centrais da noção de metafísica, de modo que se se deve partir da ontologia para abordar o ente. Isto é, o caminho é aquele que Heidegger identificava em Kant: deve-se partir da ontologia para, então, alcançarem-se os elementos concernentes ao aspecto teológico da noção de metafísica. Com isso fica claro que Heidegger não está defendendo uma simples repetição que nada altera o que já fora posto pela história da filosofia. Antes, é preciso transformá-la de modo essencial.

⁹⁵ HEIDEGGER, GA26, 2007, p. 171ss.

O procedimento de não descartar a bifurcação da metafísica reforça essa noção de que a metafísica tradicional não é um desvio a ser refutado, ou mesmo algo a ser superado na direção de “outro início do pensamento”. A teologia revela o fundamento ôntico. Heidegger reconhece a necessidade de refazer o caminho, mas sem descartar a ambiguidade da filosofia primeira. E, ainda mais claramente, admite a sua relação de continuidade com a metafísica antiga. Continuidade não implica em simples repetição do que foi dito. Mas, ainda que promova fundamental transformação na metafísica antiga, a metafísica do *Dasein* considera do modo mais pleno possível os caracteres marcantes da noção tradicional de filosofia.

Essa abordagem de Heidegger ressalta algo importante: o ser é sempre ser de um ente. A diferença ontológica não significa separação ontológica, como se ente e ser estivessem totalmente apartados um do outro ou mesmo numa relação de oposição. Se o ser fosse algo separado do ente, incorrer-se-ia no problema de se transformar o ser em outro ente. Nesse caso, obviamente, não mais ocorre a diferença ontológica, mas no máximo, diferença ôntica de grau. Assim sendo, é preciso salientar que o ser é ser *do* ente. O ser se manifesta e somente se torna acessível por meio do ente. Nesse ponto, a fundamentação ôntica é relativizada. Afirmar que o ser é acessível por meio do ente não significa estabelecer o ente como fim. O conhecimento científico ou mesmo a enunciação proposicional se ocupam do ente, constituindo-o como finalidade do próprio conhecer, movendo-se sempre no interior do já desvelado. Isso ficara evidente já no início do tratado sobre o fundamento. Na filosofia, tal qual Heidegger a concebe, o ente é o *meio* pelo qual se tem acesso ao ser, garantido pelo primado ôntico-ontológico do *Dasein*. Nesse sentido, apesar de se dirigir a determinado ente (*Dasein*), a ontologia é remetida para além dele, rumo ao ser que, como aquilo que se mostra, é trazido ao olhar por meio da transcendência do *Dasein*. Para tanto, transcende os demais entes, dirigindo-se para o ser. Isso também não significa dizer que a diferença ontológica seja mero produto do intelecto. Antes, ela ocupa lugar mais central, como *prius* a partir do qual a cisão sujeito e objeto emerge, possibilitando que os entes venham ao encontro do *Dasein*. Nesse aspecto, ao indicar que a relação sujeito-objeto se fundamenta em instância mais originária, revela-se a crítica de Heidegger às filosofias da consciência. Em diversos momentos nos textos desse período, como se notou nas citações acima, ele emprega o termo sujeito para se referir à sua própria filosofia. Isso ocorre não sem antes, entretanto, fazer algumas ressalvas que apontam na direção da especificidade

do que aqui se entende por “sujeito”. Esse sujeito/*Dasein* é o ser humano à medida que é interpelado no horizonte da pergunta pelo ser. Mas é bastante indicativo o fato de Heidegger empregar o termo sujeito. Isso mostra não apenas uma tentativa de se fazer compreendido, mas de reconhecer que há algum vínculo entre o *Dasein* e a noção de sujeito, por mais tênue que essa identidade seja.

De todo modo, a perspectiva de que o ente (no caso o *Dasein*) é meio de acesso ao ser, mas não fim do questionamento, evita que Heidegger permaneça no elemento estritamente teológico. Se o *Dasein* é o ponto de partida para tratar da questão do ser, isso não significa que a filosofia deve se restringir a ele. Se essa solução anotada por Heidegger indica clareza com relação ao problema, ela não o resolve completamente. O lugar ocupado pelo *Dasein* traz outra dificuldade para a diferença ontológica. Em *Ser e tempo*, a origem da diferença ontológica não era explicada, referindo-se apenas à transcendência do *Dasein*. Perspectiva semelhante é mantida no ensaio *A essência do fundamento*. Essa transcendência é liberdade, entendida como “possibilitação da questão do porquê em geral”⁹⁶. Nesse ponto, revela-se certa tensão em Heidegger, resultante de resquícios da filosofia da consciência, ainda que crivada por um movimento de destranscendentalização, como a sua discussão sobre o *Dasein* como ser-no-mundo acentua⁹⁷. O sentido do ser é entendido a partir da projeção do *Dasein*, tido como ente ôntico-ontológico. Isto é, uma vez que a diferença ontológica se mostra dependente da transcendência do *Dasein*, em última instância ele é o responsável por

⁹⁶ HEIDEGGER, GA9, 2008, p. 181 [GA9, 1976, p. 168].

⁹⁷ É possível encontrar várias referências nos textos de Heidegger que apontam para essa relação. Em *Ser e tempo*, por exemplo, ao tratar de realismo e idealismo, afirma: “Se idealismo é um termo significando que ser nunca é explicável por um ente, mas é cada vez para todo ente o ‘transcendental’, então no idealismo reside a única e correta possibilidade de problemática filosófica” (HEIDEGGER, 2012, §43, p. 577). E ainda, em *Kant e o problema da metafísica* essa relação é estabelecida de modo explícito: “Essa conhecida quiddidade [*Wassein*] do ente é trazida à frente *a priori* no conhecimento ontológico, antes de toda experiência ôntica, ainda que deva servir precisamente a esta. Kant chama de ‘sintético’ o conhecimento que traz à frente a quiddidade do ente, ou seja, que revela o ente mesmo. Desse modo, a pergunta sobre a possibilidade do conhecimento ontológico se transforma no problema da essência dos juízos sintéticos *a priori*” (HEIDEGGER, GA3, §3, 1991, p. 14). Sobre esse tema específico, cf. LAFONT, C. Heidegger and the Synthetic *a priori*. In: CROWELL, S; MALPAS, J. (eds.). *Transcendental Heidegger*. Stanford: Stanford University Press, 2007, p. 104-118. Ernildo Stein, por sua vez, adota posicionamento mais equilibrado. Segundo ele, em *Ser e tempo* Heidegger “introduz um novo conceito de fundamentação. Não é uma fundamentação como a moderna, nem do tipo objetivista da tradição clássica. Portanto, nem subjetivista, nem objetivista, mas sim, uma fundamentação de caráter prévio, de caráter *a priori*. É uma fundamentação em que já sempre existe um compreendermos a nós mesmos. Isso é uma espécie de antecipação prévia de sentido que se explicita na compreensão do ser” (STEIN, Ernildo. *Diferença e metafísica*: ensaio sobre a desconstrução. Porto Alegre: Edipucrs, 2000, p. 58). Mas justamente trata-se de questionar em que medida esse *a priori* ainda não se mostra dependente do que pretende criticar.

superar a distância entre entes e ser. O *Dasein* realiza a diferença ontológica, visto ser o fundamento dela. Por mais que Heidegger seja cauteloso no sentido de sempre destacar o caráter específico desse ente, isso quer dizer que, no limite, a ontologia deve reconhecer uma fundamentação ôntica. Ora, não era justamente isso que a metafísica tradicional pensava ao apontar para a teologia como uma das suas dimensões?

Em parte, argumenta C. Lafont, esse problema enfrentado por Heidegger se deve ao fato de que a diferença ontológica pretende ser elemento de crítica das filosofias da consciência. Mas ela não rompe suficientemente com esse paradigma. O problema estaria na sua gênese, tendo em vista que ela seria a transposição da distinção transcendental *a priori/a posteriori*. O fato de na diferença entre ser/ente, *a priori/a posteriori*, ontológico/teológico (acrescentamos nós) aparecerem assinalados pela temporalidade não é suficiente para evitar a filiação de Heidegger a pressupostos daquilo que pretende criticar⁹⁸. Daí sua dificuldade: superar a filosofia da consciência, mas pressupondo seu aparato conceitual no que ele possui de mais central. Em outros termos, a destrancendentalização de Kant por meio da sua leitura a partir da moldura ontológica e do caráter temporal da finitude do *Dasein* não se mostra satisfatória. Antes, essa filiação acaba por colocar para Heidegger uma dificuldade. Tal dificuldade se mostra na concessão que ele se vê obrigado a fazer ao admitir que a ontologia reconhece também uma fundamentação ôntica. A pergunta, feita em 1926 (é possível uma ontologia sem teologia?), perde sua pertinência, dando lugar a outro ponto: em que medida o *Dasein*, ente finito, pode se configurar como fundamento ôntico da ontologia? Ele pode suportar o peso dessa tarefa? Com esse modo de tratar a problemática não se estaria retomando a metafísica vulgar nos seus traços mais essenciais? Da forma como a tradição lidou com a ontologia, ela exige necessariamente um elemento “teológico”. Assim, o projeto de fundamentação da metafísica demanda sua revisão. A fundamentação ôntica da ontologia põe em relevo o seguinte aspecto. Como observado, a diferença entre ôntico e ontológico se funda no *Dasein*. O *Dasein*, marcado pela

⁹⁸ Esse problema das reflexões iniciais de Heidegger é desenvolvido por LAFONT, Cristina. *Heidegger, Language, and World-Disclosure*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 72ss, 248ss. Cabe insistir na correspondência entre esses diversos pares. Uma vez que a tônica transcendental do projeto kantiano é lida por Heidegger como questionamento da fundamentação da metafísica na ontologia, o *a priori* se movimenta num âmbito propriamente ontológico. No entanto, esse propriamente ontológico se fundamenta num ente, isto é, no *Dasein*. Nesse caso, a metafísica científica enquanto ciência transcendental deve buscar o fundamento da diferença ontológica no *Dasein*. Daqui decorre o problema do projeto com relação ao papel do sujeito. Ele parece, ao efantizar a finitude, ir além das filosofias da consciência. Contudo, a saída ainda se constitui num plano demasiadamente demarcado por elas.

transcendência, é um ente metafísico “por natureza”. Isso quer dizer que a estrutura bifurcada entre ontologia e teologia se reflete na constituição desse ente. Dessa maneira, ainda que crivada por certa apropriação da filosofia transcendental kantiana radicada na temporalidade, a diferença ontológica possui raízes metafísicas. Assim, há que se admitir que a diferença ontológica é a transposição de duas *epistemes* que formavam a filosofia primeira. À medida que Heidegger se apercebe da impossibilidade de uma fundamentação da metafísica que não incorra nisso, torna-se imperativa a revisão dessa proposta. Essa revisão ganha corpo com o emprego da expressão ontoteologia.

É importante considerar essa aproximação no modo de condução da proposta de Kant (tal como Heidegger a lê) com a sua própria. Cabe ressaltar a profunda semelhança no modo mesmo de elaboração da questão. Na *Crítica da razão pura*, Kant levanta, como um dos pontos centrais da obra, o seguinte problema: “Como é possível a metafísica enquanto ciência?”⁹⁹. Não nos interessa aqui o modo como ele encaminha a resposta, mas muito mais como Heidegger absorve certos elementos. Em primeiro lugar, trata-se de conceber a metafísica como ciência. Como observado, Heidegger contrapõe uma metafísica vulgar à metafísica científica. Nesse contexto, em que busca a compreensão de ser que se radica no *Dasein* humano, é essa proposta que está sendo levada adiante. Trata-se não mais de uma metafísica ao modo vulgar, mas da metafísica científica que implica em se tratar do ser do sujeito, a fim de que, por meio da compreensão de ser que daqui surge, poder-se alcançar o sentido do ser em geral. Por isso mesmo a metafísica científica equivale à ciência transcendental. Se a metafísica era tida como crítica dos limites da razão humana, agora ela significa a explicitação da compreensão de ser desse ente finito. Ela já não mais se direciona para o que é ou para aquilo que pode ser conhecido, mas pelo modo como esse conhecer se desenvolve. Esse caminho escolhido, de se tratar do como se conhece e não do “o quê” é conhecido, implica num retorno para a subjetividade, para o ente que nós mesmos somos. Pela radicalidade e universalidade que a pergunta alcança, Kant está correto ao observar que nenhuma parte da metafísica deixaria de ser afetada por sua crítica.¹⁰⁰

⁹⁹ KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001, B22.

¹⁰⁰ Ibid., AXIII.

Pelo que foi dito, pode-se notar como os dois temas — da fundamentação ôntica da metafísica e da finitude — são articulados. A pergunta pelo ser remete à compreensão de ser que, por sua vez, repousa no *Dasein*. Desse modo, perguntar pelo ser é perguntar pelo ser do *Dasein*. Este, enquanto transcendência, é marcado pela finitude, uma vez que a temporalidade é elemento que lhe possibilita transcender os entes em direção ao ser. E ainda mais, nota-se como Heidegger endossa algumas teses básicas de Kant: a proposta transcendental, a descrição da limitação e da finitude humana, o caráter ontológico que a revolução copernicana confere à filosofia e a proposta de se buscar um fundamento para a metafísica por meio do retorno à análise do ser do ente humano, especialmente no que concerne à temporalidade, isto é, à sua finitude. Assim, a questão central é: o que é homem? A determinação do ser desse ente implica no desenvolvimento da pergunta pelo ser em geral.

Por outro lado, numa crítica às filosofias da consciência, Heidegger afirma que o *Dasein* já se encontra lançado numa compreensão de ser que é dada de antemão e, portanto, é anterior a ele. Esse aspecto do *Dasein* revela o seu caráter fático, uma vez que ele já se encontra dejectado no mundo, estabelecendo relações com os demais entes. Colocando o problema em termos mais claros: de um lado a diferença ontológica parece ser produzida pelo *Dasein* por meio da sua transcendência. De outro, o *Dasein* não poderia realizar a transcendência se já não estivesse inserido na diferença ontológica. Por um lado, a transcendência do *Dasein* é projeção de mundo. Por outro, o *Dasein*, como ser-no-mundo, é lançado em meio aos outros entes pressupondo a diferença ontológica. Em suma, a diferença ontológica se realiza a partir da transcendência do *Dasein*; mas para que essa transcendência seja possível é necessário que o *Dasein* já se movimente num horizonte previamente aberto. Nessa fase mais transcendental, parece claro que o pêndulo pende mais para a radicação da diferença ontológica no *Dasein*, como o início do opúsculo *A essência do fundamento* expressa claramente.

Essa dificuldade é sintomática de um limite que se mostra central em *Ser e tempo*. Heidegger pretende questionar um ente pelo seu ser, tendo em vista o sentido do ser em geral. Mas um *ente* finito pode suportar sobre seus ombros o peso do questionamento do ser em geral, haja vista a fundamentação da metafísica com sua vocação universalista? Pode o acesso ao ser em geral ser fundamentado num ente, mesmo sendo ele possuidor de aspectos distintivos em relação aos demais entes? E, por fim, o sentido do ser como tal (e da diferença ontológica) pode admitir fundamentação

ôntica? De certo modo, Heidegger parece estar ciente desses embaraços ao final de *Ser e tempo*. No parágrafo conclusivo, destaca o caráter provisório da analítica existencial. Admitir a precariedade do procedimento adotado não significa que ele deveria ser simplesmente desacreditado. Antes, isso quer apenas dizer que a analítica existencial não pode ser tomada dogmaticamente, como se fora um fim em si mesma. O ente é o meio, não a finalidade do interrogar. No entanto, não obstante o elemento ontológico que anima a analítica existencial, Heidegger não deixa de indicar certa hesitação quanto ao modo de construção da *Seinsfrage* ao lançar a seguinte indagação: “pode a ontologia ser ontologicamente fundada ou para tanto, necessita também de um fundamento ôntico? E *que ente* deve assumir a função fundante”.¹⁰¹

Nota-se que, nas linhas finais da parte publicada de *Ser e tempo*, Heidegger não diz em tom afirmativo sobre a possibilidade ou impossibilidade da fundamentação da ontologia em um ente, mas a formulação aparece em forma de indagação. Pode-se observar que o questionamento é retórico. Na frase seguinte a resposta à pergunta aparece, afinal ela termina perguntando pelo ente que deve assumir essa função de fundamentação. Quer dizer, a pergunta se a ontologia é também fundamentada onticamente é respondida positivamente, de modo que cabe então descobrir que ente é esse que poderia exercer tal papel. Nessa consideração, chama atenção o *também* (*auch*). Heidegger pergunta em que medida a ontologia é fundada ontologicamente. Mas ao lado disso, deve-se questionar se ela *também* não necessitaria de um amparo ôntico. Quer dizer, ainda que no contexto dessa obra a expressão metafísica não tenha relevância, constata-se como a bifurcação se manifesta. A ontologia recorre a um fundamento ontológico, no sentido de se autofundar, mas também necessita de um ente. É nessa direção que caminham as reflexões de Heidegger no período imediatamente posterior a *Ser e tempo*. No entanto, essa investida parece encontrar seu ponto limite, que leva Heidegger a se debruçar sobre a *Fenomenologia do espírito* de Hegel. Isso é sensível, como será mais bem detalhado no capítulo seguinte, no fato de Heidegger censurar Hegel por não estar suficientemente atento à questão da finitude, mas também pela sobreposição que estabelece entre teologia e ontologia. Aliás, um dos sentidos mais fortes da expressão completa, ontoteologia, no contexto em que emerge, é colocar em

¹⁰¹ HEIDEGGER, 2012, §83, p. 1177.

relevo esse procedimento desenvolvido por Hegel em sua filosofia, mas não exclusivamente por ele.

Em suma, o que a discussão desenvolvida neste capítulo acrescenta para a nossa temática? Em primeiro lugar, pode-se observar como a transposição na ambiguidade da filosofia primeira para a noção de metafísica tem importantes consequências para o desenvolvimento da filosofia de Heidegger. Uma vez que seu o projeto se reconhece como claramente metafísico ele tenta retomar a dupla tarefa metafísica — ontológica e teológica — reconhecendo como ponto de fundamentação o *Dasein* finito. Desse modo, busca indicar como a ontologia e a teologia se reinscrevem de modos diversos no interior e a partir do *Dasein*. No entanto, essa transposição cobra seu preço. À medida que enfatiza mais a finitude e concreção da vida fática do *Dasein*, Heidegger se apercebe da profunda incompatibilidade entre essa linha de força e as pretensões universalistas que permeiam a proposta de refundamentação da metafísica. Não é factível a um ente marcado pela finitude, que se expressa no projetar possibilidades determinadas a partir de um horizonte delimitado, fundamentar o conhecimento do ente enquanto tal e na totalidade. Como será mais bem desenvolvido no capítulo seguinte, esses elementos se tornam evidentes quando Heidegger se confronta com o pensamento de Hegel. Por isso mesmo ele reconhecerá que a *Fenomenologia* é a última possibilidade de fundamentação da metafísica.

CAPÍTULO 3

ONTOTEOLOGIA E A ARTICULAÇÃO ENTRE ONTOLOGIA E TEOLOGIA

Este capítulo tem por objetivo mostrar como o encontro de Heidegger com a *Fenomenologia do espírito*¹ de Hegel acaba por promover certa revisão do seu projeto transcendental. Heidegger se apercebe de que a tentativa de refundamentação da metafísica a partir de um ente, não obstante o seu caráter temporal, não coaduna com os anseios universalistas da metafísica. Além do mais, um ente finito não pode suportar as pretensões da metafísica de conhecimento do ente enquanto tal e na totalidade.

O capítulo está dividido em três momentos. Primeiramente, pretende-se desenvolver uma discussão no sentido de apontar características mais gerais do texto que nos ocupa. Considera-se o debate com alguns comentadores mais expressivos sobre a relação entre Heidegger e Hegel para, então, indicar elementos estruturantes e mais internos ao texto do curso sobre a *Fenomenologia*. Em especial, interessa-nos notar a afirmação de Heidegger de que, para um confronto com Hegel, é preciso reconhecer certa afinidade com ele. Isso, dentre outras coisas, significa admitir alguma proximidade, o que pode ser explicitado por uma leitura que busca justamente por elementos de parentesco entre os dois pensadores. Essas dimensões serão desenvolvidas a partir de três temas que se julgam centrais nesse texto e que compõem as seções restantes do capítulo. Heidegger explicitamente reconhece que o parentesco se encontra justamente na interface entre finitude e infinitude. Nesse ponto se nota o maior distanciamento entre ambos, uma vez que Heidegger se encaminha para uma ênfase cada vez maior na finitude, ao passo que Hegel coloca o absoluto como ponto de partida e alvo da experiência da consciência. Isso é perceptível quando se observam as afinidades e desarmonias entre a noção de transcendência e absolvência (que caracteriza

¹ A partir de agora as referências à *Fenomenologia do espírito* serão feitas apenas da seguinte forma: *Fenomenologia*. O uso do itálico indica que o termo é empregado como se referindo à obra de Hegel, a fim de se manter diferenciação em relação à corrente fenomenológica de Husserl.

o movimento dialético da consciência rumo ao saber absoluto). Não obstante a consanguinidade, a dialética é marcada pelo λόγος encaminhando para uma subjetividade, indicando o seu vínculo com a infinitude, revelando-se como *teológica*. Por fim, cabe notar como a metafísica assume dimensão temporal-histórica, levando Heidegger a firmar determinada compreensão da tradição a partir de um eixo interpretativo que reconhece em Hegel a sua consumação.

1. O debate em torno do diálogo entre Heidegger e Hegel

Como indicado no capítulo precedente, Heidegger passa a se ocupar de pensadores do idealismo alemão em fins da década de 1920. Nesse momento, Fichte recebe especial atenção da sua parte, levando-o a admitir a confluência entre os esforços desse filósofo e a tentativa de constituição de uma ontologia fundamental tendo em vista a recolocação do problema da fundamentação da metafísica². É curioso que Heidegger veja na afirmação fichteano do Eu similaridades ao posicionar do *Dasein*.

Fichte introduz o julgamento “Eu penso” como o primeiro princípio da *Doutrina da ciência* com o argumento que ela é a condição suprema e incondicionada de todo julgamento porque expressa uma ação que consiste em trazer à tona o pensamento do ego³.

Essa afirmação leva Heidegger a reconsiderar (mas não a admitir) que nem toda a tradição filosófica pensou o Eu como *Vorhandenheit*. No entanto, o limite de Fichte estaria em concebê-lo a partir de uma moldura epistemológica, como sujeito do conhecimento, alijando-o da sua radical facticidade.

Já no curso sobre a *Fenomenologia*, Heidegger reconhece o caráter incontornável não só do idealismo alemão, como do próprio Hegel. Isso é evidente quando, ao tratar do período pós-hegeliano, diz: “Deve-se manter aberta a possibilidade de que o tempo porvir e o nosso tempo permaneça sem uma filosofia efetiva. Tal vazio

² Sobre a afinidade de projetos, cf. HEIDEGGER, M. *Der Deutsche Idealismus (Fichte, Hegel, Schelling) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, GA28. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997, p. 108-113, 163-171, 206-213.

³ *Ibid.*, p. 132.

poderia ser de não todo ruim”⁴. Há a admissão de que Hegel é pensador incontornável, do qual o próprio Heidegger não poderia se esquivar. De certa maneira, Heidegger interpreta a sua filosofia na órbita do pós-hegelianismo. Nesse quesito, segue a esteira de diversos filósofos dos séculos XIX e XX que, não obstante as diversas direções e posturas em relação à filosofia de Hegel, encontram nela um ponto de referência. Esse ponto de referência significa adotar um comportamento de distanciamento, mas, ao mesmo tempo, reconhecer o filósofo do absoluto como não passível de ser ignorado. No caso de Heidegger, ele ocupa esse lugar por tocar em temas centrais da metafísica, tais como temporalidade, finitude e infinitude. Por essa razão mesma, já em 1927, em *Problemas fundamentais de fenomenologia*, observava que o problema da lógica e da filosofia em geral não sai do lugar

(...) enquanto ele [Hegel] não for superado e apropriado (...). Essa superação de Hegel é o passo internamente necessário ao desenvolvimento da filosofia ocidental, passo esse que precisa ser dado, caso ela deva ainda permanecer viva.⁵

É preciso ir além. Mas essa superação implica numa apropriação, visto que Hegel representa a filosofia imprescindível do nosso tempo. É nesse sentido que se pode dizer que Heidegger apontaria na direção de conceber sua filosofia no esteio de um pós-hegelianismo.

No âmbito dessas considerações mais abrangentes, cabe observar a constante presença de Hegel no decorrer de toda a produção intelectual de Heidegger. Ele já é citado na *Habilitationsschrift* de 1916. Em *Ser e tempo*, é um dos poucos filósofos nomeados explicitamente⁶. Na década de 1950, o seu pensamento é objeto de conferências⁷, aparecendo referências ainda em escritos tardios, da década de 1970⁸.

⁴ HEIDEGGER, M. *Hegels Phänomenologie des Geistes*, GA32. 3. ed. Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 1997, p. 19. Curiosamente, nesse mesmo contexto Heidegger afirma que Kierkegaard e Nietzsche não podem ser levados a sério. Essa perspectiva seria alterada drasticamente nos anos subsequentes, quando ele travou com Nietzsche um confronto que o conduziria na direção de propor a superação da metafísica.

⁵ HEIDEGGER, M. *Problemas fundamentais de fenomenologia*. Trad. Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 261 [*Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA24. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975, p. 254].

⁶ A primeira referência é feita nas primeiras linhas da primeira seção. Hegel é tido como legatário do que fora desenvolvido por Platão e Aristóteles (HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Edição bilíngue. Trad. Fausto Castilho. Petrópolis/Campinas: Vozes/Unicamp, 2012, §1, p. 33). Além de outras menções mais pontuais, cabe ressaltar a seção §82, totalmente dedicada à relação entre tempo e ser em Hegel.

⁷ HEIDEGGER, M. Identidade e diferença. In: *Heidegger*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. Coleção Os Pensadores, p. 177-202 [*Identität und Differenz*. In: *Identität und Differenz*, GA11. Frankfurt am Main:

Essa constatação é importante por indicar a posição central assumida por Hegel comparativamente a outros filósofos do idealismo alemão. Após 1930, por exemplo, Heidegger não dedica nenhum curso ou escrito especificamente a Fichte. A última referência mais significativa a Schelling ocorre em 1945, havendo silêncio sobre ele no período posterior⁹. Com o escopo de sistematizar essa relação central, Denise Dagues-Souche¹⁰ propõe a seguinte tipologia que marcaria as etapas desse diálogo: (1) Crítica à teoria hegeliana do tempo nos escritos de Marburg. Esse primeiro momento inclui o curso de 1925 intitulado *Lógica: a questão da verdade*, no qual Heidegger tece algumas críticas à noção de temporalidade a partir do §258 da *Enciclopédia*¹¹. Os passos centrais dessa crítica são retomados no §82 de *Ser e tempo*. (2) A segunda fase seria constituída pelo comentário à *Fenomenologia do espírito* (GA32) e aos parágrafos da introdução da mesma obra, redigido em 1942-3. A marca dessa etapa do diálogo reside na tentativa de se demarcar certa distância, mas, simultaneamente, assimilar elementos do pensamento hegeliano. (3) Por fim, à medida que assume tom mais crítico em relação à noção de metafísica na direção da sua superação, explicitamente admite-se a incompatibilidade das duas propostas filosóficas. Isso ganha expressão nas conferências proferidas na década de 1950, especialmente *A constituição onto-teo-lógica da metafísica*. Nesse período, a relação entre os dois pensadores se coloca de maneira mais complexa, uma vez que se reconhecem certos elementos comuns, mas há esforço de fixação dos pontos de discórdia. Novamente, a temporalidade é colocada em relevo, especialmente indicando que Hegel considera a temporalidade e a finitude a fim de suprássumi-la no absoluto por meio de uma noção de ser como presença. Isso se mostra no que se diz sobre o tema, o método e a regra do diálogo com a tradição.

Vittorio Klostermann, 2006, p. 31-81]; Hegel e os gregos. In: *Marcas no caminho*. Trad. Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 436-453 [Hegel und die Griechen. In: *Wegmarken*, GA9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976, p. 427-444].

⁸ Por exemplo, HEIDEGGER, M. *Seminare*, GA15. 2. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2005, p. 372 (Seminário em Zähringen, de 1973).

⁹ Heidegger dedica dois importantes cursos sobre o pensamento de Schelling. Datado de 1936, há *Schelling: über das Wesen der menschlichen* (GA42). E, de 1941, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten auslegung von Schelling: Philosophische untersuchungen ueber das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhaengenden Gegenstaende (1809)* (GA49).

¹⁰ SOUCHE-DAGUES, Denise: The dialogue between Heidegger and Hegel. In: MACANN, Christopher (org.). *Martin Heidegger: Critical Assessments*. London/New York: Routledge, 1992. v. 2, p. 248.

¹¹ HEIDEGGER, M. *Logik: Die Frage nach der Wahrheit*, GA21. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976, p. 251-262.

Essa tipologização, por seu caráter panorâmico, auxilia no sentido de perceber que as aproximações entre os dois pensadores se diferem no decorrer das décadas, estando muito atreladas ao desenvolvimento do pensamento de Heidegger. Segundo as questões que marcam cada etapa do seu caminho, o diálogo com Hegel enfatiza determinadas temáticas em detrimento de outras, ainda que a temporalidade perpassasse todas essas fases, reconhecendo no pensamento hegeliano o ponto de acabamento da filosofia ocidental. A maior limitação dessa visão panorâmica, não obstante o seu mérito didático, está em esvaziar a riqueza e mesmo os paradoxos do modo como Heidegger se aproxima de Hegel dentro de um mesmo período. Há aqui dinamicidade que ganha expressão por meio daquela percepção de apropriação e de superação. Assim, Heidegger reconhece certa proximidade, mas é enfático na delimitação das distâncias.

