

Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de Filosofia
Programa de Pós-Graduação do departamento de Filosofia

A questão do nada entre a angústia e o sagrado no pensamento de
Martin Heidegger

Felipe Seelaender Costa Rosa

São Paulo

2023

FELIPE SEELAENDER COSTA ROSA

A questão do nada entre a angústia e o sagrado no pensamento de
Martin Heidegger

Versão Corrigida

Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São
Paulo para obtenção do título de mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Marco Aurélio Werle

São Paulo

2023

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

S452q Seelaender , Felipe
A questão do nada como a passagem da angústia ao sagrado no pensamento de Martin Heidegger / Felipe Seelaender ; orientador Marco Aurélio Werle - São Paulo, 2023.
140 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Filosofia. Área de concentração: Filosofia.

1. Fenomenologia. 2. Nada. 3. Angústia. 4. Hermenêutica. 5. Ontologia. I. Werle, Marco Aurélio, orient. II. Título.



UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE

Termo de Anuência do (a) orientador (a)

Nome do (a) aluno (a): **Felipe Seelaender Costa Rosa**

Data da defesa: **13/09/2023**

Nome do Prof. (a) orientador (a): **Marco Aurélio Werle**

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento ao Sistema Janus e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 04/10/2023

(Assinatura do (a) orientador (a))

SEELAENDER, Felipe Costa Rosa. A questão do nada entre a angústia e o sagrado. Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de mestre em Filosofia. 2023.

Banca examinadora

Aprovado em 13.09.2023

Prof. Dr. Marco Aurélio Werle

USP

Presidente da banca

Pro. Dr. Alex de Campos Moura

USP

Membro da banca examinadora

Prof. Dr. Roberto Saraiva Kahlmeyer-Mertens

UNIOESTE

Membro da banca examinadora

Prof. Dr. Pedro Augusto da Costa Franceschini

UFBA

Membro da banca examinadora

Dedico a seguinte dissertação à memória do saudoso Professor Dr. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, cuja contribuição para a pesquisa apresentada foi de caráter inestimável.

Agradecimentos

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), pelo financiamento da seguinte pesquisa e do estágio de seis meses nos arquivos do Husserl em Freiburg im Breisgau em 2022 através, respectivamente, dos processos 2020/15390-2 e 2022/00366-4.

Ao meu orientador, Professor Marco Aurélio Werle e aos membros da banca de qualificação, Professor Alex de Campos Moura e Professor Roberto Kahlmeyer-Mertens, pela orientação, pelo acompanhamento do trabalho e pelas dedicadas leituras e comentários, que foram fundamentais para a conclusão do seguinte texto.

À Mariê Márcia Pedroso e ao Ruben Dario, pelas fundamentais amizades e por todo apoio.

À Geni Ferreira Lima, ao Lucas Martins de Castro Neto, ao Cassius Paulino, à Antonia de Lourdes dos Santos e à Susan Thiery Satake, pelo constante apoio institucional e pelas inestimáveis amizades, que em muito me auxiliaram ao longo da escrita da dissertação. À Iraci Irineu, à Bruna Irineu e à Gisele Irineu, pelas conversas, cafés e amizades. A todos os funcionários do Departamento de Filosofia, da FFLCH e da USP, que garantiram a infraestrutura necessária à escrita. A todos os terceirizados que possibilitam o funcionamento da USP.

Ao Professor Friedrich-Wilhelm von Herrmann, pela amizade, pelas orientações em Freiburg im Breisgau, pelo apoio à escrita da dissertação e pela confiança depositada ao emprestar as únicas versões datilografadas de suas preleções sobre a questão do nada em Heidegger, que pertencem ao seu arquivo pessoal e foram de enorme valor para a escrita da dissertação; à Dra. Veronika von Herrmann, pela inestimável amizade, pelo constante apoio e pela confiança; ao Professor Günther Neumann e ao Professor Mark Michalski pelo apoio e pelas orientações; ao Zlatko Valentic, pela amizade e pelo apoio prestado em Freiburg im Breisgau.

Ao Professor Pablo Rubén Mariconda, pela amizade, pelas orientações, pelo acompanhamento de um artigo escrito durante o período do mestrado e pela contribuição inestimável à minha formação como pesquisador de filosofia, com os cursos e com os seminários da associação *Scientiae studia*. Ao Professor Osvaldo Frota Pessoa Jr. pela amizade e por todo apoio. Aos demais professores do Departamento de Filosofia, que marcaram minha formação com seu trabalho de excelência.

À minha esposa e eterna companheira, Luciana Santos Barbosa. Sem sua confiança, seu onipresente apoio e sua inestimável ajuda em todos os momentos, e nos mais difíceis, a

escrita desta dissertação não teria sido possível. Seu companheirismo não se resume ao apoio dado normalmente por quem está ao lado de alguém que escreve um texto, mas seu brilhantismo intelectual, que só se iguala em tamanho a sua generosidade, me abriu novos mundos e novos caminhos para pensar o caminho deste trabalho e de outros.

Ao meu irmão Christian, à minha mãe, Marília, ao meu avô, Ricardo, à minha avó, Rosa, ao meu tio Airton, à minha prima Bia e ao Marcelo de Carvalho, à minha tia Ingrid e aos meus primos Heitor e Maria Teresa.

À minha sogra, Maria de Fátima e ao meu sogro João Antônio, pelo apoio e carinho, que foram fundamentais durante todo o processo e possibilitaram a escrita final da dissertação. À Fabiana Santos Barbosa, à Juliana Santos Barbosa, ao Guilherme Arruda.

Pelas inestimáveis amizades e pelo extraordinário apoio, agradeço, entre outros, ao Gustavo Gomes, ao Dani Minkovicius, à Beatriz Chaves Dias, ao Álvaro Nonaka, ao Robson Carvalho, ao Gabriel Frizzarin, ao Mahfouz ag Adnane, Ao Eliakim Oliveira, à Ana Carolina Marinho, ao Israel Milhomem, ao Ricardo Polidoro, à Paula Bettani, ao Felipe Bastos, à Ana Pavarino, ao Vitor Mituiwa, à Natália Acurcio, à Mariana Rincon, à Débora Atanes, ao Eduardo Barbosa, ao Ricardo Garcez, à Paloma Lopes, ao Ramon Ramirez, ao Shohei Kobayashi, à Janice, à Paula Linden, ao Rafael Prado, ao João Paulo Faria Rodrigues, à Bia Lopes, ao Pedro Galé, à Sandra Ramos Braz, à Luísa Medeiros, ao Michel Amary, à Mônica Carrillo, à Ravena Olinda, ao Hadi, ao Abel Beserra, ao Alaércio Leite, ao Ali, ao Samer, ao Dário Coletti, à Margaret Ishikawa, ao Valdimas Ramos, à Taimara Passero, ao Daniel Minutentag.

Aos profissionais da linha de frente do combate à pandemia da Covid-19 e a todos que contribuíram para o controle e o enfrentamento da pandemia.

A todos que contribuíram para o combate ao ódio ao pensamento e às políticas de sucateamento da pesquisa acadêmica em âmbito nacional e a todos que lutaram e lutam incessantemente pela defesa da democracia.

Ademais, gostaria de prestar homenagem a todas as vítimas da pandemia e a todas as vítimas da violência política e das políticas de extermínio implementadas no Brasil entre 2019 e 2022.

Resumo

Pretendemos investigar o modo como Heidegger coloca a questão do nada em três momentos de seu pensamento. O primeiro diz respeito à proposta da analítica existencial de *Ser e Tempo*, de 1927, em que a questão do nada surge fundamentada pela questão da angústia e pela elaboração da questão do ser através da analítica do ser-aí, influenciada pela fenomenologia. O segundo se refere à preleção *Que é metafísica?*, de 1929, que pertence a esse momento no pensamento heideggeriano em que as questões levantadas em *Ser e Tempo* são elaboradas de modo distinto e enfrentam uma série de dificuldades e desafios, que abrem novos horizontes para o pensamento. Já o terceiro concerne ao modo como Heidegger coloca a questão do nada na primeira parte da preleção do semestre de verão de 1935, *Introdução à metafísica*. Nesse momento, a reflexão acerca do nada se coloca a partir de um questionamento mais profundo da linguagem e da história do ser, que o aproxima da poesia: a questão do ser é elaborada com mais força como um esforço conjunto do pensamento e da linguagem, não mais limitada ao registro da analítica existencial e à questão da angústia. Nele, o nada se aproxima do tema do sagrado e da poesia na constituição do que Heidegger considera ser a tarefa do pensamento. Para tanto, analisaremos textos do mesmo período, como *Sobre a essência do fundamento* (1929) e *Sobre a essência da verdade* (1930) e, ademais, teremos como referência secundária outros textos de Heidegger, como *Os problemas fundamentais da fenomenologia* (1927), *O que é isto-a filosofia?* (1935) e *a época da imagem de mundo* (1938), assim como textos redigidos posteriormente que trazem um olhar retrospectivo de Heidegger acerca do tema abordado, como *Posfácio à 'Que é metafísica?'* (1943) e *Meu caminho na fenomenologia* (1963). Com base nesse esforço auxiliado pelo trabalho de intérpretes como, dentre outros, Hans-Georg Gadamer, Benedito Nunes e Friedrich-Wilhelm von Herrmann, esperamos compreender como a diferença na forma como Heidegger elabora a questão reflete os inúmeros problemas que surgiram depois de *Ser e Tempo*, assim como o entrelaçamento mais direto da problemática hermenêutica com a dimensão da história e da linguagem. O principal objetivo da

pesquisa consiste em compreender o sentido por trás desses momentos e o percurso do pensamento de Heidegger entre ambos.

Palavras-chave: Heidegger; Nada; Angústia; Linguagem; fenomenologia.

Abstract

We intend to investigate the way Heidegger elaborates the question of nothingness in three moments of his thought. The first concerns the proposal of the existential analysis of *Being and Time*, from 1927, in which the question of nothingness arises based on the question of anguish and the elaboration of the question of being through the analytics of Dasein, influenced by phenomenology. The second refers to the lecture *What is metaphysics?*, from 1929, which belongs to this moment in Heideggerian thought in which the questions raised in *Being and Time* are elaborated differently and face a series of difficulties and challenges, which open new horizons for thought. The third concerns Heidegger's approach to the question of nothingness in the first part of the 1935 summer semester lecture, *Introduction to Metaphysics*. At this moment, the reflection on nothingness arises from a deeper questioning of language and the history of Being, which brings it closer to poetry: the question of Being is elaborated more forcefully as a joint effort of thought and language, no longer limited to the register of the analytics of Dasein and the question of anguish. In it, the thematisation of nothingness approaches the question of holiness and poetry in the constitution of what Heidegger considers to be the task of thinking. To this end, we will analyse texts from the same period, such as *On the essence of foundation* (1929) and *On the essence of truth* (1930) and, in addition, we will have as a secondary reference other texts of Heidegger, such as *The fundamental problems of phenomenology* (1927), *What is this-philosophy?* (1935) and *The epoch of the world image* (1938), as well as texts written later that bring a retrospective look of Heidegger on the addressed subject, such as *Afterword to 'What is metaphysics?'* (1943) and *My path in phenomenology* (1963). Based on this effort aided by the work of commentators such as, among others, Hans-Georg Gadamer, Benedito Nunes and Friedrich-Wilhelm von Herrmann, we hope to understand how the difference in the way Heidegger elaborates the question reflects the numerous problems that arose after *Being and Time*, as well as the more direct intertwining of the hermeneutic problematic with the dimension of history and language. The main objective of the research is to understand the meaning behind these moments and the course of Heidegger's thought between them.

Keywords: Heidegger; nothingness; anguish; language; phenomenology.

Nota sobre as traduções

Para que evitemos desencontros e dificuldades referentes às traduções dos termos e dos textos de Heidegger, cabe aqui uma breve nota esclarecendo as escolhas feitas no decorrer da escrita da seguinte dissertação de mestrado:

Por conta de seu rigor e de sua coesão, optamos pela tradução de *Ser e Tempo* de Fausto Castilho, de 2012, publicada pela editora Unicamp e pela editora Vozes. Desse modo, mesmo considerando as traduções da palavra ‘*Sorge*’ por ‘cuidado’ e do termo ‘*Sehenlassens*’ por ‘deixar-ver’ como mais rigorosas e coerentes, optamos por deixá-las como, respectivamente, ‘preocupação’ e ‘fazer-ver’ no corpo do texto, a fim de evitar qualquer ambiguidade. O termo ‘*Dasein*’, no entanto, foi mantido apenas nas citações diretas, na medida em que utilizamos a expressão ‘ser-aí’ ao longo do corpo do texto.

No que diz respeito à bibliografia do segundo capítulo, decidimos, também pelo rigor e pela coesão, utilizar a tradução dos textos *Que é metafísica?*, *Sobre a essência do fundamento* e *Sobre a essência da verdade* de Ernildo Stein, publicada na edição de *Os Pensadores* de 1999 pela editora Nova Cultural. Neste caso, cabe ressaltar que a tradução de ‘*Mensch*’ por ‘homem’ foi mantida apenas nas citações diretas, uma vez que utilizamos ‘ser humano’ no corpo do texto. A tradução de *Posfácio à ‘Que é metafísica?’* utilizada no terceiro capítulo também se encontra nessa mesma edição.

No terceiro capítulo, optamos pela tradução de *Introdução à metafísica* de Emmanuel Carneiro Leão de 1966. Por ser uma das primeiras traduções dos textos de Heidegger para o português, ela nos fornece interessantes perspectivas de tradução advindas do contato com um pensamento que ainda não havia sido tão intensamente estudado por falantes da língua portuguesa.

Índice

| | |
|--|-----|
| Introdução | 10 |
| Capítulo I: O nada, a analítica da existência e a angústia | |
| I.i. O conceito de fenomenologia e o sentido geral de <i>Ser e Tempo</i> | 26 |
| I.ii. A tematização da angústia e do nada no parágrafo 40 de <i>Ser e Tempo</i> | 39 |
| I.iii. O papel do nada e da angústia no sexto capítulo de <i>Ser e Tempo</i> | 45 |
| I.iv. O sentido geral de <i>Ser e Tempo</i> e da tematização do nada perante a tradição | 52 |
| Capítulo II: O nada, a nadificação e a verdade do ser | |
| II.i. A questão do nada e a nadificação em <i>Que é metafísica?</i> | 66 |
| II.ii. Os novos caminhos percorridos em <i>Sobre a essência do fundamento</i> | 85 |
| II.iii. A verdade do ser e a questão da linguagem em <i>Sobre a essência da verdade</i> | 91 |
| Capítulo III: O nada, a linguagem e o sagrado | |
| III.i. O nada, a linguagem e a ultrapassagem da metafísica em <i>Introdução à metafísica</i> | 105 |
| III.ii. O nada, o pensamento do ser e o sagrado no <i>Posfácio à 'Que é metafísica?'</i> | 124 |
| Conclusão | 130 |

Introdução

Ao investigarmos a questão do nada no pensamento de Heidegger a partir do recorte da angústia e do sagrado, torna-se patente que nos situamos em um momento específico de seu percurso filosófico: a saber, na passagem dos anos finais da década de 1920, marcados pela publicação de *Ser e Tempo* e pela influência da fenomenologia de Husserl, aos anos da década de 1930, que nos remetem ao encontro com a poesia de Hölderlin e à configuração de uma nova tarefa do pensamento. Esse recorte específico foi constantemente caracterizado pela literatura que se propôs a interpretá-lo como uma virada (*Kehre*), ou viragem. Entre os comentadores há aqueles¹ que defendem a existência de uma ruptura entre o período de *Ser e Tempo* e a década de 1930, enquanto outros², mais rigorosamente, alegam haver uma continuidade ao longo de todo o percurso de Heidegger.

Os aspectos mais marcantes desse momento do pensamento heideggeriano consistem não apenas na mudança temática de seus cursos e publicações³, que passam a tratar da arte, da poesia e da história da filosofia de modo muito mais profundo e enigmático⁴, como também no surgimento de uma nova relação com as palavras e com a linguagem, que se distancia da analítica existencial e da influência do movimento fenomenológico encabeçado por Husserl e se aproxima da poesia de Hölderlin e da língua grega. Entre as inúmeras

¹ Podemos citar Habermas (HABERMAS, Jürgen. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Suhrkamp, 1985), Carnap (CARNAP, Rudolf. *Überwindung der Metaphysik durch Logische Analyse der Sprache*. Erkenntnis II, 1932) e Bourdieu (BOURDIEU, Pierre. *Die politische Ontologie Martin Heideggers*. Suhrkamp, 1988).

² Podemos mencionar, entre outros, Hans-Georg Gadamer (GADAMER, Hans-Georg. *Hegel, Husserl, Heidegger*. Editora vozes: Petrópolis, 2012.), Otto Pöggeler (PÖGGELER, Otto. *Der Denkweg Martin Heideggers*. Gunther Neske Verlag: Tübingen, 1983), Friedrich-Wilhelm von Herrmann (VON HERRMANN, F.-W. *Transzendenz und Ereignis*. Königshausen und Neumann, 2019) e Benedito Nunes (NUNES, Benedito. *Heidegger*. Edições Loyola, 2016).

³ Podemos mencionar o espanto de Gadamer, orientando de Heidegger, ao se deparar com a preleção sobre a origem da obra de arte: “Eu me lembro de minha impressão quase chocada ao escutar em Frankfurt as suas conferências sobre a obra de arte e ver então a ‘terra’ sendo contraposta ao conceito de transcendência, que era por toda parte dominante, aparecendo no lugar do ‘ente na totalidade’” (GADAMER, 2007, p.112).

⁴ Uma interessante comparação que pode esclarecer esse percurso consiste na leitura do curso do semestre de inverno de 1928-29 intitulado *Introdução à filosofia*, e de outro, de 1935, publicado na coletânea *Ensaio e conferências, O que é isto - a filosofia*. Ambos abordam a mesma questão, mas de modos significativamente distintos.

interpretações desse momento, podemos destacar uma passagem de Hans-Georg Gadamer que nos permite permanecer mais próximos ao pensamento de Heidegger:

Possui algo certamente elucidativo dizer que o caminho de pensamento de Martin Heidegger se apresenta como uno, mesmo que haja aí tantas voltas e viradas. De qualquer modo, pode-se manter em vista, desde o princípio, a direção da meta desse pensamento: a superação da subjetividade do pensamento moderno. (GADAMER, 2007, p.109)

Gadamer não apenas defende haver uma continuidade no todo do percurso de pensamento como também traz uma nova concepção da própria ideia de viragem, reconciliando-a com esta unidade. Ao pensar a própria palavra 'viragem' em conexão com a ideia de caminhos da floresta (*Holzwege*) e considerar que há não uma, mas inúmeras viradas no pensamento de Heidegger, ele nos coloca diante do fato de que não há propriamente dois momentos distintos e marcados, mas uma multiplicidade de diferenças e nuances unidas, ao longo de toda a obra, por um sentido uno e inalterado. Essa mudança que ocorreu entre a década de 1920 e a década de 1930, nesse sentido, não deve ser interpretada como uma virada conceitual ou uma ruptura, mas como um movimento contínuo que aconteceu no interior do pensamento e que pertence unicamente a esta dimensão:

Por fim, permanece convincente dizer que a visão heideggeriana parte do fato de a vida - e não o sujeito, não o eu pensante - realizar completamente as suas tendências (...). Não é tanto o nosso fazer, mas aquilo que acontece conosco que está em questão quando o pensamento nos mostra o caminho do pensamento (GADAMER, 2007, pp.114-115).

No nosso esforço de interpretação, devemos ter a cautela de evitar a visão apressada segundo a qual nos deparamos propriamente com uma virada no sentido de uma mudança abrupta. Nos parece mais rigoroso e mais fecundo, em diálogo com Gadamer, acompanhar o percurso orgânico do pensamento de Heidegger a partir da exegese dos textos e cursos publicados em vida, que se situam no cerne deste momento de passagem da década de 1920 para a de 1930, da analítica existencial para o encontro com a poesia de Hölderlin. Algumas das principais referências textuais podem ser elencadas cronologicamente: *Ser e Tempo* (1927), *Que é metafísica?* (1929), *Sobre a essência do fundamento*(1929), *Sobre a essência da verdade* (1930), *Introdução à Metafísica* (1935), *O que é isto- a filosofia?* (1935), *A época da imagem de mundo* (1938), *Posfácio à 'Que é metafísica?'* (1943) e *Introdução à 'Que é metafísica?'* (1949).

Esse movimento, que se estende desde o projeto de *Ser e Tempo*, influenciado pela fenomenologia de Husserl, até a nova configuração do pensamento, que se encontra com a poesia, parece ganhar seu rumo a partir de questões acerca do pensamento, da história e da linguagem, que de modo algum representam uma obstrução ao caminho de pensamento: no lugar de impor a necessidade de algo como uma ruptura ou virada brusca, essas questões abrem novas trilhas e um novo horizonte, que o pensamento de Heidegger vem a preencher e percorrer ao longo das décadas seguintes. Podemos considerar que o cerne dessa passagem reside, justamente, no âmbito da linguagem - que se afigura, para Heidegger, como absolutamente indissociável do próprio pensamento.

Nesse contexto, a questão do nada assume um lugar central na medida em que expõe os limites da linguagem da filosofia (ou metafísica) ocidental - isto é, a insuficiência e a fraqueza da linguagem e do pensamento que se desenvolveram e se desenrolaram historicamente no ocidente. A filosofia se mostra a Heidegger como incapaz de abarcar a amplitude e a radicalidade exigida pela própria questão do nada: ao longo de toda a história da metafísica ocidental o nada foi abordado das mais distintas formas e, todavia, não foi contemplado em sua radicalidade como a instância que transcende a totalidade do ente e que, no entanto, a fundamenta. Heidegger, em diversos momentos, aborda essas distintas concepções metafísicas: em *Que é metafísica?* ele discute a visão científica, que nega a questão do nada como loucura e insanidade, e menciona as duas enunciações que marcaram a história da filosofia - *ex nihilo nihil fit*, do nada nada vem, e a concepção medieval, *ex nihilo fit - ens creatum*, não há nada fora do ente criador; em *Sobre "a linha"* ele dialoga com Ernst Junger sobre a concepção niilista do nada como instância nadificante; e, em *Introdução à metafísica*, ele dá destaque à questão de fundo da filosofia de Leibniz - "por que há simplesmente o ente e não antes o nada?". O nada como questão mais fundamental, todavia, perpassa a metafísica fornecendo-lhe solo e transcendendo seus limites: ele não pode ser confundido simplesmente com a mera negação do ente, nem tampouco com um ente em si, mas há de ser enfrentado como o que há de enigmático, que transcende a totalidade do ente e que, não obstante, fornece a sua sustentação - é, assim, a base de toda negação e afirmação.

Esse nada que não se deixa apreender pela linguagem filosófica - que, por sua vez, moldou todas as configurações da existência moderna ocidental - levou Heidegger a incorrer em constantes tentativas de tematizá-lo e de colocá-lo em questão; as quais, não obstante, encontraram nas próprias palavras o maior desafio. Como falar do nada em uma época marcada pela linguagem da técnica, que o considera uma inutilidade, uma loucura, algo que simplesmente não faz sentido? Como pensar o nada em tempo indigente? Essa questão está

no cerne da problemática e das mudanças no pensamento de Heidegger que transparecem nos textos mencionados e na passagem do projeto de *Ser e Tempo* rumo aos cursos da década de 1930.

Mas por que nos preocupamos com este nada? O nada é justamente rejeitado pela ciência e abandonado como o elemento nadificante. E quando, assim, abandonamos o nada, não o admitimos precisamente então? Mas podemos nós falar de que admitimos algo, se nada admitimos? Talvez já se perca tal insegurança da linguagem numa vazia querela de palavras. Contra isto deve agora a ciência afirmar novamente sua seriedade e sobriedade: ela se ocupa unicamente do ente. O nada - que outra coisa poderá ser para a ciência que horror e fantasmagoria? (HEIDEGGER, 1999, p.53).

Heidegger concebe a história da filosofia ocidental como o percurso do esquecimento do ser e da circunscrição do pensamento ao âmbito que se limita a tratar do ser do ente - isto é, do ser daquilo que é; como o ser do belo, da justiça, do bem, da moral, do conhecimento: "A filosofia procura o que é o ente enquanto é. A filosofia está a caminho do ser do ente, quer dizer, a caminho do ente sobre o ponto de vista do ser" (HEIDEGGER, 1999, p.33). Essa instância do pensamento rege e fundamenta as manifestações das épocas que envolveram historicamente o ocidente. A ciência em sua configuração moderna, deste modo, não pode ser considerada como algo que tenha estado presente universalmente na história, mas antes deve ser compreendida como uma manifestação da modernidade, que configura uma ruptura abissal diante da *scientia* medieval e da *episteme* grega e que, no entanto, constituiu-se a partir do percurso do pensamento ocidental ao longo de um processo de mais de dois mil anos de maturação. A linguagem científica não é algo universal, nem tampouco uma melhoria ou evolução de outras formas de pensar, mas uma manifestação de algo muito mais profundo que sustenta a modernidade como um todo: a saber, a subjetividade.

O ser humano - um ente entre outros - "faz ciência". Neste "fazer" ocorre nada menos que a irrupção de um ente, chamado ser humano, na totalidade do ente, mas de tal maneira que, na e através desta irrupção, se descobre o ente naquilo que é em seu modo de ser. Essa irrupção reveladora é o que, em primeiro lugar, colabora, a seu modo, para que o ente chegue a si mesmo. (HEIDEGGER, 1999, p.52)

A irrupção da subjetividade como fundamento metafísico da época moderna impõe essa restrição ao pensamento ocidental: tudo o que é somente ganha o caráter de ser a partir deste ente que irrompe como o centro inaudito e a medida do mundo. O ser humano - seja considerado individual ou coletivamente - torna-se aquilo que confere a coisidade da coisa:

diante do sujeito, o mundo torna-se objeto. O que se sobressai é o fato de que o pensamento moderno fundamentalmente não contempla nada que escape ao escopo do que Heidegger chama posteriormente (em *A questão da técnica*) de dispositivo/armação (*Gestell*). O ocidente, em sua configuração moderna, constrange e restringe todos os modos de pensamento a este mesmo molde da relação sujeito-objeto, meio-fim. Esse modo de pensar não se limita à manifestação banal do positivismo e do cientificismo ou de vertentes superficiais como o transhumanismo, mas está inscrito na base mais fundamental de todas as manifestações da época moderna.

A metafísica funda uma era, na medida em que, através de uma determinada interpretação do ente e através de uma determinada concepção da verdade, lhe dá o fundamento da sua figura essencial. Este fundamento domina por completo todos os fenômenos que distinguem essa era. (...) é preciso, primeiro que tudo e constantemente, conceber a essência da era a partir da verdade do ser que nela vigora, porque só assim é experimentado, ao mesmo tempo, aquilo que é mais questionável, que, a partir do fundamento, leva e vincula um criar, para além do que já temos perante, ao que é vindouro, e deixa surgir a transformação do homem numa necessidade que brota do próprio ser. (HEIDEGGER, 1998, p.120).

O desafio que Heidegger enfrenta, portanto, consiste em colocar a questão do nada no cerne de uma época regida em seus aspectos mais fundamentais pela subjetividade como posição fundamental e paradigma do pensamento. E se o nada não pertence ao âmbito da totalidade do ente, em hipótese alguma poderá ser contemplado a partir dessa relação entre sujeito e objeto, entre meio e fim. No contexto da modernidade, perguntar pelo nada torna o registro daquele que questiona o próprio alvo da interrogação. Aliás, a dimensão da questão e o próprio sentido da investigação se tornam questionáveis na medida em que o nada não pode ser determinado como um objeto a ser analisado. O esforço de pensamento de Heidegger enfrenta a dificuldade de superar o registro da objetividade e da análise científica: pensar o nada demanda antes de tudo que se pense acerca do próprio pensamento. Ora, o nada não é entendido por Heidegger como uma negação no campo do niilismo ou como uma abstração diante do real, mas, antes, como o fundamento de toda negação e afirmação e, conseqüentemente, como o pressuposto da própria ciência: o nada é um enigma para o pensamento que escapa a investigações que tentem lhe impor qualquer sorte de restrição teórica. Trata-se de uma questão que não pode ser pensada a partir de determinações prévias ou paradigmas impostos: o nada impõe a própria verdade e o próprio sentido; não se pode

teorizar acerca do nada, nem sistematizá-lo, pois ele antecede qualquer teoria ou sistema como pressuposto e fundação. Essa relação entre o pensamento e os próprios pressupostos, que, segundo Gadamer, compõe o núcleo do movimento hermenêutico em Heidegger fica mais evidente se atentarmos à seguinte passagem de *A época da imagem de mundo*: “A meditação é a coragem para tornar no que é mais questionável [Fragwürdigste] a verdade dos pressupostos próprios e o espaço dos objetivos próprios” (HEIDEGGER, 1998, p.97).

Logo, o nada coloca a própria investigação de Heidegger em suspensão: como abordar o nada, que impõe a própria verdade e não se deixa atestar por nada mais? Como pensar a questão mais ampla e fundamental no momento histórico em que o pensamento, em seus aspectos mais basilares, encontra-se em sua configuração mais limitada? Heidegger se encontra diante da necessidade de preparar o terreno para um modo de pensar que não esteja, em seu cerne, de tal forma enclausurado na tradição metafísica ocidental que não seja capaz de abordar tal questão. E todavia, a modernidade não é uma instância que simplesmente se possa superar com um fácil esforço de pensamento: as relações mais básicas da existência moderna estão completamente inscritas e enraizadas em seu fundamento metafísico - a saber, a irrupção da subjetividade. Heidegger menciona, em *A época da imagem de mundo*, cinco destas manifestações: a redução da arte ao âmbito da estética, o surgimento da ciência moderna, a instalação e o domínio da técnica, a redução da existência livre dos povos ao escopo da cultura e o desendeusamento do mundo. Assim, a modernidade e a metafísica - que marcou e dominou a existência ocidental por mais de dois milênios - estão intimamente ligadas à própria linguagem e ao modo como o ser humano moderno lida com todas as esferas práticas do cotidiano. Em *Ser e Tempo*, Heidegger dedica o parágrafo 35 à análise do falatório e indica logo nas primeiras linhas que, naquilo que é dito e expresso, já há sempre entendimento e interpretação pressupostos. Essa instância da fala que engloba o cotidiano é simultaneamente dominada por ele:

E porque o discurso [do cotidiano moderno] perdeu ou nunca conquistou a primária relação-de-ser com o ente de que discorre, não se comunica no modo da apropriação originária desse ente, mas pelo caminho de uma difusão e repetição do discorrido. O discorrido como tal atinge âmbitos cada vez mais amplos e assume caráter autoritário. A coisa é assim porque a-gente diz. Nessa repetição e difusão por meio da qual a inicial falta-de-solo aumenta até atingir a total falta-de-solo, o falatório é constituído. (HEIDEGGER, 2012, p.475).

Por conseguinte, a tarefa de pensar o nada demanda uma ruptura com os pressupostos mais elementares que norteiam o que no ocidente se constituiu como o próprio ato de pensar e de falar. A partir de que âmbito é possível pensar o nada? Qual pode ser o ponto de partida da investigação? É possível haver algo como um ponto de partida para colocar o próprio nada em questão? Se a linguagem filosófica é marcada pelo esquecimento do nada, que outra relação com as palavras será capaz de cumprir essa nova tarefa do pensamento? Essas questões estão no centro das considerações de Heidegger ao longo deste período entre as décadas de 1920 e de 1930. Elas norteiam as diferentes tentativas de pensar o nada a partir de diferentes relações com as palavras e com o próprio pensar. Para que possamos compreender esse movimento, portanto, temos que atentar inicialmente às primeiras tentativas de Heidegger de abordá-lo em diálogo privilegiado com o projeto fenomenológico encabeçado por Husserl e, em especial, com uma nova interpretação da filosofia de Aristóteles. Precisamos compreender o sentido do caminho de Heidegger pela fenomenologia e, desse modo, a maneira como o nada surge no horizonte do pensamento.

O primeiro texto publicado de Heidegger que traz a questão do nada à discussão filosófica é o próprio *Ser e Tempo* (1927): no parágrafo 40 ela surge situada no trecho que aborda a angústia como uma assinalada abertura do ser-aí. Em *Que é metafísica?* (1929) o nada e a angústia já aparecem no centro da investigação. Para entendermos o sentido dessas duas instâncias - a saber, o nada e a angústia - andarem entrelaçadas nesse primeiro momento do pensamento heideggeriano precisamos compreender o plano de fundo da analítica existencial e da fenomenologia.

Ora, não há novidade alguma na afirmação de que o percurso de Heidegger pela fenomenologia contém características muito peculiares e um sentido específico que o afasta em grande medida das outras tradições que dela surgiram e que nela permaneceram. Desde o primeiro contato mais íntimo com a obra de Edmund Husserl em 1916⁵, ele manteve, com sobriedade, uma distância do objetivo firmado de fundar a filosofia como a ciência rigorosa e, principalmente, do movimento da posterior de purificação do âmbito da fenomenologia ao ego transcendental. O que aproximou seu esforço de pensamento dessa tradição foi, justamente, o movimento instigado pela máxima compartilhada: 'às coisas mesmas!' (*Zur sache selbst!*). O sentido atribuído ao que se considera como as tais 'coisas mesmas' e o direcionamento que se deve tomar para que se possa propriamente alcançá-las consiste no

⁵ Sabe-se que Heidegger teve contato com as *Investigações Lógicas* (1900) de Husserl anos antes. Porém, segundo seu próprio testemunho em *Meu caminho na fenomenologia*, ele só pôde se aprofundar devidamente no tema quando teve contato direto com Husserl em Freiburg, a partir do ano de 1916.

cerne dessa distância entre Heidegger e os fenomenólogos contemporâneos. A fenomenologia no horizonte heideggeriano deve ser compreendida não como um momento teórico de interpretação do mundo, como a fundação de uma ciência ou como uma vertente filosófica que exija algo como aderência, mas, antes, como a abertura e a exploração de uma possibilidade.

E hoje? O tempo da filosofia fenomenológica parece ter terminado. Temo-la como algo já passado, referido de uma forma apenas histórica, ao lado de outras tendências da Filosofia. Porém, a Fenomenologia, naquilo que lhe é mais próprio, não é de todo uma tendência. Ela é a possibilidade do pensar, que, indo-se transformando com os tempos, e só por isso, permanece como tal, para corresponder à exigência daquilo que há que pensar-se. Se assim fosse tomada e conservada, então bem pode desaparecer enquanto título, em favor da “coisa do pensar” [Sache des Denkens], cujo estar-revelado continua a ser um mistério. (HEIDEGGER, 2009, p.13).

A fenomenologia, portanto, consiste, para Heidegger, em uma possibilidade de corresponder ao que se coloca como questão pelo próprio pensamento, em um modo de acessar o âmbito fundamental da questão do ser pela pergunta pelo sentido do ser. Essa possibilidade - ou horizonte - aberta pela fenomenologia abrange uma outra relação com a linguagem e um modo de pensar que busca acessar os fundamentos do pensamento ao pôr em questão o que se considera habitualmente como requisito para uma investigação: não há um objeto a ser analisado, nem uma teoria de base, mas, muito pelo contrário, apenas um direcionamento e um sentido de fundo. Essa instância que se propõe pré-teórica, desse modo, deve remeter às coisas mesmas e àquilo que se encontra pressuposto em toda atitude teórica e em todo saber.

Não pretendemos nos ater de modo prolongado ao que distingue a fenomenologia de Husserl e o percurso de Heidegger nesse movimento, mas precisamos compreender satisfatoriamente o sentido da analítica existencial e desse momento no pensamento heideggeriano para que possamos investigar como a questão do nada surge e o motivo de estar inicialmente entrelaçada com a angústia. Desse modo, faz-se necessário distanciar o projeto de *Ser e Tempo* das concepções de fenomenologia que se compreendem como estritamente científicas e contextualizá-lo no campo mais amplo aberto pelos questionamentos de Heidegger. Assim, poderemos demonstrar que há uma clara continuidade entre o sentido desses primeiros esforços de pensamento e os textos posteriores no lugar de uma ruptura ou de uma pouco provável incoerência.

Já em *Ser e Tempo*, Heidegger esclarece que o intento de seu projeto não é de modo algum a busca por uma compreensão ou descrição sistemática da existência humana e de suas características essenciais - como algumas leituras equivocadas que tentam encontrar uma ética ou uma teoria do sujeito de base no texto dão a entender -, mas um caminho e uma possibilidade de colocar a questão do ser de modo a libertá-la e resguardá-la dos preconceitos inscritos na tradição filosófica moderna.

Uma Analítica do *Dasein* deve portanto permanecer a primeira exigência da pergunta pelo ser. (...) Assim apreendida, a analítica do *Dasein* permanece inteiramente orientada para a tarefa que conduz à elaboração da questão-do-ser. Pelo que se determinam também os seus limites. (...) Mas a análise do *Dasein* não é só incompleta, mas é de imediato também provisória. De início, ela só põe a mostrar o ser desse ente, mas não lhe interpreta o sentido. Ao contrário, ela deve preparar a mais originária interpretação do ser, pondo-em-liberdade o horizonte dessa interpretação. (HEIDEGGER, 2012, p.74-75, § 5).