É possível perceber que, no comentário sobre a *Fenomenologia*, apesar de assumir as afinidades, Heidegger busca se afastar de Hegel. Ele é tido como o filósofo do absoluto que, partindo da unidade sintética da apercepção transcendental kantiana, (re) introduz, por meio da lógica especulativa, a infinitude na filosofia. Mas não se trata de mero contraste, no sentido de se opor uma compreensão que enfatiza a finitude em relação à outra, que se afina na infinitude. Esse tipo de contraposição é infrutífero, pois um diálogo e uma confrontação não são medidos por fórmulas tão simples.

Caso se dê um salto para o texto *A constituição onto-teo-lógica da metafísica*, nota-se novamente essa dinâmica de proximidade e afastamento. Heidegger reconhece que ambos pensam a coisa mesma da filosofia a partir de três elementos congruentes que dizem respeito à coisa do pensar, a medida para o diálogo e o caráter do diálogo. A diferenciação que Heidegger introduz, colocando didaticamente em relevo quão distantes os dois se posicionam quanto a esses aspectos, traz como problema um contraste quase factual, que acaba por esconder a profunda semelhança. Quer dizer, os temas são similares, ainda que o encaminhamento seja tido, quase que por oposição, como contrastante. Essa tentativa de aproximação se mostra na compreensão de que, “se tentamos, portanto, um diálogo pensante [*denkendes Gespräch*] com Hegel devemos falar-lhe não apenas sobre o mesmo tema [*Sache*], mas, da mesma maneira, sobre o mesmo tema”¹². Esse pensar da mesma maneira quer dizer que se deve tratar do ser de maneira historial, reconhecendo-se nas imediações do pensar

¹² HEIDEGGER, GA11, 1971, p. 191 [GA11, 2006, p. 55].

hegeliano. Desse modo, a proximidade aparece na coisa do pensar, mas o como dessa relação os aparta.

No curso sobre a *Fenomenologia* essa ambiguidade estrutural de apropriação e de superação, que marca o confronto entre os dois pensadores, é expressa da seguinte forma: “Se desejamos confrontar Hegel, então é requerido de nós que o tenhamos como um ‘parente’ (*Verwandt*)”¹³. Assim, confronto implica no reconhecimento de um pertencimento comum, mas também de uma distância.

A afirmação de Heidegger não torna essa relação mais clara. A dupla atitude e prática de apropriação e de superação adotada por ele, que pode ser lida como tipicamente hegeliana, gera a possibilidade de inúmeras interpretações por parte dos comentadores. A seguir, não se pretende expor e discutir as minúcias da interpretação de cada intérprete mencionado. Em sua grande maioria, há o reconhecimento da ambiguidade entre aproximação e distanciamento, ainda que haja a tendência de enfatizar um aspecto em detrimento do outro. O propósito é identificar como há pluralidade de perspectivas sobre o tema, sendo possível assinalar para o mesmo assunto posições diametralmente opostas. A fim de tornar o debate mais frutífero, optou-se por alocar os comentadores em certas tendências, indicando aquilo que se consideram limitações nas suas interpretações. Ao final, busca-se assinalar, de maneira preliminar, a perspectiva que guiará a abordagem aqui empreendida, sendo mais bem fundamentada à medida que os temas são desenvolvidos no decorrer do capítulo.

1.1 O debate segundo os comentadores

O reconhecimento da necessidade de apropriação e de superação da filosofia de Hegel dá ensejo para as mais variadas interpretações. O lugar e o papel da sua filosofia no pensamento heideggeriano não são claros, de modo que a determinação do grau de parentesco entre as duas proposições varia segundo o tema que norteia a abordagem, o momento do desenvolvimento do pensamento de Heidegger e o propósito que guia cada aproximação desse confronto, gerando considerações diversas sobre o que constituiria o

¹³ HEIDEGGER, GA32, 1997, p. 44.

elemento de consanguinidade. Isso não é indício apenas de falta de clareza, mas da complexidade da tópica.

Em primeiro lugar, há intérpretes que assumem a perspectiva heideggeriana, identificando em Hegel nada mais do que a extensão da subjetividade cartesiana¹⁴, levando a metafísica iniciada na Grécia à sua consumação no mundo da técnica. Enfatiza-se a crítica de Heidegger à concepção moderna de sujeito, que encontraria em Hegel a sua realização mais plena por meio da afirmação do absoluto, isto é, da subjetividade que se desvinculou de tudo que se lhe coloca como outro para se assumir como certeza absoluta de si. Nesse caso, Hegel não estaria em relação de tensão com a tradição metafísica, mas levaria à sua consumação, sendo momento fundamental para o desenvolvimento da técnica que se fundamenta no sujeito que se apresenta a si mesmo por meio do objeto, reapropriando-se dele como a objetivação de si. Desse modo, Hegel, enquanto representante máximo da filosofia do sujeito e das noções metafísicas, é vinculado a temas como metafísica, *Gestell* e niilismo, bem como à leitura que Heidegger oferece de Nietzsche. Dessa feita, enquanto Hegel seria o acabamento positivo da metafísica, no sentido de conduzi-la às realizações plenas de suas possibilidades, Nietzsche é a consumação no sentido de representar um momento de decisão. Como se pode observar, essa leitura se pauta, em grande parte, nos textos mais tardios de Heidegger, que não se constituem o objeto principal da abordagem desta tese. Não se trata de simplesmente descartar essa interpretação, que encontra forte amparo nos textos de Heidegger, mas a sua não consideração nesta pesquisa se justifica por não contribuir diretamente para um debate mais situado, como aqui se pretende.

Em segundo lugar, avolumam-se as páginas dos intérpretes que se esmeram em demonstrar a impertinência da leitura heideggeriana. Nessa perspectiva, que tem se destacado nos últimos tempos, busca-se evidenciar como a interpretação violenta de Heidegger é seletiva e unilateral. Ela não estabelece um diálogo autêntico com Hegel, mas assume certos pressupostos de interpretação e da crítica da tradição metafísica,

¹⁴ Nessa direção, vale mencionar KRELL, David Farrell. Hegel, Heidegger, Nietzsche. An Essay in Descensional Reflection. *Nietzsche-Studien*, n. 5, p. 255-262, 1976; TAYLOR, Mark C. *Alterity*. Chicago: Chicago University Press, 1987, p. 35-58; PEPERZAK, Adriaan. Religion after Onto-Theology? In: WRATHALL, Mark. *Religion after Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 104-122; JULIÃO, José Nicolao. Os equívocos de Heidegger na delimitação da ontoteologia. *Princípios*, v. 9, n. 11-12, p. 82-108, 2002; CASTLEBERRY, Sean. Hegel, Subjectivity, and Metaphysics: a Heideggerian Interpretation. *Pharmakon Journal of Philosophy*, n. 2, p. 10-18, 2009.

impondo-os desmesuradamente sobre a filosofia de Hegel. Heidegger seria seletivo por propor uma leitura que parte de questões e pressupostos externos a Hegel. Além disso, trata de determinados temas sem se aperceber do momento em que eles são mencionados na obra de Hegel. São selecionadas passagens aludidas num momento mais inicial do processo lógico, na sua forma empobrecida, assumindo-os como expressão própria da filosofia de Hegel. A crítica nota que, nesse caso, não se estariam confrontando posicionamentos propriamente de Hegel, mas de temáticas que são retomadas e devidamente criticadas por ele mesmo em determinações mais elevadas, de modo que as considerações de Heidegger em nada ou muito pouco o afetariam¹⁵. Essa perspectiva possui seu mérito na medida em que problematiza leituras reducionistas da obra hegeliana, especialmente alertando para os riscos de se considerar Heidegger como autoridade para sustentar abordagens unilaterais da modernidade. Esse olhar também não será adotado nesta tese. Como observado, a intenção é perceber como Heidegger se vale da obra de Hegel para repensar a sua própria filosofia. Nesse sentido, não constituiu objeto de preocupação primeira o julgamento da apreciação da correção do comentário à obra de Hegel, mas sim notar como Heidegger pensa a si mesmo no diálogo com a tradição que lhe é anterior. Além disso, Heidegger não considera Hegel do ponto de vista de um historiador da filosofia, mas se torna contemporâneo a ele no sentido de que os dois pensadores, em confronto, tratam de questões fundamentalmente filosóficas. É certo que Heidegger não interpreta o pensamento de Hegel segundo os cânones da história da filosofia,. Isso é válido também para a sua aproximação de outros filósofos. Mas talvez aqui resida a sua contribuição mais profícua. Por isso mesmo, a interpretação heideggeriana de Hegel se torna significativa quando interpretada a partir do seu próprio horizonte. Nessa condição ele tem algo a dizer.

Para além dessa polarização, há outras perspectivas que ponderam com mais nuances o parentesco de Heidegger e Hegel no que ele tem de proximidade

¹⁵ Por exemplo, Robert Sinnerbrink, ainda que afirme não ser esta sua intenção, acaba adotando elementos dessa perspectiva. Isso fica evidente quando afirma: “No §82 de *Ser e tempo* Heidegger negligencia essa dimensão hermenêutica da discussão de Hegel sobre o tempo na filosofia da natureza e na exposição crítica de Hegel do “Eu” como atualização *finita* do conceito” (SINNERBRINK, Robert. *Sein und Geist: Heidegger’s Confrontation with Hegel’s Phenomenology. Cosmos and History: The Journal and Social Philosophy*, v. 3, n. 2-3, p. 138, 2007). Ainda que sobre temática distinta, mas na mesma direção, cf. PUNTEL, L. *Ser e Deus: um enfoque sistemático em confronto com M. Heidegger*, É. Lévinas e J. L. Marion. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Unisinos, 2011, p. 86ss. Vale ainda citar SOUCHE-DAGUES, 1992, p. 246-276; PIPPIN, Robert B. On Being Anti-Cartesian: Heidegger, Hegel, Subjectivity, and Sociality”. In: *Idealism as Modernism: Hegelian Variations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

(apropriação) e de distanciamento (superação). Aqui não se trata de adotar a perspectiva de um dos lados para mostrar as limitações do outro, mas de perceber como os dois projetos podem ter mais proximidades do que um dos lados, principalmente Heidegger, está disposto a assumir. Em alguns casos, isso não significa simplesmente equiparar os dois projetos, mas as dissimilaridades também são referidas¹⁶. De certa maneira, os contornos centrais dessa aproximação são antecipados por Hans-Georg Gadamer, ainda que ele mesmo nunca tenha se dedicado ao desenvolvimento dessa intuição por meio da análise comparativa de textos ou de conceitos¹⁷. Nessa perspectiva, é possível encontrar duas tendências. Em primeiro lugar, há comentadores que não se agridem à letra, mas ao espírito do debate. A partir disso, desenvolvem possíveis relações tratando de temas que não foram explicitamente discutidos por Heidegger. Nessa direção, Tom Rockmore dedica-se comparativamente ao tratamento da noção de visão de mundo (*Weltanschauungsphilosophie*) a partir de cada pensador. G. Agamben, por sua vez, acerca-se do tema da morte e da negatividade a partir do *Da* (de *Dasein*) e do *Dieses* hegeliano¹⁸. Essa possibilidade de interpretação do parentesco entre Hegel e Heidegger também não será a perspectiva aqui adotada. Uma vez que um dos objetivos é mostrar em que medida a noção de ontoteologia é conceito apropriado para a compreensão do movimento do pensamento do próprio Heidegger, não faz sentido ir para além dos temas que ele mesmo anuncia no encontro com Hegel.

Nessa mesma direção, ainda que mais enfática, há a tendência que busca indicar como a crítica de Heidegger ao subjetivismo e à tradição filosófica pregressa repousaria sobre princípios, ainda que não anunciados, da filosofia de Hegel. Nesses casos, os

¹⁶ Por exemplo, JANICAUD, Dominique. Heidegger-Hegel: An impossible “Dialogue”? In: COMAY, Rebecca; McCUMBER, John (orgs.). *Endings: Questions of Memory in Hegel and Heidegger*. Evanston: Northwestern University Press, 1999, p. 26-44; HAAR, Michel. The History of Being and its Hegelian Model. In: *Ibid.*, p. 45-56.

¹⁷ H. G. Gadamer, num texto em que trata da relação entre Heidegger e os gregos (datado de 1990), afirma: “Em sua interpretação de Hegel, Heidegger conduziu a sua luta com a tradição metafísica, sempre reproduzindo aquela tradição. Com isso, porém, contra Hegel, acho que ele às vezes passou ao largo de uma escuta a ele” (GADAMER, Hans Georg. *Hermenêutica e retrospectiva*. Trad. Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2009. v. 1, p. 65). Esse não escutar Hegel tem o sentido de que Heidegger não reconhece os possíveis paralelos entre eles, conforme expresso em *The Heritage of Hegel*. In: GADAMER, Hans Georg. *Reason in the Age of Science*. Boston: MIT Press, 1983, p. 63.

¹⁸ ROCKMORE, Tom. Hegel, Heidegger, and *Weltanschauungsphilosophie*. In: *Heidegger, German Idealism, and Neo-kantism*. New York: Humanity Books, 2000, p. 157-178; AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006, p. 13-18.

comentadores se debruçam sobre os textos dos dois filósofos, buscando realçar as semelhanças entre aspectos fundamentais das suas propostas, ainda que não deixem de pontuar as distâncias e disparidades. Para Dennis Schmidt, por exemplo, tanto Hegel como Heidegger escapam da metafísica da modernidade por procurarem um princípio histórico para a ontologia, compartilhando um horizonte comum.¹⁹ Essa perspectiva se mostra bastante frutífera e instigante, afinal se parte de problemas postos pelo pensamento de Heidegger, mas se desenvolve uma leitura desconstrutora da sua interpretação da filosofia de Hegel e do lugar atribuído a ele na história da filosofia. Por isso mesmo ela não encontra consenso. Taminiaux, por exemplo, analisa certas referências de Heidegger ao pensamento de Hegel no período da constituição da sua ontologia fundamental para demonstrar que, “com base no que estas obras expressamente dizem a respeito de Hegel, nada nos autoriza a manter que a ontologia fundamental foi apoiada no núcleo de sua elaboração por algum tipo de reapropriação ou recuperação de Hegel”²⁰. Pelo que viemos argumentando no capítulo anterior, bem como ficará ainda mais evidente na exposição a seguir, essa parece ser uma abordagem mais coerente com os objetivos propostos. O pensamento de Hegel não se encontra na base da formulação da ontologia fundamental, mas o confronto com a sua filosofia se mostra como meio pelo qual Heidegger reconhece os aspectos universalistas da sua própria ontologia fundamental, levando à problematização da pertinência do conceito de metafísica para as suas propostas.

Uma dimensão interpretativa que permeia todas as propostas acima é a atribuição de um lugar menos importante para o curso de Heidegger sobre a *Fenomenologia*. Ele é tido como estando em mera continuidade com a tentativa heideggeriana de *Ser e tempo* de demarcar certa oposição à interpretação hegeliana da questão do tempo, ou como momento no qual a ontologia fundamental está fortemente estabelecida (servindo de amparo hermenêutico para a leitura de Hegel), ou ainda

¹⁹ SCHMIDT, Dennis. J. *Ubiquity of the finite*. Hegel, Heidegger and the Entitlements of Philosophy. Cambridge: MIT, 1988, p. 98. Também BOER, Karin de. *Thinking in the Light of Time*. Heidegger's Encounter with Hegel. New York: State University of New York Press, 2000. Esse aspecto é evidenciado no terceiro momento da obra. Na mesma direção de indicar a cumplicidade, mas no que toca à relação com a tradição, cf. HAAR, 1999, p. 45-56. As similaridades são encontradas na ênfase de ambos sobre o passado [*Gewesen*], o ordenamento da história (no caso de Heidegger, certa necessidade nas épocas da história do ser) e no seu caráter escatológico, isto é, existe certa noção de fim da história.

²⁰ TAMINIAUX, Jacques. *Heidegger and the Project of Fundamental Ontology*. Trad. Michael Gendre. New York: State University of New York Press, 1991, p. 145.

simplesmente se considera como um comentário da obra, sem maiores repercussões para a própria filosofia de Heidegger. Os argumentos centrais dessa noção são expressos por Janicaud ao afirmar:

Em primeiro lugar, o volume 32 é breve e incompleto, oferecendo um comentário que praticamente segue as seções de abertura da *Fenomenologia do espírito*. Ele não se engaja num debate com Hegel no seu escopo mais completo — o que será desenvolvido e explicado magistralmente pela grande maioria dos textos tardios de Heidegger.²¹

O primeiro argumento diz respeito à incompletude do comentário. Heidegger, certamente, ocupa-se apenas das seções iniciais da obra. No entanto, isso não significa que temas mais amplos tanto da obra de Heidegger como da metafísica não sejam tratados. A própria expressão ontoteologia é indício de que Heidegger não se limita ao mero comentário do livro de Hegel, mas pretende ultrapassá-lo. No decorrer deste capítulo a pertinência dessa hipótese poderá ser comprovada. Além disso, Janicaud também afirma que somente nos textos mais tardios de Heidegger se poderão encontrar os conceitos anunciados em 1930/31 de maneira mais bem elaborada. Certamente, há sensível desenvolvimento dessas noções. Mas é preciso cautela no sentido de não se projetar conceitos desenvolvidos tardiamente e a partir de outros confrontos (notadamente, com Hölderlin e Nietzsche) num momento em que ainda estão sendo gestadas. Por isso mesmo é preciso estar atento ao caráter transicional do curso. Transição significa, de certo, que Heidegger está elaborando algumas noções que somente posteriormente assumirão contornos mais bem definidos. Esse primeiro momento, de certa maneira, possui um sentido mais negativo. Ele não é tão propositivo na direção de indicar outros caminhos para o meditar sobre a questão do ser, mas funciona como oportunidade de colocar em suspenso o projeto de uma ontologia fundamental. É preciso, portanto, ler essa transição em sua acepção mais completa, como o questionar de um caminho até então percorrido, mas que, não necessariamente, já traz em si soluções que precisarão de tempo para amadurecer.

Ainda que esta última observação já tenha sido feita anteriormente, ela foi ressaltada por não ser notada por grande parte dos comentadores com os quais se teve contato. A título de ilustração, vale citar Sinnerbrink que, ao se referir ao curso de Heidegger sobre a *Fenomenologia*, afirma:

²¹ JANICAUD, 1999, p. 26.

Heidegger, assim, investe em uma estratégia diferente, uma confrontação dialógica com Hegel que é parte do projeto de superação da metafísica no sentido de compreender a questão subjacente da tradição metafísica (a questão do ser) e da consequente resposta ao esquecimento da diferença ontológica entre ser e entes.²²

Em outros termos, a obra já é entendida desde a perspectiva posterior de superação da metafísica empreendida por Heidegger a partir de meados da década de 1930. Essa leitura em perspectiva se sustenta quando já se tem conhecimento prévio de para onde o embate de Heidegger com a metafísica irá conduzi-lo. É certo que a própria tentativa de constituição de uma ontologia fundamental, com a sua ênfase na finitude do *Dasein*, acaba por reconfigurar a metafísica antiga em seus aspectos mais fundamentais. Prova disso é o título do curso de Heidegger, *Conceitos fundamentais de metafísica. Mundo, finitude e solidão*. A rigor, mundo, finitude e solidão não se configuram como conceitos fundamentais da tradição metafísica. Ao elevar essas noções a esse estatuto, evidencia-se como há um movimento no sentido de se redimensionar a tradição. No entanto, a partir de um olhar mais genealógico e interno, considerações como a de Sinnerbrink não podem ser eximidas da acusação de anacronismo. Na sua primeira aproximação da *Fenomenologia*, Heidegger não tem em mente o projeto de superação da metafísica, mas ainda se movimenta no escopo de lançar novamente os fundamentos dela. Parece-nos, portanto, inapropriado partir do pressuposto de que Heidegger desde sempre tenha em mente o plano de superação da metafísica. Esse tipo de tratamento do tema aborda o pensamento de Heidegger de modo mais sistemático, não percebendo a importância de um caminho a ser percorrido, uma vez que não capta o movimento do pensamento necessário e empreendido para que a metafísica se torne alguma coisa em relação à qual se possa propor algo como a sua superação. Para se chegar à formulação da questão nesses termos, Heidegger teve de se embrenhar por caminhos de floresta, isto é, caminhos que não dão em lugar algum. Com isso, mostra-se a dificuldade da tarefa a que se propõe. As apreciações que adotam esse eixo hermenêutico tendem a considerar a obra de Heidegger como um todo quase sistêmico, ignorando o lapso temporal que dista suas referências a Hegel com as consequentes reformulações pelas quais o seu próprio pensamento passou.

²² SINNERBRINK, 2007, p. 138-139. Apesar da sua inestimável contribuição para o tema, essa mesma perspectiva é compartilhada por Schmidt (1998, p. 7, 63).

1.2 Posicionamento adotado em relação ao debate

Destoando das abordagens acima elencadas, há outra via de entendimento do curso de 1930/31 que se afina mais com o que aqui se pretende. Ela entende que o texto sinaliza a transição no pensamento de Heidegger, levando-o a reconsiderar algumas convicções que marcaram a sua trajetória até então, especialmente as propostas desenvolvidas a partir e depois de *Ser e tempo*²³. Para a perspectiva aqui adotada, o referido curso de Heidegger seria mais do que mero comentário do texto hegeliano, mas é efetivamente um confronto. Nesse confronto, não apenas a *Fenomenologia* de Hegel sai alterada por meio da apropriação, mas é oportunidade para o próprio Heidegger superar os encaminhamentos da sua própria filosofia. A destruição da ontologia antiga se radicaliza e se volta contra a proposta de uma ontologia fundamental. Não é apenas a ontologia que deve ser destruída, mas a ideia mesma de uma ontologia fundamental tendo em vista a fundamentação da metafísica. Em sua interpelação, Heidegger realiza muito mais do que um simples comentário das seções A (consciência) e B (consciência-de-si) da *Fenomenologia* de Hegel. Ele não assume uma postura extrínseca em relação à obra, como se tratasse de expor as principais ideias e teses desse importante texto filosófico. O diálogo com Hegel é, ao lado de *O conceito de experiência em Hegel*, um dos mais sistemáticos e extensos, revelando muito do próprio pensamento de Heidegger. Diálogo pressupõe que Heidegger se dedique a ouvir o que Hegel tem a dizer. Nesse sentido, há uma tentativa de captar os principais motivos da obra de 1807, traçando a sua inserção na história da filosofia. Desse modo, Heidegger se dedica a seções precisas da obra (certeza sensível, percepção, força e entendimento, consciência-de-si), mas não se limita a elas. Principalmente mais ao início, nos momentos de transição de uma figura da consciência para outra e ao final de sua exposição, Heidegger busca, para além de passagens isoladas, captar o que estaria em jogo nessa obra, que sintetiza o pensamento iniciado na Grécia Antiga. De modo geral, ele toma como pressuposto que o absoluto se coloca como fim para o qual a obra caminha, mas esse fim já está pressuposto no seu início, indicando como há um movimento circular do próprio pensar. Em suma, a intenção é, ao contrário da avaliação de Janicaud, situar essa obra no conjunto do desenvolvimento da filosofia, tanto em sua história como de seu próprio projeto.

²³ JARAN, François. Towards a Metaphysical Freedom: Heidegger's Project of a Metaphysics of Dasein. *International Journal of Philosophical Studies*, v. 18, n. 2, p. 205-227, 2010.

Ainda nessas considerações mais gerais, cabe ressaltar o caráter peculiar da *Fenomenologia* na experiência intelectual de Heidegger. No período anterior ao curso de 1930/31, a obra não é referida nos seus cursos ou em textos publicados. Em *Ser e tempo*, por exemplo, ele se distancia da noção vulgar de tempo utilizando-se da *Enciclopédia*, além de mencionar a *Ciência da lógica*. No período posterior, notadamente na década de 1950, a sua atenção se volta novamente para a *Ciência da lógica*. Ao tratar da constituição onto-teo-lógica da metafísica ou mesmo do princípio da identidade, Heidegger toma como mote principal algumas afirmações dessa obra, tida como aquela em que as forças em operação no interior da metafísica, entendida como história marcada pelo esquecimento da diferença ontológica, encontram sua síntese mais bem formulada. Portanto, é ela que torna mais explícitas as forças atuantes no pensamento ocidental.

Nesse sentido, não se pode deixar passar despercebida a atenção que Heidegger dirige ao texto da *Fenomenologia* nesse contexto. Se ele deixa de simplesmente estabelecer uma comparação para demarcar distâncias, a fim de reconhecer uma relação de parentesco com Hegel, é justamente na obra de 1807 que isso se torna evidente — o que implica reconhecer que ela não ocuparia um lugar menor dentro do sistema hegeliano; antes, ela coloca questões tidas como as mais importantes para a filosofia. Destaque especial deve ser dado para a finitude e para o seu lugar de fundamentação de todo o sistema hegeliano. Em outros termos, o tema central que direciona a leitura é averiguar como a relação entre finitude e infinitude é constituída por Hegel nesse texto que desempenha o papel de fundamentar a ontologia (i.e., o sistema) absoluta. A importância dos temas aqui tratados tem alcance ainda maior quando se percebe, como já notado, que ela é a última possibilidade de fundamentação da ontologia, isto é, a consumação das tentativas empreendidas no decorrer da metafísica. Consumação aqui não possui o sentido de fim, como se o texto fosse sintoma de definhamento, mas é acabamento com a conotação de indicar o vigor e a sistematização articulada dos pressupostos e das noções em operação na metafísica em sua história. Mais de uma década depois, Heidegger dedica outro texto à *Fenomenologia*. Trata-se de *O conceito de experiência em Hegel*. Nesse comentário minucioso, que se debruça sobre cada parágrafo da introdução da obra de Hegel, o papel de fundamentação da ontologia já não mais aparece com tanta evidência na interpelação da *Fenomenologia*. Ainda que muitas ideias expressas em 1930/31 sejam retomadas em quase sua inteireza, o tema da

finitude é abordado indiretamente por meio do problema da *representação* e o absoluto é também entendido num diálogo com a diferença ontológica. Novamente, percebe-se tentativa de apropriação e de superação com um caráter peculiar: nesse comentário, Heidegger força termos próprios do seu léxico (tais como pré-ontológico, diferença ontológica) sobre conceitos de Hegel. Dessa feita, com essas considerações, pode-se notar o lugar ímpar que o curso do qual nos ocupamos desempenha no diálogo entre esses dois pensadores.

Em suma, o horizonte de apreciação que se seguirá entende que o texto de 1930/31 é de transição, o que significa tomá-lo dentro do conjunto de problemáticas que animam a filosofia de Heidegger desse período, evitando sucumbir a uma visão de retrospectiva, que considera temas posteriores como se já estivessem totalmente claros e em operação naquele momento. Também não se pretende esgotar o tema. Antes, a intenção aqui é abordar em que medida a leitura que Heidegger desenvolve da *Fenomenologia* permite vislumbrar alterações e reconsiderações do seu próprio projeto. Dessa forma, o escopo é bem restrito, eximindo-nos de emitir algum tipo de avaliação da leitura que Heidegger propõe de Hegel, bem como de desenvolver inúmeros aspectos dessa relação que aparece já na *Habilitationsschrift*, em 1916, perseguindo Heidegger por toda a sua vida intelectual.

A partir disso, torna-se significativo que nesse momento Heidegger empregue o termo ontoteologia. Mais do que a simples curiosidade de indicar quando o termo aparece pela primeira vez, interessa-nos notar o que ele diz sobre o próprio caminho de Heidegger, evitando a aproximação mais corriqueira que a adota como chave de interpretação da história da filosofia.

Nessa direção, o reconhecimento explícito do parentesco entre ambos os filósofos, ao invés de abrir a possibilidade de uma análise comparativa entre os dois projetos, permite-nos vislumbrar como Heidegger vê a sua proposta filosófica por meio de Hegel. Esse parentesco será explorado em dois movimentos que, para a problemática que anima esta tese, mostram-se importantes. Em primeiro lugar, Heidegger concebe a *Fenomenologia* como fundamentação da ontologia. Como já observado, esse tema se revela central para os empreendimentos anteriores de Heidegger. A consideração desse pressuposto remete para o reconhecimento da abordagem lógica do problema do ser, o que direciona Hegel para a subjetividade. É notória a afinidade entre a absolvência,

movimento de superação que conduz a *Fenomenologia* por meio das figuras em direção ao absoluto, e a noção de transcendência. Por fim, cabe abordar também essa consanguinidade no reconhecimento do lugar de Hegel na história da metafísica. Essas considerações o levarão à problematização da noção de metafísica por meio da expressão ontoteologia.

2. *Fenomenologia do espírito* como fundamentação da ontologia

Com a intenção de explorar as afinidades entre a leitura que Heidegger desenvolve da *Fenomenologia* e do seu próprio projeto, um primeiro elemento que se mostra central é a percepção de que essa obra se constitui como o fundamento da ontologia de Hegel. Essa afirmação, que será retomada mais de perto, levanta algumas questões: o que significa dizer que a *Fenomenologia* é o fundamento da ontologia? O que diz aqui o termo fundamentação? E, por fim, a pergunta mais central: a partir da perspectiva do conjunto da obra de Hegel que, por sua vez, é a expressão última da ontologia antiga, qual é o propósito da *Fenomenologia*? Para responder as essas indagações, compete iniciar com as propostas de aproximação da obra descartadas por Heidegger em virtude de sua inapropriação.

2.1 Leituras inapropriadas da *Fenomenologia*

Logo no início do seu comentário sobre a *Fenomenologia*, Heidegger censura algumas explanações da obra de Hegel, julgadas como errôneas. O tratamento dessas interpretações é importante, pois, por contraste, oferece-nos elementos da perspectiva adotada pelo próprio Heidegger. Textualmente afirma: “A *Fenomenologia do espírito* de Hegel não é uma fenomenologia no sentido atual, nem uma tipologia dos pontos de vista filosóficos, nem uma introdução à filosofia. Ela não é nada *disso*”²⁴. Observemos mais detalhadamente as leituras aqui rejeitadas e o que elas atestam sobre a compreensão de Heidegger.

²⁴ HEIDEGGER, GA32, 1997, p. 42.

A coincidência de nomes poderia levar a crer que *Fenomenologia* teria relação imediata — tanto nos temas, no método, como nas intenções e questões mais fundamentais — com o movimento fenomenológico desenvolvido a partir de Husserl. Em relação a isso, Heidegger sustenta que “a *Fenomenologia* não tem nada a ver (...) com uma fenomenologia da consciência no sentido atual, ou seja, no sentido de Husserl”²⁵. A distinção se dá em dois níveis. A intenção de Hegel não se coaduna com os esforços de Husserl na tentativa de fundamentação das ciências existentes como tipo de conhecimento que antecede os outros saberes no sistema da ciência. Essa compreensão de filosofia, que surge como reação diante da paulatina ampliação das ciências para todos os âmbitos da realidade, deixando a filosofia sem um “objeto”, é dominante na modernidade, sendo inspiradora de Husserl. O fundador do movimento fenomenológico se mostrava crítico do positivismo, bem como do historicismo, buscando fundamento seguro para a ciência, a fim de que esta retome novamente os seus trilhos. Nessa tarefa, a filosofia deve se autofundamentar, bem como fundamentar as outras ciências, revelando-se como primeira e, conseqüentemente, como ciência rigorosa. Em segundo lugar, a intenção da *Fenomenologia* dista da proposta corrente no contexto de Heidegger por não ter a intenção de fundamentar a cultura humana de maneira universal, encontrando na consciência transcendental a fonte de todos os fenômenos. Com essas considerações, pode-se notar como Heidegger entende negativamente a noção de fundamentação. Não se trata de recorrer a um âmbito privilegiado e primeiro, que concederia ao saber científico ou mesmo à cultura as raízes necessárias para o seu desenvolvimento pleno. A abrangência da *Fenomenologia* se mostra mais ampla, uma vez que se trata de fundamentação em sentido ontológico.

No entanto, essa relação entre as fenomenologias é mais complexa do que aparenta. Num texto anterior, quando o lugar de Hegel na história da filosofia ainda não estava bem definido por Heidegger, ele afirma em *Lógica: a questão da verdade*, de 1925:

Normalmente diz-se que a fenomenologia contemporânea não seria mais do que uma variação hegeliana, mas isso é não tão simples. Com as devidas precauções, podemos dizer que a fenomenologia contemporânea tem muito a

²⁵ HEIDEGGER, GA32, 1997, p. 40.

ver com Hegel — não com sua *Fenomenologia*, mas com o que ele chamou de lógica.²⁶

Essa compreensão de Heidegger não contradiz o que ele expressa nas páginas do seu comentário sobre a obra de Hegel. Em primeiro lugar, é preciso considerar que Heidegger, já em 1925, entende que uma possível aproximação dos dois projetos não se encontra na *Fenomenologia*, mas na lógica. Desse modo, se uma relação é requerida, ela se situa a partir da *Ciência da lógica*, não se deixando levar pelo simples emprego de um termo similar. Essas aproximações, infelizmente, não são indicadas com mais detalhes. Em segundo lugar, Heidegger considera, no contexto do curso sobre lógica, que a fenomenologia não deve ser entendida como restrita a um movimento filosófico do século XX. Fenomenologia se mostra ampla, confundindo-se, no limite, com a própria filosofia. Essa mesma perspectiva parece não se manter em 1930, quando Heidegger tenta se distanciar de Husserl, sugerindo que esse nome deveria ser empregado restritivamente ao seu antigo professor. No entanto, vale ressaltar, a título de observação, que essa distância não é seguida por alguns comentadores de Hegel. Na sua leitura heideggero-marxista, questionável em vários sentidos, Kojève é enfático ao dizer que:

A fenomenologia é uma descrição fenomenológica (no sentido husserliano da palavra); seu objeto é o homem como fenômeno existencial; o homem tal como aparece a si mesmo em sua existência e por ela. E a própria *Fenomenologia do Espírito* é sua última aparição.²⁷

Em outros termos, o intérprete russo, a partir de uma leitura que não nega seus marcos heideggerianos, percebe no pensamento de Hegel intenções e objeto similares à proposta desenvolvida pela fenomenologia.

Além disso, chamam também atenção as similitudes entre a noção de fenômeno que Heidegger depreende da leitura da *Fenomenologia* e a sua própria compreensão. Ao tratar da noção de fenômeno em Hegel é dito:

Ser um fenômeno [*Phänomensein*], aparecer [*Erscheinen*] significa surgir de tal modo que algo que se mostra a si mesmo é outro do que ele se mostrou

²⁶ HEIDEGGER, GA21, 1976, p. 32.

²⁷ KOJÈVE, Alexander. *Introdução à leitura de Hegel*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: EDUERJ/Contraponto, 2002, p. 36.

anteriormente, de tal modo que o que surge o faz em oposição ao que previamente se mostrou é reduzido o mero parecer-ser [*Schein*].²⁸

Na seção 7A de *Ser e tempo*, na qual trata de questões metodológicas, destaca-se que fenômeno possui dois sentidos: de um lado, é o que se mostra; de outro, é aquilo que parece-ser (*Schein*) ou que aparenta (*Erscheinung*). Entretanto, para que se diga que um fenômeno é mera aparência, deve-se pressupor que a coisa se mostrou tal qual ela era. Somente porque ela já se mostrou é que se pode julgar uma mostraçãõ como mera aparência. Desse modo, Heidegger entende que o sentido mais originário de fenômeno é mostrar-se. A noção de aparência e do parecer-ser (a ilusão) são derivações e uma redução no sentido mais amplo de fenômeno, que é entendido como o mostrar-se-em-si-mesmo (*das Sich-an-ihm-selbst-zeigen*)²⁹, diferenciando-se do parecer-ser e da aparência. Desse modo, a distinção do fenômeno em relação ao aparecimento e ao parecer-ser se dá no fato de que ele aponta para a dimensão ontológica, das condições de possibilidade do aparecer. Já o aparecimento e a ilusão se restringem ao ôntico. Quer dizer, aquilo que se mostra nos fenômenos pode ser levado e ser considerado alvo de tematização, permitindo a Heidegger indicar como a fenomenologia, que se refere ao que aparece, pode ser o método para se compreender aquilo que não aparece, isto é, o ser. O fenômeno é um mostrar-se que, no mostrar mesmo, diferencia-se de si. Como ficará evidente, no caso de Hegel o fenômeno é o mostrar-se que retorna para uma unidade, subvertendo a diferença ontológica e remetendo para um ente. Por sua restrição ao ente, Heidegger emprega o termo *Erscheinung* (ao invés de *Zeigen*) para se referir a Hegel, uma vez que não se move numa dimensão propriamente ontológica (em sentido amplo) da compreensão de fenômeno. No entanto, com isso não se exclui que na *Fenomenologia* haja pretensões ontológicas no sentido de que o ser (mesmo que pensado nos limites impostos pelo ente) seja objeto de consideração. Em suma, com essa discussão se pretendeu apenas pontuar como a dissociação entre as duas compreensões de fenomenologia se mostra bem mais complexa do que as notas de Heidegger em seu curso poderiam dar a entender. Mas, de todo modo, subjaz à abordagem de Heidegger a recusa dessa aproximação nesse contexto justamente para que não se restrinja o alcance da *Fenomenologia*. Ela, ainda que de modo inapropriado, trata de questões ontológicas. É ontologia — no sentido restritivo do termo.

²⁸ HEIDEGGER, GA32, 1997, p. 34.

²⁹ HEIDEGGER, 2012, §7, p. 109.

A *Fenomenologia* também não deve ser lida como espécie de tipologia das diversas visões de mundo. Não se trata de retomar as diversas figuras da consciência no seu tornar-se outro no retorno a si-mesma como se fossem descrições das diversas formas de consciência que emergem no decorrer da história. Esse tipo de sofismo contemporâneo acaba por entender a história da filosofia como sucessão inofensiva de visões de mundo, de maneira que cada um teria condições de escolher entre as várias possibilidades que elas oferecem, diante de um procedimento que prima pela comparação entre os diversos pontos de vista que se sucedem no tempo³⁰. Novamente, o que motiva a recusa dessa apropriação da obra é a perda da sua dimensão ontológica. Mais do que indicar os diversos estágios de desenvolvimento humano, a obra buscaria tratar do ente na totalidade. Não se pretende, portanto, constituir uma tipologia que articule diversos momentos, uma vez que se perderia de vista a dimensão do absoluto que confere necessidade à sucessão das diversas figuras.

Por fim, Heidegger também nega como válida a leitura que confere à obra o sentido de que ela se ocuparia da formação (*Bildung*) do ser humano, isto é, como se fosse espécie de introdução ao saber especulativo. Nesse sentido, o propósito da *Fenomenologia* estaria no processo de elevação do indivíduo ao absoluto. Essa elevação passa necessariamente por diversos estágios, momentos esses iminentes à consciência. Cabe ressaltar que não há oposição entre o aspecto pedagógico e histórico da obra. Antes, a dialética opera entre a história do mundo e a consciência individual³¹. Em parte, a pertinência dessa leitura se pauta em evidências textuais, bastante explícitas,

³⁰ Heidegger não faz nenhuma referência direta, mas é bem provável que esteja pensando no texto de Karl Jaspers intitulado *A psicologia das visões de mundo*, em relação ao qual ele fez uma longa resenha em 1921 (HEIDEGGER, GA9, 2008, p. 11-55 [GA9, 1976, p. 1-44]). Ele observa que a intenção de Jaspers não é oferecer uma visão de mundo, mas ordenar e classificar processos psíquicos por meio de tipologias, tendo em vista uma psicologia para responder à pergunta sobre o que é o ser humano.

³¹ Jean Hyppolite é mais radical na interpretação da *Fenomenologia* no seu aspecto formativo. Segundo ele, “o problema que a *Fenomenologia* se põe não é, portanto, o problema da história do mundo, mas o da educação do indivíduo singular que deve necessariamente se formar no saber (...) É uma tarefa propriamente pedagógica que não deixa de se relacionar com aquela que Rousseau já se propunha no *Emílio*” (HYPPOLITE, J. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999, p. 56.) Essa perspectiva também não está ausente da interpretação de Kojève que, ao tratar do tema central da dialética do senhor e do escravo, esclarece o caráter formativo do trabalho: “O trabalho trans-forma o mundo e civiliza e educa o homem. O homem que quer — ou deve — trabalhar tem de reprimir o instinto que o leva a consumir imediatamente o objeto bruto. E o escravo só pode trabalhar para o senhor, isto é, para alguém diferente de si, se reprimir seus próprios desejos. Logo, ao trabalhar, ele se transcende; ou se preferirem, ele se educa, cultiva, sublima seus instintos ao reprimi-los. Por outro lado, ele não destrói a coisa tal como é dada. Ele adia a destruição da coisa ao trans-formá-la primeiro pelo trabalho; ele a prepara para o consumo; isto é, ele a forma” (KOJÈVE, 2002, p. 27).

fornecidas pelo próprio Hegel, que entende que as várias configurações da consciência se constituem como trajeto que se move na formação da consciência no sentido de adotar o ponto de vista científico³². Novamente Heidegger é bastante lacônico no sentido de indicar os motivos pelos quais essa interpretação deve ser recusada. Entretanto, caso se considere a compreensão de Heidegger mais amplamente, pode-se notar que, mais uma vez, a censura a essa interpretação se deve à desconsideração da dimensão ontológica. Como será mais bem explorado posteriormente, um pressuposto fundamental da leitura de Heidegger diz que a *Fenomenologia* se inicia absolutamente com o absoluto. Assim, é importante supor que se considera o movimento das figuras de maneira mais interna a elas, mas há também o horizonte daqueles que já estão de posse do saber absoluto. Desse modo, para que a *Fenomenologia* possa se tornar compreensível em sua proposta é preciso o abandono total da atitude natural em prol do saber absoluto para que a experiência da consciência seja apreendida³³. Numa formulação mais incisiva, a limitação dessa leitura reside no fato de que ela não ressalta suficientemente que a *Fenomenologia* busca apresentar o absoluto como já estando presente para “nós” e, portanto, atuante desde o início da jornada da consciência. Portanto, escapa a essa aproximação justamente a dimensão ontológica, na acepção de que ela lida com o ente na totalidade.³⁴

Essas são as interpretações que Heidegger julga inapropriadas para a obra de Hegel. As duas primeiras se mostram como mais articuladas com o contexto alemão do início do século XX, ao passo que a última se revela tanto mais contundente. Não obstante as distinções, há uma perspectiva que subjaz a essas objeções. Em todos os

³² Na introdução, por exemplo, Hegel afirma: “A série de figuras que a consciência percorre nesse caminho é, a bem dizer, a história detalhada da *formação* [*Bildung*] para a ciência própria da consciência. Aquele ‘propósito’ apresenta essa formação sob o modo simples de um propósito, como imediatamente feita e sucedida” (Hegel, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 75).

³³ HEIDEGGER, GA32, 1997, p. 48. Heidegger afirma: “Nós devemos, desde o início, não compartilhar da compreensão comum e da assim chamada atitude [*Einstellung*] natural, não apenas parcialmente, mas totalmente”.

³⁴ A recusa dessa leitura ainda permanece no texto escrito anos depois, ainda que por motivos distintos. Em *O conceito de experiência em Hegel* se lê: “Apesar disso, a filosofia tem afirmado até aos nossos dias que a fenomenologia é um itinerário, uma descrição de viagem que escolta a consciência quotidiana até ao conhecer científico da filosofia. Contudo, o que a fenomenologia do espírito parece ser, tomada assim, não o é na sua essência” (HEIDEGGER, M. O conceito de experiência em Hegel. In: *Caminhos de floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002, p. 170 [Hegels Begriff der Erfahrung. In: *Holzwege*, GA5. 2. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2003, p. 131]).

casos, as explanações acercadas do propósito do texto deixam escapar uma noção capital: a *Fenomenologia* deve ser compreendida em chave ontológica. Desse modo, não é fenomenologia enquanto ciência rigorosa, nem pode ser referida como legitimação para visões de mundo ou mesmo como remetendo ao movimento da consciência natural ao saber científico. Antes, ela se ocupa com o ente na totalidade. No entanto, reconhecer a ênfase sobre o caráter ontológico ainda não diz muito sobre o propósito do texto. Pelo contrário, essas observações demandam esclarecimentos que podem ser reunidos na pergunta: o que significa dizer que o texto possui caráter ontológico?

2.2 *Fenomenologia* como fundamentação da ontologia

A resposta para essa pergunta nos encaminha para o tratamento do lugar que a *Fenomenologia* ocupa no sistema hegeliano. Heidegger é claro sobre isso: ela é a fundamentação do sistema. A defesa desse lugar e função para a *Fenomenologia* se desenvolve por meio da análise dos títulos que a obra recebeu, considerando-a não de maneira isolada, mas buscando a sua inserção na totalidade do sistema hegeliano. Heidegger sumariza a sua perspectiva sobre esse ponto ao afirmar:

Mas se a segunda parte do sistema planejada deveria representar a metafísica, então a primeira parte do sistema, isto é a Fenomenologia do Espírito, não é outra coisa senão a fundamentação [*Begründung*] da metafísica, isto é, seu fundamento [*Grundlegung*] — não no sentido de uma teoria do conhecimento, (...) nem no sentido de reflexões metodológicas vazias que devem ser feitas antes de se adentrar à obra. Antes, ela é fundamentação como a preparação do solo, a “demonstração da verdade do lugar”, que a metafísica ocupa.³⁵

O que se diz aqui com segunda parte do sistema? Em que medida ela representa a metafísica? Que conceito de metafísica é pressuposto? Heidegger recupera o título original conferido à obra, a saber, *Sistema da ciência: Parte um, ciência da experiência da consciência*. Posteriormente, a parte final foi substituída por *Fenomenologia do espírito* e, somente por ocasião da publicação das obras completas, o título enxuto pelo qual hoje conhecemos o texto foi designado. Desse modo, é preciso levar em consideração a inserção da obra num projeto mais amplo, que é denominado por sistema da ciência. A *Fenomenologia* não seria uma obra que encerraria em si todo o projeto,

³⁵ HEIDEGGER, GA32, 1997, p. 4-5.

mas ela é um primeiro momento dentro do sistema da ciência. Para Heidegger, a segunda parte desse sistema é aludida pelo inusitado título que Hegel confere à sua obra sobre lógica: *Ciência da lógica*. Para ele, a inserção da palavra “ciência” é indicativa de que se trata de estabelecer uma conexão com a primeira parte do sistema, de modo que a *Fenomenologia*, com sua análise da experiência da consciência, é etapa articulada com a lógica. No entanto, a segunda parte do sistema como tal não se resume à lógica. Antes, ela exige ainda outras duas seções atinentes ao concreto: uma filosofia da natureza e outra do espírito. Dessa maneira, a totalidade do sistema seria assim constituída: 1. Fundamentação: *Fenomenologia*; 2. Metafísica: (a) Lógica; (b) Filosofia da natureza; (c) Filosofia do espírito.

Conforme a citação acima, Heidegger entende que na segunda parte do sistema estaria representada toda a metafísica. Mas em que medida a lógica e as duas partes da filosofia do concreto podem ser assim intituladas? Heidegger reconhece aqui o conceito tradicional de metafísica, que se divide em *Metaphysica generalis* (ontologia) *Metaphysica specialis* (psicologia, cosmologia e teologia). De modo mais preciso, a filosofia da natureza corresponderia à cosmologia, ao passo que a filosofia do espírito seria a versão especulativa da psicologia racional. Acentua-se que, apesar da teologia não estar presente explicitamente nesse sistema, isso não quer dizer que esteja totalmente ausente. No caso de Hegel, a teologia racional se dá em plena articulação com a ontologia. Em outros termos, há sobreposição entre o aspecto propriamente teológico e ontológico, de maneira que a pergunta pelo ser dos entes se torna indissociável da questão pelo ente mais elevado. A unidade entre ontologia e teologia é vinculada pelo conceito de lógica que, por isso mesmo, ocupa lugar sucedâneo à primeira parte.

Observa-se, primeiramente, que Hegel é entendido a partir da metafísica tradicional. Metafísica tradicional significa a metafísica criticada por Kant, de modo que o princípio hermenêutico de interpretação da obra de Hegel não deve *apenas* partir da filosofia transcendental, mas precisa considerar suas raízes mais antigas. O fato de não haver nenhuma parte especialmente dedicada à teologia especulativa não é indício do seu rompimento com a tradição pré-crítica, mas essa não menção explícita é sintoma de algo mais profundo: a teologia se torna tão fulcral que ela está presente por todo o sistema. Por ora, ainda não se sabe com clareza o porquê disso. Mas cabe colocar em relevo que o caminho para desvendar o que seria essa teologia passa pela abordagem da

lógica. Haveria aqui a unidade entre teologia e ontologia, visto que ela se mostra como inseparável da pergunta pelo ser dos entes. Tal unidade se dá por meio da lógica. Essa afirmação, que aqui aparece apenas como postulado, deverá se tornar objeto de análise por parte de Heidegger, sendo o que permite a ele denominar essa filosofia como ontoteológica. Ela é ontologia e teologia articulada pela lógica.

Diante desse quadro, a *Fenomenologia*, enquanto primeiro passo de um sistema entendido como envolvendo os saberes da metafísica tradicional, seria fundamentação do sistema e também da ontologia. Portanto, não se diz com isso que a *Fenomenologia* se limita ao papel de fundamentar a epistemologia. Também não se trata de concebê-la como portadora de reflexões teóricas propedêuticas com base nas quais se poderia efetivamente abordar os problemas em questão. Novamente: essa fundamentação é de caráter ontológico.

Considerando-se essa perspectiva ontológica, fundamentar significa a explicitação do lugar a partir de onde a verdade pode ser demonstrada. Fundamentar aqui, não obstante o distanciamento que Heidegger busca estabelecer entre as proposições do movimento fenomenológico e a obra de Hegel, é criar o espaço e a dimensão a partir de onde o sistema como tal pode ser construído³⁶. Assim, a *Fenomenologia* não seria a metafísica enquanto tal, mas a preparação do solo (*Boden*) no qual a metafísica, na sua acepção tradicional, encontraria a ambiência apropriada para o seu desenvolvimento. Ela possui uma função de planejar provisoriamente o chão, subordinando-se, em certa medida, à parte principal do sistema que se constitui na e a partir da lógica. Caberia à *Fenomenologia* explicitar a espacialidade onde a metafísica pode se constituir. Se a metafísica especulativa, na leitura de Heidegger, organiza-se com base no absoluto, cabe à *Fenomenologia* evidenciar o ponto de vista absoluto, a fim de que a segunda parte do sistema possa ter o seu início. A primeira parte do sistema, enquanto ciência, tem por intenção acompanhar a experiência da consciência, na qual o absoluto, ao se tornar outro que ele mesmo, retorna para si com a finalidade de se captar em sua essência própria, isto é, como saber absoluto. A partir desse movimento, a metafísica propriamente dita pode ter o seu início.

³⁶ HEIDEGGER, GA32, 1997, p. 12.

A fundamentação interpretada como o retorno do absoluto a si mesmo permite a Heidegger contornar uma objeção que poderia ser alçada contra a sua leitura. Quando se volta o olhar para a *Enciclopédia*, nota-se que ela é constituída de três momentos: (a) ciência da lógica; (b) filosofia da natureza; (c) filosofia do espírito. A partir do que foi dito antes, ela possui a metafísica em sua inteireza. No entanto, nessa formulação do sistema, a *Fenomenologia* não aparece mais como anterior à metafísica, no sentido de fundamentá-la, mas ela é incorporada na terceira parte — filosofia do espírito —, que é formada por três momentos: 1. Espírito subjetivo; 2. Espírito objetivo; 3. Espírito absoluto. Aqui a *Fenomenologia* parece desempenhar uma função bastante tímida, afinal ela é limitada à segunda seção, sendo apropriada na parte que trata do espírito subjetivo. Diante disso, a questão que se impõe é: como a *Fenomenologia* pode exercer um papel determinante de fundamentação e, posteriormente, quando o sistema está completo, ser reduzida a um momento bastante circunscrito, a uma subseção de uma parte maior do sistema?

Não se pretende aqui retomar os argumentos textuais que Heidegger dispõe para legitimar a sua leitura, principalmente os cursos propedêuticos elaborados por Hegel entre 1807 e 1812. Interessam-nos mais as conclusões a que chega. Ele observa que nos dois cursos que Hegel elaborou para serem utilizados na formação inicial dos alunos, a *Fenomenologia* e a lógica ocupam lugares distintos, indício de que uma transformação na noção de sistema estava em andamento. Se a *Fenomenologia* deixa de ocupar o lugar de primeiro momento na fundamentação, isso não se deve ao fato de que ela tenha falhado. Para Heidegger, trata-se justamente do contrário. Uma vez que ela realizou o trabalho de criar o espaço a partir de onde o sistema (i.e., a metafísica) pode ter o seu início, ela se tornou supérflua. Uma vez que a *Fenomenologia* é fundamentação, entendida como preparação do solo para a constituição da metafísica, ela possui caráter provisório. Desse modo, para Heidegger, a sua inserção em certos lugares do sistema não atesta que essa função de fundamentação tenha sido abandonada. Uma vez terminado o esforço de preparação do solo, no qual o absoluto retorna a ele mesmo, ela pode ser incorporada em um momento de menor expressividade. A omissão da *Fenomenologia* como fundamentação tem o sentido de que o sistema tem o seu início com a lógica. Em outros termos, o sistema não deve iniciar no inessencial para, então, se dirigir rumo ao absoluto. O sistema absoluto já deve, desde o seu começo, tomar o absoluto como ponto de partida. Nesse sentido, a provisoriedade da *Fenomenologia* se

deve ao fato de que ela prepara o solo ao fazer emergir o absoluto, mas se torna supérflua quando o sistema é efetivamente construído a partir do absoluto como tal. Por isso mesmo ela não necessita mais ser referida como fundamentação do sistema como tal. Pelas razões acima expostas, Heidegger pode concluir que:

Assim, a primeira parte do sistema tem a missão interna de trazer o absoluto para si mesmo, para seu reino (elemento, éter); e nesse reino, como segunda parte [*do sistema*], ela pode exibir sua supremacia.³⁷

A dupla pertença não retira a ambiguidade do lugar por ela ocupado: ela é o componente fundacional (nos termos expressos acima), mas, ao mesmo tempo, é uma seção do sistema. De qualquer maneira, com isso fica evidente que fundamentar é instaurar, por meio do absoluto, o espaço para a constituição da metafísica. Por assumir essa tarefa, a fundamentação possui caráter provisório.

2.2.1 A noção de ciência

A questão que emerge daqui é a seguinte: em que medida o sistema necessita dessa primeira parte, cuja nomeação mais completa diz: *ciência da experiência da consciência*? A resposta para essa questão nos encaminha para um melhor detalhamento da noção de ciência, tendo em vista que a relação entre a primeira e a segunda partes se dá por sua integração em um todo maior denominado de sistema da *ciência*. Com isso também já se pode ter um primeiro vislumbre do que significa afirmar que a *Fenomenologia*, enquanto fundamentar, cria a ambiência para o início absoluto da parte que encerra propriamente a metafísica. Sem uma visada mais ampla sobre o conceito de ciência aqui em operação não se pode perceber o alcance da compreensão do fundamentar que a obra de 1807 pretende desenvolver.

Qual é, segundo Heidegger, a compreensão de ciência que está em uso nos primeiros títulos conferidos à *Fenomenologia*? Pelo que expusemos anteriormente, ciência não pode significar uma pesquisa científica que se restringe a um âmbito específico de entes, no sentido de ciência positiva. Desse modo, *Fenomenologia do espírito* não é corretamente lida como genitivo objetivo, ou seja, como se essa proposta tratasse de um objeto denominado espírito, colocado ao lado de outros como se, a partir

³⁷ HEIDEGGER, GA32, 1997, p. 39.

daí, fosse possível desenvolver uma fenomenologia da arte, da religião, da economia etc. Também não se refere à catalogação dos diversos saberes, a fim de oferecer uma tipologia de todas as ciências existentes. Antes, Hegel pressupõe e emprega uma noção bastante ampla de ciência: “A ciência, cujo sistema está em questão, é a totalidade do saber mais elevado e mais essencial. Este saber é filosofia”³⁸. A ciência é identificada com a filosofia. Com isso Hegel não se alinha com as diversas tendências do início do século XX — a filosofia é ciência por fornecer justificações últimas para os procedimentos dos demais saberes científicos. Se assim o fosse, ela mesma deveria se reconhecer como uma forma de conhecimento científico. Segundo Heidegger compreende, a noção de ciência e de filosofia não encontra seus pares nas acepções modernas e contemporâneas, mas Hegel estaria mais próximo da tradição que anima a filosofia ocidental desde o seu início.

Além da evidência textual, que nega claramente os enfoques acima elencados³⁹, há outro elemento que permite perceber que a noção de ciência aqui empregada é mais ampla do que a sua acepção moderna. A ciência busca, em primeira instância, o conhecimento mais essencial. Ora, o que significa dizer que ela lida com o “mais essencial”? Pelo que se expôs nos capítulos anteriores, é plausível pensar que a referência aqui se encontra no aspecto ontológico que informava a filosofia primeira de Aristóteles e a noção de metafísica. Desse modo, ciência não lida com determinados entes ou com uma região de entes, mas com aquilo que é mais essencial, perseguindo aquilo que todos os entes possuem em comum, isto é, sua οὐσία. No entanto, a ciência não se restringe apenas a isso. Ela também se articula com o conhecimento do que é mais elevado. Caso se traga à memória algumas noções já mencionadas, também fica evidente que a referência se dá em relação ao ente mais elevado que, enquanto totalidade, constitui-se como o mais digno de conhecimento, não apenas por atender ao que os entes possuem em comum, mas ao ente na totalidade. Em outros termos, ciência diz o mesmo que a noção tradicional de metafísica, entendida como conhecimento do ente enquanto tal e na totalidade, i.e., ontologia e teologia.

Com relação à concepção de ciência, chama atenção certa alteração no percurso de Heidegger. Se anteriormente ele defendia a constituição de uma metafísica científica,

³⁸ HEIDEGGER, GA32, 1997, p. 14.

³⁹ Ibid., p. 17.

nota-se que, a partir desse confronto com Hegel, a filosofia não mais é concebida como ciência. Uma metafísica científica, que se identifica com a perspectiva transcendental, aproxima-se da noção de ciência que aqui é atribuída a Hegel, uma vez que ciência é a pergunta pelas condições de possibilidade da manifestabilidade dos entes enquanto tais. Quer dizer, ciência diz o mesmo que a noção de metafísica, por lidar com o ente enquanto tal e na totalidade. Mas um indício da transformação está no fato de que aqui Heidegger já não mais concebe a filosofia como ciência. Em seu escopo mais amplo, isso significa dizer que a filosofia não deve se confundir com a noção de ciência metafísica, de ciência primeira. Nesse sentido, a “filosofia não deveria se aliar com o científico nem como não-científico, mas simplesmente com a coisa mesma [Sache selbst], que permanece uma e a mesma de Parmênides a Hegel”⁴⁰. Em termos mais diretos, isso significa dizer que o termo metafísica *científica* se torna mais problemático do que anteriormente parecia. Não se trata de contrapor uma metafísica dessa estirpe a uma concepção vulgar. Antes, é preciso recorrer a uma dimensão mais fundamental, que se situa antes mesmo da divisão entre ciência e não-ciência.