Em diversos trechos de *Ser e Tempo* Heidegger insiste no caráter absolutamente provisório e propedêutico da obra e de seu modo de investigar. A analítica do *Dasein* e todo o projeto fenomenológico-hermenêutico se configuram como uma tentativa de explorar o espaço aberto pela fenomenologia com a intenção de colocar de modo satisfatoriamente livre a pergunta pelo ser: não há por parte de Heidegger qualquer intenção de constituir um sistema ou uma teoria do ser-aí- o que seria apenas uma teoria do sujeito com outros termos. Em inúmeros textos escritos e publicados posteriormente, ele menciona inclusive que o projeto de *Ser e Tempo* falhou na tarefa de colocar a questão de modo a resguardá-la do pensamento moderno e que sua alta recepção acabou por cair no âmbito do falatório e da opinião pública apressada:

O fracasso - com *Ser e Tempo* e o resto dos escritos, não tem sido minimamente possível empurrar nem mesmo na direção do questionamento, muito menos produzir uma compreensão da questão que leve a repetidos questionamentos. Em vez disso, apenas conversa estapafúrdia. (HEIDEGGER, 2014, p.46, trad. nossa).

Este trecho, somado a outros dos *Cadernos negros ou cadernos de anotação* e de diferentes textos publicados posteriormente, corrobora com a tese segundo a qual o propósito da analítica existencial e de todo o percurso heideggeriano pela fenomenologia em *Ser e Tempo*, onde o nada aparece pela primeira vez vinculado à angústia, consiste, antes de mais nada, em direcionar o pensamento rumo às coisas mesmas, isto é, num sentido heideggeriano,

à questão do ser, e abrir esse novo espaço de questionamento que deve permanecer aberto. O objetivo é instituir a questão do ser como tal e conservá-la das compreensões equivocadas advindas da tradição moderna de pensamento, que dominam a contemporaneidade. A analítica existencial, todavia, parece não ser capaz de abranger a questão com a radicalidade que ela mesma requer e, conseqüentemente, a recepção de *Ser e Tempo* se instituiu em grande medida como falatório.

Nos interessa justamente compreender as dificuldades e os obstáculos que o projeto de *Ser e Tempo* encontrou e o sentido da mudança no modo de elaboração da própria questão do ser, assim como aquilo que fez com que Heidegger passasse deste percurso pela fenomenologia a um novo esforço de pensamento, que encontra com a poesia de Hölderlin e se baseia em uma nova relação com a linguagem. Conforme afirma Benedito Nunes na introdução de *Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger*,

Investigação extremada, que tenta falar daquilo mesmo que o discurso filosófico especulativo condenou ao esquecimento - o ser, o tempo, a linguagem - e que por isso não se detém nos limites em que o pensamento deveria silenciar, a prática meditante heideggeriana, já excedentária à Filosofia e laborando na sua negação, alcançaria, enfim, por um dizer poético, a inversão de Ser e Tempo para Tempo e ser como virada do idioma metafísico. (NUNES, 2012, p.17).

A incapacidade da linguagem filosófica em sustentar a questão do nada, seus limites de linguagem e a própria dimensão da fenomenologia - que dão o rumo à analítica existencial - levam o pensamento de Heidegger a percorrer outros caminhos e a abordar diferentes questões na década de 1930. A preleção *Que é metafísica?* de 1929, embora traga a angústia como o elemento central em torno do nada, já apresenta certos indícios de que a questão em si e o percurso interrogativo de Heidegger estão rumando por novos territórios que impõem a necessidade de repensar o próprio âmbito da interrogação. O caráter tratadístico de *Ser e Tempo* já não encontra respaldo e a preleção prepara o terreno para que outras esferas do pensamento ganhem peso e passem a ser o centro das considerações.

A filosofia somente se põe em movimento por um peculiar salto da própria existência nas possibilidades fundamentais do ser-aí em sua totalidade. Para este salto são decisivos: primeiro, o dar espaço para o ente em sua totalidade; segundo, o abandonar-se para dentro do nada, quer dizer, o libertar-se dos ídolos que cada qual possui e para onde costuma refugiar-se sub-repticiamente; e, por último, permitir que se desenvolva este estar suspenso para que constantemente retorne à questão fundamental da

metafísica que domina o próprio nada: Por que existe simplesmente o ente e não antes o nada? (HEIDEGGER, 1999, p.63).

Ora, podemos afirmar que há certa tensão na base da preleção de 1929, que se encontra justamente no ponto médio entre os dois momentos: a noção de angústia herdada do projeto de *Ser e Tempo* ainda é central para a reflexão acerca do nada, mas a reflexão parece, também, encaminhá-la para o seu aspecto histórico, na medida em que a vincula à história da metafísica. Não parece irrelevante o texto terminar com a citação de Leibniz, que consiste justamente no ponto de partida da interrogação do curso de verão de 1935, *Introdução à Metafísica*, no qual a temática da angústia já não está mais presente. O pensamento de Heidegger está sempre em constante movimento e se visarmos com atenção os indícios, poderemos perceber que certas mudanças que podem parecer abruptas e repentinas em uma primeira análise já estavam anunciadas nos momentos anteriores. O próprio aspecto histórico apenas indicado em *Que é metafísica?* já se encontra plenamente desenvolvido no curso de 1935:

A investigação da questão metafísica fundamental é Histórica, porque desdobra o acontecer da existência humana em suas referências Essenciais, a saber com o ente, como tal na totalidade, segundo possibilidades imprescritadas, i.é. futuras (Zu-künfte) e assim também as religa ao princípio de seu pretérito vigente, dando-lhes, deste modo, peso e perspicácia no presente (HEIDEGGER, 1999, p.70).

Portanto, é fundamental que exploremos esse percurso e essa tensão entre os textos. Se em um primeiro momento a angústia surge para Heidegger como a disposição existencial a partir da qual o nada se faz presente para o ser-aí lançado ao cotidiano moderno, em um segundo momento, o fato de que a própria linguagem da analítica existencial e a sua dimensão como um todo acabam por comprometer a elaboração da questão na medida em que permanecem de certo modo atadas ao paradigma da subjetividade se torna um problema para o pensamento. Faz-se, portanto, necessário para Heidegger deixar o nada se manifestar de forma mais própria no âmbito mais amplo da interrogação acerca da linguagem e da história do ser, que parte da ultrapassagem da metafísica. Essa relação com a história da metafísica já se faz presente tensionando a preleção de 1929 e posteriormente a questão do nada passa a se entrelaçar mais rigorosamente com a reflexão acerca da linguagem e da poesia no curso de 1935.

Desse modo, devemos nos voltar com certa atenção e cautela a alguns dos textos e preleções que preenchem esse espaço temporal entre *Que é metafísica?* (1929) e *Introdução*

à metafísica (1935). A pergunta pelo nada não é tratada diretamente neste intervalo, mas permanece no fundo das questões de dois dos principais textos: a saber, *Sobre a essência do fundamento* (1929) e *Sobre a essência da verdade* (1930)⁶. O percurso que encontramos partindo desses textos e alcançando a preleção *Que é isto - a filosofia?* (1935), os cursos sobre Hölderlin (1934) e o curso de verão *Introdução à metafísica* (1935) - no qual a pergunta pelo nada surge de modo distinto e original, vinculada à linguagem, à história⁷ e à poesia - pode elucidar uma série de questões e de dúvidas que fazem com que esse momento no pensamento de Heidegger tenha um destaque na interpretação daqueles que buscam compreender as diferenças e as continuidades entre *Ser e Tempo* e *Tempo e Ser*.

O modo como Heidegger explora no final da década de 20 e começo da década de 30 questões tratadas em *Ser e Tempo*, mas, ao mesmo tempo, ultrapassa o âmbito da analítica existencial e leva as questões a outros rumos, com outras preocupações, nos parece ser inteiramente esclarecedor desse movimento que, segundo Benedito Nunes, passa também por leituras e releituras da filosofia de Kant:

Transferindo para a transcendência o princípio de razão e fundamento, Heidegger contemplava a preparação à propositura da questão do ser em geral, suspendendo a vigência histórica da Ontologia tradicional à verdade originária do desvelamento do ser-noção limite do radicalismo ontológico assumido. (...) esse radicalismo ontológico, que produziu a reinterpretação de Kant, como prólogo de uma metafísica do *Dasein* (...) subverteria a metafísica como filosofia primeira (...) De tal subversão resultaram três deslocamentos encadeados, que precedem e prenunciam a viragem heideggeriana (...). (NUNES, 2012, p.180-181).

Por conseguinte, devemos atentar a esses desenvolvimentos e encadeamentos que, paralelamente ao tratamento da questão do nada, deslocam o pensamento de Heidegger para novas dimensões e impõem novas dificuldades. O afastamento do projeto da analítica existencial e dos termos de *Ser e Tempo*, que aparecem com cada vez menos frequência e menos força - isto é, esse percurso de distanciamento da fenomenologia e de elaboração do pensamento do ser - é evidente nos textos mencionados. O caminho interno das investigações

⁶ De acordo com as notas da tradução de Ernildo Stein, a edição impressa a que temos acesso foi publicada apenas em 1943, mas parte de anotações de uma "conferência pública que, sobre o mesmo título, foi repetidas vezes proferida, desde 1930." (STEIN, 1999, p.149).

⁷ Atentemos ao que diz Heidegger em 1935: "A investigação da questão metafísica fundamental é Histórica, porque desdobra o acontecer da existência humana em suas referências Essenciais, a saber com o ente, como tal na totalidade, segundo possibilidades impescrutadas, i.é. futuras (Zu-künfte) e assim também as religa ao princípio de seu pretérito vigente, dando-lhes, deste modo, peso e perspicácia no presente" (HEIDEGGER, 1999, p.70).

em *Sobre a essência do fundamento* e *Sobre a essência da verdade*, indica que a própria articulação mais geral das interrogações ganha o caráter de movimento e de propedêutica no lugar do arcabouço tratadístico de *Ser e Tempo*. Sendo Heidegger um pensador que articulou como nenhum outro as problemáticas da linguagem e da língua, da poesia e das palavras, a própria dinâmica dos termos usados não deve ser em hipótese alguma desconsiderada ou subestimada como mero aspecto estilístico.

A questão da linguagem, o cuidado com a língua e as palavras, configura talvez a maior preocupação e a principal problemática de todo o percurso do pensamento heideggeriano. O fato, portanto, dos termos desenvolvidos e elaborados em diálogo com a fenomenologia no projeto da analítica perderem a força e o espaço que tiveram não é apenas um dado estilístico ou indicador de uma mudança na forma de escrita, mas uma evidência de que Heidegger compreendia que o núcleo da analítica existencial - isto é, a sua forma tratadística e a sua linguagem que contempla a criação de novos termos- e o espaço aberto como possibilidade de pensamento pela fenomenologia eram essencialmente limitados e não poderiam ser o único campo trabalhado por seu pensamento, pois o que há de fundamental - a saber, a abertura para que se possa elaborar a questão do ser - se perderia na medida em que o esforço recai na dimensão imperiosa do pensamento moderno: a subjetividade.

Heidegger insiste em diversos momentos posteriores à publicação de *Ser e Tempo* que sua intenção ao escrever a obra não era, em hipótese alguma, estabelecer uma teoria de base, uma teoria do ser-aí, ou dar o solo a partir do qual se poderia pensar o ser ou abrir a possibilidade para tanto, mas antes uma mera tentativa de explorar o novo espaço de pensamento aberto pela fenomenologia - e isto inclui a linguagem fenomenológica - como uma possibilidade de resguardar o pensar dos preconceitos, dos paradigmas e das precondições instituídos pela subjetividade moderna. O projeto, assim, nunca teve a intenção de estabelecer qualquer busca que não fosse resolutamente provisória e conscientemente limitada: o pensamento de Heidegger está sempre em constante movimento circular - colocando em questão os próprios pressupostos - e não compreende nenhum tipo de teoria ou sistema.

O pensamento de Heidegger deve ser compreendido como um caminho, mas não como o caminho de muitos pensamentos, e sim como o caminho de circunscrição do um e único pensamento, a partir do qual o pensador pode esperar que ele permaneça firme como uma estrela sob o céu do mundo: „Se tornar uma estrela, apenas isso“. (PÖGGELER, 1983, p.9, trad. nossa).

Por conseguinte, a questão do nada no pensamento de Heidegger também não deve ser compreendida como uma abstração ou elaboração teórica distante do real nem tampouco como uma negação niilista ou afronta à pesquisa científica, mas como a questão mais concreta (e positiva) e ao mesmo tempo mais enigmática: como a pergunta pelo sentido mais fundamental que precede, guia e que está por trás da existência moderna e de suas manifestações. A tematização do nada também não pode ser fruto de um “fazer” que remeta à subjetividade: não é o ser humano que pensa ou representa o nada, ele mesmo já está posto e antecede qualquer criação. Hans-Georg Gadamer, em *Heidegger em retrospectiva*, menciona uma ocasião no ano de 1924 em que perguntara a Heidegger acerca de como poderia fazer a diferenciação ontológica e recebera a seguinte resposta: “Mas não! Essa distinção não é de modo algum feita por nós” (GADAMER, 2009, p.70). A tarefa de elaborar a pergunta pelo nada enfrenta constantemente o desafio de não recair neste âmbito da subjetividade: ela mesma impõe essa necessidade por sua própria essência e não se deixa elaborar por qualquer critério alheio.

Nestes termos, enfrentando o desafio enigmático imposto pela própria questão do nada, Heidegger encontra no pensamento do ser - isto é, numa nova tarefa do pensamento que se aproxima ao dizer poético pensado de modo singular a partir de sua interpretação de Hölderlin e da Ποίησις grega - uma possibilidade muito mais fundamental e rigorosa de instituir o pensar para além do dizer filosófico (ou metafísico) e, portanto, da modernidade, dominada pela técnica. Desse modo, a questão do nada impõe a Heidegger a necessidade de construir um esforço mútuo entre pensamento e poesia: o nada abre o caminho rumo à superação da metafísica e ao encontro com a poesia de Hölderlin.

Com isso em vista, esse novo esforço do pensamento, que parte da ultrapassagem da metafísica, leva sua atitude interrogativa a uma potencialização no que concerne justamente à salvaguarda do registro próprio da questão. A questão do nada põe em evidência o esgotamento do discurso filosófico. Se atentarmos à nova relação com a linguagem que se institui, podemos identificar um forte diálogo entre o nada do modo como é interrogado em 1935 com a questão do sagrado posta por Heidegger a partir de Hölderlin. A pergunta pelo nada pensada na preleção de 1935 encaminha a investigação à questão do ser e ambas se mostram como esvaziadas – levando Heidegger a abordar a questão da linguagem na segunda preleção do mesmo curso de verão. Esse esvaziamento é entendido justamente como um fenômeno de época: a saber, fruto da instituição do sujeito moderno como fonte de sentido, como o ente que decide acerca da entidade de todos os entes e que restringe toda a essência da linguagem à comunicação e troca de informações no sentido estritamente técnico. O

sagrado é posto como algo distante e inalcançável, que consiste na mais primordial origem do pensamento, que resguarda a dimensão do ser no ente sem reduzi-la ao âmbito do ser do ente. A tarefa do poeta em tempo indigente (na modernidade), segundo Heidegger, consiste em buscar os vestígios do sagrado e se preparar para o seu retorno. Este movimento, todavia, não deve ser pensado como um retroceder histórico, mas como o novo começo do grande pensamento – em relação ao qual nada podemos ainda saber por justamente não estarmos prontos, na medida em que somos modernos. Assim, o enigma levantado pela própria palavra, que deve ser resguardada nessa nova configuração do pensamento posta por Heidegger, mantém com força e rigor candente o espanto da própria questão do ser.

A questão da verdade do ser e a questão do sagrado se encontram com a ultrapassagem da metafísica nesse esforço conjunto do pensamento e da linguagem. O que se sobressai é que a tarefa da poesia e do pensamento na modernidade consiste em pensar a si próprios e, assim, preparar os seres humanos modernos para o retorno do sagrado a partir de uma existência que não opere com conceitos e definições. O que o sagrado é, não se pode propriamente definir: a palavra poética recusa qualquer definição – isto é, recusa ser atestada por qualquer palavra a não ser ela mesma.

Se, partindo daqui, exigimos algo assim como uma ‘verdade da palavra’, caracterizamos com isso antes de tudo a exigência do poeta. Pois o que determina o poeta é o fato de a palavra da poesia atestar a si mesma e não poder ser atestada por nada diverso” (GADAMER, 2009, p.89).

Assim, a tarefa do pensamento na modernidade adquire um caráter propedêutico: não é possível encontrar o nada a partir da elaboração da questão, mas é necessário estar pronto para o seu retorno. Essas questões encaminham o pensamento ao encontro com esse interrogar poético mais originário. Heidegger reconhece que por trás das palavras reside a força da história e da origem do pensamento. O estatuto da interrogação frente à linguagem se torna, em certo sentido, mais frágil: a palavra impõe a própria verdade e, se tomada no sentido apropriado, constitui ela mesma um caminho próprio de pensamento. A palavra pensada na dimensão poética dá as regras do pensamento, i.é., recusa qualquer abordagem que tente lhe impor uma concepção própria da verdade.

Quando pensamos, por conseguinte, a questão do nada entre a angústia e o sagrado, não apenas nos propomos a analisar as diferentes abordagens específicas do nada entre esses dois momentos da obra heideggeriana, mas podemos, também, constatar que a pergunta pelo nada é justamente o que consta no âmago desta mudança e o que mobiliza os novos caminhos e espaços que o pensamento de Heidegger vem a preencher e percorrer ao longo das décadas

seguintes. A questão do nada, nesse sentido, expõe os limites da possibilidade aberta pela fenomenologia e movimentada o encontro entre o pensamento e a poesia. Afinal, a pergunta pelo nada, que encontra tanta resistência no pensamento ocidental, é, simultaneamente, a pergunta pelo ser⁸: pensá-la entre a angústia e o sagrado significa pensá-la entre a fenomenologia e o pensamento do ser.

⁸ Conforme afirma Gadamer em *Verdade e Método*: “Sabe-se que Heidegger manifesta esse esquecimento essencial do ser que domina o pensamento ocidental desde a metafísica grega, indicando a confusão ontológica que o problema do nada provoca nesse pensamento. E mostrando que essa indagação pelo ser é ao mesmo tempo a indagação pelo nada, ele reúne o começo e o final da metafísica” (GADAMER, 2007, p.345).

Capítulo I: O nada, a angústia e a analítica da existência

*No meio do campo verde,
a sombra desta árvore parece uma ilha.
Viandante, fica onde estás!
Entre o caminho que segues
e esta sombra que baloiça
lentamente há talvez
um abismo intransponível*
-Omar Kháyyám , Rubáiyát 129.

I.i. O conceito de fenomenologia e o sentido geral de *Ser e Tempo*.

No diante-de-quê da angústia torna-se manifesto o “não é nada nem em parte alguma”. O caráter recalcitrante do nada e em parte alguma do interior-do-mundo significa fenomenicamente: *o diante-de-quê da angústia é o mundo como tal*. A plena não-significatividade que se anuncia no nada e em parte alguma não significa a ausência-de-mundo, mas, ao contrário, que o ente-do-interior-do-mundo é em si tão desimportante que, sobre o fundamento dessa não-significatividade de o-que-pertence-ao-interior-do-mundo, o mundo, unicamente em sua mundidade, ainda se impõe. (HEIDEGGER, 2012, p.523).

A estranha relação entre o nada e a angústia, que surge no parágrafo 40 de *Ser e Tempo*, nos coloca diante da difícil tarefa de compreender tanto o sentido por trás de sua própria tematização no horizonte da analítica da existência, como, também, o vínculo entre esse projeto e a fenomenologia em sentido amplo. Qual é o sentido de se tratar da angústia no horizonte da questão pelo sentido de ser? Qual é o papel do nada diante do panorama tratadístico de *Ser e Tempo*? Que caminhos de investigação podem ser abertos a partir desta relação?

Ora, para que possamos analisar tais questões é necessário inicialmente atentarmos ao sentido geral do projeto de *Ser e Tempo*, de modo a preservá-lo de interpretações equivocadas

que recorrem a imposições externas e completamente alheias ao sentido do percurso de Heidegger na fenomenologia e ao estatuto de seu pensamento em geral. Ao atentarmos às numerosas indicações e afirmações de Heidegger acerca do propósito central da obra e dos limites reconhecidos e impostos ao esforço de pensamento proposto, nos privamos do perigoso equívoco que consiste em destrinchar o texto a procura de uma teoria do sujeito, de uma ética, de uma análise da vivência humana ou da base para a constituição de uma ciência rigorosa. Desse modo, obtemos o ganho interpretativo de apreciar corretamente o papel da relação entre a angústia e o nada dentro do projeto geral de *Ser e Tempo* sem desconectá-lo artificialmente dos outros textos e das inúmeras reflexões de Heidegger que o sucederam, na medida em que não encontramos na obra um *Opus magnum* nem, tampouco, um tratado no sentido atribuído pela tradição moderna, mas apenas uma tentativa provisória e um esforço conscientemente limitado e fragmentado de pensar a questão do ser. Do mesmo modo, evitamos empreender uma leitura apressada que indevidamente encontre uma ruptura entre o projeto da analítica existencial e os textos posteriores de Heidegger.

Nunca se poderá pesquisar a origem e a possibilidade da “ideia” do ser em geral com os meios da “abstração” lógico-formal, isto é, sem um horizonte seguro para a pergunta e para a resposta. É preciso buscar e *percorrer* um *caminho* para a elucidação da pergunta ontológica-fundamental. Se é o único ou, em geral, o caminho *correto* só pode ser decidido depois de feito o percurso. A disputa relativa à interpretação do ser não pode ser decidida *porque sequer foi iniciada*. Afinal não é possível sequer “deflagrá-la”; para iniciar a disputa já se necessita de uma preparação. Somente para isso é que a presente investigação já *está a caminho*. Onde ela está? (HEIDEGGER, 2012, p.1177-1179).

Estes comentários, com os quais nos deparamos no penúltimo parágrafo do livro publicado em 1927, evidenciam que o esforço desempenhado se distancia de qualquer sorte de corpo teórico ou sistema da existência: o pensamento de Heidegger não pertence ao escopo do que se chamou posteriormente de existencialismo. Não encontramos em *Ser e Tempo* propriamente conceitos ou definições no sentido moderno, mas a simples exploração de possibilidades abertas pela fenomenologia. A análise existencial do ser-aí representa o principal desfecho da relação entre Heidegger e o pano de fundo fenomenológico - cuja principal influência consiste na fenomenologia de Edmund Husserl.

Portanto, há, de início, duas grandes dificuldades que precisamos enfrentar: 1) estabelecer o sentido geral do projeto da analítica existencial diante da fenomenologia; e 2)

entender o lugar da questão do nada nesse amplo panorama de *Ser e Tempo*: precisamos analisar de antemão a singular interpretação heideggeriana do significado e do sentido da fenomenologia, que se encontra elaborada no sétimo parágrafo do tratado, *O método fenomenológico de investigação*.

Nesse parágrafo, encontramos condensada a relação entre o pensamento grego, a interpretação de fenomenologia e a hermenêutica da facticidade, na medida em que Heidegger estabelece nele exatamente o que compreende por fenomenologia e qual o seu sentido no escopo mais amplo da obra e do objetivo proposto de elaborar a questão do sentido do ser, com base em uma interpretação das palavras gregas Φαινόμενον e Λόγος e do que elas efetivamente evocavam no mundo grego. Nele, fica evidente que a interpretação heideggeriana do pensamento grego é fundamental para o estabelecimento do projeto da analítica existencial de *Ser e Tempo*. Ademais, essa elaboração do conceito prévio de fenomenologia a partir do sentido das palavras Φαινόμενον e Λόγος traz à luz a tentativa de distanciamento de Heidegger da fenomenologia husserliana. O que está em jogo é o estabelecimento de um sentido fundamentalmente distinto de método, que se distancia completamente do sentido da tradição moderna e que coloca em jogo o aspecto disciplinar da fenomenologia e de qualquer esforço de pensamento possível:

Não se trata de satisfazer em geral às exigências da tarefa de uma disciplina já-dada, mas, ao oposto: poder-se-ia em todo caso constituir uma disciplina a partir das necessidades de-coisa de um perguntar determinado e do modo-de-tratamento exigido pelas ‘coisas elas mesmas’. (HEIDEGGER, 2012, p.101).

No início do parágrafo, Heidegger trata da questão da máxima fenomenológica de assumir a atitude em direção ‘às coisas mesmas’. Esse direcionamento em Heidegger tem um sentido distinto da atitude husserliana tardia de se voltar à consciência pura, ao ego transcendental, visto que significa dar espaço à interpretação da vida fática através da tarefa circular do pensamento de trazer à luz aquilo que escapa e permanece oculto ao lidar cotidiano, que Heidegger em um trecho posterior de *Ser e Tempo* caracteriza como o a-gente (das man). Essa atitude não diz respeito ao movimento de abstrair do cotidiano ou do mundo da vida rumo a algo como um ego transcendental, universal, como no caso da *epoché* de Husserl⁹, mas, antes, justamente à simbiose e à relação de mútua dependência entre a

⁹ Conf. “Trata-se do reconhecimento de que a relatividade à consciência aqui demonstrada não diz respeito apenas a um fato de *nosso* mundo, mas à necessidade eidética de cada mundo concebível em geral. Pois se variamos nosso mundo factual na livre-fantasia, transformando-o em mundos arbitrariamente concebíveis, então

hermenêutica e a facticidade, entre pensamento e existência, inerentes ao modo de ser do ser humano pensado como ser-aí. Essa relação ambígua é muito próxima ao modo como na filosofia aristotélica, segundo a interpretação do jovem Heidegger¹⁰, há uma relação circular entre teoria e prática, uma vez que ele compreende não haver no mundo grego a cisão moderna entre saber teórico e saber prático, entre sujeito e objeto, consciência e mundo¹¹. O pensamento grego ganha essa centralidade na concepção de fenomenologia de Heidegger, na medida em que justamente não está inscrito na cisão moderna entre sujeito e objeto, entre *res-cogitans* e *res extensa*. Nesse contexto, o aspecto disciplinar e metodológico da fenomenologia precisa ser estabelecido pela própria necessidade impessoal do pensamento e pela absoluta anterioridade - isto é, pelo aspecto absolutamente fundamental - da questão do sentido de ser.

Portanto, essa nova concepção de fenomenologia não diz respeito a uma disciplina já estabelecida ou que siga um sentido prévio de esclarecimento ou de elucidação - não há lugar para uma cientificidade pressuposta, dado que o rigor metodológico não pode ser alheio à própria questão do ser e às suas exigências enquanto questão fundamental do pensamento, anterior à qualquer cientificidade. Heidegger empreende uma ressignificação radical do que se compreende por método e disciplina nessa tentativa provisória de *Ser e Tempo* de dar lugar a uma nova configuração do pensar, que visa alcançar o que é pressuposto por todo pensamento científico e moderno e que permanece, como fundamento, impensado:

Por isso, a questão-do-ser tem por meta não só uma condição *a priori* da possibilidade não só das ciências que pesquisam o ente como tal ou tal e nisso já se movem cada vez em um entendimento-do-ser, mas também a condição

covariamos inevitavelmente a nós, de quem o mundo é mundo circundante; convertemo-nos em uma subjetividade possível cujo mundo circundante seria sempre o mundo concebido enquanto mundo das experiências possíveis, de evidências teóricas possíveis, com sua vida prática possível” (HUSSERL, 2022, p.99).

¹⁰ Aqui fazemos referência à leitura de Heidegger da filosofia aristotélica em *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles: Introdução à pesquisa fenomenológica*, curso proferido no semestre de inverno entre 1921 e 1922.

¹¹ “Essas são as primeiras frases da *Ética a Nicômaco* e da *Metafísica*: todos os homens buscam o saber e toda prática e todo método tem em vista o bem. Portanto, para esses dois livros a base prática não é uma base teórica. O que está em questão é a auto-clarificação da existência fática, da hermenêutica da facticidade. Heidegger projetou essa ligação entre saber teórico e saber prático no seu tiposcrito de juventude.” (GADAMER, 2007, p.59).

da possibilidade das ontologias, as quais elas mesmas precedem as ciências ônticas e as fundamentam. (HEIDEGGER, 2012, p.57).

Para esclarecer esse significado novo e radical de 'fenomenologia' - que acarreta na ressignificação da máxima 'às coisas mesmas!' -, Heidegger passa, então, a explorar, nos itens subseqüentes do parágrafo, A e B, o sentido original da palavra através da interpretação de seus dois núcleos de sentido no pensamento grego: Φαινόμενον e Λόγος. Esse direcionamento à palavra grega e ao seu sentido original indica, ademais, o caminho de distanciamento de Heidegger da tradição fenomenológica contemporânea e a necessidade de estabelecer uma nova relação com a linguagem. Essa atitude comprova que já na época de *Ser e Tempo*, antes do contato íntimo com a poesia de Hölderlin da década de 1930 e da tematização mais direta da linguagem como uma questão central, que ocorre mais tardiamente, Heidegger compreende ser preciso encontrar uma linguagem que não esteja comprometida com a subjetividade enquanto posição de fundo e pressuposto indispensável: a busca pelo sentido grego de fenomenologia expõe a incapacidade da concepção moderna de fenômeno de efetivamente alcançar a questão fundamental do pensamento.

Desse modo, o sentido de fenômeno, entendido a partir desse retorno ao mundo grego, traz à luz uma significação particular, totalmente alheia à relação da modernidade entre sujeito e objeto, ao paradigma da subjetividade e, conseqüentemente, à própria configuração moderna do problema do conhecimento:

A expressão grega φαίνόμενον, à qual remonta o termo 'fenômeno', deriva do verbo φαίνεσθαι, que significa mostrar-se; φαίνόμενον significa, portanto, o que se mostra, o se-mostrante, o manifesto. (...) Como significação da expressão fenômeno deve-se portanto reter firmemente: o-que-se-mostra-em-si-mesmo, o manifesto. Os φαίνόμενα, os 'fenômenos' são então o conjunto do que está à luz do dia ou que pode ser posto em claro, aquilo que os gregos às vezes identificaram como τὰ ὄντα (o ente). (HEIDEGGER, 2012, p.103).

O retorno ao τὰ ὄντα, ao ente, como o-que-se-mostra-em-si-mesmo, é, portanto, uma forma de resguardar a concepção de fenômeno de um sujeito ou de uma subjetividade pressuposta que fundamente a própria problematização do fenômeno. O que se mostra em si mesmo não pressupõe imediatamente um outro para mostrá-lo, nem tampouco se mostra necessariamente a outro: o ente como manifesto está por si mesmo e em si mesmo: simplesmente subsiste. Diferentemente da concepção de objeto, que necessariamente pressupõe um sujeito contraposto para fundamentá-la no âmbito do pensamento, o ente como

manifesto possui, nesse sentido, uma subsistência ontológica própria, na medida em que está posto por si mesmo e independe de qualquer coisa que lhe seja alheia. O papel dessa subsistência no projeto da ontologia fundamental de Heidegger, no entanto, não consiste em se tornar a base para uma ontologia no sentido clássico, mas em resguardar a questão do ser da subjetividade moderna como fundamento do pensamento. Nesse sentido, Heidegger evita adentrar a esfera ôntica através do estabelecimento de uma ontologia e, ao contrário, pode resguardar a questão do ser do pensamento moderno, recorrendo à esfera mais ampla do τὰ ὄντα, que possui uma relação privilegiada com a questão do ser, na medida em que o ente, do modo como se coloca no pensamento grego, se delimita unicamente como aquilo que é.

É de enorme importância ressaltar que a investigação do fenômeno como o-que-se-mostra-em-si-mesmo se constitui como fundamentalmente distinta e distante do estabelecimento de um sentido formal ou genérico de fenômeno, que traria o risco de se recair em uma forma diferenciada de se estabelecer um campo de objetos. O ente, pensado puramente como ente, nesse sentido, nunca é algo plenamente dado nem jamais está totalmente à disposição de uma atitude objetivante, mas consiste justamente na interposição de uma esfera que escapa à relação entre conhecimento e objeto do conhecimento: o que se mostra em si mesmo não se deixa mostrar por um outro ente que o manifeste, simplesmente é e independe de qualquer outro ente para que seja. Na medida em que possui e resguarda diversos modos-de-acesso, a esfera ôntica, portanto, escapa ao domínio do paradigma da consciência, que reduz tudo ao seu próprio escopo: “Ora, o ente pode se mostrar, a partir de si mesmo, de diversos modos, cada vez segundo o modo-de-acesso a ele. Há mesmo a possibilidade de que o ente se mostre como ele não é em si mesmo.” (HEIDEGGER, 2012, p.103).

Heidegger trata, na sequência do primeiro item, do modo-de-acesso ao ente denominado ‘aparência’ - a saber, o modo-de-acesso ao ente como aquilo que ele efetivamente não é. Essa exposição dos modos-de-acesso a partir da paradigmática questão da aparência evidencia que mesmo nos mais diversos modos-de-acesso ao ente está sempre pressuposta a significação original de ‘o manifesto’ como fundamento: “Apesar de o aparecer nunca ser de modo algum um mostrar-se no sentido de fenômeno, o aparecer só é possível, no entanto, sobre o fundamento de um mostrar-se de algo” (HEIDEGGER, 2012, p.107). Afinal, o mostrar-se de algo como aquilo que não é já pressupõe um mostrar-se. Ademais, a tematização da questão da aparência atinge um aspecto fundamental do advento da techno-ciência e da modernidade nos séculos XVI e XVII: a passagem da aparência

aristotélica como uma categoria do próprio ser das coisas à aparência enquanto problema do conhecimento é um dos principais aspectos revolucionários do próprio copernicanismo:

Existe, portanto, um paradigma copernicano como conceito filosófico de uma nova forma de desenraizamento do mundo sensível. Esse conceito é construído a partir de uma nova concepção da aparência e envolve a descoberta da subjetividade. É nesse binômio aparência-subjetividade que se pode encontrar a invariante da hipótese copernicana estritamente astronômica do movimento da terra. Invariante que é responsável pelo Copérnico ‘personagem filosófico’, que sempre está envolvido quando se tenta pensar a razão pela qual o indivíduo (o sujeito) passa a refletir sobre si mesmo. (MARICONDA, 2011, p.28).

Na sequência, Heidegger retorna rapidamente a Kant e ao sentido de fenômeno da *Crítica da razão pura*. Esse momento do texto desempenha o papel de indicar que mesmo o mostrar-se do fenômeno acessível pela intuição sensível, no sentido apriorístico da subjetividade e da consciência, depende, como fundamento, do sentido grego original de fenômeno enquanto o-que-se-mostra-em-si-mesmo. Em outros termos, a própria relação moderna entre sujeito e objeto, entendida a partir de uma subjetividade transcendental, depende, como fundamento, da concepção grega do ente como τὰ ὄντα. O retorno à palavra grega não significa uma busca pelo sentido etimológico ou pela reconstrução historiográfica do termo, mas a tentativa de acessar esse sentido originário de fenômeno, que permanece pressuposto como fundamento das concepções modernas.

No item seguinte, *B. O conceito de λόγος*, Heidegger aborda o segundo núcleo de sentido da fenomenologia a partir de sua origem grega polissêmica. Subtraindo os sentidos aferidos à palavra λόγος pelas traduções da tradição moderna de pensamento como discurso, razão, juízo e conceito, Heidegger retorna à sua configuração aristotélica como ἀποφαίνεσθαι, como um fazer-ver no sentido discursivo:

λόγος como discurso significa, ao contrário, algo assim como δηλοῦν, tornar manifesto aquilo de que se discorre no discurso. Aristóteles explicitou mais nitidamente essa função do discurso como ἀποφαίνεσθαι. O λόγος faz ver algo (φαίνεσθαι), a saber, aquilo sobre o que se discorre e faz ver a quem discorre (voz media) e aos que discorrem uns com os outros. O discurso ‘faz ver’ ἀπό... a partir daquilo mesmo de que discorre. (HEIDEGGER, 2012, p.113).

A partir da relação com o discurso apofântico, Heidegger pode aferir ao λόγος o sentido de fazer ver o manifesto no que diz respeito à sua relação com a verdade: “O ‘ser

verdadeiro' do λόγος como ἀληθεύειν significa: no λέγειν como ἀποφαίνεσθαι, tirar o ente de que se fala do seu encobrimento, fazendo-o ver como não-encoberto, descoberto (ἀληθές).” (HEIDEGGER, 2012, p.115). Desse modo, o λόγος ganha um significado único na medida em que faz referência a um fazer-ver originário que também serve de solo e fundamento aos diferentes modos de fazer-ver que se pode relacionar ao âmbito discursivo. A concepção moderna do discurso como comunicação, que acarreta na configuração absolutamente técnica da linguagem, tem, em última instância, como fundamento esse sentido originário de λόγος como fazer-ver: tornar o ente, o manifesto, em desencoberto.

Da mesma forma, as interpretações modernas de λόγος como razão ou racionalidade representam uma completa ruptura com a concepção grega de verdade enquanto desencobrimento, na medida em que perdem justamente a relação privilegiada com a questão do ser e com a esfera propriamente ôntica e se regionalizam na metafísica da subjetividade: “Realismo e idealismo perdem ambos, radicalmente, o sentido do conceito grego de verdade, a partir do qual somente se pode entender em geral a possibilidade de algo assim como uma ‘doutrina das ideias’ enquanto conhecimento filosófico” (HEIDEGGER, 2012, p. 117).

Com a interpretação dos dois núcleos de sentido, Heidegger pode, então, aferir à sua concepção de fenomenologia um significado muito próximo ao pensamento grego no início do item C, *O conceito prévio de fenomenologia*: como “ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα, fazer ver a partir dele mesmo o que se mostra tal como ele mesmo se mostra” (HEIDEGGER, 2012, p.119). Como o que se mostra em si mesmo não é nem pode jamais ser um objeto, um campo de objetos ou uma consciência que fundamenta um campo de objetos, o objetivo da fenomenologia consiste em alcançar o que permanece oculto e que se mostra como fundamento e sentido do que se mostra de pronto: o ser do ente. Nesse sentido, ela pode ser concebida como ontologia e, inclusive, como a única ontologia possível.