Poder-se-ia supor que, com respeito à essa tópica, Heidegger apenas retoma temas dos escritos do final da década de 1920, como se houvesse uma simples referência às noções anteriormente desenvolvidas sobre a ideia de metafísica. No entanto, nesse ponto emerge um elemento novo: está em jogo uma concepção de metafísica que deve ser assumida em suas pretensões universalistas. Por isso mesmo Heidegger afirma que os filósofos idealistas estão interessados em “*superar o saber finito e alcançar o saber infinito*”⁴¹. Em outros termos, essa ciência não se restringe aos limites e horizonte impostos pela finitude, mas se constitui como empreendimento de superação dessas limitações rumo ao saber absoluto. Ela realiza essa complexa tarefa por meio da abordagem dos entes a partir e como λόγος, expulsando de suas considerações o elemento da temporalidade. Dessa maneira, por meio do conceito de ciência, que constitui tanto a primeira como a segunda parte do sistema, pode-se notar que o saber absoluto implica na anulação da temporalidade como horizonte a partir de onde a ontologia (em sentido amplo) é pensada. Heidegger expressa essa relação na citação a seguir, que será comentada na sequência: “(...) ciência é o saber absoluto, e isso

⁴⁰ HEIDEGGER, GA32, 1997, p. 19.

⁴¹ Ibid., p. 16.

por sua vez é sistema. A primeira parte do sistema da ciência, enquanto ciência, é em si o sistema, o sistema em sua apresentação inicial”.⁴²

Se anteriormente a ciência é assimilada na noção de filosofia, agora ciência assume também o sentido de saber absoluto. Mas o que significa esse absoluto na sua relação com a ciência? Por contraste, saber absoluto é aquele que não é mais relativo. A relatividade do saber se encontra em duas instâncias interligadas. Em primeiro lugar, pode-se dizer que um saber é relativo por estar atrelado ao que é conhecido, à coisa que é tematizada. Nesse caso, o saber é saber de alguma coisa, de modo que ele se constitui a si mesmo por meio de uma referência a algum outro. Além disso, o saber é tido por relativo quando ele não sabe tudo o que deveria saber. Com isso não se quer dizer que o saber absoluto é aquele que conhece todas as coisas, no sentido de saber tudo sobre cada ente em particular. Antes, o saber absoluto é aquele que sabe qualitativamente tudo o que deve ser sabido, isto é, conhece o ente na totalidade. No caso do saber relativo, ele não tem clareza sobre a totalidade do que deveria tomar conhecimento⁴³, sendo denominado no léxico hegeliano de consciência.

Pelo que foi dito, pode-se inferir que o saber absoluto deve se formar por meio da sua libertação de todo e qualquer outro. Ele deve se libertar (se absolver) de tudo o mais para que possa retornar a si mesmo como absoluto, sem manter nenhum tipo de relação com algo que possa se lhe opor como outro. Essa interpretação que Heidegger propõe toma por base a etimologia do termo. Segundo Michael Inwood, *absolut* deriva do latim *absolutus* e tem como sentido: desprendido, desligado, completo. O verbo no particípio passado (*absolvere*) significa desprender-se de, soltar, desligar, completar. Dessa maneira, a partir da etimologia se lhe pode conferir o sentido de “não dependente de, incondicionado a, não relativo a ou limitado a qualquer outra coisa; autônomo, perfeito e completo”⁴⁴. O absoluto seria o desprender ou desligar daquilo que faz com que o saber seja relativo para se tornar, em si mesmo e para si mesmo, completo. Esse movimento é empreendido pelo processo de absolvência, que não significa um simples deixar para trás, mas se articula com um conceito importante no *corpus* hegeliano:

⁴² HEIDEGGER, GA32, 1997, p. 25.

⁴³ Ibid., p. 20ss.

⁴⁴ INWOOD, M. Verbete: Absoluto. In: *Dicionário Hegel*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

Aufhebung. É um superar, mas que preserva o que é o superado, elevando-o. Ao se entender o absoluto como esse estar desprendido, pressupõe-se que em algum momento o saber dependia de alguma coisa, o que permitia compreendê-lo como relativo. Por isso mesmo a *Fenomenologia* não pode ignorar o saber relativo caso queira expor o saber absoluto. No entanto, considerá-lo não significa que se deva permanecer preso a ele. Antes, no processo de absolvença, por meio das diversas figuras, a consciência se liberta do que é relativo para se tornar consciência-de-si, ou seja, a consciência se reconhece enquanto consciência. Contudo, a consciência-de-si ainda não é o saber absoluto por persistir uma cisão: o Eu se reconhece, mas se coloca em oposição aos demais entes. O mérito da figura da consciência-de-si está em se colocar ao meio do caminho, de modo que nela persistem elementos do saber relativo, mas, por outro lado, anuncia-se a possibilidade de libertação da consciência de todo o outro que acaba exercendo certa limitação ao saber. A superação e síntese da consciência e da consciência-de-si é possível por meio de um saber que é ciente de si e sem limitações. Esse tipo de saber é denominado, segundo Heidegger, de razão⁴⁵. Ele não possui limites porque, pelo processo de absolvença, tornou-se livre de todo o outro que poderia lhe infringir alguma limitação. Por isso mesmo esse saber é absoluto: ele é ilimitado, completo, perfeito e infinito, pois não se relaciona com nada que não seja ele mesmo, até mesmo porque para ser absoluto não pode haver nada que seja reconhecido como outro.

Ao entender que a filosofia de Hegel se constitui sobre a base do aniquilamento da dimensão temporal da ontologia, tendo em vista o saber absoluto que supera todas as limitações características do saber relativo, Heidegger pôde concluir que a *Fenomenologia* é herdeira da noção tradicional de metafísica. Desse modo, a ciência (filosofia ou metafísica) não é simplesmente ontologia e teologia, mas é um saber que conhece absolutamente os entes em sua essência e em sua totalidade. Para que isso seja possível, ela se desenvolve como sistema. O sistema não é apenas uma forma de expressão do saber absoluto, dentre outras possíveis. O caráter de absoluto do saber absoluto exige como forma essencial o sistema, excluindo definitivamente as limitações da temporalidade que tomam corpo na finitude que marca o saber relativo. Uma vez que se movimenta num processo que se direciona para o absoluto, a fundamentação do

⁴⁵ HEIDEGGER, GA32, 1997, p. 23.

sistema não pode ser considerada como se fosse parte extrínseca sua. Ela não é anterior, no sentido de que se coloca para além do sistema, estando excluída dele. Por mais que a metafísica tradicional, com todo o seu corpo disciplinar, encontre seu lugar na segunda parte do sistema, a fundamentação, por se ocupar com o absoluto, é também ciência e, portanto, sistema e, de certa maneira, metafísica. Ela se mostra como sistema na sua apresentação inicial por lhe caber o trabalho de acompanhar a jornada de absolvida da consciência no retorno do absoluto a si mesmo.

Sendo assim, ao se denominar as duas partes como *Sistema da ciência* há similaridades, mas que não se deixam tornar o mesmo. O sentido de *Sistema da ciência*, empregado na primeira parte, possui a acepção comum e, ao mesmo tempo, diversa da segunda parte. A distinção pode ser recolhida no título *Ciência da experiência da consciência*. Até agora se notou que ciência se refere à metafísica. Esta, por sua vez, articula-se com a noção de absoluto. Mas o significa dizer que esse absoluto e a ciência correspondente sejam entendidas como experiência da consciência? A chave para a compreensão dessa questão é encontrada na seguinte afirmação de Heidegger:

O aparecimento como esse surgimento do auto-mostrar-se do saber como o *tornar-se-outro* que ele mesmo por meio do vir a si-mesmo é experiência entendida no sentido hegeliano, como ter-de-conduzir-uma-experiência-consigo-mesmo [*Mit-sich-die-Erfahrung-machen-müssen*].⁴⁶

Uma vez que a ciência absoluta se caracteriza pelo seu desligar de todo o outro, fica excluída a possibilidade de se interpretar a experiência da consciência no sentido de que esta se constituiria como objeto sobre o qual a ciência se debruça. Assim, não se alude a um saber sobre a experiência enquanto tal. Da mesma maneira, experiência não é tratada no sentido das ciências experimentais, como o testar de uma teoria para averiguar a sua conformação ao que se apresenta ou mesmo como se a experiência considerasse a consciência como seu objeto. Antes, no processo de absolvida, é a própria consciência que é experienciada. Nessa direção, Heidegger afirma que: “Em que a consciência faz suas experiência? Com o que ela deve fazer isso? Em-si-mesma, consigo-mesma [*an ihm selbst, mit sich selbst*]”⁴⁷. Assim, a consciência não é apenas sujeito ou reduzida à mera categoria de objeto da experiência. Ela acaba por desempenhar esse duplo papel. A experiência é experiência da consciência, no sentido de que ela é o sujeito da

⁴⁶ HEIDEGGER, GA32, 1997, p. 34.

⁴⁷ Ibid., p. 30.

experiência; do mesmo modo, a experiência não se refere a nenhum objeto para além dela, mas remete à consciência mesma. Essa experiência que ela desenvolve consigo mesma parte do saber relativo, que somente sabe sobre o seu objeto. Esse saber do objeto, que o concebe como em-si, avança na direção de reconhecer que o objeto é, em verdade, para-si, tendo em vista que a consciência reconhece a sua participação na constituição do objeto. Por fim, como superação desses dois lados, concebe-se o objeto em-si-para-si-mesmo. Tal trajeto se apresenta como importante, pois é por meio dele que a consciência vai se descobrindo como sendo diferente do que era. Na medida em que a marcha da consciência se desenvolve e se descobre diferente, ela se aproxima mais do que propriamente é. Por isso mesmo esse caminhar possui um aspecto negativo (de se descobrir diferente), mas se reveste de positividade, pois aproxima a consciência cada vez mais da sua verdade. Ao se descobrir outra para si mesma, ela retorna para-si-mesma. Esse movimento, que recebe o nome de experiência, quando alcança o saber absoluto no que ele é e como saber de si mesmo, é denominado de espírito. Em outros termos, numa perspectiva a consciência não aparece para si como ela realmente é. Quando se observa o movimento da consciência a partir do interior de cada figura, há uma cisão entre o que aparece e o ser do que aparece. Entrementes, essa não é a única perspectiva. Do ponto de vista do absoluto, possibilitado àqueles que aqui já se encontram no absoluto, a consciência aparece como ela é. Nesse caso, não se tem mais a cisão entre o que aparece e o ser do que aparece. Aqui a consciência se mostra em seu ser, isto é, como absoluta certeza de si. Não há cisão entre fenômeno e essência, afinal a consciência é aquilo que aparece no decorrer da sua caminhada rumo ao absoluto.

Por esse motivo, a primeira parte da fundamentação da metafísica pode ser considerada ciência. E mais. Esse é o modo pelo qual a *Fenomenologia* pode fazer emergir o absoluto como solo a partir de onde a metafísica pode ser erigida. Uma vez que há coincidência entre o que aparece e o saber absoluto, a descrição das diversas figuras da consciência já é em si o próprio absoluto. Há, dessa feita, relação de necessidade entre o que é exposto e a exposição como tal. Com isso, cabe à segunda parte do sistema o desenvolvimento do saber absoluto, saber esse que, desde o início da *Fenomenologia*, é explicitado por meio e na exposição.

Com isso, além de expor melhor o que significa entender a *Fenomenologia* como primeira parte do sistema, fica também evidente o caráter circular da obra. O saber relativo, que aparece com mais clareza na certeza sensível, não é de espécie

distinta do saber absoluto. Antes, é o saber absoluto que, desde o início, já se mostra. Dito de outra maneira, a própria *Fenomenologia* não é apenas o registro do movimento da consciência rumo ao absoluto, mas ela já se movimenta no âmbito do saber absoluto. Por isso mesmo Heidegger pode afirmar que a obra possui caráter circular: “*Deve-se sempre de novo dizer: Hegel pressupõe já no início o que ele alcança no final*”⁴⁸. O absoluto, dessa maneira, não é tido como uma meta ou objeto extrínseco que a consciência deveria alcançar, mas ela já está desde sempre no absoluto. Não se postula, assim, somente que a *Fenomenologia* é ontologia, mas ela é ontologia absoluta e ciência absoluta desde o seu início.

A obra apresenta uma estrutura circular, de modo que para adentrar adequadamente nela é preciso já pressupor o ponto a que chega. O absoluto não é apenas a conclusão, mas já se coloca como o lugar de onde se inicia. Desde a perspectiva heideggeriana, isso significa que o absoluto é a afirmação de uma “presença”⁴⁹ que se encontra proximamente a nós. Esse absoluto é um saber que retorna a si ao se perder no outro. Ele é articulado com ser, entendido como o ser dos entes. Mas esse ser é, em verdade, um ente: a subjetividade. Em outras palavras, afirmar que o absoluto já está presente desde o início significa que a *Fenomenologia* seria o pensar sobre a subjetividade do sujeito. Uma vez que esse pensar é conduzido pela lógica, a sua pretensão é justamente superar a finitude, a fim de que essa subjetividade se coloque como absoluta e ilimitada.

Como, entretanto, justificar essa presença do absoluto? Se o absoluto deve ser tomado no sentido forte do termo, ele não pode ser considerado de um ponto de vista ou perspectiva que não se inscreva já no absoluto. Quer dizer, não faz sentido considerar o absoluto de uma perspectiva que se coloca para além ou fora dele. A filosofia mesma possui em si a ideia de incondicionado, de modo que o absoluto é a justificação de si. Afinal, postular uma justificação outra para o absoluto que não ele mesmo é negá-lo como absoluto. Se essa justificação é outra, então não se está diante de um absoluto em sentido pleno, uma vez que um absoluto que reconhece algum outro não merece esse

⁴⁸ HEIDEGGER, GA32, 1997, p. 43. Para que se possa ter uma ideia da importância desse princípio, pode-se encontrar perspectiva similar em Ibid., p. 48, 52, 53, 57, 75, 112.

⁴⁹ No texto sobre o conceito de experiência em Hegel, Heidegger utiliza *παρουσία*, a fim de apontar o paralelo entre essa compreensão e a noção de *οὐσία*, que justamente enfatiza tal presença. Cf. HEIDEGGER, GA5, 2002, p. 160 [GA5, 2003, p. 122].

nome, visto que ele se coloca como relativo a esse outro que se lhe opõe. Se a justificação não é outra que não o absoluto, é a mesma coisa dizer que o absoluto se justifica a si mesmo. Portanto, qualquer afirmação ou proposição já se insere, desde sempre, no absoluto. Qualquer nomeação do verdadeiro já pressupõe o absoluto e em toda proposição verdadeira ele é representado. Portanto, não há como começar de outro lugar senão do absoluto.

Uma primeira questão que se poderia colocar diante do caráter circular da primeira parte do sistema, garantido pelo absoluto, é se essa primeira parte da ciência não se torna completamente despropositada. Em outros termos, se o absoluto que se pretende atingir já está pressuposto, qual o sentido de se refazer o caminho da consciência, tendo em vista que o seu destino já se coloca no ponto de partida? Ela não seria dispensável?

Da perspectiva de Heidegger, essa pergunta é respondida negativamente por duas razões. Primeiramente, o saber relativo não se coloca exteriormente ao saber absoluto. Ele já é, de alguma maneira, saber absoluto. Para descrever o caráter do saber relativo sem incorrer numa oposição ao saber absoluto, Heidegger diz que ele é o ainda-não absoluto. Em suas próprias palavras: “Esse saber é já desde o seu início saber absoluto, mas ainda não retornou a si, não se *tornou* outro. Antes, ele é simplesmente outro. O absoluto é outro e, então, é *não absoluto*, relativo. O não-absoluto é ainda não absoluto”⁵⁰. Esse ainda não-absoluto acentua que se está diante do absoluto como tal, tendo em vista que ele se configura como outra modalidade do absoluto final. Por isso, ainda que se inicie com o conhecimento relativo, entendido da perspectiva do que ele deverá se tornar, está implícita a assunção de que o absoluto é o ponto de partida. A própria expressão pela qual Heidegger dá forma a essa concepção, ainda não absoluto, é indicativa disso. O “ainda não” diz que se está diante de algo que não é o absoluto como tal, mas que deverá se assumir assim, pois o absoluto está pressuposto. Por esse motivo, a expressão completa reza “o ainda não-absoluto”, justamente ressaltando que o absoluto se constitui como ponto de referência. Esse “ainda não” é o “ainda não” do *absoluto*. Por ser referência, ele já deve estar, de alguma maneira, pressuposto.

⁵⁰ HEIDEGGER, GA32, 1997, p. 47.

Desse modo, o saber relativo é um tipo de modalização do saber absoluto que se caracteriza por certa negatividade, uma vez que ainda não possui a certeza de si. Assim, o movimento da consciência se torna importante. A sua verdade emerge durante o caminho a ser percorrido. Não se pensa apenas nos estágios a serem superados, mas o saber absoluto se articula com a totalidade do processo. É somente a partir de todo ele — e não apenas de um fragmento (seja ele o final) — que o absoluto pode surgir. Dizendo de maneira mais direta, ainda que o absoluto já esteja atuante desde o início, o sistema não pode prescindir dessa primeira parte porque o absoluto coincide com o caminho percorrido. Ele não é somente a conclusão, mas a totalidade das figuras pelas quais a consciência há de passar. Nesse caso, a negatividade de cada figura se torna necessária. Ela diz para a consciência que aquilo que ela pensa sobre si mesma não corresponde ao seu ser, levando-a a se movimentar na direção da figura seguinte. Assim, o saber absoluto se configura como o resultado ao qual se chega, mas mostra também que o absoluto é fundamento de todo o processo, confundindo-se, no limite, com o próprio caminho percorrido pela consciência.

2.2.2 A estrutura circular do pensamento

Nas linhas acima nos debruçamos sobre os contornos mais significativos da introdução de Heidegger ao seu curso sobre a *Fenomenologia*. A partir da análise dos vários títulos que a obra recebeu, pontuaram-se os principais temas que norteiam sua abordagem. Mais do que um tratamento característico da história da filosofia, está-se diante de um encontro entre dois pensadores, fazendo-se necessário analisar em que medida o texto é significativo para o projeto filosófico heideggeriano.

É bastante sintomática a insistência de Heidegger sobre o caráter de fundamentação que a *Fenomenologia* desempenha dentro do sistema de Hegel. Como se pôde observar por meio das indicações feitas nos títulos das obras hegelianas, ciência se identifica com metafísica e filosofia. E, por sua vez, filosofia é entendida como a abordagem do ente em sua essência e do ente mais elevado. Como insistentemente dito nesta tese, essa é a dupla tarefa à qual se dedica a metafísica. Pode-se afirmar, portanto, que a *Fenomenologia* não somente funda o sistema de Hegel. Antes, a pretensão dessa obra, segundo a leitura de Heidegger, é desenvolver um fundamento válido para a metafísica como tal. Nesse sentido, Heidegger traz suas questões e perspectivas para

interpretar a obra, uma vez que esse era justamente o tema que o ocupava no contexto do encontro com Hegel. Interessa-nos, antes, notar como o reconhecimento de parentesco nas pretensões da obra pode ser elucidativo do próprio pensamento de Heidegger. Desse modo, sempre se adota a interpretação que Heidegger confere à obra.

O reconhecimento do parentesco entre os dois filósofos se torna evidente na insistência de Heidegger em entender a *Fenomenologia* como portadora da atribuição de fundamentação da metafísica. Assim, não é gratuita a afirmação de que ela não perde essa função mesmo que venha, posteriormente, a ser incorporada no sistema como uma parte menor. Aliás, Heidegger dá uma solução parcial para esse problema. Ainda que no seu comentário coloque como problema o lugar ambíguo ocupado pela *Fenomenologia*, esse tema não é desenvolvido em seus pormenores. Antes, a solução encontrada aponta para o caráter provisório dessa fundamentação. Muito próximo da analítica existencial, que também se reconhecia como provisória, a *Fenomenologia*, ao cumprir sua missão, poderia ser realocada em outro lugar. Nos dizeres de Heidegger, ela se tornaria supérflua. No entanto, à medida que se encaminha para o final da introdução, nota-se que o não tratamento da ambiguidade do lugar ocupado pela *Fenomenologia* faz com que Heidegger enfatize cada vez mais a sua importância, de modo que o pêndulo se firma na tese de que ela desempenha a função de fundamentação. Desse modo, considerando que o pensamento de Hegel, que parte do absoluto, somente pode ser sistema e que se a própria *Fenomenologia* é também sistema da ciência, pode-se insistir na indagação: como sustentar, então, que ela mantenha na produção tardia de Hegel a função de fundamentação, tendo em vista a sua remoção para uma subseção da *Enciclopédia*? Como o que fundamenta pode se inserir naquilo que é fundamentado? Parece que Heidegger não enfrenta essa questão em toda a sua amplitude. A persistência em encontrar os vínculos de parentesco com o pensamento de Hegel o leva a enfatizar a leitura da *Fenomenologia* como fundamentação da metafísica, deixando a ambiguidade num segundo plano.

No entanto, para além desse elemento mais circunstancial, é possível tentar abordar de maneira mais sistêmica o parentesco no que concerne ao lugar de fundamentação da *Fenomenologia* quando se analisa comparativamente o caráter circular que Heidegger confere à obra de Hegel. Por meio desse confronto, pode-se perceber como a temporalidade aparece como divisor de águas entre os dois pensadores.

Heidegger é persistente na tese de que a *Fenomenologia*, fundamentação do sistema, possui um caráter circular. O fim da obra já está no começo. Dito de outro modo, o absoluto não se coloca apenas como alvo a ser atingido, mas ele já está presente desde o início, de modo que a *Fenomenologia* não seria mais do que explicitação desse absoluto. Uma vez que o saber absoluto é o saber no seu vir a ser, retornando a si próprio por meio do tornar-se outro, então o conhecimento absoluto já está logo no início. A imagem do círculo, que indica a consonância entre ser e pensar, acaba conduzindo Hegel para a infinitude. A preparação que a *Fenomenologia* realiza para que a lógica (segundo momento do sistema da ciência) possa se iniciar no absoluto significa a remoção mais radical da finitude. Em outros termos, o retorno do absoluto para si mesmo, enquanto superação do saber relativo, nada mais significaria que a superação da finitude. Dessa maneira, a estrutura circular da obra possui um eixo que a organiza no sentido de afirmar o absoluto enquanto infinitude. A partir daqui, da negação da finitude, a metafísica propriamente dita encontraria o solo mais apropriado para suas intenções absolutistas.

Ser e tempo, bem como o desenvolvimento da ontologia fundamental posterior, também se organiza circularmente. Nesse ponto, Heidegger e Hegel não estão tão distantes. Um dos momentos em que isso se mostra com mais clareza é na seção 32 de *Ser e tempo*, que se dedica à compreensão e à interpretação. Toda interpretação se funda na compreensão prévia que, por sua vez, é entendida como um existencial do *Dasein*.

O “círculo” no entender pertence à estrutura do sentido, fenômeno que tem suas raízes na constituição existencial [existenzialen] do *Dasein*, no entender interpretante. O ente para o qual, como ser-no-mundo, está em jogo o seu ser ele mesmo tem uma estrutura ontológica do círculo.⁵¹

Por essa breve passagem, pode-se notar que a estrutura do círculo se deve a dois aspectos que se mostram interligados e que podem ser nomeados de círculo hermenêutico e de círculo ontológico. O círculo hermenêutico é, de certa maneira, um método de investigação (uma vez que articula interpretação e compreensão), mas possui, antes de tudo, uma conotação ontológica, tendo em vista que se fundamenta no ser do próprio *Dasein*. A projeção do ser do *Dasein* deve ser uma retomada da compreensão que já se possuía previamente.

⁵¹ HEIDEGGER, 2012, §32, p. 435. Tradução alterada.

O interpretar não se constitui a partir de uma razão que se coloca para além da temporalidade ou de um sujeito sem-mundo, mas se estabelece tomando certos pressupostos, o que denuncia a sua finitude. Compreender é projetar, e projetar é colocar à frente as estruturas prévias sobre as quais a compreensão ocorre. A circularidade também aparece no elemento distintivo do *Dasein*, isto é, na observação de que ele é o único ente que se coloca a si mesmo em questão. Não pode ser tido apenas como sujeito da indagação, mas também se torna o “objeto”. Ele se questiona a si mesmo. Ao modo da noção de experiência na *Fenomenologia*, o *Dasein* é o que questiona e, simultaneamente, o para quem a pergunta é direcionada. Esse aspecto é indicado logo no início de *Ser e tempo*, ao tratar da estrutura da pergunta pelo ser. Nesse caso, aquele que pergunta é o *Dasein*. Uma vez que o ser somente é ser de um ente, a indagação é dirigida ao próprio *Dasein*, tendo em vista o ser, a fim de alcançar o sentido do ser em geral. Aquele que pergunta é, ao mesmo tempo, o perguntado. Ao se elaborar a questão desse modo, já não se pressupõe a resposta? Quer dizer, o *Dasein*, que nós somos e que é ao mesmo tempo questionado, já possui a compreensão de ser. E, ainda, não se andaria em círculos, uma vez que a resposta pelo sentido do ser já deve estar pressuposta na própria elaboração da questão? Heidegger demonstra a virtuosidade desse círculo por meio de dois argumentos. Primeiro, há uma compreensão vaga do sentido de ser, mas isso nem de longe significa que ele seja explícito. Portanto, a tarefa à qual se dedica tem por intenção trazer essa compreensão vaga à luz, tornando-a aclarada. Além disso, não há algo tal como um círculo vicioso, uma vez que não se trata de uma dedução, mas de uma exposição.⁵²

A circularidade do *Dasein* não se lhe apresenta como um mero acidente, mas é parte da sua estrutura. Ainda que se mova no âmbito do pré-ontológico, o ente que se denomina de *Dasein* é um poder-ser em relação ao qual o seu ser está em questão. Por isso mesmo esse *Dasein* se entende como ser-no-mundo, a partir de onde os entes, como utensílios, vêm ao seu encontro. Assim, a circularidade se torna manifesta no problema ontológico fundamental, pois certa noção de ser já é pressuposta. *Ser e tempo*, que tem por objetivo esclarecer o sentido do ser, somente pode iniciar porque o *Dasein* já possui uma compreensão mediana e não-tematizada de ser. Ou, ainda, pode-se enunciar que o

⁵² HEIDEGGER, 2012, §2, p. 47.

próprio *Dasein* é abordado a partir do ser, tendo em vista a obtenção do sentido do ser⁵³. O círculo indica que o ser, em relação ao qual se pretende atingir o sentido com analítica existencial, já é pressuposto no início como condição para a consideração do *Dasein*.

Na vizinhança da noção de absoluto, a estrutura do círculo não apela à maneira da lógica tradicional, no sentido de postular um princípio a partir do qual se retiram as consequências. Aqui não há o movimento dedutivo-formal que parte da premissa para as conclusões. Caso se entenda a circularidade nesses moldes, certamente ela sucumbe à crítica. A projeção, que constitui esse elemento fundamental na circularidade, não aparece para substituir algum tipo de princípio formal ou algum fundamento metafísico (no sentido antigo). Antes, ele eclode para que o *Dasein* possa aparecer naquilo que ele é. Ele fica livre para se manifestar em seu ser, num movimento que busca explicitar aquilo que estava implícito. Assim, essa estrutura circular deve ser compreendida não de maneira estritamente lógica, mas ontológica. No caso de Heidegger, isso significa dizer que ela deve ser pensada temporalmente. Não com base na noção vulgar de tempo, como sucessão de agoras, mas com base na temporalidade própria do *Dasein*. Na estrutura da projeção, o ente somente pode ser interpelado se o ser já foi compreendido (mesmo que não tenha sido tematizado). Portanto, é vão todo esforço de negar o círculo, afinal uma postura como essa nada mais expressa do que o desejo de não aceitar aquilo que constitui o *Dasein* mais intimamente, a saber, a sua finitude. Nota-se que o círculo não é expressão do absoluto, mas é sintoma indelével da finitude do *Dasein*.

O esforço deve ter antes por objetivo saltar originária e totalmente dentro desse “círculo” para se assegurar, já na partida da análise do *Dasein*, da plena visão do ser circular do *Dasein*.⁵⁴

Essa estrutura do círculo é retomada por Heidegger em suas referências à metafísica. Na conferência *O que é metafísica?*, por exemplo, afirma:

⁵³ Esse ponto fica bastante evidente no §63 de *Ser e tempo*. Em forma de questão Heidegger diz: “De onde ela [a interpretação existencial] toma seu fio condutor a não ser de uma ‘pressuposta’ ideia de existência em geral? Por que se regularam os passos da análise da cotidianidade imprópria a não ser pelo conceito de existência posto-de-partida? Quando dizemos que o *Dasein* ‘decai’ e por isso a propriedade do poder-ser- deve ser arrebatada à força dessa tendência-de-ser, isso é dito a partir de que ponto de vista? Embora sob uma luz crepuscular, tudo já não está iluminado pela luz de uma ideia ‘pressuposta’ de existência?” (HEIDEGGER, 2012, §63, p. 855).

⁵⁴ Ibid., §63, p. 861.

Assim como é incontestável que nós nunca podemos apreender a totalidade do ente em si e absolutamente, é certo, porém, que nos encontramos postados em meio ao ente de algum modo desvelado em sua totalidade.⁵⁵

Devido à finitude do *Dasein*, que se encontra desde sempre dejectado, como ser-no-mundo, exclui-se a possibilidade de um saber do ser em sua totalidade, ou seja, a finitude torna um saber absoluto inviável, mesmo que o ser seja considerado finito. No entanto, isso não exclui que o *Dasein* se movimenta, nesse caso, numa abertura que lhe é anterior. Essa condição se impõe como insuperável para a elaboração da pergunta pelo ser ou mesmo pelo nada. Ele já se encontra dejectado em meio a uma totalidade, isto é, junto ao ser. Desse modo, se a metafísica é entendida como transcendência do ente em direção ao ser, esse movimento somente pode se iniciar tomando o já desvelado como chão, mas que não prescinde de uma noção de totalidade. Essa percepção é indício de como a circularidade aparece no tratamento que Heidegger confere à noção de fundamento. Como desenvolvido no capítulo precedente, o fundar possui três dimensões: o fundar como erigir, o fundar como tomar-chão e o fundar como fundamentar. O erigir, que se projeta, realiza-se a partir do que está fundado enquanto tomar-chão. Por outro lado, o tomar-chão se efetiva porque uma projeção lhe antecedeu. Novamente, percebe-se como a circularidade está em ação. Não se trata de tentar definir o que é anterior e o que é posterior, o que é causa e o que é consequência. Para que se possa ir além dos entes, é preciso que o *Dasein* se encontre em meio a eles munido de uma compreensão de ser que lhe confere uma concepção de totalidade. A noção de transcendência não é um simples movimento de um lugar para o outro, mas, enquanto estrutura fundamental do *Dasein*, ela se organiza de modo circular. O *Dasein* é constrangido a ir para frente, em direção ao seu futuro autêntico. No entanto, esse futuro é, ao mesmo tempo, um movimento para trás, em direção ao ser que o *Dasein* já sempre é. Dessa feita, o movimento para frente é sempre um movimento de repetição ou retomada.