É manifesto que se trata precisamente do que precisamente não se mostra de pronto e, nos mais das vezes, do que permanece oculto no que se mostra de pronto e, no mais das vezes, mas que é ao mesmo tempo algo que pertence essencialmente ao que se mostra de pronto e no mais das vezes ao ponto de até constituir seu sentido e fundamento” (HEIDEGGER, 2012, p.121).

Para alcançar o âmbito do ser do ente sem recair no discurso da metafísica moderna, que justamente reduz o ente a objetos constituídos a partir da subjetividade, a fenomenologia há de tematizar o ser de um ente privilegiado - o ser-aí - na medida em que esse ente possui uma relação íntima com o ser: Heidegger compreende o ser-aí como o ente

ôntico-ontologicamente assinalado que, por conseguinte, é o único que existe no modo da transcendência¹². Assim, a partir da necessidade de uma ontologia voltada à tematização do ser do ente em geral, a fenomenologia se transforma na possibilidade da ontologia fundamental, que elabora, através da analítica do ser-aí, a questão do sentido do ser em geral¹³ e que, por sua vez, remonta, por definição, ao sentido da hermenêutica da facticidade:

Da investigação ela mesma resultará que o sentido metódico da descrição fenomenológica é interpretação. O *λόγος* da fenomenologia do Dasein tem o caráter do *ἐπιμνηστικόν*, pelo qual se anunciam ao entendimento-do-ser inerente ao Dasein ele mesmo o sentido de ser próprio e as estruturas-fundamentais do seu próprio ser. A fenomenologia do Dasein é uma hermenêutica na significação originária da palavra que designa a tarefa da interpretação. (HEIDEGGER, 2012, p.127).

Desse modo, podemos compreender a relação entre o projeto de *Ser e Tempo* e o caminho de Heidegger na fenomenologia a partir de sua interpretação do mundo grego. O que se destaca é que a fenomenologia consiste na possibilidade da ontologia fundamental e, por conseguinte, enquanto hermenêutica da facticidade, que se estabelece a partir da relação originária do mundo grego entre o pensamento e a existência. A atitude de 'fazer ver o que se mostra em si mesmo' - que, segundo a interpretação de Heidegger, é a base das categorias aristotélicas - é radicalizada no encontro com a fenomenologia contemporânea - representada pela sua relação com Husserl¹⁴ -, na medida em que se volta à questão fundamental acerca do sentido do ser a partir da analítica do ser-aí. O papel fundamental do ser-aí na hermenêutica da facticidade, sua analítica e o direcionamento à elaboração da questão do ser, inerente ao movimento da ontologia fundamental, faz com que o esforço de Heidegger ultrapasse a radicalidade do próprio pensamento aristotélico: a historicidade e o modo como a

¹² Como diz Heidegger no apêndice 1 de uma carta a Husserl de 22 de outubro de 1927: "Qual é o modo de ser do ente no qual o mundo é constituído? Este é o problema central de *Ser e Tempo* - ou seja, uma ontologia fundamental do Dasein. Trata-se de mostrar que o modo de ser do Dasein humano é completamente diverso daquele de todos os outros entes e que ele, sendo o modo de ser que é, alberga em si precisamente a possibilidade da constituição transcendental" - Heidegger em (HUSSLERL, 2022, p.83).

¹³ Conf: "Na elucidação das tarefas da ontologia surgiu a necessidade de uma ontologia fundamental, cujo tema é o ente ôntico-ontologicamente assinalado, o Dasein, e isso de tal maneira que ela se ponha ante o problema cardeal, a saber, ante a pergunta pelo sentido de ser em geral" (HEIDEGGER, 2012, p.127).

¹⁴ Conforme afirma Heidegger no final do parágrafo: "As investigações que se seguem só foram possíveis sobre a base estabelecida por E. Husserl, cujas *Investigações lógicas* marcam o surgimento da fenomenologia" (HEIDEGGER, 2012, p.129).

fenomenologia surge no mundo moderno, em meio ao esquecimento do ser, ao a-gente e ao processo histórico do pensamento ocidental, que partiu justamente do impulso de Aristóteles, torna a tarefa do pensamento de Heidegger em algo absolutamente radical.

As próprias categorias aristotélicas, desse modo, não são consideradas por Heidegger como abstrações teóricas de um mundo exterior fixadas em um *corpus* sistemático, mas como manifestações da própria vida fática lançadas no círculo hermenêutico, uma forma de apropriar-se categorialmente da facticidade a partir dela mesma: “As categorias não são algo inventado ou uma sociedade de esquemas lógicos para si, ‘grade de ferro’, mas são e estão vivas na própria vida de modo originário; vivas, para ali formar vida” (HEIDEGGER, 2011, p.101). Heidegger opera nessa mesma circularidade ao trazer esse movimento da filosofia aristotélica para o contexto da fenomenologia com o intuito de transformar a facticidade novamente no problema fundamental do pensamento. Superar os limites da tradição para alcançar o que ela mesma ocultou e deixou esquecido, mas que também a precede, requer uma ruptura com os pressupostos mais elementares do que entendemos na modernidade como pensar. Apenas desse modo podemos compreender o que significa pensar a fenomenologia como uma possibilidade e como essa caracterização não consiste em nenhum demérito, mas, muito pelo contrário, no seu reconhecimento como um modo privilegiado de levar adiante a tarefa fundamental - e essencialmente circular - do pensamento.

O que está em jogo nesse parágrafo de *Ser e Tempo* é a elaboração de um modo de pensar capaz de elaborar a questão do sentido de ser resguardando o caráter ambíguo do pensamento enquanto hermenêutica da facticidade - isto é, correspondendo à luta ambígua entre pensamento e existência, entre hermenêutica e vida fática, através da tematização do ser-aí, a partir de sua relação privilegiada com a questão do ser. Como afirma Heidegger em *Ontologia: hermenêutica da facticidade*, conjunto de preleções do semestre de verão de 1923:

Facticidade é a designação para o caráter ontológico de "nosso" ser-aí "próprio". Mais especificamente, a expressão significa: esse ser-aí em cada ocasião (fenômeno da "ocasionalidade"; cf. demorar-se, não ter pressa, ser-aí junto-a, ser-aí), na medida em que é "aí" em seu caráter ontológico no tocante ao seu ser. Ser-aí no tocante a seu ser significa: não e nunca primordialmente enquanto objetualidade da intuição e da determinação intuitiva, da mera aquisição e posse de conhecimentos disso, mas ser-aí está aí para si mesmo no como de seu ser mais próprio. O como do ser abre e delimita o "aí" possível em cada ocasião. Ser - transitivo: ser a vida fática! O ser mesmo

nunca é uma possível objetualidade de um ter, na medida em que o ser de si mesmo lhe importa. (HEIDEGGER, 2012, p.13)

Nesse sentido, o projeto fenomenológico de *Ser e Tempo* visa a tematização da questão do sentido do ser através do jogo circular entre hermenêutica e facticidade, a partir da analítica existencial do ser-aí, da tematização das disposições ontológicas do ser humano como ente que possui uma relação privilegiada com o ser. Como essa própria configuração do esforço de pensamento é necessariamente provisória, Heidegger há de conceber a fenomenologia como uma possibilidade em movimento. Se o pensamento parte desse inescapável jogo duplo e circular - que mais tarde é posto como a luta entre 'terra' e 'mundo' em *A origem da obra de arte*¹⁵ - não é possível conceber a fenomenologia como um método universal que possa estabelecer alguma sorte de conhecimento que demande ou pressuponha universalidade e cientificidade. A analítica do ser-aí deve ser compreendida, portanto, a partir de seu contexto, de seus limites e de seu lugar em *Ser e Tempo*, para que possamos entender como a questão do nada pode surgir a partir da angústia e o aspecto absolutamente enigmático dessa relação. Podemos, ademais, mencionar as seguintes palavras de Heidegger acerca do papel de *Ser e Tempo* no percurso do seu pensamento - conforme esclarece Rüdiger Safranski em sua biografia *Heidegger: um mestre da Alemanha* -, encontradas numa carta a Karl Jaspers, ainda do ano de 1928: "já nem penso mais no fato de que recentemente escrevi um assim chamado [*Ser e Tempo*] livro" (SAFRANSKI, 2019, p.233). Como pensá-lo, portanto, no contexto desse esforço limitado e provisório de preencher o espaço aberto pela fenomenologia?

Essa concepção de que o pensamento, em sua configuração mais elevada, não admite o estabelecimento de algo fixo ou mesmo de um método universal permanece constante nos textos e nas preleções de Heidegger. Embora seus questionamentos ganhem novas formas e passem a adentrar outros terrenos, principalmente a partir da década de 1930, o que lhe é essencial permanece constante e já está indiscutivelmente presente em *Ser e Tempo*. O trecho que encerra o texto *Moira (Parmênides, fragmento VIII, 34-41)*, publicado na coletânea *Ensaio e conferências* e fruto de um diálogo com Jean Beaufret em outubro de 1971, por exemplo, pode trazer importantes contribuições à interpretação do sentido geral do projeto de *Ser e Tempo* e dessa provisoriedade, mesmo com a enorme distância cronológica entre ambos:

¹⁵ Conforme: "A terra só irrompe pelo mundo, o mundo só se funda na terra na medida em que a verdade acontece como combate originário entre clareira e encobrimento.(...) A obra, levantando um mundo e elaborando a terra, é a contenda deste combate, no qual se conquista o não-estar-encoberto do ente no seu todo - a verdade". (HEIDEGGER, 1998, p.56).

Quem, no entanto, só espera do pensar um asseguramento e calcula o dia em que o pensamento possa ser preterido e deixado de lado, esse só é capaz de exigir do pensamento aniquilamento. Essa exigência aparece sob uma estranha luz, quando se considera atentamente que o vigor essencial dos mortais está convocado a concentrar-se no apelo de serem os que chegam a morrer. Enquanto possibilidade mais extrema da presença humana, a morte não é o fim do possível, mas a cordilheira mais elevada (a montanha reunidora) do misterioso chamado para um descobrir. (HEIDEGGER, 2021, P. 226).

Desse modo, levando às últimas consequências a finitude do pensamento e a própria mortalidade humana, o ser-para-a-morte - tematizado posteriormente no primeiro capítulo da segunda seção do livro, *O possível ser-um-todo do Dasein e o ser para a morte* - a fenomenologia concebida por Heidegger em *Ser e Tempo* deve ser reconhecida e visada como uma nova possibilidade que se abre ao pensar a partir dessa própria finitude, como um modo de resguardar esse círculo inescapável entre pensamento e existência. Como Heidegger anuncia no apêndice de 1969 ao texto *Meu caminho na Fenomenologia*, “Aquilo que lhe [à Fenomenologia] é essencial, não está em ser efectivamente real como “corrente” filosófica. Acima da realidade está a possibilidade. A compreensão da Fenomenologia reside unicamente na sua captação como possibilidade” (HEIDEGGER, 2009, p.13).

Podemos considerar todo o projeto de *Ser e Tempo*, assim como o profundo diálogo que comporta com a tradição fenomenológica, justamente como a exploração dessa possibilidade. Isso não significa subestimar ou atribuir menor relevância à relação de Heidegger com a fenomenologia tradicional e os fenomenólogos em geral, que permanece fundamental e relevante até os seus últimos escritos, mas compreender o devido sentido dessa influência, seu verdadeiro lugar e seus reais limites. Afinal, justamente por ser uma possibilidade inesgotável, o diálogo com a concepção de fenomenologia em *Ser e Tempo* também não se esgota e permanece como digno de se pensar.

Desse modo, podemos considerar que o tratado escrito em Todtnauberg e publicado em 1927 se desdobra em uma propedêutica do pensar: “Mas a análise do *Dasein* não só é incompleta, mas é de imediato também *provisória*” (HEIDEGGER, 2012, p.73). Deve-se evitar, portanto, uma resposta à pergunta fundamental, assim como formas simplórias de lhe escapar, como seria o caso, segundo Heidegger, de se instituir uma ética ou uma ontologia no sentido clássico¹⁶: ela deve, antes, ser posta como o mais concreto enigma do pensamento e

¹⁶ Aqui faz-se necessário ressaltar que a tentativa de abordar os textos a procura de algo como uma “ética pós-metafísica” ou de uma “ética da precariedade” - que está presente em inúmeros comentários recentes acerca

permanecer assim. Essa necessidade de se afastar dos títulos advindos da concepção moderna do pensamento é tematizada de forma mais explícita na *Carta sobre o humanismo*:

Sem dúvida, há muito que se desconfiar dos "ismos" . Mas o mercado da opinião pública exige sempre novos. E sempre se está disposto a cobrir a demanda. Também os nomes, "Lógica", "Ética", "Física" , só surgiram quando o pensamento originário chegou ao fim. Em seus grandes tempos, os gregos pensaram sem esses títulos. Nem mesmo de "filosofia" chamaram o pensamento. Este chega sempre ao fim, quando se afasta de seu elemento. (HEIDEGGER, 1995, p. 32).

O projeto de *Ser e Tempo*, portanto, se destaca fundamentalmente dos moldes tradicionais da filosofia moderna: é necessário dar um passo atrás e reconhecer que seu objetivo é buscar na possibilidade aberta pela fenomenologia, enquanto ontologia fundamental, um caminho para se livrar dos pressupostos modernos e reencontrar essa instância mais fundamental do pensamento, capaz de elaborar a questão do ser. Essa capacidade buscada pelo esforço de pensamento de Heidegger significa meramente ser capaz de compreender a questão do ser como digna de ser pensada e questionada.

Ora, essas considerações acerca do lugar da fenomenologia no projeto da analítica da existência são fundamentais para que possamos compreender o sentido por trás da própria tematização da angústia e o que fundamenta e justifica a relação enigmática entre essa disposição do ser-aí e a questão do nada, assim como a completa indeterminação da própria questão do nada. Precisamos manter sempre em mente, com base nesse sentido geral do tratado e dessa concepção de fenomenologia, que a própria palavra 'ser-aí' não pretende ser uma substituição do termo 'sujeito' e tampouco está posta a partir de uma tentativa de teorização da existência - isto é, de um existencialismo:

Assim apreendida, a analítica do *Dasein* permanece inteiramente orientada para a tarefa que conduz à elaboração da questão-do-ser. Pelo que se determinam também os seus limites. (...) De início ela só põe à mostra o ser

dos primeiros textos de Heidegger - deve ser evitada do modo mais veemente possível. Esses comentários, além de ignorarem as constantes advertências do próprio autor contrárias a tal intenção alheia a seu pensamento, pecam, muitas vezes, por subestimar a problemática da metafísica, da poesia e da linguagem em Heidegger. A metafísica não se resume ao aspecto normativo e teórico da ética no sentido pré-kantiano, mas é muito mais profunda e abarca a totalidade da filosofia e do percurso do pensamento ocidental desencadeado por Platão. Heidegger, inclusive, considera que o suprassumo da metafísica se encontra na vontade de potência de Nietzsche e, portanto, é muito mais intrincado do que a simples concepção pré-kantiana de sujeito. Não há, portanto, espaço para uma ética em Heidegger, na medida em que a superação da metafísica não é algo banal e que tal empreendimento significaria desconsiderar toda a problemática hermenêutica em torno da linguagem. Podemos citar como exemplo dessa interpretação equivocada: DUARTE, André. *Por uma ética da precariedade: sobre o traço ético de Ser e Tempo*. Nat. hum. v.2 n.1 São Paulo, 2000.

desse ente, mas não lhe interpreta o sentido. Ao contrário, ela deve preparar a mais originária interpretação do ser, pondo-em-liberdade o horizonte dessa interpretação. (HEIDEGGER, 2012, p.73-74).

Devemos, portanto, compreendê-la a partir desse contexto geral do tratado e dos limites reconhecidos por Heidegger. Apenas desse modo poderemos escapar das incompreensões e equívocos que relacionam a sua abordagem da angústia ao psicologismo e tratam o sentido do termo 'ser-aí' como um sinônimo de 'sujeito transcendental'¹⁷, enxergando de forma pouco rigorosa na analítica existencial uma tentativa de pensar a existência humana no sentido de uma transcendentalidade *a priori* ou de algo como uma "ética pós-metafísica":

I.ii. A tematização da angústia e do nada no parágrafo 40 de *Ser e Tempo*

Com isso em vista, podemos nos voltar ao sexto capítulo de *Ser e Tempo*, *A preocupação como ser do Dasein*, no qual, passadas as considerações acerca do 'ser-no-mundo', do 'ser-em', e do 'falatório' do capítulo anterior, Heidegger esclarece que o passo seguinte do trajeto analítico consiste em visar a 'totalidade do todo estrutural' do ser-aí direcionando-se a um fenômeno específico que, a partir de sua própria essência seja absolutamente unitário. Esse fenômeno unitário - que é o fio-condutor que liga a analítica do ser-aí a sua originária 'totalidade-de-ser', a 'preocupação' (*Sorge*) - consiste precisamente na angústia enquanto estado-de-ânimo e disposição existencial. A angústia, portanto, é o caminho possível que a analítica existencial encontra para penetrar no fenômeno originário da preocupação - que fundamenta o todo estrutural do ser-aí - e, conseqüentemente, preparar o terreno para o núcleo da problemática ontológico-fundamental - a saber, a elaboração da questão pelo sentido de ser.

O parágrafo 39, *A pergunta pela totalidade originária do todo-estrutural do Dasein*, por conseguinte, prepara o terreno para a tematização da angústia, na medida em que traz à

¹⁷ Com isso em vista, pretendemos nos distanciar dos comentários que buscam de modo pouco fecundo - e incoerente com as inúmeras advertências de Heidegger - destrinchar uma espécie de teoria pós-metafísica do sujeito em *Ser e Tempo*. Defendemos que tais tentativas partem de uma incompreensão do próprio sentido geral da obra e da radicalidade que a questão do ser requer. A crítica de Heidegger à metafísica é muito mais profunda e põe em questão justamente essa necessidade de permanecer nos "ismos" e de estabelecer paradigmas no campo teórico a partir de uma ética, ou de uma ontologia clássica: uma teoria pós-metafísica do sujeito seria um completo oxímoro. Em muitas dessas leituras, o termo "Dasein" é interpretado quase como um sinônimo de "sujeito transcendental" e com base em textos como *A época da imagem de mundo* (1938) podemos afirmar que para Heidegger a subjetividade, em um sentido muito mais profundo e enigmático, consiste justamente no suprassumo da metafísica: um pensamento pós-metafísico precisaria ser muito mais radical ao questionar os próprios pressupostos.

luz o que a relaciona ao projeto geral de *Ser e Tempo* através do questionamento: “como a totalidade do todo-estrutural mostrado deve ser determinada do ponto de vista ontológico-existenciário?” (HEIDEGGER, 2012, p.507). Assim, a interrogação que conduz o parágrafo nos leva à busca por um fenômeno específico que seja capaz de sustentar o todo estrutural do ser-aí, pondo em questão seu ser:

O ser do Dasein, que ontologicamente sustenta o todo estrutural como tal, torna-se acessível para nós em um olhar completo que atravesse esse todo em direção a um fenômeno originariamente unitário já residindo no todo e assim fundando ontologicamente cada momento da estrutura em sua possibilidade estrutural. (HEIDEGGER, 2012, p.509).

Se na concepção husserliana, a atitude fenomenológica nos direciona à *epoché* rumo ao plano puro da fenomenologia transcendental, o pensamento de Heidegger em *Ser e Tempo* nos apresenta esse olhar, como atitude fenomenológica, que busca interrogar a estrutura existencial do ser-aí a partir de seus aspectos mais elementares e fundantes com o objetivo de elaborar a questão do sentido de ser. Esse mesmo olhar introduz, portanto, a relação íntima desse fenômeno unitário da angústia com a abertura: “Se a analítica existenciária do Dasein deve manter sua função ontológico-fundamental, (...) a analítica deve buscar uma das mais amplas e mais originárias possibilidades de abertura que residem no Dasein ele mesmo” (HEIDEGGER, 2012, p.511). Essa concepção de abertura prepara o terreno para a tematização da verdade no parágrafo 44 e solidifica a relação enigmática entre a angústia, o nada e a verdade. Desse modo, esse parágrafo 39 introduz o percurso do sexto capítulo como um todo e o sentido geral da interrogação acerca da angústia, que nos leva inevitavelmente à questão do nada e a sua subsequente relação com a preocupação e a verdade.

Esse contexto (e percurso) geral do parágrafo 39, portanto, prepara o terreno para o parágrafo 40, *O encontrar-se-fundamental da angústia como uma assinalada abertura do Dasein*, no qual o nada emerge como uma questão relevante para o percurso da obra como um todo. A tematização do nada é justamente o que abre o caminho para a questão da verdade ser tratada nos parágrafos subsequentes (§§ 42, 43, 44) e, assim, nos coloca diante de algumas questões centrais: qual é o estatuto da angústia no contexto da analítica existencial? Como pode a questão do nada surgir a partir desse estado de ânimo específico e o que o diferencia dos demais? Qual é a relação entre o nada e a questão do sentido de ser?

Ora, após a análise dos modos de ‘decair’ do ser-aí nos parágrafos §§ 25-28 - isto é, a sua fuga de si mesmo em direção ao âmbito do falatório, do a-gente e da cotidiana relação

com o mundo da ocupação -, Heidegger busca se aproximar passo a passo do fenômeno da angústia, na medida em que pretende encontrar nele uma relação fundamental com o ser do ser-aí. À fuga-de-si-mesmo, que as formas do decair analisadas nos dois capítulos anteriores significam, é necessário contrapor uma disposição fundamental do ser-aí que seja efetivamente unitária enquanto fenômeno que lhe forneça a abertura que possibilite alcançar o seu próprio ser como preocupação:

A possibilidade de avançar na direção do ser do *Dasein*, através de uma interpretação que acompanhe ou que siga um entendimento no interior do encontrar-se, é tanto mais alta quanto mais originário seja o fenômeno cuja função metódica é o encontrar-se que se abre. (HEIDEGGER, 2012, p.519).

O ponto central da primeira parte do parágrafo consiste precisamente em distinguir a caracterização ôntica do fenômeno da angústia de sua interpretação ontológica - isto é, de sua especificação no âmbito da ontologia fundamental. Essa diferenciação é elaborada a partir da análise comparativa com o fenômeno do medo e da concepção, segundo a qual, mesmo sendo a angústia um modo de 'retroceder diante de..' tal qual os modos do decair, "nem todo retroceder diante de.. nem todo desviar-se de... é necessariamente uma fuga" (HEIDEGGER, 2012, p.519).

Em um primeiro momento, portanto, Heidegger trata de explorar a relação entre a angústia e o medo e o que os diferencia: na medida em que ambos são estados de ânimo que acontecem diante de algo, o que estabelece uma distância abismal entre as duas disposições é o fato de que o medo sempre se constitui diante de um ente no interior do mundo, enquanto o 'diante-de-que' da angústia consiste justamente no ser-no-mundo enquanto tal - a angústia não toma nenhum ente como base. Desse modo, a análise comparativa com o medo é fundamental para diferenciar o retroceder diante de algo ôntico e o retroceder diante do indeterminado, que não toma nenhum ente como base. Se o medo é uma disposição ôntica, pois necessariamente faz referência a um ente, a angústia deve ser considerada uma disposição ontológica. Afinal, o medo sempre faz referência a um ente ameaçador e, conseqüentemente, se reduz ao âmbito do que é dito 'ôntico' - não é possível haver medo sem uma referência amedrontadora nessa dimensão do interior-do-mundo - enquanto a angústia, por outro lado, ocorre diante da mais completa indeterminidade:

O diante-de-que da angústia é completamente indeterminado. Essa indeterminidade não só deixa factualmente indecيدido qual o ente do-interior-do-mundo a ameaçar, mas significa que o ente do-interior-do-mundo em geral não é "relevante". Nada do que é utilizável e

subsistente no interior-do-mundo tem a função daquilo diante de que a angústia se angustia. (...) Afunda-se por inteiro em si mesma. O mundo tem o caráter da total não-significatividade. (HEIDEGGER, 2012, p.521).

Portanto, a angústia não apenas possui uma diferença fundamental do medo como estados de ânimo, mas também, devido ao seu lugar privilegiado no plano ontológico, ela fornece ao medo seu fundamento e o possibilita: “O desviar-se do decair se funda, ao contrário, na angústia, a qual, por sua vez, é a única a possibilitar o medo” (HEIDEGGER, 2012, p.521). O medo, por conseguinte, é ontologicamente dependente da angústia enquanto disposição fundamental, uma vez que nessa indeterminidade do diante-de-quê da angústia está presente a abertura do mundo e o ser-no-mundo em geral: “O diante-de-quê da angústia é o ser-no-mundo como tal” (HEIDEGGER, 2012, p.521). Sendo o ser-no-mundo, a condição de possibilidade, no âmbito da ontologia fundamental, da verdade em sua configuração ôntica, a disposição do medo, conseqüentemente, depende ontologicamente da disposição da angústia como fundamento.

Após essa análise comparativa com o medo, surge então a questão de que o diante-de-quê da angústia ‘não é nada nem em parte alguma’. Assim, nesse momento do parágrafo, o nada é introduzido como aquilo que fundamenta a própria manifestação da angústia: não nos angustiamos diante de algum ente ou de qualquer outro tipo de causa ôntica, mas sentimos essa angústia diante do nada. “O que oprime não é esse ou aquele utilizável, nem é também todo utilizável em conjunto como uma soma, mas a possibilidade de utilizável em geral, isto é, o mundo ele mesmo” (HEIDEGGER, 2012, p.523). Diante do ‘nada e em parte alguma’ que se torna manifesto na angústia, nos colocamos perante a questão acerca daquilo que fundamenta o mundo, mas não está nem presente nele, nem tampouco pode ser pensado como a sua totalidade. O diante-de-quê da angústia traz à luz aquilo que escapa ao que é ôntico e, portanto, ao que o nosso lidar cotidiano é capaz de apreender e dominar: a absoluta indeterminidade do nada, do ser-no-mundo, deixa o ser-aí lançado na ausência de qualquer fundamento.

O nada emerge, nesse momento, como o nada de utilizável, o nada em referência ao que pertence à esfera ôntica e que, não obstante, está além dessa delimitação. O que extrapola a dimensão do ser-do-ente é justamente o que a fundamenta: o ser-no-mundo ele mesmo. A angústia, portanto, abre o pensamento para o mundo de modo muito mais originário: põe em questão não apenas o diante-de-quê dela mesma se angustiar, como também abre o horizonte para o questionamento acerca do que faz o mundo ser mundo, o que o fundamenta e está além

da dimensão de tudo o que é. Esse espaço originário aberto pela angústia faz com que a partir de sua própria manifestação ela mesma seja posta em suspensão:

A identidade existencial do abrir e do aberto, tal que nesse aberto o mundo fica aberto como mundo e o ser-em como poder-ser isolado, puro, dejectado, aberto, põe em claro que, com o fenômeno da angústia, um assinalado encontrar-se tornou-se tema da interpretação. (HEIDEGGER, 2012, p.527).

Na angústia o nada se torna manifesto simplesmente como nada: esse fenômeno não diz respeito à negação do ente, nem à sua totalidade, mas à sua possibilidade enquanto tal. Por conseguinte, essa disposição existencial, na medida em que nos lança e nos abandona diante do nada, pode ser pensada como um privilegiado modo de acesso à diferença ontológica - isto é, à questão do sentido de ser, não como a totalidade de tudo o que é, mas como seu fundamento. Nesse sentido, a questão do nada e a questão do sentido de ser nos colocam diante do mesmo enigma da diferença ontológica: o que é o ser que não pertence ao que é ôntico? ou o que é o nada que não pertence ao que é ôntico? Os dois questionamentos impõem, no fundo, a mesma interrogação. Afinal, se o sentido de negação e se toda a negatividade em geral é retirada do nada enquanto o indeterminado e o ser-no-mundo, o sentido de seu questionamento se iguala ao da questão do sentido de ser em geral.

O decair do ser-aí na cotidianidade, a partir do qual passa a ser dominado pela dimensão do a-gente, da familiaridade, do falatório e da publicidade, se desfaz abruptamente diante da angústia, uma vez que ela o resgata dessa fuga e o lança diante do simples e puro nada, da completa indeterminidade: a cotidianidade não se sustenta perante a absoluta falta de fundamento do puramente indeterminado. Assim, através dessa caracterização da relação entre a angústia, o nada e o decair, torna-se patente o ponto central que norteou a análise do falatório e do a-gente nos parágrafos anteriores: o diante-de-quê da fuga em direção a familiaridade e a publicidade transparece como o estranhamento imposto pelo próprio nada.

A fuga que decai no ser em-casa da publicidade é fuga diante do não-estar-em-casa, isto é, ante o estranhamento que reside no *Dasein* como ser-no-mundo dejectado e entregue em seu ser à responsabilidade de si mesmo. Esse estranhamento persegue constantemente o *Dasein*, constituindo, mesmo que de modo inexpresso, uma ameaça à sua perda cotidiana em a-gente. (...) O não-ser-em-casa deve ser conceituado de modo ontológico-existencial como o fenômeno mais originário. (HEIDEGGER, 2012, pp. 529-531).

O decair do a-gente no cotidiano, portanto, consiste na fuga diante da não-familiaridade imposta pelo nada enquanto ser-no-mundo. Ao não suportar o

indeterminado, o ser-aí se esvai rumo ao cotidiano que exige que o diante-de-quê da angústia permaneça completamente impensado. No âmbito técnico do cotidiano do a-gente, em que impera o critério da utilidade, o nada e a questão do nada são reduzidos à completa loucura e à total falta de sentido. De nada adianta pensar o nada se o critério imposto a qualquer manifestação do pensamento for o da utilidade, na medida em que a utilidade é necessariamente uma referência ôntica, que se esvai completamente diante da angústia e do ser-no-mundo alavancado por ela. Afinal, o fenômeno originário da angústia nos lança diante do nada e desse estranhamento da não-familiaridade e, conseqüentemente, rompe com essa dimensão imperante do cotidiano, nos dispendo na relação mais originária e fundamental com o próprio ser: quedamos perante a diferença ontológica e, nesse mesmo acontecimento, tudo aquilo que pertence ao ôntico, à esfera de tudo o que é, se esvai por completo, dado que permanecemos sem solo diante precisamente do nada e de nada mais. Em meio ao fenômeno da angústia não nos resta nada a que possamos nos agarrar. Angustiados miramos o abismo e a exata falta de fundamento inerente a todo fundar e a nossa própria existência. Diante do nada estabelecido pela angústia, o ser-aí é lançado no enigma de sua própria falta de fundamento e o todo do mundo ôntico é posto inteiramente em suspensão.

Por conseguinte, a angústia desempenha um papel relevante no percurso da analítica existencial, na medida em que consiste na disposição fundamental que nos dispõe diante da abertura para o próprio ser do ser-aí:

Mas só na angústia reside a possibilidade de uma assinalada abertura, porque ela isola. Esse isolamento resgata o *Dasein* do seu decair e lhe torna manifestas a propriedade e a impropriedade como possibilidades do seu ser. Essas possibilidades fundamentais do *Dasein*, que é cada vez meu, mostram-se na angústia como são em si mesmas, não deturpadas pelo ente do-interior-do-mundo ao qual o *Dasein* se agarra de pronto e no mais das vezes; (HEIDEGGER, 2012, p.533).

Na medida em que o projeto de *Ser e Tempo* avança, o nada, enquanto ser-no-mundo e diante-de-quê da angústia, desempenha esse papel relevante no caminho para que a verdade seja questionada a partir do próprio ser-aí no parágrafo 44. Aliás, a questão do nada, tratada a partir do fenômeno da angústia, proporciona o caminho em direção à própria elaboração da questão do ser: a angústia é o acontecimento originário que permite ao ser humano lançado no cotidiano ter acesso a essa dimensão mais fundamental e enigmática da diferença ontológica - isto é, do enigma da questão do ser. Afinal, aquilo que transcende a esfera do ente, de tudo aquilo que é, é o próprio ser enquanto questão e enigma da facticidade.

A experiência do Nada confirmou a transcendência do *Dasein*, a sua liberdade como poder-ser. Revelou-nos também que a finitude do *Dasein* acusa a finitude do próprio ser 'em sua manifestação do ente'. Encampando na diferença entre ser e ente, o traço mais eminente que a analítica atribui ao *Dasein* - o caráter ôntico-ontológico -, essas finitudes cruzadas traçam, com a carga fática da humana condição, o domínio do iluminado ou do manifesto, a que se refere o sentido da palavra grega *alétheia* (*não-velamento*), de que trata o §44 de *Ser e Tempo*, quando a analítica, apenas tendo chegado a determinar a estrutura do cuidado, ainda se encontra a meio caminho de sua meta provisória. (NUNES, 2012, p.195).

Pensado nesse parágrafo 40 a partir do fenômeno da angústia, o nada adianta a questão do próprio sentido do ser no percurso provisório da analítica existencial, na medida em que impõe a diferença entre ser e ente, entre aquilo que é e o que possibilita que aquilo que é seja. Essa força originária do nada de não se deixar delimitar por nada que lhe seja alheio, por nada de ôntico, nos lança no próprio enigma do ser e transforma a própria questão do ser em digna de ser pensada e questionada. Nesse sentido, a angústia é um fenômeno originário justamente por lançar o ser-aí inevitavelmente na ausência de fundamento.

I.iii. O papel do nada e da angústia no sexto capítulo de *Ser e Tempo*

Nos parágrafos seguintes do sexto capítulo, a tematização da angústia e do nada encaminham a interrogação rumo à questão da própria verdade. Esse momento central do projeto de *Ser e Tempo* encerra a primeira seção e, com isso, a análise fundamental preparatória do ser-aí - a transcendência -, abrindo espaço para a análise da relação entre o ser-aí e a temporalidade - o horizonte -, que consiste no tema da segunda seção do tratado. Que estranha relação pode haver entre o nada, a angústia e a verdade de tal modo que prepare o terreno para a tematização da temporalidade?

Ora, no parágrafo 41, *O ser do Dasein como preocupação*, a analítica do ser-aí dá um passo adiante, baseado nas considerações anteriores acerca da angústia e do ser-no-mundo, trazendo à luz o todo estrutural do ponto de vista ontológico do ser-aí como a preocupação (*Sorge*):

Portanto, a totalidade existenciária do todo-estrutural ontológico do *Dasein* deve ser formalmente apreendida na seguinte estrutura o ser do *Dasein* significa: ser-adiantado-em-relação-a-si-em (-o-mundo) como ser-junto-(ao-ente-do-interior-do-mundo que vem-de-encontro). Esse ser

preenche a significação do termo preocupação, empregado em sentido puramente ontológico-existencial. (HEIDEGGER, 2012, p.539).

A partir da abertura da angústia como fenômeno unitário desse todo estrutural, Heidegger explora esse fenômeno originário da preocupação como fundamento ontológico e condição de possibilidade dos fenômenos, que têm relação à esfera ôntica, como o querer, a vontade, o desejo e o impulso. Essa anterioridade não deve ser em hipótese alguma confundida com uma configuração *a priori* de uma subjetividade, como no sentido de Kant ou até mesmo de uma intersubjetividade não substancial, como na fenomenologia transcendental de Husserl, mas como uma condição de possibilidade enquanto pressuposto ontológico - referente, portanto, ao âmbito da ontologia fundamental: "Excluída dessa significação fica, assim, toda tendência-de-ser de preocupação e despreocupação de caráter ôntico." (HEIDEGGER, 2012, p.539). A referência a essas instâncias centrais da filosofia moderna do sujeito e da subjetividade cumpre, portanto, o papel de indicar que o caminho da ontologia fundamental não consiste em abordá-las ou em conferir-lhes uma configuração distinta dentro de uma nova concepção de subjetividade, mas antes em transformar em algo digno do pensamento e da interrogação os pressupostos mais elementares, do ponto de vista existencial, da abertura que se dá com a tematização da questão do ser a partir da diferença ontológica entre ser e ente. Desse modo, a preocupação enquanto todo estrutural e ser do ser-aí deve ser considerada como absolutamente livre não apenas de qualquer substancialidade e subjetividade, mas também, o que implica uma maior radicalidade, de qualquer referência a um fundamento ôntico.

Para esclarecer de modo mais circunstanciado a instância da preocupação como o todo estrutural ontológico do ser-aí e a sua não conformidade com a esfera dos fenômenos ônticos - não conformidade esta que se impõe na medida em que a preocupação consiste justamente no pressuposto ontológico dos fenômenos ônticos que pertencem à esfera da subjetividade, como a vontade e o desejo -, no parágrafo 42 Heidegger delimita essa esfera distanciando-a radicalmente da antropologia e da teoria do sujeito. A partir da análise da fábula sobre a *cura* (a preocupação), Heidegger esclarece o modo como a preocupação foi historicamente elevada ao ser do ser humano de modo pré-ontológico. E mesmo nesse testemunho pré-ontológico, a preocupação não é delimitada como referente ao ôntico, mas à essência do ser humano, que serve de condição de possibilidade existencial à própria preocupação com o que há de ôntico da preocupação-da-vida e do cotidiano.

No final do parágrafo, Heidegger adianta que tanto o parágrafo 43 quanto o 44 já se movem na direção da problematização posterior (referente à segunda seção) da

temporalidade, na medida em que tratam de estabelecer mais detidamente a relação entre a análise-fundamental preparatória do ser-aí, elaborada ao longo de toda a primeira seção, com o propósito geral do projeto de *Ser e Tempo* de elaborar a questão do sentido do ser:

Tendo em vista, porém, a pergunta diretora pelo sentido de ser e sua elaboração, a investigação deve agora assegurar-se expressamente do que ganhou até agora, o que não pode ser alcançado, no entanto, por meio de uma reunião extrínseca do que foi discutido. É preciso, ao contrário, que o que no começo da analítica existenciária só podia ser mostrado de maneira tosca, agora, com a ajuda do que foi ganho, se aguace para chegar a um mais penetrante entendimento do problema. (HEIDEGGER, 2012, p. 557).

Desse modo, o parágrafo 43, *Dasein, mundidade e realidade*, já constitui um passo robusto adiante do projeto de *Ser e Tempo*, na medida em que introduz o questionamento acerca da realidade e da mundidade a partir da análise fundamental do ser-aí, realizada nos parágrafos anteriores, preparando, assim, o terreno para a própria questão fundamental da verdade. Todo o percurso do parágrafo tem como fio condutor a questão da realidade a partir da problematização do entendimento-de-ser (*Seinsverständnis*) e da preocupação como todo estrutural do ser-aí. Afinal, “a pergunta pelo sentido de ser só é possível em geral se algo como o entendimento-de-ser é” (HEIDEGGER, 2012, p.559). Heidegger divide, então, o parágrafo em três itens, que compõe um diálogo com o modo como a questão da realidade foi tratada pela tradição ocidental, de modo a estabelecer seu distanciamento e a correta instância ontológico-fundamental: a) *A realidade como problema do ser do “mundo exterior” e da sua demonstrabilidade*; b) *A realidade como problema ontológico* e c) *Realidade e preocupação*.

Na primeira parte, Heidegger aborda o modo como a tradição moderna de pensamento elabora o problema da realidade e afirma que esse posicionamento comum a toda epistemologia ou teoria do conhecimento pressupõe uma separação fundamental e pertencente à instância ôntica entre um mundo exterior, como a realidade, e o ente diante do qual essa realidade se coloca e precisa (ou não) ser demonstrada:

Crer na realidade do ‘mundo exterior’, com razão ou sem razão; demonstrar essa realidade de modo satisfatório ou insatisfatório; pressupor-la expressamente ou não, semelhantes tentativas, impotentes para dominar em plena transparência o próprio solo sobre o qual se movem, pressupõem de imediato um sujeito *sem mundo* ou, o que dá no mesmo, um sujeito que não está seguro de seu mundo e que, no fundo, deve primeiramente assegurar-se de um mundo. (HEIDEGGER, 2012, p.573).

Em contrapartida, a preocupação como o todo estrutural do ser-aí, que é posta à luz pela análise da angústia - que nos lança na indeterminidade do nada como ser-no-mundo - exige justamente que o ser-aí, em seu aspecto mais essencial, seu próprio ser, a partir da dimensão da ontologia fundamental, seja sempre e inevitavelmente ser-no-mundo. Em outros termos, o mundo não pode ser propriamente posto em questão como algo exterior ao ser-aí no âmbito da fenomenologia enquanto ontologia fundamental, uma vez que o próprio ser do ser-aí pressupõe sempre um mundo. Afinal, o problema da mundidade entendido através da interrogação epistemológica por uma realidade exterior ou mesmo interior pressupõe, como condição de possibilidade, uma abertura de mundo possibilitada, por sua vez, pela constituição fundamental do ser-aí como ser-no-mundo: “o conhecer é por conseguinte, um modo fundado de acesso ao real. Este só é acessível como ente-no-interior-do-mundo. Todo acesso a tal ente é ontologicamente fundado (...) no ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 2012, p.563). Essas considerações, portanto, cumprem o papel de afastar o projeto de *Ser e Tempo* de elaborar a pergunta pelo sentido do ser das delimitações do pensamento moderno. Se a ontologia fundamental pretende problematizar a questão ontológica do ser sem recair no âmbito ôntico, é necessário estabelecer essa ruptura radical com o pensamento moderno ocidental.

Não obstante, se Heidegger aborda a epistemologia, as filosofias de Kant e Descartes e o idealismo no primeiro item - de modo a distinguir seu projeto das concepções tradicionais de subjetividade - no segundo ele trata de elaborar um distanciamento das posições de Dilthey e Scheler. O que está em jogo nesse segundo item é a relação da ontologia fundamental com a concepção da realidade enquanto resistência e o que se sobressai é que a própria experiência da resistência também consiste em uma delimitação ôntica e que, portanto, depende, ontologicamente, como condição de possibilidade, do fundamento do ser-aberto de mundo.

No último item do parágrafo, Heidegger trata de elaborar a questão do entendimento-de-ser como fundada, não na busca epistemológica pela realidade, mas na preocupação do ser-aí como ser-no-mundo. Desse modo, esse parágrafo prepara o terreno para que o questionamento acerca da verdade do §44 não se restrinja às delimitações da história da filosofia moderna que o reduzem ao questionamento superficial das teorias do conhecimento ou das epistemologias, que ingenuamente pressupõe uma separação entre um ente privilegiado, o ser humano enquanto subjetividade ou intersubjetividade, e o mundo, que deve prestar contas quanto à própria existência perante esse ente. O próprio caso paradigmático do papel de Deus nas *Meditações* de Descartes traz à luz a profundidade desse

aspecto fundamental apontado por Heidegger. Se entre inúmeros comentadores da filosofia de Descartes¹⁸ existe uma interrogação acerca da relação entre o sujeito cartesiano, inscrito nas *Meditações*, e o lugar privilegiado de Deus na ordem das razões, no que concerne ao papel desempenhado pela prova *a posteriori* da existência de Deus na terceira meditação, pela prova da veracidade divina na quarta meditação, e pela prova *a priori* da existência de Deus de fundamentar a correspondência entre a *res extensa* e a *res cogitans*, na comprovação da união substancial entre alma e corpo - o que colocaria em questão a radicalidade com a qual o projeto de Descartes estaria inscrito na tradição moderna da subjetividade, uma vez que o fundamento da própria objetividade, que assegura o conhecimento de uma natureza mecânica dada, seria garantido pelo conceito de Deus, que possui realidade alheia ao sujeito - para Heidegger o que marca a modernidade e coloca Descartes como seu ponto de inflexão, é o fato de que a própria existência de Deus passa a prestar contas à ordem das razões. Em outros termos, a própria existência de Deus passa a ser questionada pelo sujeito e deve ao *cogito* a sua fundamentação: Heidegger vê nessa mudança de registro uma ruptura radical com a filosofia medieval, na medida em que o ponto de partida do pensamento passa a ser invariavelmente o sujeito. Nesse sentido, a origem, na história do pensamento ocidental, da própria epistemologia como um todo e das teorias do conhecimento consiste justamente nesse movimento fundamental em que o ponto de partida e a base de todo pensamento e questionamento se transforma no sujeito, como simples subjetividade ou mesmo como intersubjetividade. Portanto, a interrogação de *Ser e Tempo*, na medida em que precisa se distanciar do âmbito ôntico, que questiona sempre apenas dentro do limite daquilo que é, para preparar o terreno para colocar a questão do sentido do ser, deve necessariamente romper com essa delimitação absolutamente ôntica do pensamento: o pensar não pode ter como medida e delimitação o ponto de partida arbitrário do sujeito e da subjetividade: “Que o ente do modo-de-ser do *Dasein* não pode ser concebido a partir da realidade e da substancialidade, nós o exprimimos pela tese: *a substância do homem é a existência*” (HEIDEGGER, 2012, p.589).

Esclarecida a impossibilidade de se abordar na ontologia fundamental a questão da verdade a partir da concepção moderna de realidade, o último parágrafo da primeira seção de *Ser e Tempo*, *Dasein, abertura e verdade*, que compõe a conclusão da análise fundamental do ser-aí, tem como papel, no percurso geral do tratado, abrir o caminho para a tematização da temporalidade enquanto horizonte do ser, elaborada ao longo da segunda seção. Heidegger

¹⁸ Aqui podemos rapidamente elencar: Marilena Chauí, Gerard Lebrun, Franklin Leopoldo e Silva, Lívio Teixeira e Martial Gueroult.

divide o parágrafo em uma pequena introdução à questão da verdade a partir do mundo grego, de Parmênides, Heráclito e Aristóteles e da concepção originária de ἀλήθεια, e em três itens subsequentes, descrevendo o seguinte percurso:

A análise parte do conceito tradicional de verdade e procura pôr-em-liberdade (a) seus fundamentos ontológicos. A partir desses fundamentos fica visível o fenômeno originário de verdade. A partir deste se pode mostrar (b) o caráter derivado do conceito tradicional de verdade. A investigação deixa claro que a pergunta pela ‘essência’ da verdade copertence necessariamente a pergunta pelo modo-de-ser da verdade. Unido a isto se esclarece o sentido ontológico do discurso de que ‘verdade se dá’ e o modo de necessidade com que ‘devemos pressupor’ que a verdade se ‘dá’ (c). (HEIDEGGER, 2012, p.593)

No decorrer do primeiro item, *a) o conceito tradicional de verdade e seus fundamentos ontológicos*, Heidegger posiciona, portanto, seu projeto frente às concepções tradicionais do pensamento moderno: ao questionar o fundamento ontológico dessas posições, o projeto de *Ser e Tempo* se afasta das discussões do neokantismo, da lógica formal, das teorias do sujeito e da própria fenomenologia tradicional, que dominam o contexto do pensamento filosófico no início do século XX. O movimento descrito ao longo desse item consiste na busca pelo pressuposto ontológico das concepções que reduzem a verdade à enunciação, à concordância entre juízo e objeto, ou à adequação entre um mundo exterior e uma subjetividade. Após a análise da questão da realidade no parágrafo anterior, é evidente que a verdade não pode se reduzir à relação entre sujeito e objeto, ou mesmo à uma intersubjetividade pressuposta. Heidegger deriva das concepções tradicionais o ser-verdadeiro como ser-descobridor. O que se sobressai ao final do item é que essas mesmas concepções modernas do problema da verdade, que impõem a subjetividade como fundamento ôntico de seu ser-verdadeiro, pressupõem, por sua vez, o ser-no-mundo enquanto tal, como fundamento ontológico:

O ser-verdadeiro como ser-descobridor só é, de sua parte, ontologicamente possível sobre o fundamento do ser-no-mundo. Este fenômeno, no qual reconhecemos uma constituição fundamental do *Dasein*, é o fundamento do fenômeno originário da verdade, o qual agora deve ser estudado mais a fundo. (HEIDEGGER, 2012, p.607).

No segundo item, *b) O fenômeno originário da verdade e o caráter derivado do conceito tradicional de verdade*, Heidegger esclarece a relação entre a verdade na sua acepção ontológica e a abertura do ser-aí e introduz a concepção de que ela opera em meio à relação ambígua entre desencobrimento e encobrimento.

Se no item anterior o ser-verdadeiro foi nivelado ao ser-descobridor, o passo dado logo no início do item b consiste na conclusão de que o ser-verdadeiro como ser-descobridor é, por sua vez, um modo-de-ser do ser-aí. Sendo o descobrir “um modo-de-ser do ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 2012, p.611), o fundamento do ser-descoberto é a abertura do mundo. Desse modo, o fenômeno originário da verdade se funda na abertura do ser-aí, que pertence à própria estrutura da preocupação: a verdade na sua configuração originária está essencialmente ligada à preocupação como todo estrutural do ser-aí. Assim, Heidegger pode constatar que “só com a abertura do *Dasein* é atingido o fenômeno mais-originário da verdade. (...) O *Dasein* é/está na verdade” (HEIDEGGER, 2012, p.611). A partir dessa concepção, segundo a qual a abertura - que confere a relação originária do ser-aí com a verdade - pertence invariavelmente à constituição-de-ser do ser-aí, Heidegger constata que à essa mesma constituição pertence também o decair do ser-aí na não-verdade.

Portanto, faz parte da constituição-de-ser do ser-aí estar lançado no campo da não-verdade e do encobrimento do ser. Daí decorre a enigmática conclusão de que o ser-aí é tanto na verdade quanto na não-verdade, dado que “à facticidade do *Dasein* pertencem o fechamento e o encobrimento” (HEIDEGGER, 2012, p.615). Desse item, conseqüentemente, depreende-se que o ser-aí está sempre lançado em um jogo entre a verdade e a não-verdade, que se fundamenta na sua abertura enquanto parte da sua própria constituição-de-ser enquanto preocupação. A verdade, por sua vez, está sempre inscrita nessa circularidade com a não-verdade e pertence essencialmente a essa dinâmica.

Da interpretação ontológico-existencial do fenômeno da verdade resultaram: 1. a verdade no sentido mais originário é a abertura do *Dasein* à qual pertence o ser-descoberto do ente no interior-do-mundo; 2. o *Dasein* está, de maneira igualmente originária, na verdade e na não verdade. (HEIDEGGER, 2012, p.617).

Desse modo, esse segundo item nos leva à conclusão de que a verdade, segundo sua aceção no âmbito da ontologia fundamental, assim como a não-verdade, pertence à constituição fundamental do ser-aí. Esse percurso já prepara o terreno para o último item do parágrafo, *c) o modo-de-ser da verdade e a pressuposição-da-verdade*, no qual Heidegger aborda justamente a questão acerca do modo-de-ser da verdade e termina, assim, a primeira seção do tratado.

Nele, Heidegger estabelece que o modo-de-ser da verdade é sempre necessariamente relativo ao ser do ser-aí. Nesse sentido, a verdade não subsiste à inexistência do ser-aí nem pode transcendê-lo, na medida em que pertence à sua constituição-de-ser. A radicalidade

desse posicionamento impõe a impossibilidade de se demonstrar algo como o ser da verdade, ou até mesmo comprová-la enquanto tal, uma vez que a verdade já está sempre dada e é sempre pressuposta. Não é possível colocá-la em suspensão nem torná-la propriamente numa abstração que deva prestar contas ao ser-aí, na medida em que ela está sempre pressuposta como o próprio ser do ser-aí: “O ser da verdade está em originária conexão com o *Dasein*. (...) Só se dá ser - não ente - na medida em que verdade é. Ser e verdade ‘são’ de igual originalidade” (HEIDEGGER, 2012, p.635). Portanto, a verdade, em sua acepção originária, é sempre pressuposta no pensamento humano e não é passível de prestar contas à qualquer investigação que a tome como uma abstração ou como algo alheio ao ser humano, pois sua forma originária está sempre pressuposta no fundamento de qualquer interrogação.

Ademais, um aspecto de enorme relevância deste item consiste no absoluto distanciamento de Heidegger da posição moderna em relação à questão da verdade e, em especial, da posição de Husserl: se a verdade pertence invariavelmente ao ser do ser-aí, assim como a não-verdade, qualquer possibilidade de algo como um ego transcendental ou de verdades lógicas universais, como encontramos nas *Investigações Lógicas* de 1901, é absolutamente incompatível com a posição da ontologia fundamental e do projeto de *Ser e Tempo* em geral.

I.iv. O sentido geral de *Ser e Tempo* e da tematização do nada perante a tradição

Com base nesse percurso, podemos concluir que, embora a relação entre o nada e a angústia seja fundamental no plano da analítica para a descoberta da preocupação (*Sorge*) como o ser do ser-aí e, conseqüentemente, para a interrogação acerca da verdade e de sua relação fundamental com o ser-aí no parágrafo 44, a questão do nada não desempenha um papel central na obra como um todo: ela possui relevância apenas nesse momento específico do percurso da analítica, que prepara o terreno para a problematização da temporalidade na segunda seção do tratado.

Dessa forma, a questão do nada não contribui de forma central para o modo como Heidegger elabora seu pensamento nesse momento inicial, mesmo, de certo modo, tendo adiantado, no percurso da analítica, o aspecto enigmático da questão do ser ao dispor o ser-aí diante do indeterminado, que não pertence à esfera do que é e nem pode ser reduzido ao seu todo. O nada permanece pouco investigado e pouco elaborado, desempenhando um papel relevante, mas que não chega a ser central no percurso da investigação. Isso ocorre, na medida em que o projeto de *Ser e Tempo* busca elaborar a questão do ser através da relação

de interdependência entre transcendência e horizonte, entre a estrutura essencial do ser-aí como transcendência e a temporalidade originária como horizonte. Por conseguinte, após a análise da verdade e da preocupação, alcançada através da relação entre o nada e a angústia, Heidegger passa a tratar, na segunda seção, do sentido do ser justamente através da tematização da temporalidade como seu horizonte.

Mas o fundamento ontológico originário da existencialidade do *Dasein* é a *temporalidade*. Só a partir da temporalidade pode ser entendida existencialmente a totalidade estrutural articulada do ser do *Dasein* como preocupação. (...) o projeto de um sentido de ser em geral pode ser executado no horizonte do tempo. (HEIDEGGER, 2012, pp. 647-649).

Assim, a questão do nada está inscrita nessa investigação que visa abordar essa relação mais ampla de mútua dependência entre a transcendência e o horizonte, no intuito de elaborar a questão do ser. Não obstante, Friedrich-Wilhelm von Herrmann caracterizou esse período do pensamento heideggeriano de caminho de elaboração transcendental-horizontal da questão do ser (*Transzendental-horizontal Ausarbeitungsweg der Seinsfrage*) em seu comentário *Transzendenz und Ereignis. Heideggers 'Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)': ein Kommentar* de 2019. Com essa caracterização do projeto de *Ser e Tempo* de von Herrmann obtém-se um ganho duplo, na medida em que ela simultaneamente elucida o sentido central do pensamento de Heidegger, a saber, a elaboração da questão do ser - que permanece inalterado durante todo o seu percurso filosófico - e traz à luz a dimensão em que a questão do ser é abordada nesse momento inicial de seu pensamento: a saber, a relação de mútua dependência entre transcendência e horizonte, que, no fundo, remete à circularidade entre hermenêutica e facticidade. “Ao transcender como constituição da essência do ser-aí pertence o horizonte, e, vice-versa, onde se discorre acerca do horizonte, há aí também a transcendência” (VON HERRMANN, 2019, p.19, Trad. Nossa). Mantém-se, com isso, a devida unidade do pensamento de Heidegger, salientando os diferentes caminhos percorridos no contexto da busca pela elaboração da questão do ser.

O sentido geral da obra, que naturalmente prescreve os limites da concepção heideggeriana de fenomenologia, na medida em que ela é concebida como inteiramente inscrita nesse propósito central, consiste justamente em pensar a questão do ser através da elaboração da questão do sentido do ser. Se considerarmos com a devida seriedade a ênfase no ‘sentido’, se torna evidente a peculiaridade desse momento inicial do pensamento de Heidegger e a sua caracterização como ‘caminho de elaboração transcendental-horizontal’ da questão do ser:

Heidegger dá aqui à questão do ser a formulação: a questão do sentido de ser. 'Sentido', no entanto, significa em *Ser e Tempo* aquele círculo de visão ou horizonte, a partir do qual o ser humano como o Ser-aí que entende o ser, entende o ser do ente. (...) 'Ser e Tempo' quer dizer que o sentido de ser em geral e no todo é buscado como o tempo originário. (von HERRMANN, 2019, p.24, Trad. Nossa).

Desse modo, o projeto geral de *Ser e Tempo* pode ser compreendido como uma hermenêutica do ser-aí orientada por essa busca do horizonte do entendimento do ser, que se fundamenta, por sua vez, no ser-aí como transcendência. No curso que Heidegger lecionou no semestre de verão do mesmo ano de 1927 em Marburg, *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, ele coloca as seguintes palavras: "O caráter estático do tempo possibilita o caráter de ultrapassagem específico do ser-aí, a transcendência e assim também o mundo. (...) A transcendência é o ser-no-mundo fundado na sua totalidade específica na unidade estático-horizontal originária da temporalidade" (HEIDEGGER, 1975, p.428, trad. nossa).

Nesse sentido, a transcendência se funda na temporalidade - sempre compreendida através da sua configuração originária como temporalização do tempo - e, simultaneamente, a própria temporalidade, isto é, o horizonte, ou sentido, do ser se fundamenta na transcendência do ser-aí enquanto ser-no-mundo. O ser-aí está sempre inscrito no horizonte, na compreensão do ser e, no entanto, sempre transcende esse mesmo horizonte. A fenomenologia, desse modo, ganha o aspecto de uma hermenêutica do ser-aí - que, como já esclarecemos, se constitui sempre e necessariamente a partir dessa circularidade inevitável - e, ademais, se aproxima de modo originário da ambiguidade presente na concepção grega de ἀλήθεια, que contempla tanto o encobrimento, quanto o desencobrimento.

Nesse contexto geral, o nada, do modo como é tratado em *Ser e Tempo*, desempenha um papel aparentemente secundário. Embora ele adiante o próprio enigma da questão do ser, na medida em que recusa qualquer delimitação ôntica, ele cumpre um papel no caminho da analítica do ser-aí e desse projeto de fenomenologia que busca destrinchar e contemplar o mistério da existência humana enquanto lançada nessa luta dupla, que se configura como uma relação de interdependência, entre transcendência e horizonte, entre hermenêutica e facticidade. A tematização do nada se inscreve nesse plano mais amplo da analítica do ser-aí e, assim, não possui a força interrogativa que apresenta em alguns textos dos períodos posteriores.

Mesmo desempenhando um papel reduzido nesse contexto do projeto geral de *Ser e Tempo* e do caminho de elaboração transcendental-horizontal da questão do ser, o nada está

presente no parágrafo 40 como uma instância enigmática que não se deixa reduzir pelo âmbito daquilo que é e nem de sua simples totalidade: o nada nos remete ao que está além da totalidade do ente, como fundamento, e, desse modo, lança o pensamento na radicalidade do enigma da questão do ser, pensada a partir da diferença ontológica (isto é, entre ser e ente). Assim, o nada, mesmo em *Ser e Tempo*, institui uma radicalização da instância do pensamento e afasta Heidegger de qualquer posicionamento da tradição ocidental. E, portanto, para que possamos compreender o alcance e as consequências da própria possibilidade da tematização do nada em *Ser e Tempo*, como instância que não se reduz ao ôntico, precisamos esclarecer que tipo de ruptura radical com a tradição filosófica ocidental é realizada por Heidegger nesse projeto da hermenêutica do ser-aí vinculado à uma concepção própria de fenomenologia, que analisamos anteriormente.

Ora, a analítica existencial, influenciada pela descrição fenomenológica de Husserl, como vimos, deve ser compreendida unicamente dentro dos limites gerais do projeto de *Ser e Tempo*: as palavras e os termos que surgem ao longo da obra como “ser-com”, “ser-para-a-morte” e o próprio “ser-aí” não são propriamente definições, conceitos ou categorias - tal qual seria o caso se se tratasse de algo como um existencialismo -, mas palavras que carregam dentro de si a força desse esforço propedêutico de elaborar a questão do ser a partir da analítica da existência. Ademais, a própria angústia jamais deve ser pensada como uma problemática da psicologia ou da teoria da consciência, mas como uma questão que surge nesse horizonte radical da proposta de pensamento erigida em *Ser e Tempo*. Heidegger, inclusive, faz questão de afastar seu projeto de qualquer forma de psicologismo. No décimo parágrafo, *A delimitação da analítica do Dasein em relação à antropologia, à psicologia e à biologia*, ele esclarece que o projeto proposto não tem a intenção de dialogar com essas diferentes esferas do conhecimento científico e empírico, pois o que lhe interessa é justamente o âmbito da ontologia fundamental, que permanece completamente esquecido e inquestionado na dimensão das pesquisas positivas empreendidas pelas ciências. Isso significa, naturalmente, que a angústia deve ser abordada no horizonte da ontologia fundamental e da elaboração da questão do sentido do ser.

Com a indicação de que falta na antropologia, na psicologia e na biologia uma resposta unívoca e, do ponto de vista ontológico, suficientemente fundada para a pergunta pelo *modo-de-ser* desse ente que nós mesmos somos, não se pronuncia juízo algum sobre o trabalho positivo dessas disciplinas. (HEIDEGGER, 2012, p.161).

Distante dessas esferas empíricas do pensamento - dado que nelas não se discute propriamente a problemática ontológica -, a analítica do ser-aí comporta uma relação de diálogo e de influência com a fenomenologia de Edmund Husserl e, especialmente, com a chamada 'primeira redução' fenomenológica, na medida em que busca acompanhar essa virada em direção ao mundo da vida pré-científico e pré-teórico - o que nos remete diretamente ao sentido da ontologia fundamental -, mas de modo ainda mais radical, recusando o movimento husserliano de restringir a estrutura do mundo vivido ao fluxo transcendental da consciência. Não devemos nos ater em demasia à relação entre os dois pensadores, mas é preciso elucidar o papel da fenomenologia no projeto de *Ser e Tempo* frente à tradição moderna de pensamento, se buscamos entender a relação entre o nada e a angústia em sua devida radicalidade. Tendo analisado a interpretação heideggeriana da fenomenologia nos termos de *Ser e Tempo* para compreender o sentido da analítica existencial e, conseqüentemente, da tematização do nada, nos resta nesse primeiro momento compreender, portanto, a ruptura com a tradição filosófica moderna que esse movimento demanda. Afinal, a própria tematização do nada, como aquilo que escapa à esfera ôntica, só é possível a partir de um distanciamento radical da tradição.

Um possível fio condutor para demarcarmos a distância entre o projeto de Heidegger e a tradição moderna de pensamento como um todo consiste no paradigmático problema da transcendência. Essa questão recebeu diversas formas e sentidos ao longo da história da filosofia ocidental e a sua centralidade nesse momento do pensamento de Heidegger indica que ela pode servir de base para se esclarecer esse distanciamento. Ademais, compreender o problema da transcendência em Heidegger pode ser um dos possíveis caminhos para o correto entendimento da sua relação mais específica com Husserl e sua fenomenologia transcendental. De acordo com suas próprias palavras em *Sobre a essência do fundamento*: "Uma concepção mais radical e universal da essência da transcendência é, então, necessariamente acompanhada por uma elaboração mais originária da ideia da ontologia e, por conseguinte, da metafísica." (HEIDEGGER, 1955, p.152) É preciso, portanto, compreender o que possibilita que o nada - entendido em sua devida radicalidade - seja tematizado no pensamento de Heidegger e não na fenomenologia de Husserl.

Na medida em que a fenomenologia tem uma ligação fundamental com a tradição filosófica moderna, essa problemática nos remete ao início da modernidade. Afinal, a partir do *eu-penso* de Descartes e, em especial, da sexta parte das *Meditações, Da existência das coisas materiais e da distinção real entre a alma e o corpo do Homem*, em que se estabelece a união substancial entre corpo e alma, a problemática da transcendência esteve intimamente

ligada à relação entre sujeito e objeto, entre *res-cogitans* e *res-extensa*, entre a subjetividade e o mundo exterior, ou transcendente, e, assim, fundamentalmente à questão do conhecimento. Com Descartes e o advento da tecnociência a questão da transcendência passa a se referir, portanto, à relação entre o sujeito e o objeto, entre o eu-pensante e aquilo que o transcende. Com a *Crítica da Razão Pura* de Immanuel Kant, ela se reconfigura a partir da dimensão da subjetividade transcendental - a saber, que não estabelece mais propriamente um sujeito plenamente substancializado, algo como uma *res-cogitans*, mas o sujeito disposto como operação de síntese do diverso, como fundamento do próprio mundo fenomênico¹⁹. Os questionamentos acerca do conhecimento e da própria existência do mundo exterior, ou fenomênico, são elaborados por Kant a partir das suas condições de possibilidade de um ponto de vista apriorístico - isto é, transcendental:

O interessante na crítica kantiana a Descartes não se encontra, porém, apenas nesse ponto e sim, para o que nos interessa aqui, na mudança operada por Kant na noção de sujeito, inferida, agora, da função de unidade e identidade dos atos do entendimento. Desfeita a substancialidade metafísica do *subjectum*, sendo entretanto mantida a definição clássica deste como núcleo unificador e identificador, a unidade e a identidade não serão, agora, atribuídas a uma *res* e sim a uma operação de síntese do diverso. Sujeito significa operação cognitiva e por isso mesmo, em exata oposição ao que dissera Hobbes (todo *subjectum* é necessariamente corpo), sujeito não pode ser dito de coisa alguma. Para que a subjetividade seja descoberta será preciso aguardar a revolução copernicana, quando desaparecerá o caráter substancial do sujeito e, sobretudo, quando se dará a célebre inversão pela qual o sujeito, o *subjectum*, desaparece como *res* e se torna uma operação ou o suporte interior de operações, e o objeto, o *esse objectivum* ou a coisa interiorizada pelo e no pensamento, se torna fenômeno e, como tal, posto pelas operações do sujeito. (CHAUI, 2017, p.21).

¹⁹ Conforme afirma Etienne Gilson: [Para Kant] “Não pode haver realidade senão numa percepção; portanto, a própria essência do real enquanto tal implica que ele seja percebido, ainda que as fórmulas “real” e “real percebido” signifiquem verdadeiramente a mesma coisa. Sendo assim, pode-se dizer que os objetos exteriores, os corpos, só são algo real nas e pelas nossas representações. Colocados como não representados, eles nada são de real, eles não são nada. É por isso, aliás, que se diz que esses objetos não são nada além de fenômenos, visto que seu próprio ser é o aparecer; em contrapartida, e precisamente pela mesma razão, basta-lhes aparecer para ser, e é por isso que os objetos exteriores nos são imediatamente dados, em sua própria realidade, pelo único fato de que temos consciência deles a título de representações. Assim, o realismo não é um realismo imediato senão na medida em que ele é um idealismo, e o próprio Kant teve clara consciência disso, assim que constatou o caráter “paradoxal” desta proposição: “Não há nada no espaço senão o que nele está representado”. Paradoxal, com efeito, e, no entanto, exata, visto que, o espaço não sendo, ele mesmo, senão uma representação, nada pode haver no espaço que não esteja em sua representação. O que não está no espaço, e que, no entanto, existe, é a coisa em si, mas, precisamente enquanto coisa em si, ela não teria como ser para nós um objeto; não sendo um objeto, ela não é para nós “real” (GILSON, 2016, p. 198).

Com a fenomenologia de Husserl, entretanto, a questão da transcendência ganha duas configurações distintas: no primeiro momento, das *Investigações Lógicas*, ela surge como o que escapa à esfera da imanência, como o mundo exterior, como as verdades de fato (temporais) que tem, como condição de possibilidade, as verdades de razão (os objetos ideias, atemporais e verdadeiros) - o que efetivamente afasta a fenomenologia do psicologismo kantiano criticado por Husserl; no período posterior de *Ideias I* e *Meditações Cartesianas*, por sua vez, a fenomenologia husserliana ganha mais rigorosamente o aspecto de uma filosofia transcendental absolutamente fundamentada nesse sentido mais profundo de subjetividade - completamente afastado da substancialidade, na medida em que o sujeito não pode ser considerado um objeto no sentido de *res* e nem tampouco é limitado por qualquer sorte de condicionalidade. Tendo sido o âmbito da fenomenologia transcendental purificado de todo tipo de referência real ou psicológica, Husserl busca estabelecer as condições de possibilidade de qualquer conhecimento possível a qualquer agente possível do conhecimento.

Assim, a fenomenologia transcendental tardia de Husserl, através da *epoché* transcendental, opera uma radicalização do ponto de partida cartesiano, evitando o aspecto metafísico, psicologista²⁰ e solipsista que Husserl entende haver no *cogito* e na filosofia kantiana, rumo a um ponto de partida transcendental puro, do questionamento acerca da condição de possibilidade de qualquer conhecimento possível. Não há em Husserl um sujeito do conhecimento substancializado, mas a concepção de 'qualquer sujeito do conhecimento possível'. Como esclarece John Drummond em *O transcendental e o psicológico*, as experiências não são tratadas por Husserl como as experiências de um sujeito 'real' ou psicológico, mas como as experiências intencionais possíveis de qualquer agente possível da experiência. A redução transcendental, portanto, retira a reflexão fenomenológica do âmbito regionalizado da subjetividade psicologista e a dispõe nessa esfera transcendental, que questiona as condições de possibilidade de qualquer conhecimento possível e que não diz

²⁰ Como esclarece Hans Jonas em *Edmund Husserl and the ontological question*, para Husserl, "A essência do psicologismo é a tendência de interpretar o pensamento como um fato mental e a mente como uma realidade natural, junto a todos os outros produtos da natureza: assim, a consciência é explicada como um produto da mente. Husserl provou que uma implicação desse 'naturalismo' é a abolição do sentido de verdade, levando, desse modo, a uma espécie de 'relativismo cético'. Essa ressalva contra o ceticismo é o ponto crucial do criticismo de Husserl, e sua raiz, ele acredita, é o naturalismo. O pecado capital da psicologia é interpretar a consciência como uma parte da natureza (*Naturalisierung des Bewusstseins*). Husserl, em contraste, percebeu que a consciência é algo que, pela própria essência, é oposto ao ser no sentido natural. Essa percepção se tornou o principal propósito de sua vida e ele constantemente a enfatizou e reiterou, sem perder nenhuma oportunidade de martelá-la. A consciência não é a natureza, mas 'o próprio oposto de natureza'. Suas leis não são naturais, mas leis do sentido." (JONAS, 2001, p.9).

respeito a nenhuma concepção de sujeito substancializado, mas a este âmbito mais fundamental da subjetividade enquanto ego transcendental.

A radicalização do ponto de partida cartesiano e da tradição seiscentista consiste justamente na passagem do *cogito* a essa esfera anterior e primordial do ego transcendental - que pressupõe em si a intersubjetividade, mesmo que purificada de qualquer condicionalidade. Desse modo, a fenomenologia de Husserl não carece de nenhuma legitimação metafísica de uma suposta conexão entre o sujeito e o objeto, como a veracidade divina em Descartes e a harmonia preestabelecida entre alma e corpo de Leibniz - que, ademais, exigem provas da existência de Deus -, mas encontra um solo firme no ego transcendental, na intersubjetividade purificada. Do mesmo modo, sendo o âmbito do ego transcendental absolutamente dessubstancializado, Husserl evita o psicologismo que considera indevido na posição da intersubjetividade kantiana.

Toda e qualquer tentativa de se advir, partindo das ciências surgidas historicamente, a uma melhor fundamentação, a um melhor entendimento de si segundo sentido e realização é um ato de 'autorreflexão' (*selbstbesinnung*) do cientista. Mas há apenas uma 'autorreflexão' radical e esta é a fenomenológica. 'Autorreflexão' radical e universal são inseparáveis e, ao mesmo tempo, inseparáveis do método fenomenológico como 'autorreflexão' na forma de redução transcendental, autointerpretação intencional do ego transcendental inaugurado por tal redução, descrição sistemática na figura lógica de uma eidética intuitiva. Autointerpretação universal e eidética quer dizer, todavia, domínio sobre todas as possibilidades constitutivas concebíveis, 'inatas' ao ego e a uma intersubjetividade transcendental. (HUSSERL, 2019, p.164).

Heidegger, por sua vez, busca pôr em questão justamente esse sentido mais profundo de subjetividade que ele critica como o pressuposto impensado da própria esfera do ego transcendental: a saber, a subjetividade como posição fundamental, como ponto de partida de todo pensar e como paradigma limitante do pensamento - nas palavras de Chauí, o sujeito como núcleo unificador e identificador. Esse sentido da subjetividade é anterior, do ponto de vista do pensamento, ao sujeito substancializado como *res*, ou ao sujeito transcendental dito 'psicologista' de Kant. O próprio modo como questionamos e os pressupostos mais elementares da posição moderna de se buscar fundamentar o pensamento em um ponto de partida universalmente válido depende dessa posição metafísica fundamental que permanece intocada, na medida em que a modernidade ocidental como um todo se constitui a partir de seu silêncio e de sua inquestionabilidade. Desse modo, o distanciamento que o pensamento

de Heidegger propõe realizar não se limita à crítica do sujeito substancializado, mas se estende à limitação de todo pensar ao paradigma da subjetividade, seja ela substancializada ou fenomenologicamente purificada no ego transcendental.

Em *Sobre a essência do fundamento* - tratado escrito em 1929 e publicado no escrito comemorativo do septuagésimo aniversário de Husserl -, Heidegger coloca em questão o fundamento e o interroga a partir da transcendência entendida como ser-no-mundo - o que, em último caso, põe em suspensão justamente o ponto de partida da interrogação fenomenológica husserliana. Seu esforço visa questionar esse fundamento que permanece impensado e que guia a modernidade ocidental sem ser propriamente interrogado. Nesse sentido, a transcendência, ou ser-no-mundo, se refere propriamente à essência fundamental do ser humano como o ente que sustenta a diferença ontológica entre ser e ente e, desse modo, o entendimento-do-ser: “O mundo como totalidade não “é” um ente, mas aquilo a partir do que o ser-aí se dá a entender a que ente pode dirigir seu comportamento e como ele pode se comportar em relação a esse ente.” (HEIDEGGER, 1999, p.169). Nos momentos finais do tratado, Heidegger coloca as seguintes palavras: “A liberdade é a razão do fundamento (o fundamento do fundamento) (...) Enquanto este fundamento, porém, a liberdade é o abismo (ausência de fundamento) do ser-aí.. (...) A essência da finitude do ser-aí se desvela, porém, na transcendência como liberdade para o fundamento.” (HEIDEGGER, 1999, p. 187-188). Portanto, para Heidegger a essência do fundamento da existência humana consiste justamente na falta de fundamento do ser-aí (no seu estar-lançado na profundidade do abismo) , na liberdade do ser humano “como um livre poder-ser [lançado] entre os entes” (HEIDEGGER, 1999, p. 188). A problemática heideggeriana transcende, desse modo, a esfera da transcendência ligada ao paradigma da subjetividade como fundamento e pressuposto.