Não se pode entender essa circularidade de maneira lógica, mas temporalmente. O que significa dizer isso? Como a citação acima de *Ser e tempo* apontou, a compreensão ou mesmo o fundamentar é circular porque a estrutura do *Dasein* é circular. Assim, a própria circularidade do pensar deve ser buscada em seu fundamento no *Dasein*. Ela indica que ele está sempre direcionado para o seu futuro. Mas, por outro

⁵⁵ HEIDEGGER, GA9, 2008, p. 120 [GA9, 1976, p. 110].

lado, esse futuro (*Zukunftigkeit*) se articula com o “ter-sido” (*Gewesenheit*). Dessa maneira, o *Dasein* é projetado à frente, não de modo absoluto, mas segundo as possibilidades em meio às quais se encontra. Como aquele que projeta, o *Dasein* vem a si mesmo, isto é, ele se encontra na direção das suas possibilidades mais íntimas, direcionando-se para o futuro. No entanto, como ser fático, dejectado no mundo, o *Dasein* carrega o seu ter-sido, de modo que o ter-sido e o futuro se articulam, não em oposição, mas num movimento recíproco. Isso significa dizer que o direcionamento do *Dasein* para as suas mais autênticas possibilidades de ser é também repetição (*Wiederholung*) de todo já ter-sido. Nesse ponto se encontra a estrutura temporal da circularidade do ser do *Dasein*⁵⁶. Essa retomada do passado, termo similar ao usado na recuperação dos fundamentos da metafísica, não é mera repetição. O termo repetição pode ser entendido como o simples fazer novo, como se nada fosse acrescido. Mas *Wiederholung* denota o recuperar algo perdido. Desse modo, o projeto de fundamentação da metafísica, em Heidegger, não diz somente que ele deve explicitar o que já está lá sempre presente, mas recuperar algo que não se mostra claramente, tendo em vista o poder-ser.

Toda possibilidade de compreensão e de fundamentação repousa na abertura temporal desse ente. Uma vez que a metafísica se fundamenta no caráter ekstático do *Dasein*, mas se revela incapaz de pensar esse problema a partir da sua raiz, isto é, do horizonte temporal que a condiciona, o fundamento sobre o qual ela repousa permaneceu impensado. Por isso mesmo Heidegger encaminha a sua reflexão na direção de ressaltar a temporalidade do *Dasein* como fundamento da metafísica enquanto tal. Sua noção de tempo é apresentada como única na história da filosofia, distinguindo-se de todos os autores precedentes, inclusive e especialmente de Hegel.⁵⁷

A relação entre finitude e infinitude se torna o tema central desse confronto que se estabelece com Hegel. Por mais que os dois se aproximem no sentido de estabelecer uma fundamentação para a metafísica por meio do reconhecimento da estrutura circular do pensamento, a distância se torna bastante evidente quando se observa que Heidegger entende essa fundamentação a partir da finitude, ao passo que Hegel, por já pressupor o absoluto desde o início, assenta a sua perspectiva na infinitude do ser.

⁵⁶ HEIDEGGER, 2012, §65, p. 889.

⁵⁷ Ibid., §82.

Enfim, tanto Hegel como Heidegger pensam a partir do modelo da circularidade. Caso se considere comparativamente ambos os projetos, nesse ponto eles se mostram próximos, não obstante as distâncias que devemos pontuar. Em alguns casos, essas semelhanças são explicitamente assumidas por Heidegger. Em outros casos, elas devem ser anuídas pelo intérprete, mesmo que seja contrariamente à letra do texto de Heidegger. Em sua filosofia, por exemplo, o ser, que deve estar explicitado, já está no início. No caso da *Fenomenologia*, o absoluto deve já ser pressuposto. A circularidade conduz a experiência no sentido de se livrar de todo o outro para afirmar a subjetividade em sua infinitude, em sua certeza-de-si. Em Heidegger, a circularidade parte da diferença ontológica. A estrutura é circular porque o *Dasein* é finito, afinal desde sempre se move numa compreensão de ser. No caso de Hegel, uma vez que o absoluto é entificado na subjetividade certa de si (absoluta), ela parte de um ente, do sujeito. O absoluto não é um horizonte temporal ekstático, mas é a subjetividade marcada pela infinitude. No caso da *Fenomenologia* o pensar é circular, mas ele parte de um ponto bem definido que determina todo o movimento. É como se ele iniciasse de uma posição bem delimitada e isolada, mesmo que se movimente circularmente⁵⁸. Dessa maneira, enquanto Hegel já encontra o absoluto como ponto de partida, Heidegger entende que o início, por meio da transcendência, é sempre provisório. Essa compreensão do início tem seus impactos sobre o fim. Para Hegel, o início no absoluto acaba tendo como desdobramento o reconhecimento de que no decorrer do processo o espírito volta a si-mesmo. Já no caso de Heidegger, uma vez que o início é sempre provisório, visto que a projeção se dá a partir de uma dejectão, há de se reconhecer que o pensamento não é um retorno a si. Dito mais claramente: há de se negar a possibilidade de se encontrar um fundamento último e incondicionado.

Ainda que possamos reconhecer um sinal de parentesco no caráter circular, há um ponto que se revela fundamental para se reconhecer onde as afinidades cessam. Em Hegel a circularidade conduz para a afirmação das pretensões universalistas da metafísica. É o saber absoluto do ente enquanto e na totalidade certo de si mesmo, visto como verdade incondicionada da totalidade. Já, para Heidegger, a circularidade é fruto

⁵⁸ Essa percepção parece persistir na interpretação que Heidegger elabora de Hegel. Por isso mesmo, em *A constituição onto-teo-lógica da metafísica*, ele cita uma passagem de *Ciência da lógica* na qual Hegel diz: “e o mais indiscutível direito teria *Deus* de que se comesse com ele”. Se ela começa com Deus, então ela é teologia: “Se ela deve começar com Deus, ela é a ciência do Deus: Teologia (HEIDEGGER, GA11, 1979, p. 194 [GA11, 2006, p. 73]).

da finitude do *Dasein* que, enquanto erigir a partir de um tomar-chão, não pode advogar para si um início absoluto que negue a sua finitude. Pode-se observar, portanto, como a percepção da incongruência entre a radical finitude do *Dasein* e os impulsos universalistas da metafísica se tornam cada vez mais problemáticas para o projeto transcendental heideggeriano. Afinal, a questão que retorna novamente é se o *Dasein* pode, por seu caráter de finitude, ser postado como o fundamento da diferença ontológica. Em Hegel, ao menos no modo como é lido por Heidegger, não se enfrenta essa questão, pois a *Fenomenologia* tratou justamente de indicar como a subjetividade pode ocupar esse lugar atendendo às características absolutistas da metafísica. Mas as coisas ficam bem mais complexas com o *Dasein*, tendo em vista que ele não é o absoluto, mas é marcado pela finitude.

Acima dissemos que o círculo que se inicia no absoluto possui uma dimensão ôntica. Mais especificamente, ele se refere à subjetividade. Ocuparemos da análise desse tema na próxima seção, pois é justamente nesse ponto que as proximidades se fragilizam, levando Heidegger a reconhecer os limites da sua proposição de retomada da fundamentação da metafísica.

2.3 Absolvência e transcendência

Se o pensamento em Hegel e Heidegger, não obstante suas distinções, movimenta-se circularmente, quando analisada mais internamente nota-se que dentro dessa estrutura há certa linearidade, no sentido de ir adiante. O que se apresenta no início do círculo não é igual ao que se mostra no final, ainda que seja o mesmo. No caso de Heidegger, esse movimento é denominado de transcendência, ao passo que em Hegel recebe, por parte do seu intérprete, a denominação de *absolvência* (*Absolvenz*). Tanto para um como para outro, o ser humano sempre vai além de uma ordem particular imediata. Em Heidegger o ser humano transcende os entes em direção ao ser. Na leitura que desenvolve de Hegel, ele se absolve de toda relatividade, superando cada figura com a finalidade de retornar ao absoluto, que já não é mais igual ao que se apresentava inicialmente. A palavra *absolvência*, segundo Heidegger, é a lei interna que rege a *Fenomenologia*. Para compreendê-la em seus contornos, acompanhemos a sua interpretação sobre essa tópica, tomando como eixo a seguinte questão:

É a compreensão de ser (...) *absolvente*, e é o absolvente o absoluto? Ou o que Hegel representa na *Fenomenologia do Espírito* como absolvência é meramente transcendência velada, i.e., finitude? Nossa confrontação com Hegel chega a esta encruzilhada [*Kreuzweg*] que está localizada entre a finitude e a infinitude, encruzilhada que não é a oposição de dois pontos de vista.⁵⁹

Na absolvência a verdade se desvincula dos objetos a fim de evidenciar o absoluto, sendo, portanto, o movimento de desligamento. Nesse desligamento, a consciência já não mais busca um objeto para além de si, mas de maneira incondicionada e mediata representa a si mesma, de modo que o saber absoluto é a consciência incondicionada de si. A absolvência é a tendência do saber de se desprender dos objetos, rompendo com a finitude que caracteriza o saber relativo⁶⁰, e o absoluto é a liberdade atual dos objetos que limitam a consciência, alcançada e exposta na experiência de si mesma. O saber absoluto, isto é, a ciência, não surge repentinamente. Ele se produz na sua verdade, cujo movimento é o objetivo da *Fenomenologia do espírito*, visto que o absoluto não pode ser imediato, mas deve acompanhar o movimento do nosso saber. Dessa maneira, Hegel parte da certeza sensível, mostrando como se desenrola essa absolvência até alcançar a sua completude.

Essa lei interna da obra permite a Heidegger acompanhar os diversos estágios e figuras da consciência na *Fenomenologia*. Segundo ele, a obra explicita os diferentes modos de saber, mas que, em verdade, são variações do saber absoluto. O desenvolvimento da consciência se inicia com um tipo de conhecimento unilateral e vazio. A certeza-sensível, que nada tem a ver com a sensibilidade entendida como sentidos, tem por objeto o “isto”, ou seja, um objeto particular que se lhe apresenta. Uma vez que o saber relativo é uma modalidade do absoluto, visto que este já está pressuposto desde o início, há duas perspectivas em operação.

De um lado, é preciso estar atento à consciência no seu movimento interno. Isto é, da ótica mais interna a cada figura da consciência, ela se encontra imersa no saber relativo, absorvida por seu objeto. Portanto, nessa situação, ela não pode considerar o saber enquanto tal como seu objeto. Ela ora se dirige ao seu objeto, ora reconhece a subjetividade como constituinte do objeto; ora reconhece esse objeto como certo “isto”,

⁵⁹ HEIDEGGER, GA32, 1997, p. 92.

⁶⁰ Para evitar mal entendidos sobre esse aspecto, é importante notar uma observação feita por Heidegger, ressaltando a relevância do termo *Aufhebung*: “ser absolvido do que é sabido não significa ‘abandoná-lo’, mas ‘preservá-lo, elevando-o’” (Ibid., p. 21).

por outras vezes, coisa. Contudo, uma vez que o absoluto já está pressuposto, há outro modo de considerar o movimento, que é justamente a partir do olhar daqueles que se situam no absoluto. Segundo Heidegger, esse seria o sentido do “nós” empregado por Hegel no decorrer da sua obra⁶¹. Esse “nós” são aqueles que já sabem absolutamente e, uma vez que já estão desligados da consciência natural que se deixa tomar pelo que é conhecido, podem considerar o saber como tal. Portanto, cabe a esse “nós” realizar a mediação entre o saber e o que é sabido, entre a consciência e o seu objeto. Esse passo é importante para que a absolvência possa ser compreendida no seu processo de retorno ao absoluto, uma vez que não se trata de analisar como a consciência sabe cada objeto particular, mas em que medida torna o saber mesmo o elemento de consideração. A perspectiva propriamente hegeliana é, dessa feita, daquele que já se situa no absoluto, estando habilitado para acompanhar o movimento da consciência de retorno a si. Essa é uma das razões de Heidegger insistentemente lembrar que o absoluto já está no início. Somente faz sentido acompanhar o enriquecimento da consciência, que se inicia na mais pura pobreza da sua unilateralidade na certeza sensível, caso já se esteja para além de todo o movimento da consciência. Nesse sentido, também não cabe intervenção no processo. Basta apenas, do ponto de vista do absoluto, acompanhar como o movimento da consciência se desenrola passando de uma figura para outra. Nesse movimento, o que se espera é que justamente a perspectiva do que se situa no absoluto coincida com a consciência que é descrita no seu movimento. Esse “nós”, no entanto, não assume uma postura meramente passiva, apenas a contemplar o desenvolvimento da consciência. Antes, é ele que executa esse percurso da consciência. Desse modo, quanto mais a consciência e o saber retornam para o absoluto, mais genuinamente a consciência retorna ao que era no início. Como consequência, quanto mais a consciência se realiza, mais o “nós” perde a sua função. Isso ocorre por ele se colocar como finalidade do processo. Isso significa que, no movimento de absolvência, a consciência gradativamente se desliga dos objetos (que lhe limitavam na relatividade) para retornar cada vez mais a si mesma, superando a distância entre o que aparece e a essência ou, em linguagem mais tradicional, entre existência e essência, possibilidade e atualidade. No absoluto, a consciência supera completamente essa cisão entre ela e um outro. Heidegger insiste que o modo de organização da análise de Hegel das diversas formas

⁶¹ HEIDEGGER, GA32, 1997, p. 67. Para um debate sobre o tema, inclusive a partir de vários comentadores de Hegel, constantemente referido à interpretação de Heidegger, cf. BERNASCONI, Robert. *We Philosophers*. In: COMAY; McCUMBER, 1999, p. 85ss.

de saber pressupõe que haja sempre esse impulso de superação entre o que é em si e o que é para a consciência.

O essencial da absolvência é indicar o movimento pelo qual a consciência deixa de ser relativa, desligando-se dos objetos para voltar a si mesma. Esse processo se inicia na certeza sensível, passando pela percepção e chegando ao entendimento. De modo ainda mais interno à absolvência, nota-se que ela se estrutura a partir de três passos. Em primeiro lugar, há o momento em que a consciência mostra a sua unilateralidade, voltando-se para o objeto. Diante de contradições insuperáveis, ela se move na direção da subjetividade. No entanto, aqui também encontra antinomias insuperáveis que conduzem para a tentativa de síntese dos dois primeiros momentos. Essas três etapas do movimento podem também ser denominadas de imediaticidade, meio e imediaticidade que resultou da mediação. Como exemplo dessa estruturação, assinalemos como o movimento se processa no interior da certeza sensível.

O primeiro passo se refere ao objeto em-si-mesmo, como se fosse imediato para a consciência, assumindo-o como o essencial e considerando o Eu como inessencial. Mas o “isto” singular que a certeza intenciona se revela sempre como universal. O particular que ela busca se lhe apresenta como exemplo de um universal. Desse modo, ela intenciona essa casa particular, mas, para tanto, deve reconhecer a referência mais abrangente (o termo casa) à qual está submetida. Nesse caso, a certeza sensível é retirada da sua imediaticidade. Com isso se encontra a distância entre o objeto e a consciência, entre essência e exemplo, ente mediato e imediato. Mas o objeto, esse “isto” singular, é o que não permanece. Ele muda. Ele se mostra, portanto, como inessencial diante do que permanece, o aqui e o agora. Portanto, o objeto é intencionado por um Eu, por um Eu que sabe, ocorrendo a inversão: se a certeza sensível tomava o objeto como o essencial, ela se volta na direção do Eu. Esse é uma espécie de retorno da consciência em direção a si mesma, logo, o início da fenomenologia propriamente dita. O objeto já não é em-si, mas para-si, assumindo-se que o objeto precisa ser para a consciência, isto é, estar em relação com ela. Mas a própria subjetividade também se mostra como inessencial, conduzindo ao reconhecimento do ser-para-nós, que corresponde ao ser-para-si e em-si-mesmo. Aqui já não se está atrelado a um objeto enquanto tal, mas o saber mesmo começa a se tornar a temática.

Como se pode notar, a pergunta de Heidegger elaborada na citação acima não parece descabida: em que medida a absolvença não seria uma espécie de transcendência? Em Heidegger, como visto no capítulo anterior, a transcendência é justamente o ir além em relação aos entes, rumo ao ser. Se intercambiarmos os léxicos, poder-se-ia dizer que a transcendência é o desligar-se dos entes num movimento em direção ao ser. Em ambos os casos, o ser humano é tido como estando adiante de si, adiante daquilo que se lhe apresenta mais imediatamente. Por isso mesmo Heidegger reconhece que nesse ponto ele e Hegel estão em uma encruzilhada. Aqui os dois projetos encontram, mais uma vez, certas similaridades. No entanto, uma encruzilhada, enquanto lugar onde diversos caminhos se encontram, abre a possibilidade de se trilhar por direções diferentes, quando não opostas. Ainda que alguns elementos os aproximem, Heidegger entende que enquanto ele se mantém na direção da finitude, Hegel segue para a ênfase na infinitude. Desse modo, a pergunta que se coloca é: o que determina a distância que separa a transcendência da absolvença no que concerne à finitude/infinitude?

Com essa indagação toca-se em um tema central. É a assunção hegeliana da tradição, que trata da questão do ser a partir da lógica e da subjetividade, que concede a ele a fundamentação da infinitude. Em outros termos, é a unidade conferida pelo λόγος e a consequente fundamentação num ente que leva ao abandono da questão do tempo na ontologia, permitindo denominá-la de ontoteologia.

2.3.1 Absolvência e λόγος

A própria estrutura circular é forte indício de que Hegel não pode ser, simplesmente e sem mais explicações, inserido na lógica tradicional. Heidegger tem ciência disso, ainda que conceba Hegel como consumação da ontoteologia. Um dos indícios mais contundentes reside no tratamento da questão do ser a partir e como λόγος. Dessa maneira, Hegel está em continuidade com a tradição que se inicia na Grécia, mas isso não significa dizer que ele apenas repete o que já fora feito. Na sua experiência do pensar acontece uma nova articulação, de modo que a absolvença conduzida dialeticamente deve encontrar no λόγος a justificativa para a infinitude. Esse elemento é denominado por ele de dialética. Nas palavras de Heidegger:

Dialética não é outra coisa senão a absolvida que é concebida com base no λόγος, i.e., “lógica” no sentido originário. A filosofia (método) de Hegel é dialética: 1) o problema do ser permanece orientado para o λόγος, e 2) esta orientação “lógica” é inquieta e absolvente, entendida em termos de infinitude.⁶²

Esse trecho do comentário de Heidegger abre a percepção da conexão de algumas temáticas. Em primeiro lugar, há espécie de sobreposição entre absolvida e dialética. A absolvida, esse movimento de libertar-se de todo outro a fim de que o absoluto retorne a si mesmo, ordena-se dialeticamente. Portanto, Heidegger pode dizer que o problema do ser ainda é tratado, no caso de Hegel, segundo uma orientação lógica. Esse ponto é importante, afinal é justamente em virtude dela que Heidegger e Hegel se separam na encruzilhada da finitude/infinitude.

No entanto, isso não diz muito caso não se dirija a atenção para o que Heidegger entende como dialética, a partir do conjunto de temáticas acima expostas, e como a dialética permite estabelecer relação entre elas. Na sua leitura, dialética é muito mais do que afirmar uma proposição do tipo *S é P* ou mesmo simples colocação de proposições opostas uma ao lado da outra, buscando superar uma aparente contradição⁶³. Esse modo de colocar as coisas ressalta a unilateralidade, a qual justamente o pensamento dialético busca superar por meio do diálogo (sentido mais originário de διαλέγεσθαι). Esse diálogo, segundo Heidegger, possui duas dimensões. Primeiramente, é um “falar por meio de”. Se lembrarmos de que dialética possui íntima relação com o processo de absolvida, então isso significa dizer que a estrutura da dialética especulativa é basicamente o retorno circular ao seu início. Nesse processo ela busca realizar aquilo que estava anunciado na história da filosofia, mas que não foi plenamente efetivado. O diálogo não se restringe ou cessa em determinada figura da consciência. Antes, ele deve percorrer todo o domínio de tais figuras (isso explica o διὰ), reunindo-as todas sob a insigne de uma totalidade. Assim a dialética revela o processo pelo qual o absoluto retorna a si mesmo em sua totalidade tendo de justamente falar por meio das figuras passadas. Mas essa não é a única e nem a principal face da dialética:

⁶² HEIDEGGER, GA32, 1997, p. 93.

⁶³ Ibid., p. 92.

Há um dizer a si mesmo em διαλέγεσθαι como meio (...) o que é dito é orientado para si mesmo. A verdade do que é dito repousa em última instância no Eu [*Ich*], o sujeito [*Subjekt*], ou espírito [*Geist*]⁶⁴.

Chama atenção que Heidegger não desenvolva em mais detalhes o que ele entende por dialética ou mesmo qual a feição que o λόγος assume no pensamento de Hegel. Encontramos apenas afirmações mais genéricas, sem um aprofundamento detalhado para uma noção que ocupa tão primordial lugar na sua interpretação. Ao invés disso, o que se observa é a identificação que ele pretende fazer entre dialética e diálogo. Esse diálogo, que atravessa as figuras da consciência, é, no limite, um diálogo consigo mesmo. Não se presume que haja algum outro ao qual esse dizer se dirigiria, mas ele retorna, no movimento de absolvência, sobre si mesmo. A pergunta que daqui surge é: o que ou quem é esse que fala a si mesmo? Para Heidegger, trata-se justamente do Eu concebido como sujeito e, quando possui a certeza de si do saber absoluto, é denominado de espírito. Em poucas palavras, Heidegger busca mostrar que a compreensão de ser enquanto infinitude, conduzida logicamente, encontra seu amparo último na noção de subjetividade. Nesse sentido, o movimento não é círculo que gira sobre si incessantemente, mas se pode indicar com clareza o ponto a partir do qual o círculo se põe em movimento. A subjetividade seria esse apoio de onde o movimento da experiência da consciência tem o seu início.

Hegel, assim, não estaria muito distante de outros pensadores da tradição filosófica, especialmente tendo em vista a transformação que a noção de metafísica sofre na modernidade. Para Heidegger, com Descartes há aproximação do λόγος, ou de sua forma latina *ratio*, para um fundamento: o *ego*, o eu, a consciência. Descartes havia chegado ao *cogito* como certeza, ou seja, há a fundamentação da certeza no sujeito. Porém com uma limitação. Ele não tematiza suficientemente a própria noção de certeza à qual havia chegado. Limita-se a mencionar aquilo que é mais presente a si mesmo (o *ego*), mas não radicaliza a dúvida. A partir dele há certo desenvolvimento na filosofia moderna. Kant se ocupa de elaborar os limites dessa consciência. E, por fim, coube a Hegel demonstrar a absolutidade desse saber, isto é, o Absoluto como tal. Se Descartes vislumbrou a terra segura, competiu a Hegel tomar posse integral dessa terra que atende pelo nome de subjetividade. Ele o faz justamente a partir da aproximação entre λόγος e *ego*.

⁶⁴ HEIDEGGER, GA32, 1997, p. 93.

Desse modo, a verdade é a absoluta certeza-de-si do sujeito. O importante movimento, empreendido pela *Fenomenologia*, é o deslocar da verdade da correspondência entre o saber e os objetos aos quais se dirige para o saber como tal. Assim, o saber que se reconhece como verdadeiro é aquele que se desprende da relação com qualquer outro que não a si mesmo, centrando a verdade na representação.

Esse retorno sobre si mesmo significa a liberação de toda determinação que lhe seja externa. Essa possibilidade de autodeterminação constitui a essência da infinitude. Portanto, segundo a leitura de Heidegger, ser infinito quer dizer a liberação de toda determinação exterior, permitindo ao sujeito (agora identificado com o absoluto) colocar-se como certeza imediata de si mesmo. Em outros termos, se o objeto do “nós”, que se coloca do ponto de vista do absoluto, é o saber enquanto tal, isso significa dizer que é o sujeito que retorna a si mesmo. O que significa esse retorno? Em primeira instância, isso quer dizer que ele fundamenta de maneira incondicional (uma vez que superou o saber relativo) o saber-de-si. Isso ocorre dialeticamente, pois a subjetividade não é concebida como um ego isolado, mas como aquela que abarca em si, por fundamentar, a totalidade dos entes. Nesse caso, a marcha da consciência se mostra importante. No voltar-se para si, o Eu, ao se colocar como Eu, diferencia-se a si mesmo de si mesmo. Esse movimento é importante pela seguinte razão: no limite, o que é diferenciado não se coloca como outro totalmente diferente do Eu, mas é justamente passível de ser tratado porque o outro é, em verdade, o mesmo. Ele é infinito porque se coloca como termo único. Mas esse Eu não é isolado na medida em que o não-Eu nada mais é do que expressão dessa própria subjetividade.

Na leitura proposta por Heidegger, é preciso ter em mente duas noções de subjetividade. Primeiro, há aquela (que domina a filosofia de Descartes a Kant) que, apesar de aproximar *ego* e λόγος, não avança suficientemente por ainda operar com base numa diferenciação entre sujeito e objeto. Nesse caso, o sujeito não pode ser absoluto (por consequência, infinito) por ainda reconhecer outro. Ele é tido como fundamento, mas que deve vencer certas barreiras para alcançar e abarcar aquilo que se coloca para além de si. A novidade introduzida por Hegel está precisamente em superar essa concepção unilateral de sujeito, tida por negação. O sujeito absoluto, que unifica a negação da negação, é denominado de espírito. Disso se pode depreender a relação entre dialética e subjetividade. A dialética, enquanto estrutura o movimento de absolvição de

modo triádico (Heidegger cita tese, antítese e síntese)⁶⁵, permite esse movimento de absolvição da subjetividade para que ela se coloque como termo final e único. Ela consegue realizar essa manobra sem, entretanto, reificar uma compreensão de um ego isolado. Aliás, uma conclusão dessa natureza seria uma contradição com a noção de absoluto, que por sua infinitude não reconhece outro. Mas, por outro lado, para que a totalidade não se transforme num mesmo indiferenciado, ela admite o não-Eu. No entanto, esse não-Eu não se posta de maneira independente, mas como a própria expressão explícita, mantém com o Eu relação essencial. Uma vez que a afirmação dessa subjetividade envolve o movimento de absolvência dialeticamente conduzido, Heidegger pôde concluir que: “O ser determina a si mesmo *logicamente*, mas tal lógica prova ser *egológica*”.⁶⁶

Essa identificação entre o lógico e o egológico é importante elemento na leitura de Heidegger. É nesse ponto que a relação parental entre eles mostra a sua distância. Ao conceber o ser como e a partir do λόγος é que a questão da infinitude aparece como principal para Hegel, não podendo conceber o tempo como horizonte do ser, mas o próprio tempo é tido apenas como uma determinação lógica⁶⁷. Em outros termos, a abordagem dialética que Hegel confere à questão do ser, toma a subjetividade como fundamento, que o conduz à infinitude. Como se pôde observar, a lógica aqui não é um tipo de pensamento conduzido segundo o modelo do pensar analítico, ao qual poderia se opor algo como o pensar poético. A dialética aponta para o movimento de absolvição, no qual o sujeito (enquanto absoluto) retorna a si mesmo. Infinitude não reforça a acepção de oposição ao tempo, ao reconhecimento do ser humano como estando imerso no tempo, num tempo que passa. Antes, infinitude é mais radicalmente entendida como negação de todas as determinações, isto é, a negação de todos os condicionamentos por algum outro. Dessa feita, a dialética acaba por conduzir ao sujeito incondicionado, que se coloca como certeza de si. Não sendo condicionado por algum outro (seja Deus, natureza, mundo etc.), ele se põe como ponto último de referência. Pode-se, portanto,

⁶⁵ HEIDEGGER, GA32, 1997, p. 162.

⁶⁶ Ibid., p. 182. Cabe lembrar que essa identificação entre λόγος e subjetividade se dá a partir da afirmação de Hegel de que “Substância é em verdade o sujeito” (Sobre isso cf. Ibid., p. 107-110).

⁶⁷ Ibid., p. 207. Inclusive, Heidegger justifica a sua interpretação — bastante questionável — de que o tratamento do tempo em Hegel deve ser feito nas suas obras sobre a natureza.

anuir que essa subjetividade incondicionada, certa de si, fundamenta ontologicamente a totalidade dos entes.

Com essa afirmação da subjetividade, pode-se vislumbrar mais claramente o que Heidegger pretende dizer ao entender que a filosofia de Hegel é ontoteológica. Segundo ele, “o lógico é o λόγος teológico, é o λόγος do ὄν, enquanto que o termo *lógico* significa ao mesmo tempo ‘dialética especulativa’, procedendo segundo os três passos da mediação”⁶⁸. A dimensão ontoteológica que aqui aparece diz que a questão do ser é guiada pelo λόγος, entendido como dialética. Esse modo de condução do pensamento sobre o ser remete a um ente enquanto fundamento. Há sobreposição entre o ôntico e ontológico a partir da perspectiva da infinitude. Por isso mesmo a lógica é *teológica*, pois a dialética especulativa conduz a pergunta pelo ser na direção de um ente dotado da certeza incondicionada de si. Não custa lembrar que essa certeza é atingida via movimento dialético, que conduz o processo de absolvição de retorno a si próprio. Em outros termos, Hegel pode ser tido como teológico por ser, ao mesmo tempo, dialético.