Assim, a radicalização do *cogito* proposta por Husserl nas *Meditações Cartesianas* pertence ainda a esse âmbito que Heidegger posteriormente, em *A época da imagem de mundo*, nomeia de fundamento metafísico da modernidade. A tarefa proposta por seu pensamento se coloca como mais radical, na medida em que equivale a trazer à palavra o silêncio que opera como o pressuposto do discurso filosófico moderno como um todo. E, entretanto, mesmo no papel de salientar a diferença entre os dois projetos, precisamos reconhecer, naturalmente, as semelhanças entre ambos e a possibilidade que Heidegger enxergou na fenomenologia para o projeto da ontologia fundamental na época de *Ser e Tempo*. O próprio movimento de radicalização rumo aos pressupostos impensados e a ruptura com algo como a ‘ordem das razões’ de Descartes - isto é, o modo progressivo das

meditações e do pensamento moderno - são aspectos comuns a ambos, assim como o distanciamento do sujeito substancializado e da relação entre sujeito e objeto como paradigma universal. Como diz Merleau-Ponty nas notas ao curso *Husserl nos limites da fenomenologia*:

Porque Husserl busca expressar o 'vivenciar', fazer o silêncio falar, para dizer o não-dito, (radicalismo - sem pressupostos), querendo dizer o que é experienciado naturalmente, que está escondido, ele não pode proceder progressivamente. Ele fará isso ser visto se colocando lá em cima. Isso é o que ele quer dizer quando fala da fenomenologia como os alpes ou os himalaia: a fenomenologia está lá; ela tem uma existência física sólida, o que é necessário é apenas encontrar o caminho rumo a ela. (MERLEAU-PONTY, 2002, p.12, Trad. Nossa).

O pensamento de Heidegger, em grande medida, radicaliza a crítica husserliana à tradição moderna ao buscar romper com o próprio âmbito dos questionamentos em direção à circularidade da hermenêutica da facticidade e da ontologia fundamental. Portanto, o ser-aí não pode ser confundido com uma tematização específica da problemática da consciência, isto é, como uma fundamentação universal do pensamento. A consciência pensada tanto no sujeito substancializado como *res-cogitans* ou *res-extensa* quanto no sentido intersubjetivo do ego transcendental, que, purificado, comporta qualquer agente possível da experiência, está intimamente ligada ao paradigma da subjetividade como núcleo unificador e identificador e ponto de partida de todo pensar. O pensamento, para alcançar os seus próprios limites e a sua configuração mais fundamental, há de se instituir a partir de uma instância livre de qualquer fundamento desse tipo.

Aquilo que se descobre assim, aquilo que se descobre desse modo e que estava velado também é ao mesmo tempo preservado como o que é abrigado na medida em que retorna à palavra. Essa é a dimensão ontológica da alétheia. Ela é totalmente velada com o conceito de consciência e com a sua predominância no pensamento moderno, mesmo quando tematiza o conceito de ser. (GADAMER, 2007, p.44).

Ora, por conta dessa radicalidade a visão de Heidegger é bastante singular: contrário à exigência de Husserl - influenciada pelo movimento da dúvida hiperbólica de Descartes - de deixar de lado a autoridade da tradição no âmbito das questões fenomenológicas, Heidegger, ao longo da década de 1920, parece justamente procurar um modo de conciliar esse espaço aberto como nova possibilidade do pensar pela fenomenologia das *Investigações lógicas* com os pensadores gregos e, principalmente, com Aristóteles.

Foi então – no início mais movido por um pressentimento do que por uma inteligência clara do assunto – que aprendi o seguinte: aquilo que para a fenomenologia dos actos de consciência se realiza como o manifestar-se do fenômeno, foi mais originariamente pensado por Aristóteles e por todo o pensar e existência gregos, enquanto o não-estar-encoberto do que está presente, como o seu desencobrimento, o seu mostrar-se. O que as investigações fenomenológicas tinham encontrado, de novo, como atitude portadora do pensar, era afinal o traço fundamental do pensamento grego, se não mesmo de toda a filosofia enquanto tal. (HEIDEGGER, 2009, p.9-10)

O esforço de Heidegger em *Ser e Tempo* e nos textos escritos no início da década de 1920 traz como consequência justamente essa tensão: como é possível explorar o campo aberto por Husserl sem se tornar vítima dos fatores limitantes da ‘segunda redução fenomenológica’ - isto é, sem ficar atado ao âmbito do sujeito transcendental - através de uma conciliação com Aristóteles? Conforme exposto no parágrafo 7 de *Ser e Tempo*, essa tentativa de harmonizar a máxima da fenomenologia (às coisas mesmas!) com a filosofia aristotélica tem como ponto central a palavra grega ἀλήθεια²¹. Heidegger encontrou nessa relação entre o empreendimento fenomenológico e o pensamento grego um caminho que tornou possível a ontologia fundamental. A dimensão explorada entre essas duas instâncias, é o que possibilita alcançar o questionamento do ser-do-ente em geral e se mostra um potencial percurso para se elaborar a questão ainda mais fundamental: a própria questão do ser.

Outro ponto que podemos destacar é justamente a diferente postura na relação com a filosofia de Descartes: Heidegger compreende que o paradigma do pensamento imposto pelo *cogito* cartesiano irrompe como o mais completo esquecimento do ser e ao buscar superá-lo, propõe, de certo modo, um rompimento radical com a tradição moderna. Em *Ser e Tempo*, no sexto parágrafo, *A tarefa de uma destruição da história da ontologia*, Heidegger esclarece esse aspecto limitante inerente à posição fundamental de Descartes e indica essa necessidade de superá-la. Posteriormente, em *A época da imagem de mundo* (1938), o *cogito* surge justamente como o fundamento metafísico da época moderna que lançou a existência humana no mais completo esquecimento do ser e no domínio irrestrito da técnica. Essa ruptura com a posição fundamental de Descartes confirma a distância de seu pensamento da posição de Husserl, que colocara as seguintes palavras em sua obra *Meditações cartesianas*:

²¹ Nesse momento é importante ressaltar que uma das questões mais importantes no pensamento de Heidegger diz respeito justamente à impossibilidade de tradução das palavras gregas. Não devemos, portanto, pensar a alétheia como ‘verdade’, mas reconhecer que seu sentido originário é enigmático e, em última instância, inalcançável para a tradição moderna em que estamos lançados.

poderei estar de antemão plenamente seguro de seu interesse [da fenomenologia] se começar com aqueles motivos das *Meditationes de prima philosophia* que têm, como creio, um significado eterno e se prosseguir caracterizando as transformações e reformulações por via das quais surgiram o método e a problemática fenomenológico transcendental. (HUSSERL, , p.39).

Não pretendemos nos ater aos pormenores da relação entre Husserl e Heidegger, mas podemos indicar que o retorno de Heidegger à Aristóteles e ao mundo grego em geral tem como objetivo justamente restaurar essa concepção mais fundamental do pensamento frente ao domínio moderno da subjetividade. O papel da analítica do ser-á não consiste em realizar uma redução do mundo da vida (*Lebenswelt*) ao fluxo de consciência do ego transcendental, mas antes em construir um espaço para o pensamento que seja capaz de transcender e, portanto, ultrapassar essa dimensão limitante que impera na modernidade. Ir em direção às coisas mesmas, desse modo, significa ultrapassar esse paradigma do sujeito (que perpassa toda filosofia desde Descartes e a totalidade do mundo contemporâneo ocidental) rumo à totalidade do ente e a um pensamento capaz de contemplar a questão do ser como o grande enigma de todo pensar. A aproximação com a filosofia de Aristóteles é precisamente o que permite a Heidegger estabelecer, nesse momento de seu pensamento, que a ontologia fundamental pode ser possível enquanto fenomenologia, na medida em que a dimensão aberta pelo campo fenomenológico se mostra capaz de impedir que a ontologia fundamental recaia no âmbito das ontologias tradicionais, que permearam a metafísica e a existência histórica do ocidente como um todo. Nos parágrafos iniciais de *Ser e Tempo*, a discussão em torno do conceito prévio de fenomenologia e do pano de fundo fenomenológico de sua investigação ocorre justamente a partir das palavras gregas “φαινόμενον” e “λόγος” e justamente por trás do retorno a esses termos está a intenção de retomar, a partir da fenomenologia, essa dimensão muito mais fundamental do pensar²².

Nesse sentido, a busca pela condição idealmente pré-teórica, que dá rumo à investigação fenomenológica, significa um afastamento dos pressupostos mais elementares do pensamento moderno como um todo. Essa problemática nos remete ao que já havia sido tratado nos cursos de Heidegger acerca da ‘hermenêutica da facticidade’. O caráter

²² Precisamos ressaltar novamente que a questão da subjetividade visada por Heidegger não se limita à relação que se costuma fazer entre sujeito e indivíduo, como problemática epistemológica. A subjetividade para Heidegger é o fundamento metafísico da época moderna, que dá fundo tanto às concepções mais superficiais de consciência - que opõem a subjetividade à objetividade ou à coletividade - quanto ao mais radical idealismo transcendental.

hermenêutico de *Ser e Tempo* corresponde precisamente a esta circularidade da atitude de pôr sempre em questão os pressupostos mais elementares do próprio pensar - o que, inclusive, configura o primeiro requisito para que se possa acompanhar o sentido da obra de modo autêntico. A própria questão fundamental coloca todas as demais em suspensão. De acordo com Gadamer em *Verdade e Método I*,

Através da interpretação transcendental da compreensão feita por Heidegger, o problema da hermenêutica ganha uma abrangência universal, e até se enriquece com o surgimento de uma nova dimensão. A presença do intérprete ao seu objeto, que não conseguia encontrar uma legitimação correta na reflexão da escola histórica, obtém agora um sentido que pode ser demonstrado concretamente. Demonstrar esse sentido é a tarefa da hermenêutica. (...) O fato de que todo comportar-se livremente com relação ao seu ser não possa remontar para além da facticidade desse ser constitui o núcleo central da hermenêutica da facticidade e sua oposição à investigação transcendental constitutiva da fenomenologia de Husserl. (GADAMER, 2007, p.353).

Desse modo, a aproximação com a filosofia de Aristóteles e o pensamento grego permite que o projeto de *Ser e Tempo* se distancie da tradição 'transcendental' da fenomenologia na medida em que o *φαινόμενον* dos gregos nos remete ao âmbito mais fundamental e aberto do ser do ente. Apenas a partir dessa relação e da conseqüente abertura para a questão mais fundamental da própria diferença ontológica entre ser e ente, pode a questão do nada ser tematizada em *Ser e Tempo*.

O nada, portanto, não tem espaço na tradição moderna - isto é, não pode sequer ser concebido em sua radicalidade - na medida em que esta pressupõe a subjetividade - seja ela substancializada ou não - como fundamento de todo pensar. Naturalmente, a imposição de qualquer sorte de ponto de partida e fundamento universal e fixo impede que o nada surja propriamente como questão, como digno de ser pensado e questionado. Apenas a partir da ontologia fundamental de *Ser e Tempo* e de sua concepção de fenomenologia hermenêutica, surge a abertura necessária, no âmbito do pensamento, para que o nada seja questionado em sua devida radicalidade. A questão do nada, desse modo, exige uma liberdade que só é possível a partir de um pensamento que surja interrogando seus próprios pressupostos mais elementares. Essa postura, que está presente ao longo de todo o seu pensamento, foi elaborada de forma clara por Heidegger no parágrafo inicial de *A época da imagem de mundo* de 1938: "a reflexão é a coragem de tornar a verdade dos próprios pressupostos e o campo

dos próprios objetivos no que é mais digno de se questionar” (HEIDEGGER, 1977, p.75, trad. nossa).

A tematização do nada exige um pensamento capaz de colocar em questão seus próprios pressupostos e que opere, portanto, na liberdade da ausência de fundamento. Um tal esforço não pode estabelecer um ponto de partida ou um ponto de chegada fixos e deve operar em constantes viradas e mudanças. Afinal, na medida em que se estabelece algo desta sorte, um solo firme para qualquer investigação autêntica, o pensamento para Heidegger se auto-aniquila. Assim, a questão do nada movimenta um desenrolar interessante no caminho de pensamento de Heidegger, na medida em que ela mesma lhe impõe um limite de linguagem. Como pensar o nada? Como falar o nada? Que tipo de linguagem - e, portanto, de pensamento - é capaz de tematizar de modo adequado a questão do nada? Nesse momento do percurso de Heidegger, a própria questão do ser, assim como a questão do nada, que no fundo nos lançam diante do mesmo enigma da diferença ontológica entre ser e ente, parece a cada momento impor novos desafios. No fundo, esse problema de linguagem - e, para Heidegger, todo problema de linguagem é no fundo um problema de pensamento e vice-versa - impõe as próprias regras e, com isso, limites claros ao esforço de pensamento..

Venda a sua inteligência e compre o espanto

Pois a inteligência é mera opinião e o espanto é visão

Jalaluddin Rumi, Masnavi, IV, ii

II.i. A questão do nada e a nadificação em *Que é metafísica?* (1929).

Nos anos seguintes à publicação de *Ser e Tempo* (1927), Heidegger realizou uma série de conferências, palestras, cursos e preleções explorando as temáticas abordadas na obra, de modo a desenvolvê-las ultrapassando o âmbito da analítica existencial e abrindo novos caminhos de pensamento que vieram a ser devidamente percorridos ao longo de toda a década de 1930. Um dos exemplos mais marcantes desse período entre as duas décadas foi a preleção que Heidegger proferiu ao assumir a antiga cátedra de Edmund Husserl na Universidade de Freiburg no dia 24 de julho de 1929²³. Essa primeira aula foi direcionada a grande parte do corpo discente e docente da universidade e foi, talvez, a primeira manifestação clara e distinta de que Heidegger se distanciara de vez do modo tratadístico da fenomenologia, tão marcante em *Ser e Tempo*, rumo a um interrogar mais livre e muito mais profundo. Rüdiger Safranski, em sua biografia, resgata uma carta que Heidegger escreveu a Elizabeth Blochmann enquanto trabalhava na preleção, que traz luzes ao sentido dessa mudança: “minha preleção sobre metafísica me dá muito trabalho; mas todo o trabalho é mais livre. A coerção do ensino, a cientificidade errônea e tudo o que liga a isso, está apartado de mim” (SAFRANSKI, 2019, p.218).

A preleção *Que é metafísica?* (1929) foi redigida justamente nesse momento particular do pensamento de Heidegger em que ele buscava se distanciar e se libertar do projeto de *Ser e Tempo* e dos seus reconhecidos limites, explorando ao mesmo tempo alguns dos motivos mobilizados pela analítica existencial. Esse texto traz, portanto, uma certa tensão

²³ Tomamos como referência a *nota do tradutor* de Ernildo Stein que introduz sua tradução na edição dos pensadores de 1999 (p.44).

entre esse momento analítico e o novo modo de tratamento das questões e do próprio investigar heideggeriano. Nele, a questão do nada ganha uma absoluta centralidade e um papel confrontativo com relação à tradição de pensamento ocidental e, principalmente, às ciências positivas, que dominavam e ainda dominam o âmbito acadêmico. A pergunta pelo nada ainda é elaborada a partir do fenômeno da angústia, mas seu alcance transcende em muito essa dimensão e prepara o terreno para uma série de questões nos mais diversos âmbitos: o nada, ao confrontar a ciência e a cientificidade nos seus aspectos elementares, abre caminho para que a modernidade como um todo seja posta em questão a partir de sua própria história. Não por acaso, a preleção passa pela análise da angústia, mas termina com o questionamento fundamental de Leibniz (por que há simples o ente e não antes o nada?), que, por sua vez, consiste justamente no ponto de partida da reflexão do curso de verão de 1935, *Introdução à metafísica*. Essa tensão intrínseca ao texto fica aparente, na medida em que a questão do nada ainda se apoia na análise da angústia, mas, ao mesmo tempo, a supera a partir da análise da nadaificação e fornece o solo que impulsiona os caminhos que o pensamento de Heidegger percorreu nos anos subsequentes: a saber, a questão sobre a essência do fundamento (1929) e a pergunta pela essência da verdade (1930). Devemos, portanto, examinar esse momento fundamental no pensamento de Heidegger, em que são construídas as condições para o encontro com a poesia de Hölderlin nos anos posteriores e, conseqüentemente, para a convergência entre o pensamento e a poesia, o nada e o sagrado.

Em *Que é Metafísica?* Heidegger não tem a intenção de descrever de modo sistemático ou teórico uma definição de 'metafísica'; ele investiga a questão metafísica fundamental para adentrar no íntimo dessa manifestação do pensamento e, de certo modo, preparar sua ultrapassagem (ou superação). Com isso em vista, ele separa a apresentação em três momentos: 1) *o desenvolvimento de uma interrogação metafísica*, 2) *a elaboração da questão* e 3) *a resposta à questão*. Por mais que, à primeira vista, a estrutura do texto espelhe um modo tradicional e científico de tratamento, seu desenrolar é completamente inusitado; de tal forma, que poderíamos interpretar a própria estrutura da preleção como uma certa ironia. Heidegger busca a todo instante se distanciar ao máximo da linguagem científica e dos limites que ela impõe ao livre pensar. O texto, portanto, deve ser compreendido nesse contexto para que possamos entender qual é a natureza da relação estabelecida entre o nada e a angústia e de que modo Heidegger já prepara o terreno para outros caminhos de pensamento:

De fato a questão acerca do nada e a questão acerca da experiência fundamental pensante sobre o nada são levantadas para que o pensamento se

veja obrigado a pensar o aí do ser-aí. Essa é a tarefa que Heidegger tomou como a sua em uma recusa cada vez mais consciente da questão metafísica acerca do ser do ente e da linguagem da metafísica. (GADAMER, 2012, p.282).

No primeiro momento da preleção, que trata do desenvolvimento da interrogação, Heidegger torna evidente que pretende elaborar uma determinada questão metafísica e, com isso, pôr em questão a metafísica como um todo. O aspecto hermenêutico presente em *Ser e Tempo*, da copertença do ser-aí à sua própria investigação, parece se radicalizar na medida em que, já no trecho inicial, Heidegger também esclarece que a natureza de toda questão metafísica impõe a necessidade de se problematizar o próprio interrogar e aquele que interroga: “a interrogação metafísica deve desenvolver-se na totalidade e na situação fundamental da existência que interroga” (HEIDEGGER, 1999, p.51). Assim, a partir de uma simples questão metafísica, toda a nossa existência é posta em suspensão e questionada em seus aspectos mais fundamentais. Esse caráter circular do pensamento ganha mais força nos textos de Heidegger posteriores a *Ser e Tempo*, tendo em vista que se entrelaça de modo cada vez mais rigoroso com a própria dimensão da linguagem e avança na própria estrutura dos questionamentos. A própria construção de uma interrogação que escapa ao modo tratadístico e ao molde da analítica existencial, influenciado pelas categorias aristotélicas e pela fenomenologia de Husserl, já pode ser considerada um forte indício dessa mudança no pensamento heideggeriano. A partir dessas considerações iniciais, Heidegger introduz o questionamento que serve de fio-condutor da preleção: “O que acontece de essencial nas raízes da nossa existência na medida em que a ciência se tornou nossa paixão?” (HEIDEGGER, 1999, p.51). Desse modo, nos deparamos com uma interrogação que questiona justamente o que ocorreu de essencial para que a existência moderna ocidental seja completamente dominada pelo paradigma do pensamento científico.

Nesse momento inicial de desenvolvimento do texto, Heidegger afirma, portanto, que o mundo acadêmico, com o qual procura dialogar, está fundamentado a partir de uma existência científica, cuja essência pode ser desvendada a partir da simples unidade de três dimensões fundamentais: 1) uma particular referência ao mundo, 2) um comportamento da existência humana livremente escolhido e 3) a irrupção de um ente específico na totalidade do ente. Esse modo de abordar a ciência moderna a partir da existência científica e da interrogação de sua essência como a simples unidade dessas três dimensões significa considerá-la a partir do âmbito mais amplo da metafísica - isto é, pensá-la a partir de sua referência ao entendimento-de-ser por ela pressuposto. Como esclarece von Herrmann em seu

curso *Was ist Metaphysik? Die Frage nach dem Nichts und dem Sein: Heideggers freiburger Antrittsvorlesung von 1929*,

O fundamento essencial comum das ciências positivas não é nada que possa ele mesmo se tornar objeto das ciências. A estrutura essencial das ciências é antes o tema da filosofia enquanto metafísica; metafísica, no entanto, compreendida em um sentido amplo, originário e elevado. (trad. nossa).²⁴

Em outros termos, pensar a ciência a partir do que fundamenta a existência científica como um todo significa interrogar as condições de possibilidade da própria ciência a partir de seu referencial com o ser: a saber, o entendimento-de-ser pressuposto pela ciência moderna na medida em que ela estabelece uma relação específica com o ente. É necessário trazer à luz o que possibilita que as ciências estabeleçam essa relação específica com os entes e se instituem como núcleo da existência humana na modernidade ocidental. Heidegger então prossegue com a seguinte delimitação:

Aquilo para onde se dirige a referência ao mundo é o próprio ente - e nada mais.

Aquilo de onde todo o comportamento recebe sua orientação é o próprio ente - e além dele nada.

Aquilo com que a discussão investigadora acontece na irrupção é o próprio ente - e além dele nada. (HEIDEGGER, 1999, p.52).

A existência científica, portanto, depende de uma referência ao mundo que permanece inteiramente voltada e circunscrita ao ente e que, por sua vez, é sustentada pelo que Heidegger considera ser um comportamento livremente escolhido de dar às próprias coisas - isto é, ao próprio ente - a primeira e a última palavra acerca do pensamento. Essas duas dimensões dependem da irrupção do ser humano como um ente privilegiado que dá a medida à totalidade do ente enquanto tal. A simples unidade desses três fundamentos da existência científica constitui a essência da existência moderna como um todo. Nos deparamos, portanto, com a existência moderna, a nossa existência, interrogada a partir de sua configuração mais elementar: pensá-la a partir da relação com o ente significa, de certo

²⁴ Aqui é necessário expressar o enorme agradecimento ao Professor Friedrich-Wilhelm von Herrmann por ter muito gentilmente disponibilizado a única versão existente de seu curso, datilografada, e suas notas, para auxiliar essa pesquisa parcialmente desenvolvida em Freiburg im Breisgau no ano de 2022. O texto referente ao curso ainda não foi publicado e, portanto, pertence aos arquivos pessoais do Prof. F-W von Herrmann, e se encontra atualmente sob os cuidados de sua esposa, Dra. Veronika von Herrmann em Freiburg im Breisgau, a quem também agradeço imensamente. O curso não apenas ilumina aspectos estruturais de enorme relevância para a compreensão da preleção de Heidegger, como também traz luzes à relação do texto com o referencial de *Ser e Tempo* e da ontologia fundamental como um todo.

modo, compreendê-la de uma dimensão que a antecede e que ela mesma pressupõe como condição de possibilidade.

O que Heidegger destaca como paradoxal nessa configuração é justamente o fato de que para pensarmos o mundo científico em sua forma essencial, a partir de suas condições de possibilidade, o entendimento-de-ser pressuposto, precisamos recorrer a algo que lhe escapa e que a própria linguagem científica rejeita categoricamente: a saber, precisamente o nada.

Mas o estranho é que precisamente no modo como o cientista se assegura o que lhe é mais próprio, ele fala de outra coisa. (...) O nada é justamente rejeitado pela ciência como elemento nadificante. E quando, assim abandonamos o nada, não o admitimos precisamente então? Talvez já se perca tal insegurança da linguagem numa vazia querela de palavras. Contra isso deve a ciência afirmar novamente sua seriedade e sobriedade: ela se ocupa unicamente do ente. A ciência nada quer saber do nada. Mas não é menos certo também que, justamente ali, onde ela procura expressar sua própria essência, ela recorre ao nada. (...) Que acontece com esse nada? (HEIDEGGER, 1999, p. 52-53).

Ora, justamente no momento do texto em que Heidegger propõe desenvolver a interrogação, ele não estabelece qualquer sorte de pressuposto teórico ou de delimitação do campo de objetos a ser tratado. A interrogação, de maneira oposta ao que se poderia tradicionalmente esperar, trata de pôr em suspensão os próprios pressupostos mais elementares e estabelece um paradoxo de partida que pertence ao pano de fundo da existência científica: nossa própria existência é posta em questão e, desse modo, o escopo da investigação se amplia. Assim, se se espera tradicionalmente que a investigação parta de um recorte no campo de objetos, a elaboração da questão de Heidegger traz justamente o oposto. A investigação metafísica, portanto, trata de perguntar pelo nada, que é pressuposto pela ciência como fundamento da existência científica e da sua referência ao ente. Em outros termos, ele antecede o modo de se portar perante o ente que serve de condição de possibilidade da existência científica.

Nessa preleção de Heidegger o caráter propedêutico do pensamento - já presente em *Ser e Tempo*, mas obscurecido pela linguagem do tratado e pelo projeto da analítica do ser-aí e da ontologia fundamental - ganha um aspecto ainda mais radical em relação às formas tradicionais de pensamento: Heidegger confronta a essência mais fundamental da existência científica ao trazer à luz essa contradição inerente ao seu escopo e aos seus elementos mais rudimentares. Se mantivermos em mente o fato de que a preleção foi elaborada como uma

palestra pública direcionada à comunidade acadêmica da universidade de Freiburg, a ironia da forma e esse aspecto confrontativo, voltados à vivência científica, se tornam ainda mais evidentes e marcantes. A estrutura do texto, nesse sentido, serve como um questionamento das exigências impostas pela própria cientificidade acadêmica: a elaboração clara de uma questão, o estabelecimento dos pressupostos, de um método e, por fim, uma resposta clara e objetiva.

Desse modo, a interrogação é elaborada a partir de um paradoxo que se torna evidente, na medida em que a própria existência científica - que rege o pensamento que se propõe a interrogar - é suspensa e questionada nos seus aspectos mais fundamentais. O nada se torna o elemento central que expõe a falta de fundamento das três dimensões que dominam as ciências positivas: a referência ao mundo, o comportamento particular em relação às coisas e a irrupção do ser humano estão todas limitadas ao âmbito do entendimento-de-ser que pressupõe, pensando a partir da ontologia fundamental, uma decisão prévia acerca do ser do ente. A ciência é, para Heidegger, incapaz de questionar os próprios pressupostos. Um pensamento que busque colocá-los em questão precisa justamente romper com seus limites.

O nada, portanto, nadifica a existência científica ao expor sua inusitada presença justamente naquilo que a fundamenta. A ciência nega e recusa veementemente o nada e, de modo austero, sempre reitera que trata apenas daquilo que é, mas, precisamente nesse ato de justificar, traz à luz a necessidade paradoxal e contraditória de recorrer ao nada, àquilo que a própria perspectiva científica de base afirma não ter qualquer sentido ou dignidade na dimensão do pensamento. Essa contradição inerente à essência das próprias ciências, que surge a partir da questão do nada, é o que prepara a interrogação heideggeriana acerca da metafísica e serve de fio-condutor para os dois momentos subsequentes da preleção.

Estabelecida a questão que dará rumo à investigação - “Que acontece com este nada?” -, Heidegger passa a tratar, na segunda seção, de sua elaboração: como elaborar a pergunta pelo nada? É possível determinar um aspecto formal? Ora, a questão não pode pressupor que o nada seja propriamente algo: o nada não é um ente e nem tampouco a totalidade do que é. “O perguntar pelo nada - pela sua essência e seu modo de ser - converte o interrogado em seu contrário. A questão priva-se a si mesma de seu objeto científico” (HEIDEGGER, 1999, p.53). Sem um objeto possível de delimitação, a própria possibilidade formal da pergunta vira uma contradição.

No momento seguinte da preleção, o principal alvo da investigação de Heidegger passa a ser a lógica formal e a dimensão do entendimento. A concepção de que todo pensar se baseia necessariamente nessas instâncias do entendimento e da lógica não é capaz de abarcar

o nada e, estranhamente, o pressupõe. A questão, portanto, não se limita ao âmbito das ciências positivas e atinge o núcleo do próprio discurso lógico:

Mas é por acaso possível tocar no império da lógica? Não é o entendimento realmente o senhor nesta pergunta pelo nada? Efetivamente, é somente com seu auxílio que podemos determinar o nada e colocá-lo como um problema, ainda que fosse como um problema que se devora a si mesmo. Pois o nada é a negação da totalidade do ente, o absolutamente não-ente. (...) Nós afirmamos: o nada é mais originário que o não e a negação. (HEIDEGGER, 1999, p.54).

O nada é anterior à própria lógica e a todos os pressupostos e exigências que esse discurso moderno impõe ao pensamento: de certo modo, o discurso lógico depende do nada como fundamento, assim como a existência científica como um todo. O nada serve de condição de possibilidade para o próprio discurso lógico, que faz questão de negá-lo. Heidegger avança sobre os aspectos mais elementares e fundamentais do mundo científico e põe em suspensão as bases mais inquestionáveis de seu modo de pensar. Ora, a própria questão do nada impõe essa necessidade a partir de sua própria essência: como absoluto não-ente, não pode ser limitado a nada de ôntico. Se as ciências positivas abarcam apenas a dimensão do que é, o nada, que a ultrapassa, não pode ser alcançado ou investigado a partir de suas delimitações. Apenas o nada é capaz de abranger o próprio nada: seu aspecto de infundado impede que nos agarremos a qualquer sorte de fundamentação ou pressuposto e a delimitação formal da questão, portanto, é categoricamente impossível. As ciências não são sequer capazes de pensar o nada, dado que a própria linguagem científica se baseia em termos lógicos: o nada impõe às ciências um problema de linguagem.

Se, entretanto, não nos deixarmos enganar pela formal impossibilidade da questão do nada e se, apesar dela, ainda a formularmos, então devemos satisfazer ao menos aquilo que permanece válido como exigência fundamental para a possível formulação de qualquer questão. Se o nada deve ser questionado - o nada mesmo - então deverá estar primeiramente dado. Devemos poder encontrá-lo” (HEIDEGGER, 1999, p54).

Por conseguinte, Heidegger direciona a interrogação ao fenômeno originário da angústia e, assim, estabelece o mais claro vínculo da preleção com a analítica existencial de *Ser e Tempo*: o nada é buscado no fenômeno originário que, por raras vezes, lança o *ser-aí* diante de seu ‘aí’, isto é, do ser-no-mundo enquanto tal. A angústia é compreendida como absolutamente distinta das outras disposições de humor, na medida em que o seu objeto não é algo no âmbito ôntico, mas o que está além da totalidade do ente. Nesse momento, Heidegger retoma os mesmos motivos trabalhados e elaborados no parágrafo 40 de *Ser e Tempo*,

distanciando a angústia, como disposição fundamental, das outras disposições que fazem referência unicamente ao ente. O tédio, a alegria, a ansiedade e o medo estão sempre limitados por essa necessária vinculação a algo que é - mesmo nos casos em que este diante-de-quê se refira à totalidade do ente como tal. A angústia, por sua vez, revela o nada em si mesmo a partir de sua completa falta de fundamento: diante do nada não podemos nos agarrar a absolutamente nada. Segundo Heidegger, a angústia nos suspende ao pôr em fuga a totalidade do ente e nos deixar perante o abismo da falta de solo. A própria linguagem se esvai e quedamos sem palavras capazes de descrevê-la:

A angústia nos corta a palavra. Pelo fato de o ente em sua totalidade fugir, e assim, justamente, nos acossa o nada, em sua presença, emudece qualquer dicção do “é”. O fato de nós procurarmos muitas vezes na estranheza da angústia romper o silêncio com palavras sem nexos é apenas o testemunho da presença do nada. (...) Com a determinação da disposição de humor fundamental da angústia atingimos o acontecer do ser-aí no qual o nada está manifesto e a partir do qual deve ser questionado. Que acontece com o nada? (HEIDEGGER, 1999, p.57).

Esse aspecto linguístico que envolve a pergunta pelo nada na preleção deve ser contemplado com toda a atenção possível: ele corresponde justamente ao cerne da mudança no tratamento do nada nos textos posteriores de Heidegger e pode ser interpretado como o fundamento que mobiliza o encontro da questão com o pensamento do ser, que se assemelha ao dizer poético. A falta de palavras para a descrição do nada evidencia que a distância entre o pensamento originário e a modernidade não se reduz aos pressupostos do entendimento e da lógica formal, que regem a existência científica: a própria linguagem e o modo mais elementar a partir do qual nos relacionamos com as línguas e com as palavras em geral estão no âmago dessa distância entre a existência moderna e o pensamento originário. Nesse momento, emerge a raiz que dará forma aos questionamentos posteriores de Heidegger acerca da linguagem e à relação que ele estabelecerá entre pensar e poetas a partir da poesia de Hölderlin e do aspecto originário das palavras. Se aqui essas questões são apenas indicadas de forma preliminar e breve, elas serão o principal motor a mobilizar as investigações de Heidegger nas décadas seguintes. Essa incapacidade das palavras em contemplar o nada diz respeito precisamente à radicalidade desse questionar e põe em jogo nossa forma de lidar com a linguagem nos tempos modernos: não há um dizer mais originário vinculado a um pensar e a uma existência mais livres? Como fazê-lo reverberar de modo a possibilitar nosso acesso a um modo de pensar e a uma existência mais livres?

O Heidegger tardio reconduziu sua própria linguagem diretamente a esse começo que continua sendo sempre determinante como a linguagem da metafísica em todas as nossas tentativas de pensamento. Seus próprios momentos iniciais mostram-no claramente à procura de uma liberação em relação a essa tradição conceitual. (GADAMER, 2007, p.26).

Na preleção de 1929 essa nova dimensão do questionamento é apenas indicada e preparada: a interrogação continua a tratar do nada através de seu acontecimento no fenômeno originário da angústia. Isso torna evidente seu vínculo com a analítica do ser-aí e com o projeto de uma ontologia fundamental (possível apenas enquanto fenomenologia). Essa conexão não está mais presente no curso de verão de 1935, uma vez que a questão do nada se desprende do vínculo com a analítica do ser-aí e abre novos horizontes para o pensamento. Frente ao fenômeno da angústia na existência moderna, o mundo grego, a linguagem, e a união entre o pensar e o poeitar se tornam os principais elementos da interrogação posterior. Mesmo diante desse vínculo com a analítica existencial, a preleção fornece à questão do nada um papel absolutamente central na interrogação: para compreender seu afastamento de *Ser e Tempo* e do projeto da analítica é necessário, antes de mais nada, atentar ao caminho percorrido ao longo do texto. Essas diferenças são fundamentais, principalmente se tratando de um pensamento que opera em uma circularidade, interrogando os próprios pressupostos. Um tal pensar há de se constituir e reconstituir sempre em constante movimento.

Na última seção da preleção, *A resposta à questão*, Heidegger expõe a relação entre a angústia, a pergunta pelo nada e a questão acerca da metafísica. Em um primeiro momento, ele esclarece que não há propriamente uma resposta à interrogação, na medida em que a angústia não torna patente uma apreensão do nada, mas antes nos lança diante do indeterminado. Obedecendo à exigência imposta pela questão de suspender os pressupostos do próprio interrogar, a necessidade de se estabelecer uma resposta no sentido tradicional é ela mesma posta em questão. Um dos traços mais marcantes desse distanciamento da analítica da existência e do projeto de *Ser e Tempo* em geral consiste justamente no fato de que Heidegger ultrapassa a simples análise do fenômeno da angústia, em direção ao próprio nada, interrogando-o a partir de sua essência - isto é, através da nadificação.

Na angústia se manifesta um retroceder diante de... que, sem dúvida, não é mais uma fuga, mas uma quietude fascinada. (...) Esta remissão que rejeita em sua totalidade, remetendo ao ente em sua totalidade em fuga - tal é o modo de o nada assediar, na angústia, o ser-aí -, é a essência do nada: a

nadificação. Ela não é nem uma destruição do ente, nem se origina de uma negação. (...) O próprio nada nadifica. (...) Somente na clara noite do nada da angústia surge a originária abertura do ente enquanto tal: o fato de que é o ente - e não nada. (HEIDEGGER, 1999, p.58).

Assim, o questionamento, de certo modo, transcende a própria problematização da angústia, e Heidegger avança sobre a essência do próprio nada. Isso significa que o esforço de pensamento empreendido ao longo do texto não está limitado a um projeto mais amplo, como no caso da tematização do nada em *Ser e Tempo* no plano da analítica do ser-aí. Se no projeto da analítica o nada desempenhava um papel articulador no parágrafo 40, de instituir a angústia como disposição fundamental que torna patente a preocupação como todo-estrutural do ser-aí, na preleção de 1929 o nada surge como centro da interrogação e, ao cumprir esse papel central, ele impõe as próprias regras à investigação. Apenas a partir desse salto com relação a *Ser e Tempo*, pode Heidegger passar para o momento central da preleção em que tematiza a nadificação do nada.

O nada nadifica e, nesse nadificar, não apenas fundamenta a negação da totalidade do ente, mas antes estabelece o fundamento mais elementar do próprio âmbito do ente como um todo. Estar suspenso no nada consiste na mais íntima essência do ser-aí e, portanto, de nossa própria existência. A ciência, assim como o mais decadente esquecimento do ser e do nada, que se constitui a partir da cotidianidade e dessa vivência que se prende inteiramente às questões referentes ao que é sem jamais questionar seu ser, só é possível e viável na medida em que seu fundamento se resume ao próprio nada e a essa nadificação. Podemos somente esquecer do nada posto que estamos, em nossa essência, suspensos nele e somos remetidos a essa completa nadificação. A fuga do ser e do nada, que ocorre com a decadência do cotidiano, pertence justamente à mais íntima essência da nadificação e do ser-aí enquanto tal. O nada, portanto, tem uma essência absolutamente ambígua: ele é simultaneamente o fundamento de toda negação e de toda afirmação e, mantém entre as suas manifestações essenciais o próprio encobrimento.