Qual, então, é a conexão que se estabelece entre o lógico, a questão do ser e a infinitude? Em primeiro lugar, Heidegger busca mostrar como Hegel fundamenta a questão do ser no λόγος, o que se manifesta no seu pensamento lógico-dialético que conduz ao absoluto. Em segundo lugar e intimamente relacionado a isso, como legatário da virada cartesiana esse λόγος é identificado com a subjetividade. Essa fundamentação lógico-subjetiva da infinitude traz como novidade a afirmação do caráter absoluto do sujeito, até então distante do horizonte moderno.

Para a nossa temática esse ponto é de importância crucial, afinal Heidegger percebe que a tentativa de fundamentação da ontologia empreendida pela *Fenomenologia* acaba tendo por consequência o que ele denomina de ontoteologia. Aquela sobreposição entre ôntico e ontológico assume forma radical por meio de uma subjetividade livre. A ontologia, desse modo, conduz para uma fundamentação ôntica na subjetividade. Daí seu insuperável caráter teológico. O essencial aqui é a percepção de que a tentativa de fundamentação da metafísica a partir do sujeito se revela como fadada a incorrer numa ontoteologia. O fato de Heidegger empregar a expressão pela primeira vez, e não mais ressaltar de maneira incisiva uma duplicidade no interior da noção de

⁶⁸ HEIDEGGER, GA32, 1997, p. 144.

metafísica, indica a consequência teológica da pergunta ontológica conduzida a partir de uma moldura metafísica. Se antes desse confronto com Hegel ele não assumia positivamente o seu projeto como também teológico, nota-se a tonalidade crítica que o termo aqui assume. Ele é ponto de crítica em relação à filosofia de Hegel. Isso é um indício de como a noção de metafísica, com sua estrutura bifurcada, torna-se problemática para ele.

De maneira sistemática, o que Heidegger entende como o absoluto em Hegel no seu comentário sobre a *Fenomenologia*? A característica mais central é que o absoluto é o retorno a si mesmo, no qual ele se completa. Esse movimento, que se dá por meio do processo de absolvença, é a certeza-de-si do saber-de-si. Com isso, revela-se que ele se refere, no limite, à subjetividade do sujeito. Enquanto tal, ele se configura como o fundamento comum e universal de tudo o que é. Ele somente pode desempenhar esse papel por ser o reconciliador de todas as diferenças, não reconhecendo nada como oposto a si, mas incorporando tudo o que é. Nesse sentido, pode-se notar a confluência entre ontologia e teologia. O absoluto é reconhecido como o fundamento dos entes justamente por reconciliar todas as diferenças num ente, o sujeito, que possui a certeza incondicionada de si. Se o absoluto é pressuposto no início e pode ser identificado com o sujeito, isso significa dizer que o a subjetividade do sujeito, entendida como substância, subjaz a todos os entes. Por isso mesmo a subjetividade absoluta se coloca como fundamento, sendo a transposição do que a metafísica antiga nomeava de Deus⁶⁹. A simples inversão não significa subversão, de maneira que a ênfase no sujeito não faz de Hegel um pensador menos teológico. A fixação do fundamento num ente,

⁶⁹ Em sua leitura, Heidegger encontra indícios de que o θεός não é equívoco para compreender o projeto filosófico hegeliano, encontrando apoio em passagens como as que se seguem. No primeiro volume de *Curso de estética*, ao analisar a posição da arte em relação à religião e à filosofia, afirma: “Pois também a filosofia, não possui outro objeto a não ser Deus, sendo assim essencialmente teologia racional e, por estar à serviço da verdade, é culto divino continuado” (HEGEL, G. W. F. *Curso de estética*. Trad. Marco Aurélio Werle. 2. ed. São Paulo: EDUSP, 2001. v. 1, p. 115). Nas *Lições sobre filosofia da religião*, nota-se formulação bastante semelhante. No curso de 1827, ao tratar do conceito de religião, afirma: “Nosso ponto de partida (aquilo que geralmente chamamos de ‘Deus’, ou Deus num sentido indeterminado, é a verdade de todas as coisas) é o resultado de toda a filosofia”. E continua: “Deus como substância é parte da pressuposição que temos feito de que Deus é espírito, espírito absoluto, eternamente simples espírito, sendo essencialmente presente para ele mesmo (HEGEL, G. W. F. *Lectures on Philosophy of Religion*. Ed. Peter Hodgson. Berkeley: University of California Press, 1995. v. 1, p. 367, 370. Ainda nas suas *Lições sobre filosofia da religião* diz: “Deus é o princípio de todas as coisas e o fim de todas as coisas; (tudo) inicia em Deus e retorna para Deus. Deus é um e o único objeto da filosofia (...) Assim, filosofia é teologia” (Ibid., p. 84).

absolutamente concebido, torna-se apenas mais uma variação do modo de pensar que encontra seu início no mundo antigo, mais especificamente com o θεός aristotélico.

Aqui se encontra um mote central da interpretação de Heidegger que excede o texto que nos ocupa neste capítulo. Em vários momentos nos quais trata do pensamento de Hegel, Heidegger não hesita em utilizar o termo teologia para se referir a ele. No comentário à *Fenomenologia do espírito* dedica uma seção para mostrar que o saber absoluto é onto-teologia⁷⁰. Já no escrito sobre a introdução da *Fenomenologia*, conclui: “(...) ciência da fenomenologia do espírito é a teologia do absoluto quanto à sua parusia na sexta-feira santa dialético-especulativa. Aqui morre o absoluto. Deus está morto. Isso diz tudo menos que não há nenhum Deus”⁷¹. Em *Identidade e diferença*, Heidegger analisa uma passagem de *A ciência da lógica*, na qual Hegel define o começo da ciência. Heidegger observa que é inserida a seguinte observação entre parêntesis: “e o mais indiscutível direito teria *Deus* de que se começasse com ele”. Comentando esse trecho ele afirma: “De acordo com a pergunta que vem no título do trecho, trata-se do ‘começo da ciência’. Se ela deve começar com Deus ela é a ciência de Deus: teologia”⁷². Uma indagação que daqui surge é: como e por que Heidegger denomina de (onto-)teológica uma filosofia da afirmação da consciência de si?

Com a expressão ‘ontoteologia’ nós dizemos que a problemática do ōv como problema lógico – é orientado do início ao fim por *theós* o qual é em si mesmo concebido ‘logicamente’ – logicamente no sentido do pensar especulativo.⁷³

O ente mais elevado, ao qual o ser foi reduzido, foi tratado como problema lógico. O fato de Hegel dirigir sua especulação para o sujeito somente reforça o seu vínculo com a metafísica antiga, considerando traços fundamentais da modernidade.

Se há essa primeira dimensão, poderíamos dizer mais estrutural da ontoteologia, há de se ter atenção também para seu caráter mais histórico. Nesse ponto, é possível também identificar o comentário de Heidegger sobre a *Fenomenologia* como texto de

⁷⁰ HEIDEGGER, GA32, 1997, p. 140-146.

⁷¹ HEIDEGGER, GA5, 2002, p. 233 [GA5, 2003, p. 186].

⁷² HEIDEGGER, GA11, 1971, p. 194 [GA11, 2006, p. 57].

⁷³ HEIDEGGER, GA32, 1997, p. 142.

transição, evidenciando como o emprego do termo onto-teologia é indício de determinadas alterações.

3. Dimensão histórica da metafísica

Se de um lado a expressão ontoteologia possui essa dimensão mais estrutural, especialmente ressaltando o aspecto unificador do *lógico* em um ente, não se pode perder de vista também a dimensão histórica que a expressão permite perceber. A citação a seguir, que servirá de base, evidencia bem o caráter histórico: “A pergunta do ser [*Seinsfrage*] na totalidade é onto-teo-ego-lógica”.⁷⁴

Essa afirmação sumariza vários elementos da interpretação sobre Hegel e a metafísica enquanto tal. Além da dimensão que denominamos de estrutural, na qual o ego cumpre a função de fundamentação da totalidade dos entes por meio do recurso à lógica e à infinitude, emerge aqui uma dimensão temporal do próprio transcorrer da história do ser e da metafísica. A percepção do caráter ontoteológico da questão pelo sentido do ser na filosofia de Hegel oferece a Heidegger uma visão da totalidade da história da metafísica. Na citação acima isso é perceptível na inserção do *ego* na expressão ontoteologia. Se na filosofia antiga Deus é o fundamento causal da totalidade dos entes, na modernidade a noção de ego passa a desempenhar esse papel de incondicionado. Portanto, na sua abordagem sobre a *Fenomenologia*, Heidegger entende que destacando o elemento ego-teológico, lógico e ontológico se pode expressar de maneira concisa a totalidade da história da metafísica.

É importante notar a introdução de uma novidade. Até então, Heidegger se ocupa em oferecer uma história da noção de metafísica. Sua intenção é indicar como esse conceito foi sofrendo alterações no decorrer dos séculos, apontando para mudanças estruturantes do próprio pensar. Porém agora não mais se aponta a história da expressão metafísica, mas o alvo é a metafísica como histórica. Em outros termos, é preciso entender que a história é determinada metafísica. Não se diz apenas que o termo é possuidor de uma trajetória, mas que a história é possuída por ele.

⁷⁴ HEIDEGGER, GA32, 1997, p. 183.

Para além dessa compreensão mais geral, Heidegger parece se encaminhar na direção do que, mais tarde, a partir de 1936, entenderá como história do ser⁷⁵. Essa percepção pode ser desenvolvida a partir de duas noções que não aparecem aqui pela primeira vez, mas que se revelam determinantes. Ganha relevo a diferenciação entre a pergunta diretriz e a pergunta fundamental da metafísica e, além disso, Hegel é tido como a consumação da metafísica. Com esses dois aspectos se nota que a metafísica vai ganhando contornos cada vez mais históricos. Ao tratar da destruição da ontologia precedente, certamente Heidegger já tinha em mente uma dimensão histórica da filosofia. Mas agora o que se observa é uma compreensão mais bem acabada de como essa história se estrutura. Além disso, o *Dasein* já não é mais mencionado como o critério de confronto com a ontologia antiga. Ele acaba destituído desse lugar, como se evidencia na distinção entre pergunta diretriz (*Leitfrage*) e pergunta fundamental (*Grundfrage*) da metafísica. A pergunta fundamental se coloca como critério para o diálogo com a tradição, de modo que não é mais o *Dasein* (um ente), mas o próprio ser se coloca como normativo para esse confronto. Sobre isso, observa Heidegger na seção em que menciona algumas considerações preliminares para o entendimento da *Fenomenologia*:

A *Fenomenologia* de Hegel é a partir do problema diretriz e fundamental da filosofia a autoapresentação da razão, que no idealismo alemão é conhecido como absoluto e é explicado por Hegel como Espírito. O problema diretriz da filosofia antiga é a questão *τι τὸ ὄν*? *O que é o ente*? E nós podemos alterar esta pergunta diretriz [*Leitfrage*] para uma forma anterior da questão fundamental [*Grundfrage*]: o que é o ser? Nossa interpretação será conduzida com base na pressuposição concernente ao âmbito de inquirição da já mencionada pergunta fundamental do ser.⁷⁶

⁷⁵ Heidegger reconhecerá, num texto mais tardio, que essa dimensão histórica da metafísica aparece em 1930, com o texto *Sobre a essência da verdade*. Em *A questão da técnica*, afirma: “A história [*Geschichte*] não é um mero objeto da historiografia [*Historie*], nem somente o exercício da atividade humana. Ela só se torna histórica [*geschichtlich*] quando enviada por um destino [*geschickliches*]” (Conferir *A essência da verdade*, 1930; na primeira edição de 1943, p. 16ss)” (HEIDEGGER, M. *Ensaio e conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 27 [Die Frage nach der Technik. In: *Vorträge und Aufsätze*, GA7. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1967, 25]).

⁷⁶ HEIDEGGER, GA32, 1997, p. 59. Nesse direção, outro trecho do comentário sobre a *Fenomenologia* que vale ser mencionado diz: “Para Hegel, a *totalidade* do saber — como cada página da *Fenomenologia do espírito* mostra — é antecipada na construção absolvente, que recebeu seus impulsos próprios da história dos problemas diretrizes da metafísica” (Ibid., p. 163). Cabe ressaltar que essa distinção entre pergunta fundamental e pergunta diretriz já aparecia em *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, de 1930 (GA31, p. 39, 113). Aqui o problema fundamental da filosofia é entendido como referido à conexão entre ser e tempo.

Heidegger indica que a própria noção de metafísica pode ser fracionada em dois âmbitos de questionamento. Primeiro, há o que denomina de questão diretriz da metafísica. No seu percurso, a metafísica foi guiada por uma indagação estabelecida desde os primórdios da filosofia e que se ocupa com o ente. A pergunta diretriz se move no ôntico, uma vez que se restringe ao já desvelado dos entes. No entanto, ainda que a pergunta diretriz seja aquilo que aparece com mais evidência, não é ela que fundamenta a história. Há algo de obscuro para a própria metafísica, mas que a rege. Isto que escapa à metafísica, mas que determina os rumos sobre os quais ela se constitui é denominado de pergunta fundamental. Nesse caso, vale observar como Heidegger inscreve a diferença ontológica no interior da própria metafísica. Se no percurso anterior a esse texto tratava-se a metafísica como uma unidade, propondo-se a retomada da sua fundamentação a partir da finitude do *Dasein*, nota-se que a diferença ontológica é inserida no conceito de filosofia de maneira incisiva. A consequência disso é que ela acaba por assumir uma dimensão historial, como um arco que se estende desde a filosofia grega até Hegel.

Uma vez que o comentário sobre a *Fenomenologia* se coloca como texto de transição, é natural que Heidegger não tenha essas noções já totalmente acabadas em sua elaboração. Por isso mesmo são retomadas em contornos mais claros num curso ministrado por ele dois anos depois, no conturbado contexto de 1933, em que a dimensão histórica da metafísica é ressaltada com muito mais clareza numa retomada do diálogo com Hegel. Ao analisar as transformações pelas quais o termo metafísica passou no decorrer da história, Heidegger defende que o conteúdo (o que) da metafísica é dado pelo cristianismo, ao passo que a forma (elemento lógico) é constituída a partir da matemática, de modo que metafísica, enquanto teo-lógica, encontraria seu acabamento na filosofia de Hegel, mais especificamente na *Ciência da lógica*. Apenas para tornar o nosso ponto mais claro, recorramos a esse curso que traz o sugestivo título *A pergunta fundamental da filosofia*.

Pelo que já se expôs, fica evidente que a pergunta fundamental da filosofia diz respeito ao ser. Mas quem e com base no que determina uma questão como a fundamental? Como se legitima essa determinação? Heidegger encaminha a sua reflexão retomando a noção de círculo hermenêutico. Textualmente ele afirma:

(...) a pergunta fundamental (*Grundfrage*) se determina a partir da essência da filosofia, e a essência a partir da pergunta fundamental. O questionamento da pergunta fundamental já é em si mesmo o desvelamento da essência da filosofia. Certamente. Mas qual é a pergunta fundamental? Quem é que decide sobre qual pergunta merece esta distinção?⁷⁷

A pergunta fundamental determina a compreensão da essência da filosofia; por outro lado, a essência da filosofia é determinante para o reconhecimento da pergunta que deve ser tida por fundamental. Não se trata de um círculo vicioso. Antes, a essência da filosofia lança luz sobre a pergunta fundamental e vice-versa, de modo que ela é, simultaneamente, fundante e fundada. Essa noção contraria o princípio lógico segundo o qual algo é fundamento de ou é fundado em algum outro. Sendo assim, como ela pode ser simultaneamente fundada e fundante? Com isso se indica que a questão fundamental da filosofia deve emergir dela mesma (isto é, da sua essência), sendo determinante para a própria filosofia. Ela não surge de fora, mas a partir dela e se volta para ela. Portanto, para que haja filosofia essa pergunta fundamental já deve ter sido levantada. Assim, coloca-se em funcionamento o círculo hermenêutico, no sentido de que a partir de dentro da filosofia deve-se tematizar a questão fundamental que a guia, mostrando como não se podem tomar por base fundamentos extrínsecos aos horizontes abertos pelo passado. É justamente esse preâmbulo que permite a Heidegger concluir: “Qual é a pergunta fundamental da filosofia é decidido com o seu princípio (*Anfang*)”⁷⁸. Não se trata de algum filósofo particular propor essa questão, mas ela já está delimitada pelo horizonte no qual se está dejectado. Expresso de outro modo, ela somente se torna questão porque nos inserimos num horizonte histórico aberto pela filosofia em suas variadas épocas. Mas a filosofia enquanto tal somente acontece porque essa questão se colocou no seu início. Em relação a ela não pode vigorar indiferentismo, como se ela nada dissesse ou pouco importasse. Antes, a pergunta fundamental da filosofia implica numa decisão em relação ao destino. Ela não lida com idealidades que não alteram em nada a “realidade”, mas é uma necessidade efetiva que se coloca de modo incontornável.

⁷⁷ HEIDEGGER, M. *Ser e verdade*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 23 [*Sein und Wahrheit*, GA36/37. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2001, p. 5]. Em *Die Grundprobleme der Phänomenologie* ele diz: “Nós afirmamos que o *ser* é o tema autêntico [*echt*] e único da filosofia” (HEIDEGGER, GA24, 2012, p. 34 [GA24, 1975, p. 15]).

⁷⁸ HEIDEGGER, GA36/37, 2007, p. 23 [GA36/37, 2001, p. 5].

A escolha do termo *Grundfrage* também não deve passar despercebida. Ao questionar o fundamento do ente, a filosofia precisa empreender retomada da tradição que compreende o ser como fundamento causal. A diferença entre ser e ente foi esquecida pela metafísica ao preterir a questão fundamental pela questão diretriz, uma vez que a pergunta pelo ser foi conduzida a um ente. Para se fundamentar a filosofia necessita se voltar para aquilo que é comum a ambas as questões: o que *é...*? Esse *é* (ser) não deve ser reduzido à noção de fundamento nem relacionado com um ente, mesmo que o mais elevado.

Em que medida essa diferenciação é importante para a temática que ora tratamos? Como se pode notar, a noção de metafísica parece se tornar problemática ou ao menos mais complexa. Hegel realiza plenamente a pergunta diretriz, uma vez que se move no apagamento da finitude, deixando, portanto, escapar a pergunta fundamental. É como se houvesse aqui uma cisão no interior da filosofia. Para além da pergunta diretriz, há uma pergunta fundamental, esquecida. A relação entre teologia e ontologia costurada pelo *lóγος* (isto é, a ontoteologia) não permite que se veja o caráter da finitude que remete para a diferença ontológica.

Mas por que Heidegger precisa desse recurso a uma dimensão histórica da metafísica dividida entre pergunta diretriz e fundamental? Aqui se encontra certa evidência de como no comentário sobre a *Fenomenologia* é possível notar alguma alteração no caminho de Heidegger. Até então, o projeto de destruição da ontologia tradicional compõe um lado da tentativa de refundamentação da metafísica. Concomitantemente ao trabalho da ontologia fundamental, reconhecendo o caráter *ekstático* do *Dasein* enquanto aquele ente que se pergunta pelo ser, há a tarefa de destruição da ontologia. Ora, mas qual é o ponto de apoio para que tal destruição possa ser conduzida? Qual é o critério que permite que Heidegger possa promover a destruição das ontologias precedentes? A moldura transcendental nos deixa concluir que é o próprio *Dasein*. Heidegger é bastante enfático nos escritos de 1928 a 1930 ao dizer que a subjetividade não foi corretamente tratada⁷⁹. Apenas a título de exemplificação, pode-se notar como isso aparece na interpretação que desenvolve da filosofia de Kant.

⁷⁹ Por exemplo, em *Problemas fundamentais de fenomenologia* Heidegger destaca que, para Kant, a subjetividade do sujeito (i.e., seu ser) é a autoconsciência, constituindo sua realidade efetiva. Hegel, por sua vez, parte do princípio de que a subjetividade é autoconsciência. “Por meio desse desenvolvimento da interpretação da subjetividade a partir da autoconsciência, a possibilidade de uma interpretação ontológica

Em *Kant e o problema da metafísica*, Heidegger entende que a *Crítica da razão pura* não é principalmente uma teoria do conhecimento, mas tem a intenção de lidar com temas de natureza ontológica, tratando-se de um texto que busca lançar os fundamentos para a metafísica. Para ele, Kant possui o mérito de tratar dessa questão de maneira transcendental. Isso significa dizer que ele não examina os entes, mas se volta para os seres humanos que, antes de qualquer experiência com os entes, possuem uma compreensão de ser. Em virtude dessa opção, Kant toca na questão da transcendência que, ao ser perguntada por sua essência, acaba conduzindo à imaginação transcendental como meio pelo qual o saber ontológico é formado. A imaginação transcendental, por sua vez, ampara-se no tempo. Dessa maneira, o mérito da empreitada de Kant é a descoberta de que a fundação da metafísica encontra as suas raízes no tempo. Se a transcendência se assenta na temporalidade, isso significa que a compreensão de ser o pressupõe como horizonte. No entanto, é justamente ao se perguntar o que é homem, tendo em vista a questão do tempo, que Kant não leva a sua perspectiva a termo de maneira satisfatória. Por isso mesmo uma indagação ainda pertinente para ontologia fundamental é: *o que é finito no homem?*⁸⁰ Em outros termos, o ponto de contraposição aqui passa pelo tempo, mas a temporalidade toma como critério não a história da filosofia como tal, mas o *Dasein*. É aqui que a metafísica científica encontra a sua tarefa como filosofia transcendental. Ela não se satisfaz ou se limita a abordagens insuficientes do sujeito, mas avança no sentido de tematizar esse ente, tido como meio adequado de tratar da questão fundamental. Tratá-lo de maneira adequada diz: considerá-lo como transcendência *ekstática*. Enfim, observa-se como o *Dasein* é o critério de medida para considerar a história da filosofia e promover a sua destruição.

A distinção entre pergunta diretriz e pergunta fundamental é indicativa de certa alteração nesse percurso. A temporalidade ainda se sustenta como ingrediente central. Porém o critério já não é mais o *Dasein*, mas o elemento historial sobre o qual o *Dasein*

fundamental do ente que nós mesmos somos se acha ainda mais retida do que antes” (HEIDEGGER, GA24, 2012, p. 224-225 [GA24, 1975, p. 216-217]). Em Heidegger, a determinação do sujeito como autoconsciência nada diz sobre o modo de ser do eu. Cf. HEIDEGGER, M. *Os conceitos fundamentais da metafísica*. Trad. Marco Antonio Casanova. São Paulo: Forense Universitária, 2003, p. 159 [Die Grundbegriffe der Metaphysik, GA29/30. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983, p. 201].

⁸⁰ “Nós empreendemos a presente interpretação da *Crítica da razão pura* a fim de destacar, com relação à fundamentação da metafísica, o problema fundamental relativo à necessidade de um questionamento da finitude no homem” (HEIDEGGER, M. *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA3. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991, §35, p. 201; *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA26. 3. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007, p. 189).

se apoia. A metafísica é tida como insuficiente não porque tematiza de maneira insuficientemente clara a dimensão temporal do *Dasein*, mas porque não percebe com clareza a pergunta fundamental na qual e a partir da qual se move. A ela, apesar de reger a pergunta diretriz, permanece oculta a sua fundamentação mais originária. Com isso, percebe-se como Heidegger dá os primeiros passos no sentido de considerar a temporalidade a partir de si mesma e não mais a ancorando no *Dasein*.

Em suma, não mais se alude a alguma estrutura do *Dasein*, como se a partir da sua compreensão de ser essa questão se tornasse um problema fundamental desde a antiguidade. O argumento oferecido por Heidegger, sem abandonar o caráter circular, é: o ser mesmo é que determina o que seria essa questão fundamental. Se entendida dentro do seu contexto, essa afirmação não apela a algum tipo de obscurantismo de uma autoridade à qual se deve obediência. Antes, o que Heidegger pretende é indicar que não se trata mais de remeter a metafísica a uma estrutura do *Dasein*. Este perde o seu antigo estatuto, permitindo a Heidegger tratar o assunto a partir do ser mesmo.

Afinada com essa dimensão histórica, que passa a adquirir importância na noção de metafísica, situa-se a compreensão de que Hegel seria o acabamento da metafísica. Heidegger afirma que: “Nós precisamos trabalhar esta motivação interna da posição hegeliana como a consumação [*Vollendung*] da filosofia ocidental; e acima de tudo ser receptivos a esta motivação nas etapas cruciais da história da própria fenomenologia”.⁸¹

A partir do seu confronto com Hegel, não mais tomando o *Dasein* como ponto privilegiado para promover a destruição da ontologia, Heidegger busca encontrar certa unidade na tradição. A crescente atribuição de uma dimensão histórica para a metafísica, uma vez que o ente *Dasein* perde seu posto como ponto de apoio para abordagem da história, exige de Heidegger uma estruturação melhor dessa historicidade própria da metafísica. Ainda que não seja a primeira vez que ele afirme que em Hegel a metafísica encontra a sua completude⁸², a partir da referência acima citada define-se

⁸¹ HEIDEGGER, GA32, 1997, p. 183.

⁸² Cf., por exemplo, *Problemas fundamentais da fenomenologia*: “Com Hegel a filosofia, isto é, a filosofia antiga, chegou em certo sentido ao fim. Hegel tinha completa razão no momento em que exprimiu essa consciência mesma. Também subsiste do mesmo modo a exigência legítima de começar de novo, isto é, de compreender a finitude do sistema hegeliano, porque o próprio Hegel chegou ao fim com a filosofia, porque ele se movimentou na esfera dos problemas filosóficos. Esse girar no círculo lhe impede de se lançar de volta para o centro do círculo e de revê-lo desde o fundamento. Não é necessário buscar para além do círculo por um outro círculo. Hegel viu tudo o que é possível. Mas a questão é saber

melhor e de modo definitivo o lugar por ele ocupado. Essa afirmação pode ser vista quando se analisam algumas referências de Heidegger ao pensamento hegeliano entre 1927 e 1930. Não se pretende uma análise detalhada de todas as referências feitas a Hegel (que não são poucas), mas apenas mostrar como Heidegger, nesse período, não tem clareza quanto à posição ocupada por Hegel na história da metafísica. Para esse objetivo, duas citações nas quais analisa comparativamente Kant e Hegel no que concerne à lógica são esclarecedoras. O primeiro trecho é retirado do curso de 1927, *Problemas fundamentais da fenomenologia*:

Somente Kant restituiu uma vez mais à lógica a função filosófica central, ainda que isso aconteça com certeza e em parte às custas da ontologia e, sobretudo, sem a tentativa de arrancar a, assim chamada, lógica escolástica de sua exteriorização e de seu vazio. Mesmo a tentativa mais abrangente de Hegel de conceber uma vez mais a lógica como filosofia foi mais uma elaboração dos problemas tradicionais e dos componentes do saber do que uma concepção radical do problema da lógica enquanto tal. O século XIX não conseguiu, por sua vez, nem mesmo se manter no nível do questionamento hegeliano, mas recaiu uma vez mais na lógica escolástica, e, em verdade, de tal modo que são confundidas aí questões de natureza epistemológica e psicológica com problemas especificamente lógicos.⁸³

Já na parte final de *Kant e o problema da metafísica* se afirma:

Se a essência da transcendência se baseia na imaginação pura, ou seja, na temporalidade num sentido mais originário, a ideia de uma “lógica transcendental” é, particularmente, um absurdo, sobretudo se, contrariamente à intenção original de Kant, ela é tomada como disciplina autônoma e absoluta (...) E não obstante, não foi Kant que, na segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, restituiu seu predomínio ao entendimento? Acaso não se deve a ele que a metafísica tenha se convertido em Hegel, mais radicalmente do que nunca, em uma “lógica”? O que significa a luta incipiente contra “a coisa em si” no idealismo alemão senão o esquecimento crescente do que Kant conquistou, a saber, sua essência, não se apoia ou mantém senão por meio de uma elaboração mais originária e o aprofundamento do problema da finitude? Aonde foram parar os esforços de Kant, se Hegel define a metafísica como lógica nestas palavras: “A lógica deve ser considerada, por conseguinte, como o sistema da razão pura, como o reino do pensamento puro. Esse reino é a verdade tal como ela é, tal como ela é em si e para si. Pode-se dizer, portanto, que esse conteúdo é a representação de Deus, tal

se ele viu tudo a partir do centro radical da filosofia, se ele exauriu todas as possibilidades do início, para dizer que ele estaria no fim” (HEIDEGGER, GA24, 2012, p. 410 [GA24, 1975, p. 400]). Aqui Heidegger já expressa certa articulação entre a filosofia antiga e Hegel, assumindo que ele tinha razão quando se concebe como situado ao fim da filosofia. O fim da filosofia não significa o fim da possibilidade do filosofar. É preciso, para Heidegger, ver as coisas a partir do seu ponto mais radical, ou seja, do seu fundamento. É interessante que assinala que Hegel viu tudo que poderia ter sido visto, de modo que já não é acusado de formalismo, ou mesmo de abstração, como ocorria ao final de *Ser e tempo*.