Na preleção de 1929, esse caráter ambíguo do nada e, por consequência, do ser surge pela primeira vez com a centralidade, com a qual é tratado nos cursos e preleções dos anos seguintes. Nos textos elaborados logo após *Que é metafísica?* - a saber, *Sobre a essência do fundamento* (1929) e *Sobre a essência da verdade* (1930) - Heidegger explora essa ambiguidade de modo mais profundo, explorando novos caminhos de pensamento a partir da palavra grega ἀλήθεια, compreendida como o fenômeno duplo de encobrimento e desencobrimento (ou velamento e desvelamento). O nada, portanto, não desaparece por

completo nem surge apenas no momento angustiante, ele está sempre aí, encoberto no fundo, como condição de possibilidade de todo lidar com o ente, de toda fala e da dimensão do cotidiano como um todo.

A tentativa das ciências de descartar o nada como algo sem sentido configura, portanto, um atentado contra a própria essência mais fundamental e, ao mesmo tempo, enquanto encobrimento, corresponde à essência do próprio nada: “a aparente sobriedade e superioridade da ciência se transforma em ridículo, se não leva a sério o nada” (HEIDEGGER, 1999, p.62). Com esse modo de lidar com a questão, o sentido da transcendência tratada em *Ser e Tempo* fica ainda mais evidente: não se trata das categorias transcendentais do sujeito nem de qualquer forma de intersubjetividade, mas da transcendência específica da diferença ontológica - isto é, estar aberto para além da totalidade do ente.

Tão finitos somos nós que precisamente não somos capazes de nos colocarmos originariamente diante do nada por decisão e vontade próprias. Tão insondavelmente a finitização escava as raízes do ser-aí que a mais genuína e profunda finitude escapa à nossa liberdade. O estar suspenso do ser-aí dentro do nada originado pela angústia escondida é o ultrapassar do ente em sua totalidade: a transcendência. (HEIDEGGER, 1999, p.60).

A transcendência, portanto, possui um vínculo íntimo com o nada, dado que sua essência consiste justamente nessa ultrapassagem da totalidade do ente: o nada, afinal, posto como instância nadificadora - ou seja, que impõe a si mesma e lança o ser-aí na completa indeterminidade - possui uma centralidade inquestionável no esforço de elaborar a questão do ser. Ao nos lançar diante do mesmo enigma da diferença ontológica, a questão do nada cumpre o papel de nadificar, de deixar o ser-aí sem fundamento.

Assim, a própria questão da metafísica, que dá rumo à investigação, pode ser compreendida a partir dessa mesma dimensão: “O ultrapassar do ente acontece na essência do ser-aí. Este ultrapassar, porém, é a própria metafísica” (HEIDEGGER, 1999, p.63). Nesse sentido, a questão do nada abarca a totalidade da metafísica e põe em questão os seus aspectos mais fundamentais, na medida em que ela mesma pertence a essa dimensão. Nós apenas podemos nos relacionar com o ente e lidar com as dimensões que constituem nossa existência moderna posto que estamos suspensos no nada: ele é o fundamento e a possibilidade de todo entendimento e da própria lógica. O nada consiste naquilo que está além da dimensão do ser do ente e que, desse modo, é o que possibilita as formas de pensar que dominam o cotidiano e o âmbito mais originário da existência humana. Estarmos

suspensos no nada - isto é, no ser - é o que constitui a nossa essência mais íntima. A questão do nada, portanto, exige que se coloque a questão do ser. A própria nadaificação institui uma instância que ultrapassa o ser-aí e as possibilidades abertas pelo pensamento metafísico.

Nos momentos finais do texto, salta aos olhos um aspecto de grande importância que devemos destacar para que possamos compreender algumas das principais mudanças que ocorreram na primeira metade da década de 1930 no pensamento heideggeriano: a saber, a concepção de metafísica e sua relação com o pensamento. Devemos atentar ao fato de que, nesse momento, Heidegger trata da metafísica como filosofia e de ambas como inerentes à essência do ser-aí:

A metafísica é o acontecimento essencial no âmbito do ser-aí. Ela é o próprio ser-aí. (...) Na medida em que o homem existe, acontece, de certa maneira, o filosofar. (...) A filosofia somente se põe em movimento por um peculiar salto da própria existência nas possibilidades fundamentais do ser-aí, em sua totalidade. Para esse salto são decisivos: primeiro, o dar espaço para o ente em sua totalidade; segundo, o abandonar-se para dentro do nada, quer dizer, o libertar-se dos ídolos que cada qual possui e para onde costuma refugiar-se subrepticamente; e, por último, permitir que se desenvolva este estar suspenso para que constantemente se retorne à questão fundamental da metafísica que domina o próprio nada: Por que existe afinal ente e não antes o nada?

Ora, essa relação entre o filosofar e a existência humana parece sofrer uma mudança significativa nos anos posteriores. Em *Que é isto - a filosofia?*, de 1935 - mesmo ano em que foi proferido o curso de verão *Introdução à metafísica* -, a dimensão histórica do filosofar é abordada a partir da origem grega da própria palavra: a metafísica é compreendida como um estranho acontecimento que ocorreu, por acaso, na Grécia antiga e que percorreu a história do ocidente até o seu inevitável esgotamento com as filosofias de Hegel e Nietzsche. A metafísica, nesse sentido, está por trás da configuração da existência moderna como um todo, mas a partir da história do ocidente: a filosofia não é tratada como uma dimensão inerente ao ser-aí e a toda existência humana, mas como um acontecimento historial - relativo à história do ser - específico que tem um começo e um fim. Essa mudança se torna ainda mais evidente na conferência *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*: nela Heidegger esclarece que, com o esgotamento das possibilidades da metafísica, a subjetividade moderna ganha uma ameaçadora autonomia e passa a ameaçar a dimensão originária do pensamento, que se retrai no completo domínio da técnica:

O fim da filosofia revela-se como o triunfo do equipamento controlável de um mundo técnico-científico e da ordem social que lhe corresponde. O fim da filosofia quer dizer: começo da civilização mundial fundada no pensamento ocidental-europeu (HEIDEGGER, 1999, p.98).

Essa concepção, conseqüentemente, parece estar em desacordo com o que Heidegger afirma na preleção de 1929 - a saber, que a metafísica é o próprio ser-aí. A dimensão histórica da questão, elaborada nesses textos posteriores, retira essa centralidade da metafísica na relação com o nada. Assim, o nada passa a transcender essa dimensão, ao nos remeter ao mundo grego e ao pensamento originário, que historicamente fundou a metafísica e possibilitou o caminho que a filosofia percorreu para moldar a existência moderna do ocidente. A origem grega da metafísica, explorada por Heidegger ao longo da década de 1930, impõe um limite a essa concepção de que a filosofia seria fundamental e inerente ao ser-aí em geral e a toda existência humana. Esses novos questionamentos, inclusive, permitem a Heidegger considerar a metafísica apenas a partir de sua história no mundo ocidental: a metafísica passa a ser tratada não como um fenômeno existencial, mas como um acontecimento histórico, específico e completamente contingente.

A preleção *Que é metafísica?* foi redigida nesse momento de tensão em que certas limitações oriundas da analítica existencial de *Ser e Tempo* são confrontadas com novas questões e novas formas de se propor o próprio sentido do pensar. Heidegger ainda aborda o nada a partir do fenômeno da angústia, mas simultaneamente transcende essa dimensão na medida em que a própria nadaificação é posta como ponto central da investigação. A essência do nada emergir como o fio-condutor da preleção antecede aquilo que se tornará uma das principais preocupações de Heidegger na década posterior: a superação da linguagem da metafísica através de um esforço entre pensamento e poesia. Embora a ultrapassagem da metafísica já esteja indicada com a nadaificação, ela não se encontra plenamente elaborada nesse texto de 1929.

De fato, delineia-se pela primeira vez nessa preleção o grande tema da superação da metafísica e do pensamento metafísico, tema para o qual se voltam as tentativas de pensamento do Heidegger tardio. Isso acontece, porém, de tal modo que, na própria preleção, ainda se fala totalmente a linguagem da metafísica. A questão acerca do nada é expressamente introduzida como uma questão metafísica, na qual somos imediatamente inseridos no momento em que nos decidimos a abdicar dos mecanismos bem conhecidos da lógica. (GADAMER, 2012, p.282).

Assim, podemos considerar o distanciamento da preleção de 1929 de *Ser e Tempo* e do projeto da analítica do ser-aí como um todo a partir de dois movimentos principais que, em última instância, se copertencem: 1) o surgimento da nadificação do nada como tema central do tratado e 2) a relação entre a questão do nada e a linguagem - isto é, os limites impostos ao pensamento pela própria nadificação do nada. As diferenças latentes na constituição do próprio percurso da investigação, da sua estrutura - o modo como a interrogação se constrói ao longo da preleção - estão intimamente ligadas a esses dois movimentos e ao modo como eles afetam o íntimo da configuração do esforço de pensamento.

Faz-se necessário, portanto, atentar à nadificação do nada e ao que ela acarreta na dimensão do próprio pensamento de Heidegger. Se em *Ser e Tempo*, o nada é tematizado unicamente através da angústia, cumprindo um papel específico no percurso da analítica do ser-aí, em *Que é metafísica?* sua tematização não apenas se torna o elemento central, como o próprio nada passa a ser situado a partir da nadificação. Conceber o nada como instância nadificadora significa compreender que há algo no nada pura e simplesmente como nada que impõe por si mesmo um limite ao pensamento: não é o ser-aí que nadifica, nem tampouco o pensamento, mas o próprio nada. Assim, o nada, independente de qualquer possível posição do ser-aí ou de qualquer ente, impõe, a partir da nadificação, a necessidade de um recuo do pensamento como um todo: o nada coloca o ser-aí perante sua própria finitude e mortalidade ao nadificar: a nadificação do nada traz luzes aos limites do pensamento e, portanto, radicaliza a sua configuração circular como hermenêutica.

Com base nisso podemos compreender um aspecto essencial que afasta Heidegger das propostas modernas de trazer uma fundamentação do pensamento a partir da subjetividade ou da intersubjetividade (mesmo que purificada como ego transcendental), na medida em que o pensamento humano não é capaz de dominar o nada e, mesmo assim, depende dele como condição de possibilidade e, simultaneamente, da nadificação que o próprio nada opera. O pensamento se constitui como uma hermenêutica justamente a partir desse inevitável aspecto circular. Como afirma Gadamer, a respeito da hermenêutica no pensamento de Heidegger em *Hermenêutica e diferença ontológica* (1989):

A hermenêutica concentra-se em algo incompreensível. No entanto, isso sempre vale de algum modo para a hermenêutica. A hermenêutica encontra-se diante do desafio do incompreendido e do incompreensível, e por meio daí, ela é trazida para o caminho do questionamento e obrigada a compreender. (...) tem-se aí muito mais uma resposta ao desafio que sempre

se renova de não se poder compreender algo que se mostra como algo espantosamente outro, alheio, obscuro - e talvez profundo que precisaríamos compreender. (GADAMER, 2007, p. 96-97).

A nadificação do nada, portanto, radicaliza o aspecto circular da hermenêutica, na medida em que coloca em suspensão qualquer concepção de pensamento que busque estabelecer algum tipo de fundamentação: o que se sobressai é o fato de que o pensamento, em verdade, está fundamentado no nada, na completa indeterminidade. E, entretanto, não se deve conceber essa indeterminidade como algo negativo, nem tampouco como algo positivo, mas como um aspecto essencial do pensamento. O sujeito moderno e todas as concepções de subjetividade e intersubjetividade que partilham da mesma posição fundamental - a saber, a simples unidade das três dimensões (referência ao mundo, comportamento e irrupção) - são nadificados, frente ao nada, na medida em que sua própria fundamentação é posta em cheque.

Ademais, como vimos, essa concepção do nada e da nadificação constitui, em última instância, um afastamento radical da concepção moderna de linguagem: a lógica como um todo, e isso abarca, inevitavelmente, todas as regionalizações do pensamento, como as ciências positivas, que se fundamentam em linguagens lógicas e, conseqüentemente, todas as formas de discurso que tratam exclusivamente da esfera ôntica, é incapaz de dizer o nada, até mesmo de questioná-lo. A nadificação, desse modo, é simultaneamente a forma como o nada se retrai diante das tentativas de dominá-lo. Esse aspecto torna evidente o motivo de Heidegger recusar veementemente o uso de palavras como 'consciência', 'objeto', 'sujeito', 'ego' e 'conhecimento': a pressuposição de uma posição fundamental fixa do pensamento, como a subjetividade, impede que se alcance o objetivo que pertence à essência mais íntima do próprio pensamento - a questão do ser.

Trata-se aqui de uma vontade de domínio que se manifesta no conceito de objeto. É por isso que Heidegger evita tanto o conceito de consciência quanto o conceito de objeto. Ele sabia que, a partir da postura do controle metodologicamente assegurado das oposicionalidades objetivas, nunca podemos nos aproximar das experiências-limite de nosso sistema de domínio. Em um tal 'saber dominante', nós nunca desaprendemos apenas a pensar o saber relativo à graça, mas também todos os outros modos do saber. (GADAMER, 2007, p.44-45).

Em última instância, o desafio de se pensar o nada nos coloca diante do mesmo enigma e das mesmas dificuldades de se pensar o ser: como falar do nada? Não estaria a nossa forma de pensar e, por conseguinte, a nossa relação mais íntima com a linguagem,

desgastada e afastada dessas questões essenciais de modo que a própria tematização do nada - que faz parte da constituição fundamental do ser-aí - soa como um absurdo e um contrassenso? Essas questões surgem a partir da tematização da nadificação e do nada na preleção de 1929, mas parecem enfrentar uma limitação fundamental: a saber, a própria linguagem em que o pensamento de Heidegger opera nesse momento logo após a publicação de *Ser e Tempo*.

Um aspecto que está completamente entrelaçado com o problema da linguagem, portanto, é a questão da metafísica. Se nesse momento a linguagem do cotidiano moderno, da existência científica, cuja essência consiste na simples unidade entre comportamento, referência e irrupção, é problematizada e posta em suspensão pela ontologia fundamental de Heidegger, nos textos posteriores, a própria linguagem metafísica como um todo é problematizada enquanto circunscrição ao âmbito do ser do ente e, portanto, esquecimento do ser - da verdade do ser. Afinal, o esgotamento da linguagem não se limita à crítica à modernidade: a nadificação do nada já indica uma forte tendência de radicalização da questão da linguagem, que ultrapassa o âmbito da linguagem moderna e se estende à necessidade de distanciamento da linguagem metafísica como um todo. Esse movimento naturalmente acompanha o surgimento de uma nova concepção de metafísica, que está apenas vagamente indicada em *Que é metafísica?*, na medida em que Heidegger ainda opera na dimensão de *Ser e Tempo* e dos cursos do início da década de 1920.

A necessidade de se repensar a metafísica, a linguagem e o pensamento tornam evidente o papel central que a questão do nada e, principalmente, a nadificação do nada desempenham no percurso interrogativo de Heidegger e nesse momento de seu pensamento, que é concebido por comentadores como uma virada, um retorno ou uma mudança imanente. O que fica claro em *Que é metafísica?* é justamente esse tensionamento: Heidegger ainda parece estar atado a certos limites impostos pela significação analítico-existencial da linguagem e da metafísica, como a tematização do nada a partir da angústia enquanto disposição fundamental do ser-aí, mas simultaneamente já os coloca em questão, na medida em que a nadificação do nada traz à luz esse problema fundamental da linguagem. Em última instância, a própria questão diretriz de *Que é metafísica?* já adianta essa necessidade de ultrapassar essa dimensão do pensamento. E embora seja uma questão metafísica, ela já prepara a própria superação da metafísica ao colocá-la em questão:

Agora encontramos-nos em uma confrontação com a origem grega do ocidente. Isso achava-se por detrás de *Ser e Tempo*. Isso achava-se por detrás da pergunta “O que é metafísica?” e essa pergunta aguça-se na pergunta sobre

a superação da metafísica ou mesmo sobre o fim da filosofia no ocidente. A linguagem da filosofia e a sua conceptualidade pertencem por toda parte à conexão vital da língua respectivamente falada. (GADAMER, 2007, p.41).

Assim, nos deparamos com um texto que se encontra nesse momento decisivo do pensamento de Heidegger. Se reduzirmos os textos dessas duas décadas, de 1920 e 1930, a uma divisão estanque entre dois momentos estruturalmente fixos e rigidamente distintos, perdemos de vista justamente alguns dos principais aspectos que configuram essa mudança, as inúmeras voltas e viradas, referidas por Gadamer, e com as quais nos deparamos quando analisamos a estrutura e os aspectos centrais do texto. Rigorosamente, a preleção *Que é metafísica?* não se encaixa propriamente nem na dimensão da analítica da existência, nem no percurso posterior do esforço conjunto entre pensamento e poesia, mas em um momento intermediário, em que essas tensões se escancaram e os novos direcionamentos se tornam a cada passo mais evidentes.

Há nela, portanto, indicações que nos permitem antecipar as mudanças no pensamento posterior de Heidegger: ao longo do percurso da interrogação, o nada ganha certa autonomia frente ao fenômeno da angústia a partir da reflexão acerca da nadaificação, mas, ainda assim, permanece atado à linguagem da metafísica. A concepção da filosofia como inerente ao ser-aí e, conseqüentemente, a toda existência humana é posteriormente abandonada na medida em que Heidegger passa a tratá-la como um acontecimento apropriador (*Ereignis*). Como todo acontecimento, ela contempla um aspecto absolutamente histórico e está lançada no âmbito da contingência: a filosofia não é mais tratada como parte da essência humana, mas como uma ocorrência histórica específica e contingente. Por obra do acaso, a filosofia aconteceu na Grécia antiga e moldou o destino do ocidente. Essas diferenças se tornam mais evidentes a partir de uma leitura comparativa entre *Que é isto-a filosofia?*, *Que é metafísica?* e o curso do semestre de inverno entre 1928 e 1929, *Introdução à filosofia*.

Não obstante, nesse período de seis anos entre as duas preleções, há uma série de textos e cursos lecionados por Heidegger que constituem justamente o ponto médio desse movimento. Podemos atentar especificamente a dois deles, que trazem à luz esses novos espaços percorridos pelo pensamento heideggeriano a partir da questão acerca da verdade e do fundamento: a saber, *Sobre a essência do fundamento* (1929) e *Sobre a essência da verdade* (1930). Neles, a questão da verdade não está mais situada no âmbito da analítica da existência e se destaca, portanto, da análise voltada inteiramente ao ser-aí: a relação com o mundo grego e, principalmente, com as palavras gregas parece ganhar um sentido mais profundo, uma vez que as investigações se libertam da proximidade do projeto de *Ser e*

Tempo com a fenomenologia. As interrogações passam a percorrer de modo mais profundo as dimensões da linguagem e da história do ser. O afastamento do projeto de analítica existencial ocorre pelo distanciamento da linguagem da metafísica e da subjetividade, que ainda dominavam o projeto de *Ser e Tempo* e barraram a radicalidade que a própria questão do ser requer. Como diz Benedito Nunes em *Passagem para o poético*:

A ‘intenção ontológica’ de *Ser e Tempo* contrapunha-se, por conseguinte, em que pesasse a reformulação dos conceitos de transcendência e de liberdade em *Da essência do fundamento*, a propensão subjetivista do caminho adotado pela Analítica. Esse caminho, sobre o qual paira a sombra inarredável da subjetividade, desenvolveu-se dentro do círculo ontológico histórico em que recaem os conceitos fundamentais da filosofia moderna. (...) O abandono de toda espécie de antropologia e de toda concepção do homem como subjetividade se produziria a partir daí, com o ímpeto de um salto, a que a Analítica do Dasein serviu de trampolim, para o processo de desvelamento do ser. Tal foi o começo da viragem no ensaio de 1930, *Da essência da verdade*, que principia discutindo, sob novo aspecto, o critério de adequação. (NUNES, 2012, p.200).

Assim, podemos considerar que a mudança na temática das preleções, somada ao fato de que as investigações não são mais fundamentadas a partir da analítica do ser-aí, não é um simples detalhe estilístico, mas consiste no próprio âmago da chamada ‘viragem’. Heidegger se distancia a cada passo da sombra da subjetividade que impôs limites, inclusive, à recepção de *Ser e Tempo* e, com isso, radicaliza a própria concepção do pensar: o projeto da analítica é problematizado justamente na medida em que prescreve esses limites à linguagem e, por consequência, ao pensamento. A proposta de uma ontologia fundamental, mesmo se colocando numa instância diversa das ontologias clássicas, enquanto ontologia, ainda está completamente atada à linguagem da metafísica. Se em *Ser e Tempo*, Heidegger tenta instituir uma espécie de nova linguagem, com base nos elementos tradicionais, a partir da ‘destruição das ontologias tradicionais’ e na relação com a fenomenologia, o que se sobressai nesse momento intermediário é justamente que esses limites de linguagem de *Ser e Tempo* são, no fundo, limites impostos ao pensamento. Não por acaso, a recepção da obra de 1927, segundo o próprio Heidegger, caiu na dimensão do falatório e da opinião. Esse movimento que acompanhamos na preleção é a mera concretização da máxima que guia e que já está explícita em *Ser e Tempo*, segundo a qual, a autêntica investigação tem como alvo os próprios pressupostos mais básicos e o âmbito de seus questionamentos mais elementares. O caráter circular do pensamento de Heidegger corresponde justamente a esse movimento de,

constantemente, pôr em questão os aspectos mais básicos do próprio pensar. Em *Introdução à 'Que é metafísica?'*, de 1949, Heidegger apresenta um interessante olhar retrospectivo sobre esse momento:

Se a metafísica realmente dedica sua representação ao *òn he on*, ela permanece fundada sobre este elemento velado no *òn*. A interrogação que retorna a este elemento velado procura, por isto, do ponto de vista da metafísica, o fundamento para a ontologia. É por isso que o procedimento em *Ser e Tempo* se chama ontologia fundamental. Mas a expressão se mostra, em pouco tempo, embaraçosa, como, aliás, qualquer expressão neste caso. Ela diz algo certo se pensava a partir da metafísica; mas, justamente, por isso induz ao erro; pois trata-se de conquistar a passagem da metafísica para dentro do pensamento do ser. E enquanto este pensamento se caracteriza a si mesmo como ontologia fundamental, ele se interpõe, como tal designação, seu próprio caminho e o obscurece. A expressão 'ontologia fundamental' parece induzir à opinião de que o pensamento que procura pensar a verdade do ser e não como toda ontologia, a verdade do ente, é, enquanto ontologia fundamental, ela mesma ainda uma espécie de ontologia. (HEIDEGGER, 1999, p.86)

Essa radicalização do círculo hermenêutico, que parte dos desafios impostos pelos limites de linguagem da ontologia fundamental, leva o pensamento heideggeriano a novos terrenos e institui a necessidade de se questionar de modo absolutamente novo a própria linguagem e a relação mais fundamental com as palavras. Se a filosofia de Aristóteles e o mundo grego em geral já eram imprescindíveis para o projeto de *Ser e Tempo* - dado que Heidegger buscava, através deles, uma nova concepção da própria fenomenologia -, nesse novo momento, essas duas instâncias ganham um novo sentido absolutamente indispensável e um lugar no centro de todos os questionamentos. Não por acaso, no texto *Sobre a essência do fundamento* a interrogação se inicia e é desenvolvida a partir da língua grega e de suas palavras. Esse movimento também se constitui a partir de uma releitura dos pré-socráticos: as filosofias de Aristóteles e Platão passam a ser consideradas como o primeiro impulso da metafísica como um todo e do caminho de pensamento da tradição ocidental.

II.ii. Os novos caminhos percorridos em *Sobre a essência do fundamento* (1929).

O tratado *Sobre a essência do fundamento* desempenha um papel central para a compreensão desse momento do pensamento heideggeriano, na medida em que nele a

questão da transcendência é tematizada a partir da questão do fundamento, de modo a impulsionar uma reflexão mais ampla acerca da metafísica em geral. A própria questão que conduz o tratado - a saber, a questão do fundamento, da essência do fundamento - estabelece um diálogo com a história da filosofia ocidental, dado que Heidegger guia sua investigação através de uma discussão acerca das filosofias de Platão, Aristóteles, Agostinho e, em especial, Leibniz e Kant: o diálogo privilegiado com esses filósofos já indica, ademais, uma nova relação com a tradição em que a metafísica como um todo passa a ser questionada pelo próprio fundamento e o horizonte de sua superação, a cada passo, se torna mais evidente.

O tratado foi escrito por Heidegger no ano de 1929 e publicado no escrito comemorativo (*Festschrift*) para o aniversário de 70 anos de Husserl, pouco após a publicação de *Ser e Tempo* e no mesmo ano da preleção *Que é metafísica?*, a disputa contra Ernst Cassirer em Davos e a escrita de seu comentário *Kant e o problema da metafísica*. Esse momento do pensamento de Heidegger, como vimos, é marcado pelo seu caminho na fenomenologia: sua analítica do ser-aí em *Ser e Tempo* está intimamente conectada à máxima de Husserl '*Às coisas mesmas!*', e à fenomenologia como método, mas, simultaneamente, representa um distanciamento fundamental e radical de aspectos elementares dessa tradição de pensamento. O próprio fato do texto ter sido publicado no escrito comemorativo já indica que um de seus principais objetivos consiste justamente em estabelecer esse diálogo com a fenomenologia de Husserl no sentido de uma tomada de posição de Heidegger. Interrogar a problemática da transcendência e a questão do fundamento significa mobilizar o pensamento rumo ao âmago da tradição fenomenológica: no fundo, o que está em jogo é também um posicionamento radicalmente diverso da fenomenologia transcendental dos textos tardios de Husserl e um distanciamento profundo da dimensão da ontologia fundamental.

Afinal, investigar a questão do fundamento é simultaneamente uma forma de não apenas preparar o terreno para a superação do próprio paradigma da subjetividade, mas também de questionar as problemáticas mais fundamentais que guiaram toda a história da filosofia ocidental e a metafísica como um todo. Isso pode ser considerado como um indicador do novo caminho de pensamento que Heidegger viria a assumir na década de 1930, caracterizado por F-W von Herrmann como o pensamento histórico do ser, a partir do qual Heidegger empreende uma relação muito mais originária com a filosofia e o pensamento ocidental - também a partir da poesia e de uma nova relação com a linguagem. A força motriz do tratado consiste, de certo modo, na mesma máxima da fenomenologia husserliana '*Às coisas mesmas!*', mas em uma configuração muito mais radical. Ao colocar em questão o próprio problema acerca da essência de algo como um fundamento, Heidegger atinge o

próprio movimento filosófico inscrito na atitude fenomenológica de Husserl, da epoché, de purificação rumo à dimensão pura do ego transcendental. A questão geral do fundamento questiona simultaneamente o estabelecimento da epoché e do ego transcendental como uma fundamentação filosófica, na medida em que qualquer sorte de fundamentação metafísica - e aqui metafísica no sentido amplo - é posta também em questão: O que propriamente deve servir de base para qualquer investigação? O que significa buscar a 'coisa mesma'? Há um solo seguro para a existência humana e o pensamento que possa servir de ponto de partida para qualquer investigação? Qual poderia ser a essência de tal solo?

O tratado é organizado em uma breve introdução e três distintos momentos: I. *O problema do fundamento*; II. *A transcendência como âmbito da questão pela essência do fundamento*; e III. *Sobre a essência do fundamento*. Assim como no caso da preleção *Que é metafísica?*, esse tratado deve ser analisado levando-se em conta a enorme relevância do próprio curso da investigação. Afinal, uma das mudanças fundamentais do plano da analítica existencial para esse momento de tensões é justamente esse pensamento que começa cada vez mais a se organizar a partir de caminhos - isto é, de vários caminhos de pensamento que compõem uma circularidade tanto no próprio interior, como também em conjunto. Não obstante, a coletânea de textos, seminários e preleções do período posterior, da década de 1930 - como *A época da imagem de mundo* (1938), *A origem da obra de arte* (1935), *Para que poetas?* (1946), entre outros -, publicada em vida por Heidegger, foi nomeada de *Caminhos da floresta* (*Holzwege*) e se inicia com a seguinte colocação:

Holz [madeira, lenha] é um nome antigo para Wald [floresta]. Na floresta [Holz] há caminhos que, o mais das vezes sinuosos, terminam perdendo-se, subitamente, no não-trilhado.

Chamam-se caminhos de floresta [Holzwege].

Cada um segue separado, mas na mesma floresta [Wald]. Parece, muitas vezes, que um é igual ao outro.

Porém, apenas parece ser assim.

Lenhadores e guardas-florestais conhecem os caminhos. Sabem o que significa estar metido num caminho de floresta.

(HEIDEGGER, 1998, p.3).

Embora essa concepção de caminho não estivesse plenamente elaborada em *Sobre a essência do fundamento* e *Que é metafísica?*, o modo como ambas as interrogações se desenrolam já pode ser considerado como os primeiros passos de distanciamento do projeto

da analítica existencial rumo a esse modo de elaborar as interrogações mais próximo à linguagem poética e à radicalização da hermenêutica. A própria organização tratadística de *Ser e Tempo*, fortemente influenciada pela fenomenologia tradicional, encontra seus limites e passa a ser ultrapassada nesses textos dos anos seguintes à sua publicação. Essas questões, naturalmente, não tornam o esforço de pensamento de *Ser e Tempo* em algo obsoleto, nem tampouco tem a pretensão de invalidar a analítica do ser-aí: antes, elas contemplam novas formas e novos horizontes para o pensamento de Heidegger, na medida em que o núcleo de seu pensamento consiste justamente nesse movimento radical de pôr em questão a si mesmo.

Assim, no primeiro momento do tratado, Heidegger toma como ponto de partida o problema do princípio de razão (*Nihil est sine ratione*) do modo como foi elaborado e explorado pela tradição filosófica moderna; em especial, por Leibniz: “O princípio da razão parece, como um princípio supremo, recusar de antemão algo tal como um problema do fundamento. É, porém, então, o princípio da razão um enunciado sobre o fundamento como tal?” (HEIDEGGER, 1999, p.115). A partir do tratamento da filosofia de Leibniz nos momentos iniciais do tratado, Heidegger distancia sua investigação da tradição de pensamento da lógica moderna, ao afirmar que compreender a busca pela essência do fundamento como a questão do princípio de razão equivale a permanecer essencialmente amarrado a uma concepção representativa, restrita e pressuposta, de verdade que é derivada do próprio paradigma da subjetividade, que, por sua vez, está na base do conceito predicativo de verdade - a saber, a ideia de que a verdade deve necessariamente ter o caráter de uma predicação com um sujeito e um objeto:

A predicação deve, para tornar-se possível, radicar-se num âmbito revelador, que possui caráter não-predicativo. A verdade da proposição está radicada numa verdade mais originária (desvelamento), na revelação antepredicativa do ente que podemos chamar de *verdade ôntica*. (...) Contudo, mesmo estes comportamentos não seriam capazes de tornar acessível o ente em si mesmo, interpretados como antepredicativos ou como predicativos, se sua ação reveladora não fosse sempre antes iluminada e conduzida por uma compreensão do ser (constituição do ser: que-ser e como-ser). (HEIDEGGER, 1999, p.117-118).

Com base nas considerações acerca do entendimento de Leibniz sobre o princípio de razão, Heidegger então pode não apenas se distanciar das ramificações contemporâneas do conceito moderno de verdade como representativa e predicativa - sua abordagem a Leibniz tem um sentido duplo na medida em que, para Heidegger, a filosofia leibniziana, embora

limitada pela dimensão da subjetividade, também aponta para o plano de fundo ontológico da questão da verdade -, como também introduz o problema da diferença ontológica - a saber, a diferença fundamental entre a verdade ôntica e a verdade ontológica. Como a verdade ôntica depende de um entendimento do ser já decidido (verdade ontológica) e ambos dependem de uma condição de possibilidade pertencente à estrutura essencial do ente capaz de sustentar a diferença ontológica - o ser-aí -, a busca pela essência do fundamento deve ser direcionada ao fenômeno da transcendência do ser-aí: “A transcendência é, assim, o âmbito em cujo seio o problema do fundamento deverá ser encontrado.” (HEIDEGGER, 1999, p.121).

Fica evidente, desse modo, que no percurso do tratado opera a mesma tensão presente em *Que é metafísica?*: o problema do fundamento parece ganhar, como interrogação, certa autonomia da analítica do ser-aí, mas o próprio fundo das questões permanece o ser-aí e suas estruturas fundamentais. A busca pelo fundamento se volta à questão da transcendência - o que indica que o tratado ainda se encontra no caminho de elaboração transcendental-horizontal da questão do ser -, mas ao mesmo tempo, há nele uma liberdade da interrogação, na medida em que a própria questão do fundamento ganha uma autonomia frente a analítica do ser-aí.

Na segunda parte do tratado, Heidegger aborda, portanto, a questão da essência da transcendência, compreendida como a estrutura essencial do ser-aí, como a condição de possibilidade da diferença ontológica e, conseqüentemente, da própria subjetividade. Essa postura radical em relação à transcendência coloca em questão os conceitos mais fundamentais da tradição filosófica ocidental: “Uma concepção mais radical e universal da transcendência é então necessariamente acompanhada por uma elaboração mais originária da ideia da ontologia e, por conseguinte, da metafísica.” (HEIDEGGER, 1999, p.124). A própria noção de que a essência da subjetividade moderna depende da transcendência do ser-aí nesse sentido ontológico radical como condição de possibilidade ²⁵ marca o distanciamento fundamental em relação à fenomenologia de Husserl, na medida em que a consciência e a subjetividade transcendental - que servem de solo a Husserl - passam a ser dependentes da estrutura ontológica do ser-aí. O fato de que o tratado foi publicado no escrito comemorativo para o aniversário de 70 anos de Husserl indica justamente que um de seus principais objetivos é estabelecer esse diálogo com a fenomenologia husserliana e atestar essas

²⁵ Conforme: “Se se escolhe, para o ente que sempre nós mesmos somos e que compreendemos como ‘ser-aí’, a expressão ‘sujeito’, então a transcendência designa a essência do sujeito, é a estrutura básica da subjetividade.(...) Ser sujeito quer dizer: ser ente na e como transcendência.” (HEIDEGGER, 1999, p.122).

diferenças fundamentais. Precisamos atentar ao modo como essas delimitações de Heidegger indicam, por consequência, tomadas de posição frente a toda uma tradição filosófica.

Na sequência da segunda parte do tratado, Heidegger discute os conceitos de cosmos, *mundus* e mundo do modo como foram elaborados ao longo da história da filosofia por Platão, Aristóteles, Tomás de Aquino, Leibniz e Kant, para introduzir o ser-no-mundo como uma parte da constituição fundamental do ser-aí essencialmente conectada à transcendência. Na medida em que Heidegger distingue o ser-no-mundo dos conceitos de mundo que marcaram a história da filosofia ocidental como um todo, ele está simultaneamente tomando uma posição na disputa fenomenológica acerca da concepção de mundo: o ser-no-mundo não apenas é essencialmente distinto da 'consciência de mundo' husserliana de *Ideias I*, como também representa uma completa ruptura com os fundamentos da problemática transcendental-fenomenológica de mundo de Husserl²⁶ como um todo. Se a transcendência é a condição de possibilidade da consciência em geral e é simultaneamente o ser-no-mundo, então a problemática do mundo deve ser investigada fora dos limites dessa dimensão moderna de questionamento. O mundo, portanto, não é compreendido como a totalidade dos entes, como o universo, nem tampouco como algo pertencente à consciência ou ao ego transcendental, mas como um elemento fundamental do ser-aí: "Mundo como totalidade não 'é' ente, mas aquilo a partir do qual o ser-aí se dá a entender a que ente pode dirigir seu comportamento e como pode se comportar com relação a ele." (HEIDEGGER, 1999, p.135). Desse modo, a concepção de mundo se afasta definitivamente de qualquer concepção de objetividade ou de subjetividade: o mundo está sempre pressuposto no ser-aí, pois o ser-no-mundo faz parte da sua constituição mais fundamental. O ser humano está sempre lançado no mundo, mas esse mundo é um aspecto de sua constituição essencial, não um campo de objetos, nem tampouco a totalidade ôntica. Essa abordagem nos remete aos parágrafos 43 e 44 de *Ser e Tempo*, e a discussão acerca da realidade e da verdade. Todavia, a questão do fundamento, simultaneamente, abre novos horizontes ao pensamento, que não estavam postos no pano de fundo da analítica do ser-aí.