⁸³ HEIDEGGER, GA24, 2012, p. 259-260 [GA24, 1975, p. 252-253].

como ele é em sua essência eterna, antes da criação da natureza e de todo espírito finito”⁸⁴

Ao analisar as duas citações comparativamente alguns problemas surgem. Em *Kant e o problema da metafísica*, Kant é tido como aquele que, ao menos na primeira edição da *Crítica da razão pura*, retirou a lógica do seu lugar de supremacia para a abordagem de temáticas ontológicas. Em seu lugar, ele se referia à imaginação que, por sua vez, remetia para o tempo como elemento fundante da transcendência. Já em *Problemas fundamentais de fenomenologia*, Heidegger afirma justamente o contrário: Kant é o responsável por ter conferido à lógica um estatuto elevado, fazendo-a ocupar lugar central. Por consequência, na primeira citação Hegel é tido como aquele que, na esteira do idealismo alemão, conduz as conquistas de Kant ao esquecimento. Já no outro trecho, Hegel é referido como aquele que foi adiante em relação a Kant. Isso não significa que a lógica não seja o elemento guia de Hegel, mas ela é desenvolvida na direção de uma compreensão mais radical. Por isso mesmo a filosofia deve novamente se colocar na mesma altura do filósofo de Berlim. O que isso diz para a nossa problemática? Ora, Hegel é concebido como aquele que vai adiante comparativamente a Kant, no sentido de que se apercebe de que a lógica não é suficiente para se tratar de questões ontológicas. Por outro lado, Hegel também é lido como aquele que oblitera a principal conquista de Kant: sua ênfase na finitude, de modo que ele não seria nada mais do que continuação de um modo pensar a ontologia, que remete à antiguidade, e que se guia pela lógica. Ao que parece, Heidegger não tem ainda clareza suficiente sobre o lugar que Hegel ocupa na história da filosofia. Há intuição de que aqui a filosofia antiga alcança a sua completude, mas os contornos dessa identificação são ainda obscuros.

No entanto, a partir do curso de 1930, esse impasse é solucionado. Hegel se insere na história da filosofia ocupando o lugar de consumação, uma vez que a lógica o leva à afirmação de uma subjetividade absoluta. Esse acabamento não tem o sentido de que ele seria o fim decadente da metafísica. Antes, quer apenas dizer que ele conduz a metafísica à sua plenitude. Essa *Vollendung* é o esgotamento de todas as possibilidades da metafísica, ressaltando o fechamento de um movimento. Em outros termos, ele pensa o ser a partir da infinitude. Isso é possível justamente porque considera o ser como λόγος e a partir do λόγος. Nesse aspecto, ele seria continuidade da tradição antiga. Melhor dizendo, ele seria onto-teológico porque evidencia a circularidade e a

⁸⁴ HEIDEGGER, GA3, 1991, §45, p. 244.

sobreposição que há entre a ontologia e o seu fundamento ôntico a partir da construção da lógica amparada na infinitude. O termo ontoteologia serve como expressão da consumação da questão diretriz, uma vez que o ôntico e o ontológico são sobrepostos. O ser não é tratado a partir de si mesmo, mas outra vez tomando como fundamento um ente marcado pela infinitude.

Ainda, por fim, cabe ressaltar o emprego de um termo por parte de Heidegger que pode passar despercebido, mas que se revela como bastante elucidativo do que aqui se coloca. Heidegger se refere ao seu encontro com a obra de Hegel nos termos de uma *Auseinandersetzung*⁸⁵. Dito de outra forma, esse encontro, não obstante o parentesco, é de confrontação. Mas tal confrontação não possui o sentido de se estabelecer uma oposição a Hegel. Antes, confronto pressupõe uma dimensão historial. Sobre isso Heidegger afirma:

Uma confrontação com Hegel não é apenas temática e historicamente necessária, mas é também ao mesmo tempo produtiva. (...) [Ela] cresce da experiência fundamental dos entes na totalidade e preserva a ligação interna com a autêntica tradição Ocidental.⁸⁶

Não se trata mais de uma destruição da ontologia tradicional apoiada no *Dasein*, mas de um confronto com pensadores da tradição, a partir do tempo mesmo, do horizonte aberto pela pergunta fundamental. O que é necessário para esse confronto (*Auseinandersetzung*)? Em primeiro lugar, é preciso que cada um dos pensadores seja concebido em sua particularidade própria. Uma separação (*Auseinander*) é requerida entre eles para que possam ser apreendidos nos seus contornos próprios. No entanto, é também preciso reconhecer um fundo comum, afinal somente pode haver confronto se as partes se referem a uma mesma coisa. Sem uma vinculação entre os envolvidos não pode haver confrontação. É, desse modo, um postar-se separadamente, mas que na sua distância reconhece uma proximidade, um fundo comum. Há que se recorrer a certa

⁸⁵ Cf., por exemplo, *Phänomenologie Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, GA25. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977, p. 10, 16; GA29/30, 2003, p. 183, 347 [GA29/30, 1983, p. 232, 439]. É preciso reconhecer que o termo não possui um uso unívoco no decorrer do seu emprego anterior, bem como no texto. Heidegger o emprega para falar do confronto de Hegel com os gregos ou com os modernos (HEIDEGGER, GA32, 1997, p. 12, 153). No entanto, ao contrário do que ocorre no final da década de 1920, na maioria das suas aparições a referência é a abordagem de Heidegger em relação ao pensamento de Hegel (Cf., entre outras ocorrências, *Ibid.*, p. 55, 44, 92, 101, 143, 212). Assim, ele não possui, ao menos nessa obra, um uso estritamente filosófico, ainda que essa tendência seja predominante e se dissemine nos escritos posteriores

⁸⁶ HEIDEGGER, GA32, 1997, p. 106.

unidade entre o presente e o passado. Isso significa um pertencimento do filósofo contemporâneo a uma história pregressa, que o permite se situar. É ela que cria o espaço para o reconhecimento do outro, a partir do qual um confronto verdadeiro pode ocorrer. Para tanto, a história da filosofia não é meramente uma sucessão de sistemas bem construídos. Na verdade, ela é guiada por uma questão diretriz que encontra em Hegel a sua plenitude. Mas o debate necessita também de critérios. A sua regra é fornecida pela questão fundamental da filosofia. Não é suficiente, para um encontro pensante, discutir com Hegel nos limites da pergunta diretriz. Heidegger já se coloca, de alguma maneira, para além disso que é mais evidente. É esse aspecto obscuro a esta história (i.e., a questão fundamental) que fornece a ele o critério para o diálogo.

A partir desse fundo comum, faz-se necessário confrontar Hegel. A particularidade de cada um emerge justamente por pertencer a essa história comum. A diferença entre eles aparece porque há um mesmo sobre o qual eles se apoiam. Esse mesmo é a metafísica como história. Por isso Heidegger pode afirmar: “Somente caso se veja a problemática hegeliana em termos do todo da história da filosofia ocidental (...) somente então se tem a base para uma compreensão real de Hegel”⁸⁷. A singularidade desse pensador se torna inteligível a partir do reconhecimento de um fundo comum. Ao invés de anular a particularidade dessa experiência do pensar, ela somente pode revelar o seu alcance se considerada a partir de uma perspectiva mais ampla.

A citação a seguir, entretanto, parece justamente ir na direção contrária do que aqui se pretende defender. Nela é dito o seguinte:

Nós protegemos a singularidade da obra de Hegel somente quando nós enfrentamos as dificuldades de confrontá-lo. Isso significa que nós introduzimos na discussão a questão se e como esta confrontação encontra sua necessidade, isso quer dizer que ela surge dos fundamentos mais íntimos do *Dasein* [*aus inneren Gründen des Daseins*] e, assim, a partir da coisa mesma da filosofia.⁸⁸

Ao final Heidegger parece situar a importância e necessidade do confronto a partir do *Dasein*. Colocá-lo nesse nível significaria, portanto, reconhecer que o *Dasein* ainda seria o critério para o diálogo com a tradição. Entretanto, essa afirmação não

⁸⁷ HEIDEGGER, GA32, 1997, p. 183.

⁸⁸ Ibid., p. 106.

afeta, necessariamente, o nosso argumento. Ela diz que a necessidade do confronto emerge a partir do *Dasein*. Mas isso não significa afirmar que o *Dasein* se configure como ponto de apoio a partir do qual a destruição da ontologia possa ser desenvolvida. Trata-se de dois elementos, ainda que relacionados, distintos. O *Dasein* possui essa necessidade de confrontação. Mas disso não se depreende que ele seja o critério que estabelece as regras do confronto.

O que essa dimensão historial da metafísica que parece tomar corpo no comentário sobre Hegel nos diz para o tema geral desta tese? Se no período transcendental Heidegger promovia a destruição da ontologia ancorado no *Dasein*, a percepção do peso ôntico da sua ontologia o leva à abordagem da tradição a partir do próprio horizonte da temporalidade. O *Dasein* finito já não pode se configurar como o elemento para a destruição da ontologia antiga. Antes, é o próprio ser que se torna o horizonte e critério. No entanto, para que possa desempenhar esse papel, ele deve possuir certa unidade. Ela é encontrada na afirmação de uma pergunta diretriz e uma pergunta fundamental, reconhecendo em Hegel o ponto culminante da filosofia considerada a partir da sua questão diretriz. Os sintomas dessa percepção aparecem no emprego do termo confronto e no próprio reconhecido de Hegel como consumação da metafísica.⁸⁹

Esse vínculo com a história é importante. É como se a história toda da metafísica, desde Aristóteles a Hegel, fosse impedida de perceber a relação entre tempo

⁸⁹ Uma vez que não se pretende uma análise comparativa entre os dois pensadores, eximir-nos-emos de discutir em mais detalhes o tema a seguir mencionado. Michel Haar (1999, p. 45-56) identifica, no tocante à história do ser, uma série de semelhanças entre Hegel e Heidegger. Para ele, em primeiro lugar, há uma ênfase de ambos com relação ao ter-sido [*Gewesen*]. No caso de Heidegger, ao destituir o *Dasein* com o relevo no futuro do lugar de fundamentação da metafísica, a dimensão historial do passado ganha relevo. Essa tese é bastante questionável, tendo em vista o destaque de Heidegger ao outro início do pensamento, desvelando uma dimensão futura. Além disso, ele desenvolveria a noção de que no curso da história existe certa necessidade do ser por meio da ordenação das épocas. Da perspectiva da verdade do ser, com Platão e Aristóteles há a passagem da verdade como desvelamento para a correspondência. Posteriormente acontece a virada para o cogito em Descartes e seu acabamento em Hegel e, de maneira mais explícita, em Nietzsche, culminando com a técnica. Por fim, tanto Heidegger como Hegel se concebem situados no fim da história. Aliás, a própria noção de fim da história é bem hegeliana. Sem dúvidas, uma diferença fundamental está em que, para Heidegger, a história seria a acentuação do esquecimento da diferença ontológica ao invés da expectativa da transparência do Espírito. De todo modo, não deve passar despercebido o reconhecimento do próprio Heidegger desse vínculo ao afirmar que: “Pensamos a escatologia do ser no sentido correspondente àquele em que há de pensar, tendo em vista a história do ser, a fenomenologia do espírito. Esta mesma constitui uma fase da escatologia do ser na medida em que o ser, como subjetividade absoluta da incondicional vontade de vontade, se colige no extremo daquele que, até agora, tem sido o seu ter-sido, cunhado pela metafísica” (HEIDEGGER, GA5, 2002, 378-379 [GA5, 2003, p. 302]).

e ser. Desse modo, o conceito acaba se tornando problemático. Heidegger deixa de desenvolver uma história da metafísica para concebê-la como história. Isso significa dizer que o fio vermelho da pergunta diretriz não alcança o que é essencial. É preciso considerar essa história de uma perspectiva ainda mais fundamental, isto é, do ponto de vista da pergunta fundamental da filosofia. A pergunta fundamental da filosofia já não coincide mais com a questão posta pela metafísica. Por isso mesmo é necessário inserir a noção de uma pergunta diretriz, que atingiria a sua completude (i.e., a realização de todas as suas possibilidades) na filosofia hegeliana.

3.1 Ontoteologia como indício da transição

Ao início desse curso de 1930, Heidegger afirma:

Para Hegel, teologia é inseparável da pergunta pelo ser dos entes, pois Teologia especulativa é a ontologia do ens realissimum, a mais alta atualidade como tal. Para Hegel, esse ente é inseparável da questão pelo ser dos entes.⁹⁰

O termo ontoteologia não é cunhado por Heidegger. Kant é o responsável por esse neologismo que aparece no final da *Crítica da razão pura*. Ao estabelecer a crítica a modos de conhecimento que se queiram fundamentados em princípios especulativos, Kant concebe dois tipos de teologias: a natural e a revelada. A primeira acredita que, pautada em princípios da razão, pode estabelecer o *conhecimento* do Ser originário. Já a teologia revelada, como o próprio nome indica, parte da revelação como fonte de conhecimento do autor do mundo. A teologia natural, no entanto, pode ser de dois tipos. Se ela parte do mundo para chegar ao conhecimento do Ser primeiro, é denominada de cosmoteologia. Entretanto, quando “pretende conhecer a sua existência [de um ente original (*Urwesen*)] através de simples conceitos, sem o recurso à mínima experiência, chama-se de ontoteologia”⁹¹. Nesse contexto, ontoteologia é o nome para a teologia natural que pretende estabelecer o conhecimento do Ser originário meramente a partir da razão.

⁹⁰ HEIDEGGER, GA32, 1997, p. 4.

⁹¹ KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001, A632/B660.

Não obstante essa origem, em Heidegger a expressão ontoteologia assume conotação mais ampla⁹². Dessa maneira, o que ele indicaria ao utilizar o termo ontoteologia? Como se pode notar pelo exposto, essa primeira aparição oferece dois indícios. O primeiro aponta para o caráter problemático de uma ontologia fundada onticamente. Em segundo lugar, a ontoteologia desvela uma unidade do ter-sido que persiste da antiguidade a Hegel, trazendo à tona a dimensão histórica da filosofia.

Na passagem citada, pode-se observar, ainda que de modo embrionário, como Heidegger passa a conceber a unidade entre ontologia e teologia. A chave para se chegar ao estabelecimento dessa unidade está em se compreender como a ontologia aponta para o fundamento do ser. Uma dimensão do absoluto, tal como Heidegger o interpreta, está em se mostrar como aquilo que os entes possuem em comum. Uma vez que o absoluto é desligar-se de tudo o mais — numa superação que preserva o que é superado — e o não-Eu não se coloca como um outro, o absoluto entendido como subjetividade é aquilo que os entes possuem em comum. É essa subjetividade, entendida nesses termos, que possibilita aos entes o seu aparecimento. Em breves palavras, a ontologia encontra o seu fundamento na subjetividade.

Se esse é o lugar ocupado pela ontologia, o que resta à teologia? Cabe a ela papel deveras importante. Uma vez que a ontologia radicalizada já aponta para o fundamento, o aspecto teológico da filosofia reside no tratamento do ser desse fundamento último, dessa mais elevada atualidade. Isto é, a teologia se ocupa especificamente do que constitui esse fundamento último dos entes. Assim, a ontologia acaba por remeter a um fundamento último e a teologia se mostra presente no sentido de clarificar o que é esse fundamento último. Dito de outro modo, a ontologia é a questão pelo fundamento do ser e a teologia é a pergunta pelo ser do fundamento. Aqui reside a circularidade entre ambas. Desse modo, não faz mais sentido para Heidegger o perguntar por uma ontologia que não incorra numa teologia, uma vez que o modo de elaboração da ontologia conduz a esse ponto. O termo ontoteologia somente pode surgir no horizonte do pensamento de Heidegger quando isso se torna explícito. Não se trata mais de pensar uma ontologia que não desagüe numa teologia, nem mesmo de

⁹² O fato de Heidegger tê-la retirado da *Crítica da razão pura* não permite que se infira a dependência e os fortes contornos kantianos na sua filosofia tardia como propõe, erroneamente, Mario Enrique Sacchi em *The Apocalypse of Being: the Esoteric Gnosis of Martin Heidegger*. South Bend: St. Augustine's Press, 2002, p. 45ss. Em Heidegger, o termo assume nova e abrangente significação.

ressignificar no âmbito do *Dasein* a dualidade ontológica e teológica da metafísica. Heidegger se apercebe de que há uma unidade entre o modo de elaboração da questão e as pretensões universalistas que animam a metafísica. A pergunta pelo ser, tal como tratada na tradição, conduz a um ente, não reconhecendo a diferença ontológica.

Pode-se perguntar em que medida Hegel poderia ocupar lugar tão paradigmático em relação à história da filosofia. Não seria ele um mero exemplar de outras possibilidades? Para Heidegger, não. Isso porque “essa motivação interna da posição hegeliana como a completude da filosofia Ocidental”⁹³ deve ser considerada. Em suma, não está em jogo somente a posição de um pensador, mas a realização das motivações mais implícitas da filosofia ocidental. Por isso mesmo Heidegger pode ler Hegel lado a lado com Aristóteles. Eles representam os dois lados do arco da metafísica.

Enfim, aonde se chega com essa discussão sobre a noção de ontoteo-logia em Heidegger? Esse termo tem sido bastante utilizado por autores pós-modernos sem, no entanto, atentar-se para a sua peculiaridade e as questões aqui envolvidas. Para além do desenvolvimento e elaboração do conceito em Heidegger, ele indica como o ponto principal da ontoteologia reside no caráter *teo*-lógico. Enfim, ao dizer que a metafísica é ontoteologia, Heidegger aponta para o aspecto da infinitude que permeia a metafísica. Mesmo (ou seria especialmente?) filosofias do sujeito como a de Hegel não escapam da adjetivação teológica. A tentativa de fundação na infinitude do sujeito revela o parentesco dessa subjetividade com a noção de θεός. Dessa forma, o termo ontoteologia é sinal de que tem início a problematização da noção de metafísica e a consequente pertinência da tentativa de refundamentá-la. Não é mais suficiente contrapor ao *ontológico* algo como o *onto-cronos*. Não basta que se afirme o caráter insuperável do tempo na questão acerca do ser, como se isso representasse uma alternativa ao que determinou a metafísica em sua história por meio do λόγος. Nesse momento da sua experiência intelectual, Heidegger ainda não tem muita clareza de para onde ir. Mas é possível perceber como a expressão ontoteologia aponta para o questionamento do trajeto até então empreendido. Reconhecer certa fundamentação ôntica num ente de tipo especial para a ontologia não é ainda colocar a questão pelo ser de maneira apropriada.

⁹³ HEIDEGGER, GA32, 1997, p. 183.

Se o comentário sobre a *Fenomenologia* é um texto de transição, há que se admitir um contraste entre concepções anteriores e posteriores a ele. Nessa direção, há um trecho importante no curso subsequente, no qual Heidegger se ocupa de Aristóteles. A abertura já nos dá indícios de como a noção de metafísica se tornara problemática. Heidegger, bem ao início, tece as seguintes considerações:

Sabemos nós, com efeito, o que deve ser aquilo que tão comumente chamamos de ‘metafísica’? Não. Ainda hoje, sucumbimos somente frente à magia dessa palavra com seu aspecto de profundidade.⁹⁴

Essa passagem é sintomática. Mais do que uma referência ao título da obra de Aristóteles sobre a qual Heidegger se debruça, percebe-se como a palavra metafísica se torna problemática para ele. Não se trata de uma consideração de tipo histórico. Mas Heidegger se apercebe, a partir do embate com Hegel, das intenções universalistas que a metafísica esconde, que a conduz para o elemento teológico concebido como infinitude da subjetividade. Por isso mesmo é preciso se libertar do feitiço que o termo lança. É preciso romper com a noção de que ela poderia trazer alguma salvação. É requerido se liberar do fetiche da repetição de um termo aparente profundo que, ao final, apresenta-se como inapropriado para a filosofia que busca o pensamento a partir de um lugar mais originário. Essa crítica ainda não significa que Heidegger já esteja propondo a superação da metafísica. Ainda demorará um tempo para que essa perspectiva surja no seu horizonte. Alguns anos ainda serão requeridos para que a radicalização do que aqui se apresenta tome uma forma mais bem acabada. Por ora, apenas se tem um momento de crise, diante do qual o que antes se apresentava como uma solução (a metafísica autêntica) mostra os seus limites e exige uma viragem. Mas ainda não se sabe para onde essa viragem deve ser dirigida. A dimensão histórica da metafísica destaca justamente a opção de Heidegger pela finitude. O *Dasein* é finito, o que significa que ele se insere no ser, na sua história. Com isso, diz-se que as pretensões universalistas da metafísica, que conduzem logicamente à subjetividade incondicionada, são preteridas pela radicalização da temporalidade sob a forma da finitude.

Nesse sentido, a abertura do curso *Introdução à metafísica*, de 1935, é bastante ilustrativa. O sentido de metafísica é ambíguo. Mas fica evidente como o *Dasein* perde o seu caráter assinalado. Já na abertura do texto, Heidegger diz o seguinte:

⁹⁴ HEIDEGGER, M. *Aristóteles*. Metafísica IX. Trad. Enio Giachini. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 11 [*Metaphysik IX*, GA33. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1981, p. 3].

Portanto, se buscamos a pergunta: “Por que há o ente e não antes o nada?” no seu sentido de uma pergunta, devemos evitar destacar um ente particular e individual, inclusive em referência ao homem. Afinal, que ente é esse! Consideremos a Terra na imensa escuridão do espaço do universo. Podemos compará-la a um pequeno grão de areia com um quilômetro de extensão, e o resto é vácuo. Em sua superfície vive, rastejando em profusão um punhado entorpecido de animais pretensamente astutos, que por um instante descobriram o conhecimento (cf. Nietzsche, sobre a verdade e a mentira no sentido extramoral, 1873, inédito). E o que é a vida humana diante de milhões de anos? Mal uma pulsação do ponteiro dos segundos, uma respiração. Na totalidade do ente, não há justificativa para assinalar este *ente*, que é chamado ser humano e ao qual pertencemos por acaso.⁹⁵

Essa citação é importante por evidenciar ao menos três aspectos de fundamental importância. Em primeiro lugar, Heidegger ainda emprega o termo metafísica para se referir ao seu próprio projeto filosófico. O fato de o conceito se tornar problemático não significou o seu imediato abandono. Há ainda a insistência em torno dele, mesmo que já não seja tão enfático e unívoco como em fins da década de 1920. Em segundo lugar, aqui reside o ponto central para nossa problemática: o *Dasein* é destituído do seu lugar privilegiado justamente por sua finitude. Aquela crise que se instaura com a leitura de Hegel no curso sobre a *Fenomenologia* se estende até esse texto quando, pela última vez, o termo metafísica ainda é utilizado pelo próprio Heidegger como caracterização do seu projeto. Ele é empregado sempre com uma ressalva, pontuando a ambiguidade que ele guarda. O *Dasein*, que assumiria a função de fundamentação ôntica da ontologia, é removido do seu posto porque as intenções universalistas da metafísica se mostram por demais amplas para um ente marcado pela finitude. É importante perceber que Heidegger não desistiu da questão pela totalidade. Ela ainda permanece expressa na enunciação da pergunta fundamental: *por que* há o ente e não antes o nada? Tanto é assim que na primeira seção desse curso Heidegger se esforça por mostrar como o porquê se coloca como questão capaz de abordar o ente enquanto tal e na totalidade, visto tratá-lo a partir do fundamento. Como o *Dasein* já não mais se coloca como via de acesso, Heidegger menciona o salto (*Sprung*). Esse é o meio pelo qual uma investigação dessa natureza pode se realizar ao se reconhecer radicalmente a finitude do *Dasein*.

Após 1935, o encontro com Nietzsche e Hölderlin fará da expressão ontoteologia, com dimensão bifurcada, chave de leitura para a história da filosofia. Mas não qualquer chave de leitura. Ela ressalta a dimensão crítica que conduz à necessidade de se propor a superação da metafísica. Não obstante Heidegger considerar Nietzsche

⁹⁵ HEIDEGGER, GA40, 1999, p. 35 [GA40, 1983, p. 6].

como o último metafísico, parece-nos inegável que a perspectiva nietzschiana fornece a Heidegger a dimensão de contraposição em relação aos anseios da metafísica. De todo modo, chama atenção a maneira como Heidegger cita Nietzsche nessa passagem (e, em alguma medida, no decorrer de todo esse curso). A referência é feita a um fragmento de Nietzsche no qual as filosofias da consciência são censuradas por sua presunção de atribuir ao ser humano um lugar tão destacado. Com o estilo que lhe é característico, Nietzsche ressalta o absurdo de pretensões dessa natureza, realçando os limites do sujeito. Posteriormente, entretanto, Heidegger atribuirá a Nietzsche o lugar de decisão na história do ser por razão diametralmente oposta. Ele seria aquele que, por meio da noção de vontade de poder, elevaria a subjetividade dominadora dos entes à sua máxima potência. Segundo a interpretação heideggeriana, a vontade de poder não seria nada mais do que a vontade do sujeito, sua ação organizadora e técnica no mundo. Nessa concepção, o ser entificado é objetivado, tornando-se manipulável e suscetível ao planejamento. A vontade de poder visa à conservação e ao aumento do poder, subsistindo por si mesma e fixada sobre si mesma, a fim de que possa se superar novamente em direção a si mesma. Nessa vontade se está sob as ordens da paixão, do sentimento e do afeto. Para Heidegger, nessa filosofia do ser como tal não resta mais nada. É o cumprimento do ideal metafísico de dominação técnica do mundo por um sujeito livre, marcado por um horizonte que se esquece completamente do ser em favor do ente. Esse esquecimento do ser aparece no pensamento de Nietzsche sob a designação de *niilismo*. Nietzsche seria, assim, o representante máximo da filosofia do sujeito. Certamente isso é muito diferente do uso que se faz aqui das suas considerações extemporâneas. Em termos do pensamento do próprio Heidegger, isso é indicativo de que nesse momento, apesar do contato com os textos de Nietzsche, ainda não havia chegado a desenvolver uma perspectiva interpretativa mais própria, que ganhará corpo a partir da segunda metade da década de 1930.

Em suma, o aparecimento da expressão ontoteologia no pensamento de Heidegger aponta para o reconhecimento da impossibilidade de lançar novamente os fundamentos da metafísica tomando um ente como fundamento. Esse reconhecimento, que emerge a partir do confronto com Hegel, deve-se à admissão da sobreposição entre ôntico e ontológico que se processa no reconhecimento da fundamentação da ontologia no *Dasein*, bem como a consequente ênfase na finitude do *Dasein*.

CONCLUSÃO

Günter Figal afirma: “Caso se queira apagar a teologia do pensamento tardio de Heidegger, ela seria privada do seu centro”¹. Se essa afirmação é verdadeira no que concerne ao pensamento do Heidegger tardio, ela também se mostra fundante para a compreensão do projeto transcendental encampado por ele após *Ser e tempo*. Como se pôde notar, a noção de teologia em diálogo com a ontologia ocupa um lugar nada modesto no seu pensamento. Mesmo quando ela não é explicitamente mencionada, não significa que esteja ausente. Não se trata, como é claro, de um retomada da concepção dogmática de teologia ou mesmo do seu sentido eclesiástico. O que se empreende no pensamento de Heidegger, que tem em vistas a fundamentação da metafísica a partir da consideração do ente finito *Dasein*, é a ressignificação do sentido de teologia e ontologia conforme a filosofia primeira de Aristóteles.

Nesse ponto, vale retomar em linhas gerais a trajetória do que se fez até aqui e que se constitui a partir de três movimentos. De maneira esquemática se buscou, no

¹ FIGAL, Günter. Forgetfulness of God: Concerning the Center of Heidegger's *Contributions to Philosophy*. In: SCOTT, Charles et al (eds.). *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*. Bloomington: Indiana University Press, 2001, p.199. Nessa mesma direção, Gadamer afirma: “O problema teológico — ou melhor: a longa afecção antiteológica em Heidegger — determinou sem dúvida alguma todo o seu desenvolvimento” (GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva. Hermenêutica em perspectiva*. Trad. Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2009. v. 1, p. 110). Essa perspectiva é constantemente reiterada pelo próprio Heidegger. Assim, vale citar duas passagens. Ao final de *Meditação*, quando Heidegger se propõe uma análise retrospectiva sobre a sua própria filosofia: “E quem poderia desconhecer o fato de que, sobre todo esse caminho até aqui [fins da década de 1910], a confrontação com o cristianismo estava silenciosamente presente — uma confrontação que não se tratava nem se trata de nenhum ‘problema’ pinçado, mas antes da defesa da origem mais própria — da casa dos pais, da juventude e da terra natal — e, ao mesmo tempo, de um doloroso desligamento daí. Só quem se viu de tal modo enraizado em um mundo católico efetivamente vivido pode pressentir algo das necessidades que atuavam no caminho até aqui de mui questionamento com seus abalos subterrâneos” (HEIDEGGER, M. *Meditação*. Trad. Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 347. [Besinnung, GA66. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997, p. 415]). No texto *De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um questionador* [Fragenden], encontra-se uma afirmação autobiográfica por meio da figura do pensador. Ao comentar sobre o seu primeiro contato com a hermenêutica, Heidegger relembra seus estudos de teologia. No entanto, a importância dessa época transpõe em muito a simples lembrança do primeiro contato com certa área do saber. Em suas palavras, “sem a proveniência da teologia, jamais teria chegado ao caminho do pensamento. Ora, proveniência é sempre por-vir” (HEIDEGGER, M. De uma conversa sobre a linguagem. In: *A caminho da linguagem*. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schubak. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 79 [Die Sprache im Gedicht. In: *Unterwegs Zur Sprache*, GA12. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985, p. 91]).

primeiro capítulo, indicar como a tensão entre teologia e ontologia passa de referências marginais referentes à filosofia primeira de Aristóteles para ser assumida na noção de metafísica científica. Nesse contexto, ontologia e teologia eram apenas faces da filosofia primeira de Aristóteles, de modo que Heidegger, em 1926, perguntava-se como era possível desenvolver uma ontologia que não incorresse numa teologia. Acreditava na possibilidade de tratar de como os entes vêm à presença (ontologia) sem necessariamente incorrer nos aspectos teológicos da filosofia primeira e suas consequências. Posteriormente, com o desenvolvimento da ontologia fundamental e apropriação cada vez mais central da noção de metafísica, ontologia e teologia não mais se restringem à filosofia primeira, mas passam a compor essencialmente o conceito de metafísica. Elas já não mais estabelecem relação de tensão, mas de complementariedade, uma vez que a ontologia deve reconhecer também uma fundamentação ôntica. Isso quer dizer que metafísica é entendida como o conhecimento do ente enquanto tal e na totalidade. A partir disso, a duplicidade de tarefa teológica e ontológica da metafísica deve ser retomada no projeto de repetição dos fundamentos da metafísica.

Como exposto no capítulo 2, Heidegger encontra vários meios de se apropriar dessa duplicidade da metafísica, reinscrevendo tal relação no interior do *Dasein*. Esses diversos modos apontam para uma ênfase na finitude e, simultaneamente, para a articulação entre ôntico e ontológico. A metafísica científica, que se opõe à metafísica em sentido vulgar, é entendida a partir de marcos transcendentais. Dessa maneira, a pergunta pelo ser é, em verdade, a pergunta pelo homem. Se a metafísica científica é ciência transcendental isso significa que ela deve remeter para o *Dasein*, buscando nele uma fundamentação ontológica. Como consequência, o próprio *Dasein* é tido como metafísico “por natureza”. Isso significa que a duplicidade de ontologia e teologia deve aparecer no ser do *Dasein*, de modo que a metafísica possa encontrar também nele a fundamentação. A radicalização da finitude no *Dasein*, realizada principalmente em 1929 com *Kant e o problema da metafísica*, acabava por trazer um problema no que concerne à fundamentação ôntica da ontologia. A incompatibilidade entre a finitude do *Dasein* (ente finito que deveria fundamentar a metafísica) e o caráter universalista da metafísica vêm à tona de duas maneiras. Em primeiro lugar, um ente como o *Dasein*, exatamente por sua finitude constitutiva, reconhece suas limitações diante da hercúlea função a ele atribuída. Em segundo lugar, a assunção de um fundamento ôntico para

ontologia, o que denota seu caráter teológico, ainda guarda muitos resquícios do modo de proceder da metafísica vulgar.

Entre 1930/31, Heidegger oferece um curso sobre a *Fenomenologia* de Hegel. Não é gratuito, nesse sentido, o fato de Heidegger se dedicar justamente a analisar a finitude como problema. Ele identifica no projeto da *Fenomenologia*, última possibilidade de fundamentação da ontologia, um fundamento ôntico para o absoluto na infinitude do sujeito. Com isso, a tensão entre teologia e ontologia é suprassumida em favor da sobreposição entre ambas. No texto resultante do curso se encontra a primeira menção da expressão “ontoteologia”. Para a nossa temática, isso é indicativo de que se está diante de um movimento na direção da crítica do projeto de uma ontologia fundamental. Heidegger anui que a ontologia, caso seja tratada a partir da moldura metafísica, exige uma fundamentação ôntica no sujeito infinito. Em outros termos, torna-se clara para ele a inclinação universalista da metafísica que, por seu próprio caráter, exige uma fundamentação no infinito. Diante disso, ele aprofunda ainda mais o elemento da infinitude, retirando o *Dasein* do lugar anteriormente a ele atribuído no diálogo com a tradição, conferindo à pergunta fundamental (pergunta pelo ser) o papel de normatividade para o diálogo com a história da metafísica. Já não se propõe mais uma destruição da ontologia precedente ancorando-se no *Dasein*, mas uma confrontação. A expressão ontoteologia é importante por indicar como a questão ontológica colocada a partir de marcos transcendentais se mostra incongruente com a finitude radical do *Dasein* e com sua consequentemente fundamentação ôntica. É preciso encontrar outras maneiras de consideração da questão do ser. O ente finito não é mais a via acesso ao ser enquanto tal. Antes, o ser passará a ser entendido a partir de si mesmo. A própria metafísica não será mais consequência do modo do *Dasein* lidar com os entes em sua cotidianidade, mas um modo de dar-se [*Es gibt*] do próprio ser. Após esse encontro, o conceito de metafísica perde as tonalidades redentoras, tornando-se um conceito mais problemático do que aparentava, sendo preciso que não se deixe fascinar pela sua aparente profundidade.

Com isso não está dito que Heidegger já proporia aqui algo como a superação da metafísica, mas se afirma somente que a noção de metafísica e a própria possibilidade de uma metafísica científica se tornam seriamente questionáveis. A abordagem desses temas a partir da perspectiva da ontoteologia, entretanto, não deve enviesar a interpretação de Heidegger no sentido unilateral de apenas concebê-la como simples

repetição das tópicas metafísicas. O realce conferido à finitude e à temporalidade já pavimenta o seu caminho na direção de um confronto mais crítico com a metafísica. Tanto é assim que não raramente é possível se deparar com textos tardios seus que recuperam ideias desenvolvidas nesse período. Por isso mesmo a proposição de uma *Kehre* (viragem) no seu pensamento não pode ser lida como uma completa alteração na rota seguida, mas como redimensionamento do tratamento da questão do ser a partir do ser mesmo sem, com isso, abandonar a relação que ele estabelece com o ente. Viragem é, em verdade, um retorno que se constitui de um duplo movimento que se complementa. O primeiro movimento indica um passo para trás, ou seja, um salto no interior da metafísica como história a fim de tratar suas questões fundamentais de maneira mais originária. Para que esse passo para trás se torne possível, faz-se imperativo o retorno ao ponto de partida: já não mais o *Dasein*, mas o primeiro início da filosofia. Nesse sentido, Heidegger não abandona por completo os primeiros passos do seu caminho da fenomenologia através do pensamento. Gradativamente, percebe a necessidade de superação da metafísica — superação, que nesse contexto, significa retorno ao que permaneceu esquecido nessa tradição, agora já não mais a partir do *Dasein*, mas do ponto de vista do próprio ser, o que implica numa história do ser com sua consequente radicalização da finitude. Cabe dizer que esses caminhos não foram trilhados nesta tese, ainda que a perspectiva aqui adotada permita vislumbrá-los. Eles se configuram como possíveis de serem percorridos em futuras pesquisas.

De maneira sucinta, este estudo pretende trazer algumas modestas contribuições para a interpretação do pensamento de Heidegger. Em primeiro lugar, tentou-se, sem esgotar o tema, indicar como o termo ontoteologia adquire complexidade que não se deixa reduzir a um jargão de acusação de posicionamentos metafísicos que constituem a história da filosofia. Ao contrário do emprego realizado por grande parte de autores contemporâneos, a noção se mostra tanto mais multiforme. Se ela é utilizada pelo Heidegger tardio no sentido de se referir à tradição filosófica que se estende de Platão a Nietzsche, nota-se também as dificuldades enfrentadas para chegar até ela, evidenciando-se como conceito que permite explicar o próprio projeto heideggeriano. Se antes do confronto com Hegel há tentativa de manter certa tensão entre ontologia e teologia e consequente reconhecimento de que a ontologia também requer um fundamento ôntico, o tratamento do tema da finitude no diálogo com a *Fenomenologia* revela o profundo vínculo entre metafísica, infinitude, teologia e subjetividade. Em

outros termos, a ontoteologia revela o problema fundamental da metafísica de sobreposição entre o ôntico e ontológico, apagando a diferença ontológica. É dessa constatação que Heidegger poderá, num momento posterior, apontar o esquecimento da diferença entre ser e ente como traço fundamental da metafísica. Quer dizer: a dimensão estrutural da metafísica (de ser ontologia e teologia) se manifesta historicamente como o esquecimento da diferença ontológica. Desse modo, este texto explora um momento da trajetória de Heidegger que não é tido, usualmente, como referência para tratar dos temas a que se propõe. Justamente por fugir ao que é feito usualmente, ele pode trazer à tona certos elementos sobre a temática que, de outra forma, ficariam obscurecidos.

Em segundo lugar, o tratamento dessa temática é importante no sentido de se pontuar bem as sendas percorridas por Heidegger. Se o seu pensamento não se constitui como sistema, mas como caminho, isso quer dizer que não se faz justiça a essa filosofia quando simplesmente se projetam temas posteriores (como a ideia de superação da metafísica ou mesmo de ontoteologia) retrospectivamente para um momento em que tais noções não somente não estão elaboradas, mas Heidegger mesmo encaminha a sua reflexão numa outra direção, a saber, no sentido de se propor uma fundamentação da metafísica no *Dasein*. Em outras palavras, é preciso estar atento ao movimento interno da experiência do pensar de Heidegger a fim de se evitar anacronismos, como se ele tivesse sempre caminhado numa única direção. Os obstáculos enfrentados por ele, com seus desvios de rota, sinalizam a dificuldade de se propor um projeto como a superação da metafísica. Antes de chegar a essa compreensão muito trabalho foi empreendido. Por isso mesmo suas obras completas são importantes. Por meio delas é possível vislumbrar o esforço empreendido no sentido de clarificar, em diálogo com outros pensadores, as suas próprias perspectivas, com seus méritos e suas limitações. Elas possibilitam o acesso ao caminho percorrido.

Por fim, este estudo também pretende contribuir no sentido de chamar atenção para a discussão em torno da dimensão religiosa do pensamento de Heidegger. Se na sua filosofia tardia expressões como ontoteologia, fuga dos deuses, último Deus, sagrado etc. permitem uma visão clara da importância de noções que se avizinham ao pensamento religioso, o ateísmo metodológico adotado via fenomenologia pode dificultar a percepção de como essa dimensão religiosa estaria presente no seu pensamento. A importância e a ressignificação da concepção de teologia e, conseqüentemente, de metafísica indicam como essas questões já aparecem nos

primeiros movimentos do seu pensar. Eles ocorrem mesmo lá, onde não são explicitamente mencionados ou indicados de maneira mais tradicional.

Esta tese se deparou com caminhos que, apesar de tentadores, não foram trilhados para se ater à delimitação temporal dos escritos de Heidegger estabelecida pela problemática central. No entanto, tendo em vista futuras pesquisas, esses temas podem ser retomados. Um deles é a emblemática figura do último deus, anunciada por Heidegger nas *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*.² De certa maneira, ela se relaciona, tendo por horizonte a proposição de superação da metafísica, com a noção de ontoteologia. Contudo, o tema do último deus pressupõe o desenvolvimento de alguns temas que não se levou a cabo nesta tese. A noção de ontoteologia não é empregada por Heidegger apenas com referênica a Hegel, mas também a Nietzsche. Em outros termos, o responsável pelo anúncio da morte de Deus é também um ontoteólogo. Enquanto Hegel representa o ponto culminante da metafísica, Nietzsche se mostra como momento de decisão. O que significa atribuir a Nietzsche tal posição na história do ser? Em que medida a filosofia de Nietzsche acena para o outro início da filosofia? A partir dessa perspectiva, o que significa o anúncio da morte de Deus para a ontoteologia? Como justificar a nomeação de Nietzsche como ontoteólogo? Vislumbra-se a hipótese de que a morte de Deus anunciada por Nietzsche abre a possibilidade do último deus por desvelar o niilismo. Somente é possível a superação do niilismo quando o horizonte está novamente aberto e sua consciência emerge³. Nesse sentido, podemos compreender a morte de Deus como evento positivo, como possibilidade da passagem do último deus. Por ocupar o posto de último metafísico, o pensamento de Nietzsche se mostra como momento de decisão: ao ser a realização máxima da metafísica, Nietzsche também aponta para possibilidades de sua superação, pois “só onde a consumação da

² Esse texto foi publicado nas obras completas de Heidegger em 1989. Havia muita expectativa em torno dele por ser apontado por aqueles que tiveram acesso aos manuscritos como obra fundamental do pensamento heideggeriano após *Ser e tempo*. No entanto, seu estilo aforístico, enigmático e muitas vezes incompleto levantou questionamento sobre o seu lugar. Seria ela meramente composição de anotações pessoais de seu autor com intuito de obter mais clareza sobre determinados temas ou poderia ser elevada ao lugar de publicação central do desenvolvimento do caminho de Heidegger? Não se tem intenção aqui de retomar esse intenso debate, mas grande parte dos comentadores, com base em argumentos convincentes, considera que ela deva ser interpretada como ponto fulcral, determinando todo o desenvolvimento posterior de Heidegger. Heidegger diz que o último deus somente não se identifica com o Deus metafísico cristão, mas lhe é contrário, pois é “totalmente outro contra os deuses que já se foram, especialmente contra o Deus cristão” (HEIDEGGER, M. *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*, GA65. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989, p. 403).

³ HEIDEGGER, 1989, GA65, p. 141.

modernidade alcançar a grosseria da sua grandeza própria é que a história vindoura é preparada”⁴. A morte de Deus não é, portanto, a sua negação, mas abre a possibilidade da passagem do último de deus. Assim, a noite escura do niilismo anuncia a possibilidade do outro início. Dessa maneira, o que a relação entre primeiro e outro início do pensamento dizem com relação à ontoteologia? Qual o sentido de Heidegger empregar, em seu linguajar quase-mitológico, a controversa imagem de um deus? Como observado, esse tema se constitui objeto de futuras análises, tendo em vista os desdobramentos do presente estudo.

“Ontologia, teologia e metafísica no projeto transcendental de Heidegger” — o que isso quer dizer? Em primeiro lugar, uma análise da relação entre teologia e ontologia como constituintes fundamentais da noção de metafísica. Esse conceito, a partir da publicação de *Ser e tempo*, ganha importância no pensamento de Heidegger justamente quando ele busca desenvolver sua filosofia como ciência transcendental. Projeto aqui não é apenas o planejamento de uma ação. Antes, projeto se liga com o projetar-se, com o explorar um conjunto de possibilidades. Essas possibilidades, por sua vez, conduzem a contradições insuperáveis, como um caminho de floresta. Isso se expressa no termo ontoteologia, que problematiza a noção mesma de metafísica por meio do profundo vínculo entre teologia e ontologia, revelando a sobreposição entre ôntico e ontológico que marca a noção metafísica com o seu consequentemente alijamento da finitude.

⁴ HEIDEGGER, M. O tempo da imagem do mundo. In: *Caminhos de floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002, p. 137 [Die Zeit des Weltbildes. In: *Holzwege*, GA5. 2. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2003, p. 112].

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bibliografia primária

HEIDEGGER, M.

Ser e tempo. Edição bilíngue. Trad. Fausto Castilho. Petrópolis/Campinas: Vozes/Unicamp, 2012.

GA3: *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991.

GA5: *Holzwege*. 2. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2003 [*Caminhos de floresta* Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002].

GA7: *Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1967 [*Ensaaios e conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002].

GA9: *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976 [*Marcas no caminho*. Trad. Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008].

GA11: *Identität und Differenz*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006 [*Heidegger*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. Coleção Os Pensadores].

GA12: *Unterwegs Zur Sprache*, GA 12. Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1985 [*A caminho da linguagem*. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schubak. Petrópolis: Vozes, 2003].

GA14: *Zur Sache des Denkes*. 2. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007 [*Heidegger*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. Coleção Os Pensadores].

GA15: *Seminare*. 2. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2005.

GA18: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002.

GA19: *Platon: Sophistes*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002 [*Platão: Sofista*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012].

GA21: *Logik: Die Frage nach der Wahrheit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

GA22: *Die Grundbegriffe der Antiken Philosophie*. 2. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004.

GA23: *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006 [*História da filosofia: de Kant a Tomás de Aquino*. Trad. Enio Giachini. Petrópolis: Vozes, 2009].

GA24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975 [*Problemas fundamentais de fenomenologia*. Trad. Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012].

GA25: *Phänomenologie Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

GA26: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang vom Leibniz*. 3. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007.

GA27: *Einleitung in die Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996 [*Introdução à filosofia*. Trad. Marco Antonio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2008].

GA28: *Der Deutsche Idealismus (Fichte, Hegel, Schelling) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997.

GA29/30: *Die Grundbegriffe der Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983 [*Os conceitos fundamentais da metafísica*. Trad. Marco Antonio Casanova. São Paulo: Forense Universitária, 2003].

GA31: *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1982.

GA32: *Hegels Phänomenologie des Geistes*. 3. ed. Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 1997.

GA33: *Aristoteles. Metaphysik IX*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1981 [*Aristóteles: Metafísica IX*. Trad. Enio Giachini. Petrópolis: Vozes, 2007].

GA36/37: *Sein und Wahrheit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2001 [*Ser e verdade*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2007].

GA40: *Einführung in die Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983 [*Introdução à metafísica*. Trad. E. Carneiro Leão. 4. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999].

GA60: *Phänomenologie des Religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995 [*Fenomenologia da vida religiosa*. Trad. Enio Paulo Giachini, Jairo Ferrandin e Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes, 2010].

GA61: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*. 2. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994 [*Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles*. Trad. Enio Giachini. Petrópolis: Vozes, 2011].

GA65: *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989.

_____; BLOCHMANN, Elisabeth. *Briefwechsel 1918-1969*. Ed. Joachim Storck. Marbach am Neckar: Deutsche Schillergesellschaft, 1989.

_____; BULTMANN, R. *Briefwechsel 1925-1975*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2009.

_____. Phenomenological Interpretations with Respect to Aristotle: Indication of the Hermeneutical Situation. Trad. Michael Baur. *Man and World*, n. 25, p.355-393, 1992.

Bibliografia secundária

AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

ALTIZER, Thomas. The Self-Saving God. In: WARD, Graham (ed.). *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*. Oxford: Blackwell, 2001, p. 427-443.

ARAÚJO, Paulo Afonso. Hermenêutica da ausência: a questão de Deus em Heidegger. *Estudos Teológicos*, v. 49, n. 2, p. 268-279, 2009.

_____. A questão de uma dimensão religiosa no pensamento de Martin Heidegger. *Numen*, v. 9, n. 1, p. 43-58, 2006.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Edição bilíngüe (grego/português). São Paulo: Loyola, 2002. v. 2.

_____. *Posterior Analytics*. Ed. J. Barnes. 2. ed. Oxford: Clarendon Press, 1993.

BERNASCONI, Robert. We Philosophers. In: COMAY, Rebecca; McCUMBER, John (orgs.). *Endings: Questions of Memory in Hegel and Heidegger*. Evanston: Northwestern University, 1999, p. 77-96.

BLANC, Mafalda Maria. *O fundamento em Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1984.

BOER, Karin de. *Thinking in the Light of Time. Heidegger's Encounter with Hegel*. New York: State University of New York Press, 2000.

BRAUN, Hans-Jürgen (ed.). *Martin Heidegger und der christliche Glaube*. Zürich: Theologischer Verlag, 1990.

BRKIC, Pero. *Martin Heidegger und die Theologie: Ein Thema in Dreifacher Fragestellung*. Mainz: Matthias Grünewald, 1994.

BROGAN, Walter. *Heidegger and Aristotle. The Twofoldness of Being*. Albany: State University of New York Press, 2005.

BULTMANN, R. *What is Theology?* Ed. Eberhard Jüngel e Klaus W. Müller. Trad. Roy A. Harrisville. Minneapolis: Fortress Press, 1997.

BUREN, J. The Young Heidegger, Aristotle, and Ethics. In: DALLERY, Arleen B.; SCOTT, Charles E.; ROBERTS, P. Holley (eds.). *Ethics and Danger. Essays on*

Heidegger and the Continental Thought. Albany: State University of New York Press, 1992, p. 169-185.

CAPELLE-DUMOND, P. *Filosofía y teología en el pensamiento de Martin Heidegger*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012.

CAPUTO, J. Heidegger and Theology. In: GUIGNON, Charles. *Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

_____. *The Mystical Element in Heidegger's Thought*. New York: Fordham University Press, 1986.

CARLSON, Thomas. Postmetaphysical Theology. In: VANHOZER, Kevin. *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 58-75.

CASTLEBERRY, Sean. Hegel, Subjectivity, and Metaphysics: a Heideggerian Interpretation. *Pharmakon Journal of Philosophy*, n. 2, p. 10-18, 2009.

DENKER, Alfred et al (eds.). *Heidegger und Aristoteles*. Freiburg/München: Alber Verlag, 2007 (Heidegger Jahrbuch 3).

DERRIDA, Jacques. *Do espírito*. Trad. Constança Marcondes César. Campinas: Papirus, 1990.

_____. *A escritura e a diferença*. Trad. Maria Beatriz Nizza da Silva. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2002.

DREYFUS, Hubert. Christianity without Onto-Theology: Kierkegaard's Account of the Self's Movement from S despair to Bliss. In: WRATHALL, Mark. *Religion after Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 88-103.

ESCUADERO, Jesús Adrian. *Heidegger e a filosofia prática de Aristóteles*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2010.

FERRER, D. Heidegger and the Purpose of Hegel's *Phenomenology of Spirit*. In: *Essays in Celebration of the Founding of the Organization of Phenomenological Organizations*. Ensaio 39, 2003.

FIGAL, Günter. Forgetfulness of God: Concerning the Center of Heidegger's *Contributions to Philosophy*. In: SCOTT, Charles et al (eds.). *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*. Bloomington: Indiana University Press, 2001.

FISCHER, Norbet; VON HERRMANN, Friedrich-Wilhelm (eds.). *Heidegger und die Christliche Tradition*. Annäherungen an ein Schwieriges Thema. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2007.

FRAGOSO, Fernando. Heidegger e a metafísica como ontoteologia. *Numen*, v. 9, n. 1, p. 59-73, 2006.

GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em perspectiva*. Trad. Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2009. v. 1.

_____. *Reason in the Age of Science*. Boston: MIT Press, 1983.

_____. *Hegel, Husserl, Heidegger*. Trad. Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012.

HAAR, Michel. The History of Being and its Hegelian Model. In: COMAY, Rebecca; McCUMBER, John (orgs.). *Endings: Questions of Memory in Hegel and Heidegger*. Evanston: Northwestern University, 1999, p. 45-56.

HAGGER, F. P. Begriff, Gestalt und Bedeutung griechischer Metaphysik. In: KREMER, K. *Metaphysik und Theologie*. Leiden: E. J. Brill, 1980, p. 12-53.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. *Curso de estética*. Trad. Marco Aurélio Werle. 2. ed. São Paulo: EDUSP, 2001.

_____. *Lectures on the Philosophy of Religion*. Ed. Peter Hodgson. Berkeley: University of California Press, 1995. v. 1.

HEMMING, Laurence Paul. *Heidegger's Atheism: the Refusal of a Theological Voice*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2002.

HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von. *Subjekt und Dasein: Interpretationen zu 'Sein und Zeit'*. 2. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985.

HYPPOLITE, J. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

JANICAUD, Dominique. Heidegger-Hegel: An Impossible "Dialogue"? In: COMAY, Rebecca; McCUMBER, John (orgs.). *Endings: Questions of Memory in Hegel and Heidegger*. Evanston: Northwestern University, 1999, p. 26-44.

_____. *Phenomenology and the "Theological Turn"*. New York: Fordham University Press, 2000.

JARAN, François. Towards a Metaphysical Freedom: Heidegger's Project of a Metaphysics of Dasein. *International Journal of Philosophical Studies*, v. 18, n. 2, p. 205-227, 2010.

JONAS, Hans. *Heidegger und Theologie*. Ed. Gerhard Noller. München: Kaiser Verlag, 1967.

JULIÃO, José Nicolao. Os equívocos de Heidegger na delimitação da ontoteologia. *Princípios*, v. 9, n. 11-12, p. 82-108, 2002.

JUNG, Matthias. *Das Denken des Seins und der Glaube an Gott: zum Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Martin Heidegger*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1990.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

KISIEL, T. War der frühe Heidegger tatsächlich ein “Christlicher Theologe”? In: GETHMANN-SIEFRT, Annemarie (ed.). *Philosophie und Poesie: Otto Pöggeler zum 60 Geburtstag*. Berlin: Frommann Holzboog, 1988, p. 59-75.

KÖCHLER, Hanes. *Politik und Theologie bei Heidegger*. Innsbruck: Arbeitsgemeinschaft für Wissenschaft und Politik, 1991.

KOJÈVE, Alexander. *Introdução à leitura de Hegel*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: EDUERJ/Contraponto, 2002.

KRELL, David Farrell. Hegel, Heidegger, Nietzsche. An Essay in Descensional Reflection. *Nietzsche-Studien*, n. 5, p. 255-262, 1976.

LAFONT, C. Heidegger and the Synthetic *a priori*. In: CROWELL, S; MALPAS, J. (eds.). *Transcendental Heidegger*. Stanford: Stanford University Press, 2007.

_____. *Heidegger, Language, and World-Disclosure*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

LÖWITH, K. The Political Implications of Heidegger’s Existentialism. *New German Critique*, p. 117-124, 1988.

MCDOWELL, João A. *A gênese da ontologia fundamental de M. Heidegger: ensaio de caracterização do modo de pensar de Sein und Zeit*. São Paulo: Loyola, 1993.

MACQUARRIE, John. *Heidegger and Christianity*. New York: Continuum, 1999.

MAXWELL, Patrick; BAKER, Deane-Peter (orgs.). *Explorations in Contemporary Continental Philosophy of Religion*. New York/Amsterdã: Rodopi, 2003.

MARION, Jean-Luc. *God without Being*. Trad. Thomas A. Carlson. Chicago: Chicago University Press, 1991.

_____. The “End of metaphysics” as a Possibility. In: WRATHALL, Mark. *Religion after Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 166-190.

_____. *On Descartes’ Metaphysical Prism: The Constitution and the Limits of Onto-theo-logy in Cartesian Thought*. Chicago: Chicago University Press, 1999.

MORUJÃO, Carlos. *Verdade e liberdade em Martin Heidegger*. Lisboa: Piaget, 2000.

OTT, Heinrich. What is Systematic Theology? In: ROBISON, James; COBB Jr., John (eds.). *The Later Heidegger and Theology*. New York: Harper and Row, 1963.

PATTISON, George. *God and Being: An Enquiry*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

PEPERZAK, Adriaan. Religion after Onto-Theology? In: WRATHALL, Mark. *Religion after Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

PEROTTI, James. *Heidegger on the Divine: the Thinker, the Poet and God*. Ohio: Ohio University Press, 1974.

PIPPIN, Robert B. On Being Anti-Cartesian: Heidegger, Hegel, Subjectivity, and Sociality. In: *Idealism as Modernism: Hegelian Variations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

PLATÃO. *A república*. Trad. Ana Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

PÖGGELER, Otto. Heidegger und die hermeneutische Theologie. In: JÜNGEL, Eberhard (org.). *Verifikationen: Festschrift für Gerhard Ebeling*. Tübingen: J. C. B. Mohr Verlag, 1982.

PRUDHOME, J. O. *God and Being: Heidegger's Relation to Theology*. Atlantic Highlands: Humanities Press, 1997.

PUNTEL, Lorenz. *Ser e Deus: um enfoque sistemático em confronto com M. Heidegger, É. Lévinas e J. L. Marion*. Trad. Nélío Schneider. São Leopoldo: Unisinos, 2011.

REINER, Hans. O surgimento e o significado original do nome *metafísica*. In: ZINGANO, Marco (ed.). *Sobre a metafísica de Aristóteles*. Textos selecionados. São Paulo: Odisseus, 2005.

RICHARDSON, William. *Through Phenomenology to Thought*. 4. ed. York: Fordham University, 2003.

ROCKMORE, Tom. Hegel, Heidegger, and Weltanschauungsphilosophie. In: *Heidegger, German Idealism, and Neo-kantism*. New York: Humanity Books, 2000, p. 157-178.

ROOS, Daniel W. *Aristotles' Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 1958.

ROSALES, A. *Transzendenz und Differenz: Ein Beitrag zum Problem der ontologischen Differenz beim frühen Heidegger*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1970.

RUF, Henry L. *Religion, ontotheology and deconstruction*. New York: Paragon House, 1989.

SACCHI, Mario Enrique. *The Apocalypse of Being: the Esoteric Gnosis of Martin Heidegger*. South Bend: St. Augustine's Press, 2002.

SCHAEFFLER, Richard. Frömmigkeit des Denkens? Martin Heidegger und die katholische Theologie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978.

SCHMIDT, Dennis. J. *Ubiquity of the finite: Hegel, Heidegger and the Entitlements of Philosophy*. Cambridge: MIT, 1988.

SCHRIJVERS, Joeri. *Ontotheological Turnings? The Decentering of the Modern Subject in Recent French Phenomenology*. New York: State University of New York Press, 2011.

SEVERINO, Emanuele. *Heidegger e la metafisica*. Milão: Delphi Edizioni, 1994.

SHEEHAN, Thomas. Heidegger, Aristotle and Phenomenology. *Philosophy Today*, v. XIX, n. 2/4, p. 87-94, 1979.

SHEROVER, Charles. *Heidegger, Kant, and Time*. Bloomington: Indiana University Press, 1971.

SINNERBRINK, Robert. *Sein und Geist: Heidegger's Confrontation with Hegel's Phenomenology*. *Cosmos and History: The Journal and Social Philosophy*, v. 3, n. 2-3, p. 132-152, 2007.

SOUCHE-DAGUES, Denise. The Dialogue between Heidegger and Hegel. In: MACANN, Christopher (org.). *Martin Heidegger: Critical Assessments*. London/New York: Routledge, 1992. v. 2, p. 246-276.

STEIN, Ernildo. *Diferença e metafísica: ensaio sobre a desconstrução*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.

SURBER, J. Paul. Heidegger's Critique of Hegel's Notion of Time. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 39, n. 3, p. 358-377, 1979.

TAMINIAUX, Jacques. *Heidegger and the Project of fundamental Ontology*. Trad. Michael Gendre. New York: State University of New York Press, 1991.

TAYLOR, Mark C. *Alterity*. Chicago: Chicago University Press, 1987.

THATAMANIL, John. Tillich and the Postmodernism. In: RE MANNING, Russell (ed.). *The Cambridge Companion to Tillich*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 288-302.

THOMSON, Iain. Ontotheology? Understanding Heidegger's *Destruktion* of Metaphysics. *International Journal of Philosophical Studies*, v. 8, n. 3, p. 297-327, 2000.

VAIL, Ley M. *Heidegger and the Ontological Difference*. London: Pennsylvania State University Press, 1972.

VATTIMO, G. Religion after Onto-Theology: Philosophy between Science and Religion. In: WRATHALL, Mark. *Religion after Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 29-36.

VOLPI, F. Being and Time: A Translation of the *Nicomachean Ethics*? In: KISEL, T.; BUREN, J. Van (ed.). *Reading Heidegger from the Start*. Albany: State University of New York Press, 1994, p. 195-213.

WESTPHAL, Merold. *Overcoming Onto-Theology: Toward a Postmodern Christian Faith*. 4. ed. New York: Fordham University Press, 2001.

ZARADER, Marlène. *Heidegger e as palavras de origem*. Lisboa: Piaget, 1997.