²⁶ Conforme afirma Heidegger no Apêndice 1 de uma carta a Husserl de 22 de outubro de 1927: "Concordamos com o fato de que o ente, no sentido daquilo que o senhor chama de 'mundo', não pode ser esclarecido em sua constituição transcendental por meio de um retorno ao ente cujo modo de ser fosse o mesmo. Isso não quer dizer, contudo, que aquilo que constitui o lugar do transcendental não seja, em geral, algo ôntico - mas que precisamente dele surge o problema: qual é o modo de ser do ente no qual o 'mundo' é constituído? este é o problema central de '*Ser e Tempo*' - ou seja, uma ontologia fundamental do *Dasein*. Trata-se de mostrar que o modo de ser do *Dasein* humano é completamente diverso daquele de outros entes e que ele, sendo o modo de ser que é, alberga em si precisamente a possibilidade da constituição transcendental." Heidegger em (HUSSERL, 2022, p.83)

Na última parte do tratado, Heidegger pode finalmente tratar da essência do fundamento através da transcendência do ser-aí entendida como ser-no-mundo, como ultrapassagem de mundo. Nesse momento, Heidegger introduz a questão fundamental da liberdade como liberdade de fundar - isto é, a concepção segundo a qual a essência da liberdade humana consiste na liberdade de não ter um fundamento fixo: na completa ausência de algo desta sorte, no fato de que o ser humano está sempre lançado na profundidade do abismo da falta de fundamento: “A liberdade é a razão do fundamento (o fundamento do fundamento) (...) Enquanto este fundamento, porém, a liberdade é o abismo (sem-fundamento) do ser-aí. (...) A essência da finitude do ser-aí se desvela, porém, na transcendência como liberdade para o fundamento” (HEIDEGGER, 1999, p. 147-148). Portanto, a essência do fundamento consiste na falta de fundamento (abismo) do ser-aí, na liberdade dos humanos “jogado como livre poder-ser entre os entes.” (HEIDEGGER, 1999, p. 148).

Talvez uma das concepções mais marcantes desse texto seja justamente a de que a liberdade não depende do ser humano, de suas escolhas ou de sua relação com outros seres humanos, determinadas onticamente: a liberdade é pressuposta como fundamento da existência humana como um todo. Assim, devemos atentar especificamente à forma como a liberdade ganha certa autonomia, na medida em que ela mesmo age perante o ser-aí: “A abertura do *Dasein* na transcendência fundante é muito antes um movimento primordial, que a liberdade realiza conosco mesmo” (HEIDEGGER, 1999, p. 147). Essa concepção constitui uma completa ruptura com a tradição que trata da liberdade no âmbito da subjetividade ou da intersubjetividade e, simultaneamente, expõe o afastamento gradual da analítica de *Ser e Tempo*. Essa tensão se torna evidente na medida em que ele ainda pertence ao caminho de elaboração transcendental-horizontal da questão do ser - o que significa que ainda está de certo modo atrelado e atado ao projeto de *Ser e Tempo* -, mas ao mesmo tempo demonstra certas diferenças com relação à ontologia fundamental do ser-aí - o que se evidencia quando atentamos ao modo como a questão do fundamento ganha um percurso próprio e a própria questão da liberdade assume uma autonomia. A análise dos dois textos expõe, em última instância, as mesmas tensões que afetam o pensamento de Heidegger nesse período: se em *Que é metafísica?* o caminho da investigação e a centralidade da nadificação do nada radicalizam o aspecto circular do pensamento e afastam Heidegger da analítica do ser-aí - isto é, a forma como Heidegger monta as interrogações e elabora as questões é claramente distinto da forma tratadística de *Ser e Tempo* e dos cursos lecionados nos anos anteriores a 1927, influenciados pela tradição fenomenológica -, em *Sobre a essência do fundamento os*

questionamentos acerca do fundamento, da liberdade e da transcendência também ganham uma autonomia no âmbito da interrogação e igualmente se distanciam do projeto da ontologia fundamental, mesmo estando ainda atrelados a ela.

Tanto a nadificação do nada, quanto a essência do fundamento, impõem ao pensamento de Heidegger um desafio de linguagem: como pensar essas questões para além da analítica do ser-aí? Como se constitui o pensamento após a tarefa provisória da ontologia fundamental de *Ser e Tempo*, se a própria “coisa-do-pensamento” não se esgota?

Esse momento de transição, da mudança imanente, que se constitui, portanto, através de uma série de tensões e viradas, que podemos observar nos textos escritos entre o final da década de 1920 e o início da década de 1930, se torna ainda mais evidente enquanto tal, ao analisarmos o texto *Sobre a essência da verdade* (1930). Nele, podemos observar como a concepção de liberdade de *Sobre a essência do fundamento* se vincula à questão da verdade do parágrafo 44 de *Ser e Tempo* e quais as diferenças mais marcantes que surgem dessas novas interrogações lançadas por *Que é metafísica?* em uma configuração mais livre do pensamento, que foi alavancada pela própria tematização da nadificação do nada. Não obstante, Benedito Nunes em *Passagem para o poético* enfatiza o lugar central desse texto na chamada viragem, na passagem para um pensamento que parte do questionamento fundamental da linguagem. As diferenças entre *Sobre a essência da verdade* e *Ser e Tempo* no que diz respeito aos modos de tratamento da questão da verdade trazem à luz essa ambiguidade: a saber, a dificuldade de se compreender o sentido desses questionamentos que se encontram nesse ponto médio. A cada passo fica mais claro que a chave para que possamos identificar como novas tensões, novas viradas e novos caminhos surgem nesses textos que, segundo von Herrmann, ainda pertencem ao chamado caminho transcendental-horizontal da questão do ser, mas, simultaneamente, dele se afastam, consiste justamente em atentarmos à questão da linguagem e ao modo como as interrogações que partem dos elementos centrais de *Ser e Tempo* ganham autonomia e passam a abrir novos horizontes para o pensamento.

II.iii. A verdade, a liberdade e a questão da linguagem em *Sobre a essência da verdade* (1930).

O texto *Sobre a essência da verdade*, publicado pela primeira vez por Vittorio Klostermann em 1943, foi originalmente redigido em 1930, e apresentado no mesmo ano em

Bremen, Marburg e Freiburg i. Br. e no verão de 1932 em Dresden ²⁷. Sua estrutura se divide em um curto trecho inicial, seguido de 9 partes: 1. *O conceito corrente de verdade*; 2. *A possibilidade intrínseca da concordância*; 3. *O fundamento da possibilitação de uma concordância*; 4. *A essência da liberdade*; 5. *A essência da verdade*; 6. *A não-verdade enquanto dissimulação*; 7. *A não-verdade enquanto errância*; 8. *A questão da verdade e a filosofia*; e 9. *Observação*. Esse último trecho consiste em uma observação geral do sentido da conferência, que foi redigida por Heidegger e incluída no texto em 1949, na segunda edição publicada na coletânea *Marcas do caminho (Wegmarken)*.

Novamente, devemos levar em conta que, como no caso das duas preleções já analisadas, a própria estrutura do texto representa um distanciamento do âmbito do projeto de *Ser e Tempo*. E, no entanto, é sempre importante frisar que essas mudanças são absolutamente coerentes com o esforço de pensamento proposto pela analítica existencial, que, como já vimos, pretende atender provisoriamente à tarefa de elaborar a questão do ser a partir de um caminho específico: o que fica ainda mais evidente se consideramos o modo como F-W von Herrmann nomeia esse período - como o caminho transcendental-horizontal de elaboração da questão do ser. Esses distanciamentos, que podemos observar em todos os textos desse período, não apontam para algo como uma anulação da analítica do ser-aí, nem tampouco para uma ruptura no pensamento de Heidegger, mas, muito pelo contrário, estão em pleno acordo com o estatuto circular da hermenêutica do ser-aí, que já está plenamente elaborada nos textos anteriores da década de 1920. Os trechos de *Ser e Tempo*, elencados no primeiro capítulo, que destacam seu caráter provisório são suficientes para embasar essa interpretação. Ademais, a hermenêutica da facticidade e a questão da diferença ontológica evidenciam a presença dessa circularidade no pensamento de Heidegger anterior a 1927. Em última instância, um pensamento que se propõe a interrogar a si mesmo seria profundamente incoerente se se aventurasse a impor um método ou um ponto de partida de uma forma fixa e inquestionável. Como afirma Heidegger no texto sobre a *Moira* de Parmênides, mencionado no primeiro capítulo, um tal pensamento que buscasse estabelecer um ponto fixo inquestionável, em verdade, colocaria como exigência essencial e de base o auto-aniquilamento e o fim do próprio pensar. A busca por novos caminhos e o surgimento das novas questões, que implica na reconfiguração dos aspectos estruturais das investigações, consiste na continuidade do sentido mais elementar do projeto de *Ser e Tempo*: a saber, o de preparar o terreno para a elaboração da questão do ser. Para que houvesse uma ruptura, seria

²⁷ Aqui tomamos como referência as notas de F-W von Herrmann na edição da *Gesamtausgabe, Band 9, Wegmarken* publicada em 1976.

necessário haver uma incoerência entre dois momentos distintos e bem estabelecidos, mas o que podemos observar é justamente uma mudança imanente gradual e plenamente em conformidade com o sentido mais elementar da ontologia fundamental e da hermenêutica do ser-aí. A radicalização da questão do próprio pensamento é uma consequência absolutamente natural e coerente do projeto reconhecidamente provisório de *Ser e Tempo*.

Assim, o texto se inscreve nesse momento chave da mudança imanente e comporta as mesmas tensões e distanciamentos que os textos que já analisamos neste capítulo. Ademais, ele cumpre um papel central ao articular as questões tratadas nos parágrafos 42, 43 e 44 de *Ser e Tempo* - a saber, acerca da realidade, da abertura e da verdade - com a questão da liberdade de *Sobre a essência do fundamento* e com o mistério e o enigma da nadificação do nada de *Que é metafísica?* e, no decorrer dessa articulação, lança luz à questão central da verdade do ser e ao problema da linguagem e das palavras.

Na breve introdução, ao estabelecer os primeiros aspectos da interrogação e as considerações iniciais, Heidegger faz questão de afastar seu propósito do ‘senso comum’ e, principalmente, das exigências e pressuposições que essa posição do cotidiano carrega necessariamente consigo. O que há de interessante nesse posicionamento é o abismo que Heidegger compreende haver entre a filosofia e o senso comum no que diz respeito justamente à linguagem:

O senso comum tem sua própria necessidade; ele defende seu direito usando a única arma de que dispõe. Esta é o apelo à ‘evidência’ de suas pretensões e críticas. A filosofia, por sua vez, jamais pode refutar o senso comum porque este não tem ouvidos para sua linguagem. Pelo contrário, ela nem deve ter a intenção de refutá-lo porque o senso comum não tem olhos para aquilo que a filosofia propõe para ser visto como essencial. (HEIDEGGER, 1999, p.153).

Desse modo, entre a filosofia e o senso comum há um abismo intransponível, na medida em que a própria linguagem do cotidiano é incapaz de abarcar a dimensão do que a filosofia busca tratar como essencial e como digno de ser pensado. Esse problema de linguagem, posteriormente, em *Que é isto - a filosofia?* (1935) se radicaliza e abarca a própria dimensão da filosofia como um todo, na medida em que Heidegger diferencia a filosofia, como um acontecimento, e o pensamento - como a dimensão capaz de abarcar a questão da verdade do ser. A questão posterior da superação da metafísica, exposta em *Ciência e pensamento do sentido* (1953), *A superação da metafísica* (1936-1946) e *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento* (1964), já parece ganhar força nos momentos finais da conferência. A própria nadificação do nada em *Que é metafísica?* do ano anterior já nos

coloca diante dos limites da linguagem filosófica para abarcar a dimensão mais ampla da verdade do ser. Como pensar o nada a partir de uma linguagem incapaz de efetivamente abarcá-lo em sua radicalidade?

Feita essa diferenciação, cabe a Heidegger, nos primeiros itens, preparar o terreno para a devida problematização da questão da essência da verdade: é preciso trazer à luz o fato de que as concepções correntes de verdade possuem na essência da verdade sua condição de possibilidade mais fundamental. Assim, no primeiro item, Heidegger coloca em questão a concepção cotidiana da verdade proposicional, que, por sua vez, consiste em uma reconfiguração da concepção medieval '*Veritas est adaequatio rei et intellectus*'. Um aspecto interessante da conferência é justamente a forma como Heidegger faz questão de delimitar que mesmo a concepção medieval de adequação entre *intellectus* e *rei* nada tem a ver com a concepção moderna de enunciação do sujeito, na medida em que se refere ao *intellectus divinus* e não ao *intellectus humanus*, que ainda pertence ao plano dos entes criados, da criação, e portanto, não serve nem pode servir de fundamento da verdade. A adequação, que fundamenta a posição fundamental da filosofia medieval acerca da verdade consiste na harmonia entre o plano da criação e o criador:

A *veritas* interpretada como *adaequatio rei ad intellectum*, não exprime ainda o pensamento transcendental de Kant, que é posterior e somente se tornará possível a partir da essência humana enquanto subjetividade, segundo a qual 'os objetos se conformam com o nosso conhecimento'. (HEIDEGGER, 1999, p.156).

Assim, Heidegger estabelece uma diferença fundamental entre o conceito medieval de verdade e o conceito moderno do senso comum: a posição da subjetividade só entra em jogo tardiamente e transforma a concepção da *adaequatio* na verdade proposicional pressuposta pela epistemologia e pela lógica formal como fundamento mais elementar: a posição instaurada pelo pensamento de Descartes serve de fundamento metafísico para toda a modernidade e todo o cotidiano contemporâneo:

Em lugar da ordem da criação teologicamente, surge a ordenação possível de todos os objetos pelo espírito que, como razão universal (*mathesis universalis*), se dá a si mesmo sua lei e postula, assim, a inteligibilidade imediata das articulações de seu processo (aquilo que se considera como 'lógico'. (HEIDEGGER, 1999, p. 156).

Nesse sentido, a visão predominante acerca da verdade no mundo do cotidiano contemporâneo encontra no pensamento de Descartes seu impulso fundamental.

Naturalmente, o alcance desse movimento histórico não se esgota no projeto específico da *mathesis universalis*, mas deve ser compreendido no sentido amplo do assentamento da subjetividade como posição fundamental da modernidade, exposto em *Que é metafísica?* como a irrupção de um ente na totalidade ôntica. Essa mudança radical de posição diante da concepção medieval e, conseqüentemente, da posição grega, deve ser considerada da forma mais ampla e radical: a subjetividade não depende de um sujeito encarnado, nem de um individualismo, ela abarca todas as dimensões do cotidiano moderno. A posição privilegiada da filosofia de Descartes deve ser entendida também nessa mesma amplitude: o projeto limitado da *Mathesis universalis*, que se encontra apenas em *Regras para a direção do espírito*, é antecedido por esse movimento fundamental da filosofia cartesiana, que remonta ao surgimento da tecnociência e que já está plenamente presente em *Discurso do método e ensaios*:

O sujeito pensante completa a alteração do sentido da relação entre o sujeito e o objeto do conhecimento, que já se encontrava claramente indicada na Regra I das *Regras para a direção do espírito*, de modo que os objetos deixam de ser determinantes das condições do conhecimento (como o eram para Aristóteles) e é agora o sujeito, enquanto sede individual da razão, que passa a impor a ordem e a medida, racionalmente constituídas, aos objetos, os quais são, desse modo, unificados pelo método. (MARICONDA, 2018, p.26-27).

Heidegger, por conseguinte, estabelece que a posição do cotidiano acerca da verdade se baseia nesse movimento fundamental empreendido por Descartes, e antecipado por Galileu, a partir do qual um ente, o ser humano, irrompe como o fundamento de todo conhecimento e de todo pensamento. A partir dessa posição, a concepção teológica da filosofia medieval se transmuta e se assenta firmemente na subjetividade como ponto de partida e ponto de chegada e, assim, a verdade se configura como a concordância da enunciação com as coisas, entendidas como objetos. Esse contexto histórico diz respeito, de modo geral à matematização da natureza no advento da tecnociência do século XVII:

A distinção de Galileu [entre qualidades primárias e secundárias] (...) é representativa não só da assimilação do espaço físico qualitativamente diferenciado ao espaço euclidiano geometricamente homogêneo, assimilação que expressa emblematicamente a perspectiva da matematização da natureza, tal como o reconhece Koyré, mas se constitui, sobretudo, como a circunscrição da base ontológica indispensável para proceder à mecanização da natureza e do mundo. (MARICONDA, 2020, p. 350).

Desse modo, o segundo item trata justamente dessa concepção de verdade como concordância, na medida em que busca esclarecer a própria possibilidade da concordância enquanto tal. Com o exemplo do marco, Heidegger torna evidente que se a concordância depende de uma relação com a coisa, ela necessita, antes de tudo, que a coisa se apresente: a própria relação entre enunciado e objeto depende de uma relação ainda mais primordial. Assim, antes que possamos nos apropriar de uma coisa como um objeto abarcado por uma enunciação é necessário que a coisa esteja disponível para tal atitude. Essa aparição da coisa, por sua vez, só é possível na medida em que ela está antes disponível enquanto ente. Consequentemente, a relação da enunciação com um objeto possui como condição de possibilidade um comportamento em relação ao ente, que se institui no que Heidegger chama de seio do aberto. Se pensarmos através da terminologia de *Ser e Tempo*, podemos dizer, conforme o parágrafo 44, que a verdade como conformidade da enunciação depende da abertura enquanto constituição-de-ser do ser-aí . E , entretanto, na conferência de 1930, Heidegger trata do aberto a partir da noção de comportamento, na medida em que afirma que a enunciação depende justamente de um comportamento do ser-aí em relação ao aberto:

Isto faz parte da abertura que o comportamento mantém, mas se somente pela abertura que o comportamento mantém se torna possível a conformidade da enunciação, então aquilo que torna possível a conformidade possui um direito mais original de ser considerado como a essência da verdade. (HEIDEGGER, 1999, p.159).

A partir dessa consideração, o terceiro item trata justamente do fundamento da possibilidade da conformidade que sustenta a concepção de verdade como concordância da enunciação. Afinal, se a concepção da conformidade tem um pressuposto como condição de possibilidade, ela não pode esgotar a questão da essência da verdade. Nesse momento, Heidegger introduz a concepção, segundo a qual a liberdade consiste na condição de possibilidade mais elementar da verdade: é preciso que o ser humano esteja livre no seio do aberto para que a própria verdade proposicional possa valer enquanto tal: “A abertura que, mantém o comportamento, aquilo que torna intrinsecamente possível a conformidade, se funda na liberdade. A essência da verdade é a liberdade” (HEIDEGGER, 1999, p.160).

Ao introduzir essa concepção, que estabelece um estranho vínculo entre verdade e liberdade, no entanto, Heidegger se vê na necessidade de esclarecer a própria concepção de liberdade. Afinal, a tematização da liberdade na filosofia moderna está demasiadamente atrelada à subjetividade como pano de fundo e ponto de partida. A concepção visada como essência da verdade não tem, portanto, nenhuma relação com o arbítrio humano ou com a

dimensão da intersubjetividade e da ética: ela deve ser pensada como anterior a todas essas regionalizações do conceito, que, em última instância, pressupõem a subjetividade como pano de fundo. Se a liberdade é anterior à subjetividade, de modo que lhe serve inclusive como condição de possibilidade, é necessário encontrá-la em uma dimensão mais fundamental. Heidegger, então, elenca os pressupostos da posição moderna, que agem como empecilhos para a investigação:

A hostilidade contra a tese de que a essência da verdade é a liberdade apóia-se em preconceitos dos quais os mais obstinados são: a liberdade é uma propriedade do homem; a essência da liberdade não necessita nem tolera mais amplo exame; o que é o homem, cada qual sabe. (HEIDEGGER, 1999, p.160).

Assim, Heidegger já inicia o quarto item, *A essência da liberdade*, voltando a interrogação à relação entre a essência da liberdade e a questão da essência do ser humano. A relação da liberdade com o comportamento no seio do aberto, faz com que seja necessário, antes de mais nada, compreender de que modo a liberdade se relaciona com o manifesto, com aquilo que se deixa aparecer no aberto. O que se manifesta no seio do aberto como tal é o próprio ente enquanto ente. Portanto, a liberdade é caracterizada como aquilo que deixa-ser o ente enquanto ente e, conseqüentemente, se configura como um entregar-se a esse deixar-ser. A partir dessa concepção, Heidegger introduz a relação da liberdade com o desvelamento do ente: esse deixar-ser o ente se vincula à concepção grega de ἀλήθεια e se distancia da concepção moderna de verdade, na medida em que constitui a sua condição de possibilidade mais fundamental. Nesse contexto, Heidegger coloca as seguintes constatações, às quais devemos dar atenção:

A ek-sistência enraizada na verdade como liberdade é a ex-posição ao caráter desvelado do ente como tal. Ainda incompreendida e nem mesmo carecendo de fundamentação essencial, a ek-sistência do homem historial começa naquele momento em que o primeiro pensador é tocado pelo desvelamento do ente e se pergunta o que é o ente. (...) não é então o arbítrio que dispõe da liberdade. O homem não possui a liberdade como uma propriedade, mas antes, pelo contrário: a liberdade, o ser-aí, ek-sistente e desvelador, possui o homem. e isto tão originariamente que somente ele permite a uma humanidade inaugurar a relação com o ente em sua totalidade e enquanto tal, sobre o qual se funda e esboça a história. Somente o homem ek-sistente é historial. (HEIDEGGER, 1999, p. 162).

A partir dessa relação, portanto, inverte-se a relação do senso comum entre o ser-humano e a liberdade, na medida em que há justamente uma autonomia da própria liberdade frente ao ser humano. Se nas concepções modernas o ser humano possui ou não a liberdade e esta depende de sua constituição como sujeito ou mesmo intersubjetividade, para Heidegger a liberdade fundamental, que se relaciona com a essência da verdade, é anterior a essa relação e, de certo modo, a fundamenta. O ser-livre depende da relação mais fundamental com a totalidade do ente, com a forma como o ser humano se encontra na relação com o todo daquilo que é deixando-o ser e se manifestar como desvelado. Surge, ademais, nesse trecho a relação fundamental entre o caráter historial do ser humano e a relação com o ser do ente e com a questão do ser em geral: apenas na medida em que se relaciona com a totalidade do ente, pode o ser humano ser considerado como historial. Assim, podemos notar algumas indicações do que viria se constituir posteriormente como o pensamento histórico do ser (*Seyngeschichtliche Denken*).

A história, portanto, é apenas considerada a partir da constituição do pensamento humano em relação ao ser do ente: a natureza, para Heidegger, não tem história, segundo esse sentido específico do aspecto historial do ser humano, que posteriormente acarreta no caminho de pensamento histórico do ser e na questão do acontecimento apropriador. Nesse momento, essas questões aparecem de modo apenas preliminar e não são plenamente desenvolvidas, como no pensamento posterior de Heidegger. E, no entanto, ele já introduz a relação fundamental entre a história e a verdade - isto é, entre a humanidade historial e a verdade como abandonar-se no desvelamento do ente.

Essa questão da história, naturalmente, não deve ser compreendida como uma crítica à historiografia, ou à história segundo sua configuração como ciência humana. Essa abordagem da humanidade historial como ligada à verdade e ao desvelamento do ente faz parte desse esforço contínuo de se contemplar uma nova configuração do pensamento que abarque a existência em suas relações mais essenciais, no horizonte aberto pela questão do ser. Devemos sempre manter em mente o caráter circular do pensamento de Heidegger. Pensar esse caráter historial com base nos aspectos fundamentais e nas exigências atribuídas à história enquanto ciência humana ou historiografia significa novamente ignorar que os pressupostos básicos de toda modernidade estão sendo simultaneamente questionados ao longo da investigação.

Assim, o quarto item termina com a questão acerca da não-verdade, que prepara o terreno para o quinto item, *A essência da verdade*, e para os momentos finais do texto. Se a essência da verdade deve ser a configuração mais elementar e fundamental, que é pressuposta

pelas concepções dela derivadas - como a não concordância entre uma enunciação e uma coisa -, ela deve naturalmente contemplar a não-verdade. Esta, por conseguinte, também deve ser contemplada em seu aspecto absolutamente fundamental: a saber, sua relação com o deixar-ser do ente enquanto desvelamento. Na medida em que a verdade é abordada a partir da relação do ser humano com o ente, a questão da não-verdade partilha da mesma dimensão. Assim, o breve quinto item do texto introduz a não-verdade essencial como esquecimento, dissimulação e velamento: “O deixar-ser é, em si mesmo, simultaneamente, uma dissimulação. Na liberdade ek-sistente do ser-aí acontece a dissimulação do ente em sua totalidade, é o velamento” (HEIDEGGER, 1999, p.164).

O item 6, *A não-verdade enquanto dissimulação*, trata justamente dessa relação essencial entre verdade e não-verdade e introduz dois dos aspectos mais importantes, além da introdução do aspecto historial do ser humano, para o nosso propósito de compreender esse movimento no pensamento de Heidegger nesse período do início da década de 1930. Na medida em que nele é retirado do velamento qualquer sentido negativo ou referente à privação, a não-verdade e a verdade são estabelecidas como instâncias que se co pertencem e se co determinam: “O velamento é, então, pensado a partir da verdade como desvelamento, o não-desvelamento, e, desta maneira, a mais própria e mais autêntica não-verdade pertencente à essência da verdade” (HEIDEGGER, 1999, p.165).

Na interrogação acerca dessa relação ambígua entre velamento e desvelamento, Heidegger introduz um aspecto do velamento que nos remete à nadificação do nada e ao abismo da falta de fundamento, introduzidos nas preleções anteriormente analisadas: a saber, a questão do mistério, que deve ser compreendida em sua devida radicalidade. O mistério, que surge com o velamento da não-verdade enquanto dissimulação, consiste justamente no mistério do ser e, por consequência, no mistério do nada. Afinal, tanto o ser, quanto o nada, nos colocam diante do enigma daquilo que não pode ser delimitado como ôntico: o ser e o nada impõem o mesmo desafio ao pensamento:

O que preserva o deixar-ser nesta relação com a dissimulação? Nada menos que a dissimulação do ente como tal, velado em sua totalidade, isto é, o mistério. Não se trata absolutamente de um mistério particular referente a isto ou aquilo, mas deste fato único que o mistério (a dissimulação do que está velado) como tal domina o ser-aí do homem. (HEIDEGGER, 1999, p.165).

Surge, assim, a tematização do mistério a partir justamente da questão do velamento e da dissimulação, considerados a partir de sua configuração mais essencial: o mistério diz respeito ao que há de mais enigmático na relação entre pensamento e existência: a saber, o

próprio ser, a questão do ser, separada do âmbito ôntico - o fato de que o ente é. Essa radicalidade do mistério nos coloca diante da necessidade de pensar a questão do ser para além da dimensão da questão do sentido de ser - isto é, para além do caminho transcendental-horizontal de elaboração da questão do ser. Afinal, esse caminho, que pode ser usado como uma chave de leitura para a correta interpretação do projeto de *Ser e Tempo*, possui como sentido fundamental a elaboração da questão do ser.

Ora, questionar o ser diferenciando-o do ente, da totalidade daquilo que é e que pode ser pensado como ente, não é uma postura banal e constitui justamente o desafio constante do pensamento de Heidegger, na medida em que se configura como o salto ao mistério mais fundamental que abarca a existência humana como um todo e que fundamenta qualquer outro mistério específico. Desse modo, transparece o fato de que justamente o mistério do velamento, interrogado no texto, prepara o terreno para o salto à questão da verdade do ser: “Para bom entendedor certamente o ‘não’ da não-essência original da verdade como não-verdade aponta para o âmbito ainda não-experimentado e inexplorado da verdade do ser (e não apenas do ente)” (HEIDEGGER, 1999, p.165).

Por conseguinte, a questão da essência da verdade, ao se deparar com a não-essência como não-verdade, nos coloca diante do mistério fundamental e fundante de todo pensamento, acerca da verdade do ser. E pensar a questão da verdade do ser, que é fundamentalmente distinta da questão da verdade do ente, demanda uma iminente radicalização da própria postura. Assim, Heidegger introduz nesse item o mistério fundamental como a questão da verdade do ser e, em seguida, trata do iminente esquecimento do mistério que ocorre no cotidiano moderno.

Um aspecto interessante que se sobressai consiste justamente no fato de que o próprio esquecimento do mistério, ou esquecimento do ser, está fundamentado no próprio mistério da verdade do ser enquanto tal. Em outros termos, o domínio da existência científica e, em última instância, da subjetividade moderna, é ele mesmo uma derivação do aspecto ambíguo da verdade como velamento e desvelamento. A circularidade da hermenêutica, portanto, se fundamenta na circularidade da própria verdade.

Enquanto o mistério se subtrai retraindo-se no esquecimento e para o esquecimento, leva o homem historial a permanecer na vida corrente e distraído com suas criações. (...) Essa persistência encontra seu apoio, apoio que ela mesma desconhece, na relação pela qual o homem não somente ek-siste, mas ao mesmo tempo in-siste, isto é, petrifica-se apoiando-se sobre

aquilo que o ente, manifesto como que por si em si mesmo, oferece.
(HEIDEGGER, 1999, p.166).

Assim, no sétimo item, *A não-verdade enquanto errância*, Heidegger trata justamente da relação fundamental entre o esquecimento do ser e a verdade através da concepção de que o ser humano se constitui essencialmente como ser-errante. Essa errância diz respeito ao esquecimento do mistério da verdade do ser, que ocorre no lidar cotidiano e que, em última instância, pertence à essência da verdade, enquanto velamento e desvelamento: o ser humano erra - no sentido de errância - na medida em que fica atado ao lidar cotidiano da existência científica e, portanto, à postura do cálculo e da medição, que surgem a partir subjetividade. Essa atitude, porém, não é um simples erro que se possa evitar através do campo do agir, dado que é um componente essencial da própria abertura do ser-aí enquanto tal: essa errância, portanto, concebida como um desgarramento que sempre ameaça o ser humano, justamente por fazer parte da essência da verdade, garante que nos encontremos sempre diante do mistério e do mistério esquecido. Nesse sentido, Heidegger concebe que a essência da verdade como desvelamento copertence à dissimulação do ente em sua totalidade, na medida em que o mistério, que está essencialmente atado à errância, nos coloca diante da questão acerca da totalidade do ente.

No último item do texto original de 1930, *A questão da verdade e a filosofia*, Heidegger, então, aborda a relação entre a essência da verdade e a dimensão da metafísica. Logo no início, nos deparamos com uma das questões que estabelecemos como centrais para o movimento de mudança imanente no pensamento de Heidegger: a saber, a questão da linguagem. Nesse último trecho da versão de 1930, vemos situadas alguns dos principais direcionamentos que são elaborados nos anos seguintes da mesma década e nas décadas subsequentes:

É no pensamento do ser que a libertação do homem para a ek-sistência, libertação que funda a história, alcança a sua palavra. A palavra não é, em primeiro lugar, a ‘expressão’ de uma opinião, mas é constantemente já a articulação protetora da verdade do ente em sua totalidade. (HEIDEGGER, 1999, p. 168).

Assim, Heidegger simultaneamente introduz a dimensão do pensamento do ser e a questão acerca da essência da linguagem. Podemos, inclusive, notar uma primeira elaboração da concepção tardia do ser humano como pastor do ser e da linguagem como a casa do ser, como uma esfera muito mais fundamental do que a sua limitação à instância comunicativa. Um olhar atento evidencia justamente que o pensamento de Heidegger não opera a partir de

momentos distintos fixados por posicionamentos rígidos - que poderiam comportar, portanto, algo como uma ruptura ou uma virada radical. Muito pelo contrário, as questões elaboradas tardiamente já encontram sua gênese nos momentos iniciais e intermediários. Seu caminho de pensamento se encontra em constante movimento precisamente por conta do caráter circular da própria verdade como velamento e desvelamento. Afinal, se a própria essência da verdade co pertence à sua não-essência como não-verdade, um pensar que buscasse estabelecer-se de modo fixo no desvelado ou no velado jamais seria capaz de abarcar o mistério da verdade do ser.

Uma consequência interessante da problematização da linguagem, da palavra, do mistério e do pensamento do ser consiste em uma postura distinta com relação ao estatuto da filosofia e da metafísica. Se em *Que é metafísica?*, a filosofia surge como dimensão essencial do ser-aí, que dá espaço ao ente na totalidade, em *Sobre a essência da verdade*, ela já é compreendida como uma instância ambígua, na medida em que é limitada e, através dessas limitações, já indica a própria ultrapassagem e superação: “Mas pelo fato de a plena essência da filosofia incluir sua não-essência e imperar originariamente sob a forma da dissimulação, a filosofia, enquanto põe a questão desta verdade, é ambivalente em si mesma” (HEIDEGGER, 1999, p.168).

Desse modo, a questão da essência da verdade nos leva à dimensão da filosofia e da metafísica, mas simultaneamente, dado o caráter ambíguo da própria verdade como velamento e desvelamento, já aponta para a necessidade de superação da dimensão metafísica, que se limita a tratar do ser do ente, da questão do ser a partir do horizonte da totalidade do ente. O pensamento do ser, se quiser abarcar o mistério da verdade do ser enquanto mistério, precisa, portanto, ultrapassar a dimensão da metafísica, rumo a um pensamento mais aberto e que comporte uma nova relação com a linguagem²⁸. A observação, escrita em 1943 e incluída como nono item na edição do mesmo ano, corrobora com essa interpretação, segundo a qual a conferência introduz várias das questões, das dificuldades e dos desafios que, a cada passo, se tornam mais determinantes no percurso posterior do pensamento de Heidegger:

A questão decisiva (Ser e Tempo, 1927) do sentido, quer dizer (Ser e Tempo, p.151), do âmbito do projeto, quer dizer, da abertura, ou ainda, da verdade do

²⁸ Conf: A redução da possibilidade interna da conformidade de uma enunciação à liberdade ek-sistente do deixar-ser, reconhecido como seu fundamento e, ao mesmo tempo, o aceno para situarmos o começo essencial deste fundamento na dissimulação e errância, apontam para o fato de que a essência da verdade não é absolutamente a ‘generalidade’ vazia de uma universalidade ‘abstrata’, mas, pelo contrário, o único dissimulado da única história do desvelamento, do ‘sentido’ daquilo que designamos ser e que, já há muito tempo, costumamos considerar como o ente em sua totalidade. (HEIDEGGER, 1999, p.169).

ser e não apenas do ente, fica propositalmente não desenvolvida. Aparentemente o pensamento se movimenta no caminho da metafísica e, contudo, realiza, em seus passos decisivos - que conduzem da verdade como conformidade para a liberdade ek-sistente e desta para a verdade como dissimulação e errância -, uma revolução na interrogação, revolução que já pertence à superação da metafísica. O pensamento ensaiado na conferência atinge sua plenitude na experiência decisiva de que somente a partir do ser-aí, no qual o homem pode penetrar, se prepara para o homem historial, uma proximidade com a verdade do ser. (...) As fases da interrogação constituem em si o caminho de um pensamento que, em vez de oferecer representações e conceitos, se experimenta e confirma como revolução da relação com o ser. (HEIDEGGER, 1999, p. 170).

A conferência, portanto, introduz uma série de questões que já estavam presentes em *Sobre a essência do fundamento* e *Que é metafísica?* como tensões e movimentos ainda não plenamente articulados. A questão das palavras e da linguagem, que já estava indicada na tematização da nadificação do nada e a conseqüente necessidade de uma superação da metafísica se encontram mais livremente elaboradas na conferência de 1930. Da mesma forma, a questão do fundamento se articula com a liberdade na concepção da verdade como velamento e desvelamento. O enigma e o mistério da nadificação do nada são contemplados nesse mistério da verdade do ser, da relação fundamental entre verdade e não-verdade: o mistério do nada se encontra com o mistério do ser, na medida em que, em última instância, são plenamente equivalentes. Ambos correspondem ao enigma da questão do ser posto pelo pensamento do ser, que não o reduz à dimensão metafísica do ente. Nesse sentido, a questão do nada desempenha um papel fundamental para a elaboração do esforço da ultrapassagem da metafísica. Embora, esse esforço ganhe força e se compreenda enquanto tal apenas a partir de *Sobre a essência da verdade*, a nadificação do nada da preleção *Que é metafísica* já estabelece a dificuldade essencial em torno do problema da linguagem metafísica. No fundo, a incapacidade da filosofia de pensar o nada e de tematizá-lo propriamente enquanto tal, plenamente presente na preleção de 1929, já indica a necessidade de um esforço conjunto entre pensamento e linguagem, capaz de abarcar a questão do nada em sua radicalidade.

A análise dos três textos nos coloca diante de um momento no pensamento de Heidegger em que podemos encontrar precisamente essas tensões, esses movimentos e esses impulsos, que não contradizem o pensamento exposto em *Ser e Tempo*, mas que, muito pelo contrário, seguem rigorosamente o sentido mais profundo do projeto, reconhecidamente provisório, de buscar um pensamento capaz de abarcar o mistério da questão do ser. Nesse

momento, vemos surgindo todas essas questões, que no fundo, apontam para os limites do projeto da analítica-existencial e de sua linguagem, influenciada pela fenomenologia, e direcionam o pensamento de Heidegger à um esforço conjunto entre pensamento e poesia, em que a questão do ser passa a ser elaborada de modo mais radical, a partir de uma nova relação com a linguagem: ao percorrer esses novos horizontes, o pensamento de Heidegger se radicaliza. A questão do nada, portanto, desempenha um importante papel nesse percurso, principalmente ao impor ao pensamento o desafio da linguagem e a necessidade da ultrapassagem da metafísica. Nos textos redigidos nos anos posteriores essa importância se torna, a cada passo, mais evidente. Como defende Benedito Nunes:

Entramos, por fim, no tema da questão do ser que indica o movimento da viragem, na segunda fase do pensamento de Heidegger: a linguagem, diretamente interpelada, em vez do Dasein, porquanto ela é o aí, o lugar desse ente. Essa conversão da filosofia ao questionamento da linguagem - conversão que podemos chamar de poética - constitui o sentido da viragem, considerada do ponto de vista da inversão por que passou a perspectiva inicial da pergunta condutora, não mais colocada a partir do Dasein, mas da História do ser, sedimentada nos textos filosóficos, e de que o primeiro momento, contendo a força do princípio (*Macht der Anfang*), da origem, é a physis dos pré-socráticos. (NUNES, 1986, p. 213).

Capítulo III. O nada, a linguagem e o sagrado

*Por que me fiz poeta?
Por que tu, morte, minha irmã,
No instante, no centro
De tudo o que vejo.
No mais que perfeito
No veio, no gozo
Colada entre eu e o outro.
No fosso
No nó de um íntimo laço
No hausto
No fogo, na minha hora fria.
Me fiz poeta
Porque à minha volta
Na humana ideia de um deus que
não conheço
A ti, morte, minha irmã,
Te Vejo.
Hilda Hilst, *Odes Mínimas*,
XXXII.*

III.i. O nada, a linguagem e a ultrapassagem da metafísica em *Introdução à metafísica* (1935)

É a questão de todas as questões verdadeiras, i.é., das que se põem a si mesmas em questão. É a questão que sempre é investigada quer cõnsia quer inconsciamente em todas as questões. Nenhuma questão e, por conseguinte, nenhum “problema” científico se entende a si mesmo, se não compreender a questão das questões, i.é., se não a investigar. Desde a primeira aula desejamos que fique bem clara uma coisa: nunca se poderá acertar objetivamente se alguém, se nós realmente investigamos a questão, i.é., se damos o salto ou se ficamos presos a seu modo de falar. A questão perde logo sua dignidade numa existência histórica, em que toda investigação é estranha como força originária. (HEIDEGGER, 1966, p.38).

Com essas palavras proferidas no semestre de verão de 1935, Heidegger coloca diante dos ouvintes quatro aspectos elementares que envolvem a pergunta pelo nada e que podem

dar rumo ao momento final de nossa investigação: 1) ela é a questão mais fundamental na medida em que engloba e está por trás de todas as outras questões como fonte original de sentido e fundamento – ela é, de certo modo, a origem dessas questões; 2) a pergunta pelo nada coloca o próprio perguntar como questão; 3) ela não admite critérios ou paradigmas anteriores – assim como a palavra poética, ela impõe a própria verdade que não pode ser apreciada por um olhar distanciado e exterior; e 4) na época prosaica da modernidade nos encontramos distantes de sua força e sequer sabemos se estamos prontos para enfrentar, ou até mesmo colocar, a pergunta de forma autêntica e verdadeira. Esses quatro aspectos são absolutamente centrais e indicam precisamente as questões que deram rumo às mudanças no pensamento de Heidegger ao longo da década de 1930. Eles não podem ser verdadeiramente apreciados de forma separada, estão completamente entrelaçados, acompanham todo o percurso heideggeriano de pensamento e ganham força gradualmente com a passagem da proposta da analítica existencial de *Ser e Tempo* para os textos e preleções da década seguinte. Ao compreendermos seu sentido para Heidegger, podemos entender com mais clareza a diferença na elaboração da questão em 1927 e 1935.

Ora, o contexto em que a preleção foi redigida nos leva a contemplar uma série de novos questionamentos e de novos problemas que envolviam o pensamento heideggeriano: no mesmo ano de 1935, Heidegger escrevera *Que é isto - a filosofia* e a famosa conferência *A origem da obra de arte*; no semestre anterior, no inverno entre 1934 e 1935, lecionara o curso sobre os hinos de Hölderlin *Germânia e O Reno (Hölderlins Hymnen 'Germanien' und 'der Rhein')*; e no semestre de verão de 1934, ministrara um curso intitulado *A lógica como a questão pela essência da linguagem (Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache)*²⁹. Nos anos anteriores, Heidegger lecionou acerca das filosofias de Platão, Hegel e Kant e nos anos seguintes, seus cursos trataram do pensamento de Nietzsche e das elegias de Hölderlin. Em 1938, ele escreve a preleção *A época da imagem de mundo*, publicada na coletânea *Caminhos de floresta*, em que a existência moderna ocidental é questionada através de seu fundamento metafísico - a saber, a subjetividade que irrompe pelo *cogito* de Descartes - e é abordada a partir de sua origem grega.

O encontro com a poesia de Hölderlin leva os questionamentos de Heidegger a uma nova configuração em que a questão da linguagem ganha um papel absolutamente central. A questão que já estava posta em *Que é metafísica* (1929), a saber, acerca do modo como devemos questionar o próprio nada, encontra nesse esforço conjunto entre o pensamento e a

²⁹ Todos esses dados bibliográficos constam na *Gesamtausgabe*, organizada e editada por Friedrich-Wilhelm von Herrmann.

poesia um novo espaço que institui uma série de outros questionamentos. Como é possível falar do nada? Se pensá-lo a partir da questão da angústia, vinculada à analítica existencial, significa, de certo modo, recair na linguagem da metafísica, de que forma podemos acessá-lo? Somos capazes, no tempo indigente da modernidade em que estamos lançados, de pensar o nada?

O encontro com Hölderlin significou, desse modo, um encontro com o dizer poético e com a estranha e radical liberdade que se encontra no mais íntimo âmago das palavras poéticas. O dizer poético não traz um conteúdo que possa ser simplesmente traduzido, compreendido ou transplantado para um âmbito teórico: conforme esclarece Gadamer, a palavra poética impõe a própria verdade e recusa ser contemplada por qualquer coisa diversa. Assim, um dos principais aspectos que envolvem a linguagem poética visada por Heidegger é justamente a fragilidade da atitude por trás das palavras e a impossibilidade de se instituir poeticamente algo fixo e plenamente durável. Como indica Hans-Georg Gadamer em *O caminho até a viragem* (1979):

‘A vida é nebulosa - ela sempre se envolve uma vez mais em nuvens’ e não concede por muito tempo claridade e clarividência. Os apoios, portanto, que Heidegger busca, assim, para o seu pensamento, não possuem um poder de sustentação duradouro, que conserve a palavra inserida no poema, e muitos de tais apoios se quebram imediatamente. Lembro-me de ‘distanciamento’ como sinônimo de ‘aproximação’. Mas nos trilhos do pensamento, elas prestam o seu serviço epagógico condutor. O próprio Heidegger nos diz: ‘O pensamento segue os fulcros que ele abre na linguagem’. A linguagem é como um campo no qual o que há de mais diverso pode despontar. (GADAMER, 2012,p.380).

Na medida em que buscamos, portanto, compreender o papel e o lugar da questão do nada nesse encontro com a poesia de Hölderlin e a sua conseqüente relação com o sagrado, o curso de verão *Introdução à metafísica* se torna absolutamente central. Não nos parece ser de modo algum irrelevante o fato de que a interrogação acerca da questão do nada na primeira parte, *A questão fundamental da metafísica*, desponte numa investigação acerca da linguagem na segunda, *Sobre a gramática e etimologia da palavra ser*. Precisamos, desse modo, compreender o que há de diferente no modo de tratamento da questão do nada com relação ao projeto de *Ser e Tempo* e à preleção *Que é metafísica?* e de que forma a própria pergunta impôs essa passagem do âmbito da fenomenologia e da angústia ao encontro com o

pensamento do ser, que caminha ao lado do poetar, que Heidegger enxerga em Hölderlin, e, conseqüentemente, do sagrado.

Se na preleção de 1929 a impossibilidade formal da pergunta pelo nada levou Heidegger a buscá-lo e encontrá-lo no fenômeno da angústia, no curso de 1935 esse mesmo abismo linguístico é posto de modo muito mais radical e traz conseqüências muito mais profundas: a tematização da angústia não mais sustenta o nada e nem é capaz de retê-lo, pois a própria busca pelos fenômenos existenciais - e com ela, a aproximação de Heidegger com a fenomenologia como um todo - é posta em suspensão, posto que a própria metafísica é problematizada a partir de sua essência plenamente histórica. A filosofia passa a ser abordada não mais como parte essencial do ser-aí, mas como um acontecimento essencial (*Ereignis*), histórico e específico, que emergiu a partir de um determinado apelo da própria linguagem:

Entendido no sentido de sua proveniência, de sua origem grega, a Filosofia é o corresponder ao ser do ente. A filosofia fala na medida dessa correspondência visto que previamente disposta a ela pelo pathos da admiração (*thaumazein*), a que se referiram Platão e Aristóteles. Nessa admiração, o ser do ente, aberto para os filósofos gregos, foi guardado nas palavras fundamentais, em cujo nomear, quando filosofamos verdadeiramente, entrando em relação dialógica com eles, ouvimos o apelo do ser do ente que nos fala. A filosofia seria também um modo privilegiado do dizer. (NUNES, 2012, p.263).

Assim, para que possamos compreender como Heidegger passa a tratar a metafísica com base na história do ser e numa nova relação com a língua grega devemos nos questionar: como se configura esse novo esforço de pensamento que parte da ultrapassagem da metafísica?

Ora, Heidegger inicia o curso de 1935 a partir da questão fundamental de Leibniz que encerrou *Que é metafísica?* em 1929: 'Por que há simplesmente o ente e não antes o nada?'. Uma diferença fundamental entre os dois momentos consiste no simples fato de que a questão do nada se relaciona intimamente a um novo esforço de linguagem: na medida em que a questão do nada é posta para além da dimensão da angústia, a interrogação atinge um âmbito mais fundamental, que visa superar a própria dimensão da filosofia enquanto apelo do ser do ente e isso requer uma nova relação com as palavras. Nesse sentido, a questão fundamental de Leibniz, ao mesmo tempo em que toca a essência da metafísica, justamente neste tocar, também a transcende. Portanto, a questão do nada não está mais posta como uma questão que

meramente corresponde ao apelo da filosofia, como instância essencial da existência humana, mas como um perguntar que nos põe em diálogo com o sentido originário do pensamento.

Logo nos primeiros momentos da preleção que inicia o curso, Heidegger esclarece que a questão fundamental é a primeira em dignidade - não cronologicamente - devido a três aspectos essenciais: 1) ela é a mais vasta das questões por abranger a totalidade do ente e não poder nunca ser ultrapassada; 2) ela é a mais profunda das questões na medida em que interroga acerca do porquê e, conseqüentemente, do fundo do ente - isto é, busca o que dá fundamento e solo para o ente ser aquilo que é e simplesmente ser; e 3) a mais originária dado que nos distancia de qualquer referência ôntica e, conseqüentemente, nos aproxima do âmbito mais fundamental que transcende toda a filosofia e que, no entanto, consiste na sua origem.

Um elemento que, logo de início, evidencia a distância entre o curso de 1935, a preleção de 1929 e o projeto de *Ser e Tempo* consiste justamente na irrelevância conferida ao lugar do ser humano para o percurso da própria investigação. Se o sentido geral da analítica da existência correspondia à exploração da relação privilegiada de um ente específico - a saber, o ser humano, como ser-aí - com a questão do sentido de ser e investigar a sua estrutura na dimensão da ontologia fundamental - o que, inclusive, justifica o nada ser tratado através do fenômeno da angústia -, nesse momento o próprio ser-aí não possui um papel privilegiado na investigação, mas, ao contrário, torna-se tão importante quanto qualquer outro ente:

Para satisfazermos, portanto, a questão, 'Por que há simplesmente o ente e não antes o nada?', no sentido correto de sua investigação, devemos eliminar a preferência de qualquer ente em particular, inclusive a referência ao homem. (...) Dentro da totalidade do ente não há razão para se privilegiar este ente, que se chama homem e ao qual pertencemos por acaso. (HEIDEGGER, 1966, p.40).

Desse modo, fica evidente que uma das diferenças mais marcantes entre a analítica do ser-aí, *Que é metafísica?* e esse momento da preleção é precisamente o fato de que o ser humano deixa de ter um papel privilegiado no rumo da investigação. Isso não significa que a disposição ontológica do ser humano seja diferente - na *carta sobre o humanismo*, Heidegger fala do ser-aí como o pastor do ser e da linguagem como a casa do ser, o que mantém essa posição ontológica de destaque -, mas o que nos interessa é o seu papel e a sua relevância no próprio percurso do esforço de pensamento, na estrutura da investigação. Se o ser-aí era a base da analítica de *Ser e Tempo* e abria o caminho para a investigação, em *Introdução à metafísica* o caminho do pensamento é inteiramente outro: nenhuma referência ôntica ganha

qualquer sorte de destaque e o que nos guia é a história da metafísica e a própria questão da linguagem.

A investigação da questão metafísica fundamental é Histórica, porque desdobra o acontecer da existência humana em suas referências Essenciais, a saber com o ente, como tal na totalidade, segundo possibilidades imprescrutadas, i.é. futuras (*Zu-künfte*) e assim também as religa ao princípio de seu pretérito vigente, dando-lhes, deste modo, peso e perspicácia no presente (HEIDEGGER, 1999, p.70).

Naturalmente, isso não significa, em hipótese alguma, que Heidegger abandone a concepção de ser-aí: como defende von Herrmann, uma das formas de compreender a mudança imanente no pensamento de Heidegger consiste em conceber que o projeto transcendental horizontal de elaboração da questão do ser através da analítica do ser-aí é deixado para trás enquanto possibilidade mais fundamental do pensamento, mas a hermenêutica do ser-aí permanece como motivo central do pensamento de Heidegger, mesmo no momento que ele nomeia de ‘pensamento histórico do ser’, baseado na interpretação do caderno de notas, publicado postumamente, *Contribuições para a filosofia: sobre o acontecimento apropriador*, como chave de leitura.

O que devemos destacar dessa diferença, portanto, diz respeito ao caminho da interrogação do curso de 1935. As principais diferenças entre os três momentos, desde *Ser e Tempo*, podem ser notadas justamente a partir da mudança nos modos de tratamento da questão: se, como estabelece a proposta hermenêutica de Heidegger, toda investigação aborda, no fundo, a si própria e os pressupostos mais elementares do que significa investigar, é natural que a mudança no percurso interrogativo e no modo de tratamento das questões possua uma relação fundamental com as mudanças gerais no pensamento de Heidegger. Nos primeiros momentos de *O que quer dizer pensar?* Heidegger claramente estabelece que apenas alcançamos o que quer dizer pensar, na medida em que pensamos. Numa releitura da máxima kantiana, segundo a qual não se pode aprender filosofia, mas apenas a filosofar, Heidegger defende que embora não possamos aprender o pensamento, pois ele não está à nossa disposição como conteúdo, podemos aprender a pensar. E esse pensar se constitui justamente a partir do movimento circular, que o jovem Heidegger chamou de hermenêutica da facticidade.

Assim, a primeira parte do curso, *A questão fundamental da metafísica*, perfaz um caminho de pensamento, que estabelece justamente a relação entre a questão do nada, a questão do ser, a linguagem, a poesia e, por consequência, o sagrado, ao qual devemos

atentar para que possamos estabelecer rigorosamente o sentido desse entrelaçamento. Nele, Heidegger parte da questão de Leibniz, *Porque há simplesmente o ente e não antes o nada?* e da interrogação que ela traz à luz, a partir de seus dois núcleos de sentido: a saber, a questão acerca da totalidade do ente e a questão da totalidade do ente confrontada com o horizonte da questão do nada. Com base nesses dois aspectos, a questão de Leibniz é entendida como a questão fundamental da metafísica.

No primeiro momento, Heidegger trata de esclarecer o que significa compreender a questão fundamental de Leibniz como a questão de todas as questões, no que diz respeito à dignidade. Naturalmente, essa primazia não se deve a uma suposta ‘ordem das razões’, como se a questão fosse a primeira de uma ordem de questões e, nesse sentido, o primeiro passo para o estabelecimento de um sistema filosófico. A questão é a primeira e, portanto, a questão fundamental da metafísica, justamente por colocar em suspensão o sentido mais elementar da metafísica como um todo: a saber, a dimensão da totalidade do ente. A questão, desse modo,

Afunda-se nas regiões profundas e vai até os últimos limites dos fundos. É avessa a toda superfície e planura, voltada para as profundezas. A mais vasta, é igualmente a mais profunda das questões profundas. Por ser a mais vasta e profunda das questões é também a mais originária. (HEIDEGGER, 1966, p.39).

Sendo a questão mais profunda, ela serve de fundamento a todas as outras questões, que, por consequência, derivam dela no que concerne ao sentido. A profundidade da questão, no entanto, tem dois sentidos, que pertencem a duas dimensões distintas. Ao questionar o porquê do ente na totalidade, a questão se impõe como fundamento da metafísica, na medida em que tematiza o ser do ente em geral e o seu fundamento. Em outros termos, a questão corresponde ao apelo do ser do ente, que interroga acerca do ser de tudo o que é, interroga o ser como fundamento da instância ôntica: “A resposta à questão: Que é isto a filosofia? consiste no fato de respondermos àquilo para onde a filosofia está a caminho. E isto é: o ser do ente” (HEIDEGGER, 1999, p.35). Por conseguinte, a questão se institui como a questão fundamental da metafísica por conta de corresponder ao fundamento mais elementar da metafísica como um todo e, o que no fundo quer dizer a mesma coisa, da história da filosofia em geral. Por outro lado, a questão é ainda mais fundamental - e isso depende necessariamente da questão do nada, do modo como a totalidade do ente se defronta com o horizonte aberto pelo nada - ao configurar simultaneamente uma saída da dimensão e da linguagem da metafísica, uma ultrapassagem, na medida em que coloca o nada - o que não se deixa reduzir ao ente, nem tampouco à totalidade do ente - em questão.

Assim, a questão ‘Porque há simplesmente o ente e não antes o nada?’ é irreduzível em dois sentidos: no primeiro porque diz respeito à questão mais fundamental da metafísica e, portanto, do modo de pensar que domina a civilização ocidental e ocidentalizada como um todo, e que dá sentido a todas as outras questões derivadas deste fundamento metafísico - sejam elas questões filosóficas ou dimensões do cotidiano e das ciências positivas; e no segundo sentido, ela é a mais fundamental na medida em que nos dispõe para além da metafísica e, portanto, da história da filosofia ocidental, nos colocando perante a questão mais radical acerca da verdade do ser. Em outros termos, a questão simultaneamente configura o fundamento da metafísica como um todo e, desse modo, já nos direciona para a ultrapassagem da metafísica, para elaboração autêntica da questão do ser.

Nesse momento inicial do curso, ao tratar do modo como podemos abordar a questão respeitando sua radicalidade, Heidegger introduz, como que de passagem, a concepção do ‘salto’. Essa concepção é fundamental para que possamos compreender a relação da tematização do nada na questão de Leibniz para a ultrapassagem rumo ao questionamento acerca do ser e da verdade do ser. Nesse primeiro trecho, no entanto, a concepção do salto é apresentada no contexto propedêutico do curso: o esforço de pensamento ainda precisa percorrer seu devido caminho. Assim, ele coloca as seguintes palavras acerca do salto:

Então faremos a experiência de fundar-se essa questão eminente num salto. No salto, em que se deixa para trás toda e qualquer segurança da existência seja verdadeira ou presumida. Sua investigação ou se concretiza no salto e como salto ou não se realiza nunca. O que significa aqui ‘salto’, esclarecer-se-á mais adiante. (...) Por ora basta saber, que o salto dá origem (er-springt) ao próprio fundamento da investigação. Saltando ela origina para si o fundo, em que se funda. Um tal salto, que origina para si seu próprio fundamento, denominamos, de acordo com a significação verdadeira da palavra, um salto originário. (HEIDEGGER, 1966, p.42).

Respeitando o caminho da investigação, portanto, Heidegger apenas introduz a questão do salto originário. O esclarecimento que resta apresentar depende justamente de uma investigação mais profunda acerca do sentido da metafísica e da filosofia em geral. Assim, os momentos seguintes do curso são dedicados a essa investigação que trata justamente da dimensão da filosofia. Antes de colocar a questão da ultrapassagem da metafísica, Heidegger trata de abordar o sentido da filosofia em toda sua radicalidade. Nesse percurso, o primeiro passo consiste em afastar a filosofia de qualquer delimitação religiosa: na medida em que a questão fundamental, enquanto questão metafísica, exige que se

questione os pressupostos da própria investigação, a fé cristã e as doutrinas da tradição impõem um empecilho à radicalidade exigida: “O que propriamente se investiga em nossa questão é uma loucura para a fé. (...) Uma filosofia cristã é um ferro de madeira e uma incompreensão” (HEIDEGGER, 1966, p.44).

Desse modo, o percurso da investigação passa pelo estabelecimento da radicalidade da dimensão filosófica: a metafísica não trata de questões banais ou de um cotidiano irrefletido, ela lhes fornece sentido e fundamento, na medida em que se institui através de uma decisão acerca do ser do ente. Em outros termos, a metafísica dá a delimitação mais profunda, que rege todas as decisões e manifestações de uma época. Em *A época da imagem de mundo*, preleção escrita em 1938, Heidegger traz justamente esse aspecto elementar relacionando-o a uma reflexão acerca da época moderna: “A metafísica funda uma era, na medida em que, através de uma determinada interpretação do ente e através de uma determinada concepção da verdade, lhe dá o fundamento da sua figura essencial. Este fundamento domina por completo todos os fenômenos que distinguem essa era” (HEIDEGGER, 1998, p. 97).

Com base nessa caracterização, é natural que a filosofia recuse os critérios técnicos do cotidiano moderno, assim como qualquer delimitação, que, em última instância, consista em uma regionalização do pensamento, que derive da própria metafísica e de sua posição fundamental. O exemplo do critério absolutamente técnico da utilidade traz à tona justamente essa radicalidade da dimensão da metafísica. Em última instância, o critério da utilidade encontra seu fundamento mais originário justamente em uma decisão metafísica e, assim, depende dela. Para Heidegger, abordar a filosofia a partir de um de seus fenômenos derivados mais superficiais consiste não apenas em uma completa incompreensão, como também em uma aberração do pensamento. A filosofia é absolutamente inútil e precisamente nessa inutilidade reside a sua força, como recusa em se deixar reduzir a qualquer critério superficial e dela derivado. As vertentes filosóficas que buscam conciliar esse aspecto prático com a interrogação metafísica são, para Heidegger, uma completa incompreensão, que acarreta na absoluta decadência do filosofar: onde a filosofia se deixa limitar por critérios técnicos, não há mais filosofia, há apenas técnica. Nesse contexto, a filosofia perde sua força e não há espaço para a questão fundamental. Do mesmo modo, a filosofia possui o próprio tempo:

A filosofia se acha necessariamente fora de seu tempo, por pertencer àquelas poucas coisas, cujo destino consiste em nunca poder nem dever encontrar ressonância imediata na atualidade. Onde tal parece ocorrer, onde uma

filosofia se encontra em moda, é porque ou não há verdadeira filosofia ou uma verdadeira filosofia foi desvirtuada e abusada segundo propósitos alheios, para satisfazer às necessidades do tempo. (HEIDEGGER, 1966, p.45).

Se afastando, portanto, do senso comum, a filosofia abarca essa dimensão radical do pensamento, que recusa os critérios vulgares e técnicos do cotidiano, que fundamentam o pensamento científico. Como está claro desde *Ser e Tempo* e *Que é metafísica?*, a existência científica consiste em uma regionalização da metafísica e, portanto, a pressupõe como fundamento. Essa distinção da metafísica das ciências positivas e do cotidiano, à primeira vista, não traz nenhuma novidade no pensamento de Heidegger: já na década de 1920, essa distinção estava muito bem fundamentada a partir da diferença ontológica.

No entanto, a abordagem de *Introdução à metafísica* parte de um questionamento mais radical³⁰, no qual a metafísica é questionada a partir de uma dimensão que contempla a questão da linguagem e a questão da história do ser. Isso se torna evidente já nesse momento inicial do curso se atentamos à seguinte sentença: “A filosofia é uma das poucas necessidades autônomas, criadoras e, às vezes, necessárias da existência histórica do homem” (HEIDEGGER, 1966, p. 46). Nela, não apenas é posta a existência histórica do ser humano, como também uma condicionalidade à própria filosofia. Embora o ‘às vezes’ possa parecer, à primeira vista, um detalhe irrelevante da sentença, se nos recordamos do modo como a relação entre a metafísica e a existência humana foi tratada no final de *Que é metafísica?*, as diferenças entre os dois momentos, evidenciadas pela sentença, se tornam absolutamente claras: “O ultrapassar o ente acontece na essência do ser-aí. Este ultrapassar, porém, é a própria metafísica. Nisto reside o fato de que a metafísica pertence à ‘natureza do homem’” (HEIDEGGER, 1999, p.63). Essa diferença entre a compreensão da metafísica como instância necessária do ser-aí e sua configuração posterior como um acontecimento em uma existência específica do ser humano historial, e, de certo modo, condicional, pressupõe justamente a ultrapassagem da metafísica, e de sua linguagem, o que se configura no mencionado salto. Heidegger, então, estabelece sua concepção de filosofia com base na aceção de Nietzsche, segundo a qual a filosofia é a investigação extraordinária do extraordinário: “Completamente fora do ordinário, a investigação em si mesma se apoia por completo, própria e livremente no fundo misterioso da liberdade, naquilo que chamávamos há pouco o salto” (HEIDEGGER, 1966, p.51). A filosofia se funda na liberdade, entendida como

³⁰ O processo dessa radicalização foi abordado no segundo capítulo e se baseia justamente nos novos questionamentos que surgem e nos limites e dificuldades impostos pela linguagem da analítica da existência.

ausência de fundamento em *Sobre a essência do fundamento* (1929) e como o mistério em *Sobre a essência da verdade* (1930): a questão fundamental da metafísica, portanto, já aponta para seu ponto de inflexão e ultrapassagem, como está indicado na item 9 da conferência de 1930, anexado em 1943.

Na sequência do curso, Heidegger aborda a origem da metafísica através do sentido originário da palavra φύσις e do que ela evoca no mundo grego, marcado justamente pelo início da filosofia como acontecimento na existência histórica do ser humano. Esse início, entretanto, não deve ser compreendido como um primeiro momento ‘primitivo’ ou preliminar que possa ser superado no sentido de um progresso ou melhoramento. Para Heidegger, o início grego da filosofia permanece como o seu momento mais grandioso e como o fundamento da existência histórica ocidental como um todo. Logo ao introduzir esse novo direcionamento da investigação, Heidegger coloca as seguintes palavras, que nos são absolutamente relevantes:

Aqui, porém, saltaremos por cima de todo esse processo de desfiguração e decadência, para tratar de reconquistar a força evocativa indestrutível da linguagem e das palavras. Pois as palavras e a linguagem não constituem cápsulas, em que as coisas se empacotam para o comércio de quem fala e escreve. É na palavra, é na linguagem, que as coisas chegam a ser e são. (HEIDEGGER, 1966, p.52).

Com essas três sentenças nos deparamos com uma questão fundamental no pensamento de Heidegger, que está indicada em *Ser e Tempo*, mas que ganha força apenas no caminho que percorremos e com base nos textos que analisamos: a saber, essa nova relação fundamental que Heidegger estabelece entre pensamento e linguagem, entre o ser e a palavra. Embora essa questão seja mais diretamente tematizada mais à frente no curso, o aspecto circular do pensamento heideggeriano faz com que ela apareça já nesse momento: isso não significa haver uma incoerência ou falta de rigor no pensamento de Heidegger dado que ele não segue algo como uma ‘ordem de razões’ e não opera na instância lógica do progresso, mas justamente nessa dimensão circular da hermenêutica. Assim, o curso também se configura, bem como *Ser e Tempo* e as demais preleções, como um esforço provisório e frágil: como uma propedêutica do pensar. À esse trecho ainda se soma um outro, dois parágrafos à frente, que adianta, como indicação, a relação fundamental entre pensamento e poesia, que marca todo o percurso posterior de Heidegger:

A physis é o ser mesmo em virtude do qual o ente se torna e permanece observável. Os gregos não experimentaram o que seja a physis, nos

fenômenos naturais. Muito pelo contrário: por força de uma experiência fundamental do ser, facultada pela poesia e pelo pensamento, se lhes des-velou o que haviam de chamar *physis*. Somente em razão desse des-velamento puderam então ter olhos para a natureza em sentido estrito. (HEIDEGGER, 1966, p.53).

Ora, salta aos olhos, portanto, que o início da filosofia ocidental - a saber, sua origem grega - é marcado por uma relação entre pensamento e poesia que ainda não pertence propriamente à dimensão da metafísica: há nessa relação um aspecto ambíguo, na medida em que o início da filosofia opera, simultaneamente, na dimensão de sua ultrapassagem. Heidegger compreende que a palavra φύσις originariamente corresponde a um apelo do ser e de um pensamento mais amplo, que trata do ente como o que permanece presente, o que surge por si mesmo e se conserva enquanto tal. A φύσις, portanto, diz respeito à totalidade do ente em um sentido para nós enigmático, que é fundamentalmente distinto da concepção moderna de natureza, advinda de sua tradução para *natura* em Latim e de sua conseqüente matematização no século XVI. A φύσις, em sua acepção original e radical, recusa justamente a atitude objetivante da modernidade e as delimitações da tecnociência. Nesse sentido, a própria concepção moderna de natureza, em última instância, depende do sentido originário da φύσις como fundamento e condição de possibilidade.

O movimento que funda a metafísica como apelo do ser do ente, como μετα τα φυσικα, e, portanto, esquecimento do ser, ocorre, segundo Heidegger, com a filosofia de Aristóteles, na medida em que a palavra sofre uma restrição de sentido, que desencadeia toda a história da filosofia ocidental. Mesmo com essa restrição, a força originária da palavra não se esvai completamente em Aristóteles e a busca pelo ser do ente continua a ter uma referência essencial com a questão do ser, mesmo que de forma frágil. A palavra φύσις, como totalidade do ente, continua a ter um sentido fundamentalmente distinto da 'natureza' moderna e recusa qualquer atitude objetivante.

A filosofia, portanto, tem uma origem ambígua: ela nasce de um pensamento mais originário, que opera junto à poesia, e questiona o ser, mas simultaneamente lança o ocidente no caminho do esquecimento do ser e na cristalização do pensamento como correspondência ao apelo do ser do ente, do ser limitado à instância ôntica. Essa delimitação ocorre com tal força, que o pensamento ocidental, desde então, se limitou a abarcar essa dimensão do ser do ente, enquanto o ser permaneceu não apenas inquestionado, mas inquestionável. Considerada dentro dessa ambigüidade, a investigação de Heidegger acerca da metafísica opera nesse mesmo registro:

Se para tratar da questão do ser, em sentido indeterminado, escolhe-se o nome 'metafísica', então o título da presente preleção permanece ambíguo. Pois com efeito dá a aparência, à primeira vista, de ater-se a investigação ao horizonte do ente, como tal, enquanto, de fato, aspira desde sua primeira frase a ultrapassar esse setor a fim de visualizar, de modo interrogativo, um outro domínio. Assim o título da preleção é pois conscientemente ambíguo (HEIDEGGER, 1966, p.58).

Portanto, investigar a metafísica através de sua questão fundamental - por que há simplesmente o ente e não antes o nada? - significa pensar a metafísica simultaneamente preparando o terreno para sua ultrapassagem e superação. Essa instância que ainda não está plenamente presente em *Que é metafísica?*, mas que já surge como questão nos momentos finais de *Sobre a essência da verdade*, aqui aparece plenamente elaborada. Pensar a metafísica a partir de sua questão diretriz significa se colocar no horizonte de sua ultrapassagem. Esta requer, ademais, um esforço de linguagem e de pensamento que, longe de qualquer banalidade, constitui a tarefa mais fundamental do pensamento. Se levamos a sério a concepção de Heidegger da origem da filosofia, não apenas como um começo cronológico, mas como a instância da qual a filosofia surge e na qual se encontra limitada, podemos adiantar que essa ultrapassagem demanda um esforço similar - que, todavia, jamais poderá ser uma repetição banal do mundo grego dito pré-socrático - entre poesia e pensamento.

Transcorrida a parte da investigação acerca da metafísica e da história da filosofia em geral, Heidegger passa, na sequência, a tratar do desdobramento da questão fundamental a partir de seu enunciado. Como vimos anteriormente, a questão possui dois núcleos: a questão acerca da totalidade do ente e a questão do nada. Se a primeira parte coloca em questão a totalidade do ente, correspondendo, portanto, ao apelo do ser do ente e à linguagem da metafísica, a segunda nos coloca diante do mistério daquilo que transcende a totalidade do ente e que, conseqüentemente, se retrai diante de qualquer referência ôntica como um todo. E, entretanto, o nada e o ente se copertencem na tradição, na medida em que o modo como se pensa o nada está essencialmente conectado, pela história da filosofia, ao modo como se trata o ente. Se não há espaço para que se questione o nada, quer dizer que o pensamento se reduziu de há muito ao horizonte do ente.

Se em *Que é metafísica?* o nada, através da disposição fundamental da angústia, corta a palavra e coloca o ser-aí no horizonte da suspensão do cotidiano, no curso de 1935 a questão do nada aponta diretamente para além da metafísica. O problema de linguagem

imposto pela questão do nada se radicaliza e se intensifica. Esse movimento afasta a investigação de qualquer solo firme, na medida em que nos entregamos à enigmática tarefa de falar sobre o nada:

Falar verdadeiramente do nada ficará sempre algo de estranho. Nunca se deixará vulgarizar. Logo se dissolve, quando se põe no ácido barato e banal de uma sutileza meramente lógica. Por isso também jamais se poderá falar do nada diretamente sem intermediários, como se descreve por exemplo um quadro. É possível, porém, mostrar a possibilidade de fazê-lo. (HEIDEGGER, 1966, p.66).

Falar do nada requer que se encontre uma linguagem que não lhe atribua um preenchimento ôntico, no sentido de tratar o nada como um ente, ou mesmo como a totalidade do ente. E, entretanto, mesmo uma tal linguagem teria que ser capaz de abarcar o fato de que o ser-aí é hermenêutico, opera entre o desvelamento e o velamento. O nada nos coloca diante do maior desafio ao pensamento: não temos acesso a ele sem qualquer intermediário, mas frente a qualquer coisa que lhe seja alheia, ou seja, qualquer intermediário, o nada se retrai e nos distanciamos de seu horizonte. Assim, nos defrontamos com a tarefa enigmática de, ao tratar do nada, encontrar uma linguagem capaz de sustentar essa relação ambígua. O problema, no fundo, diz respeito ao modo de acesso à questão do nada e, portanto, à linguagem.

Nesse sentido, o trecho ‘e não antes o nada’ da questão fundamental retira o fundamento da própria investigação e, conseqüentemente, a radicaliza, na medida em que a coloca diante dessa limitação da linguagem:

Pendulando entre os dois extremos da maior e suprema possibilidade, ‘ou o ente ou nada’, a própria questão perde toda base firme. também a nossa existência, que investiga, entra em oscilação e nessa se sustenta e carrega a si mesma. (...) E todavia é a investigação dessa questão que nos põe a descoberto, posto que ela se transforma a si mesma questionando (o que toda questão autêntica proporciona) e projete por sobre e através de tudo uma nova dimensão. (HEIDEGGER, 1966, pp. 69-70).

Essa nova dimensão, portanto, diz respeito justamente à ultrapassagem da metafísica. O nada, ao se colocar como questão, impõe a necessidade de se ultrapassar a dimensão da linguagem metafísica, que pertence ao horizonte do ente, em direção a uma outra configuração do pensamento. Em última instância, a questão do nada muda o rumo da investigação, pois traz à luz os seus limites de linguagem e, portanto, de pensamento. Se quisermos pensar autenticamente a questão do nada, é necessário repensar antes de mais nada

o próprio sentido do que entendemos por pensar. Esse esforço consiste justamente na ultrapassagem da metafísica e de seus limites e, desse modo, podemos concluir que o salto originário, anteriormente mencionado por Heidegger, é impulsionado justamente pela questão do nada: em última instância, questionar o nada enquanto tal já é o próprio salto:

Investigamos pois o fundamento de o ente ser, de ser aquilo que é e não antes o nada. No fundo investigamos o ser. Mas como? Investigando o ser do ente, perguntando ao ente por seu ser. (...) Assim a questão ‘por que há simplesmente o ente e não antes o nada?’ , nos obriga à questão preliminar, que a antecede: *o que há com o ser?* (HEIDEGGER, 1966, p.73).

Por conseguinte, a segunda parte da questão fundamental da metafísica, ao colocar o nada em evidência - o que significa dispor a totalidade do ente no horizonte do nada -, nos lança no salto originário que visa à questão do ser desvinculada de qualquer referência ao ente. Assim, o referencial ôntico da filosofia é ultrapassado em direção a um pensamento que questiona o ser - o apelo do ser do ente é ultrapassado rumo ao apelo do mistério do ser no ente. A possibilidade entre não-ser e ser, levantada pelo nada, traz à tona justamente essa dimensão que recusa qualquer referencial ôntico. O nada, assim como o ser, enquanto questão, recusa qualquer delimitação e nos coloca diante do indeterminado - precisamente como a angústia em *Que é metafísica?* corta a palavra, silencia o cotidiano e a sua linguagem como um todo. Portanto, um esforço de pensamento rigoroso deve fazer jus ao mistério do nada e do ser: o primeiro passo para a constituição de um tal pensamento consiste justamente em poder ver o mistério como mistério. Visualizar, entretanto, a radicalidade da questão do nada e o sentido da falta de fundamento em que ela nos dispõe não é uma tarefa fácil, muito menos trivial. Heidegger corresponde ao desafio imposto por essa tarefa durante todo esse percurso de 1927 a 1935, de *Ser e Tempo* a *Introdução à metafísica*. Assim, a mudança imanente e gradual em seu pensamento, que acompanhamos a partir das preleções anteriormente analisadas, é mobilizada pela questão do nada e pelos desafios que ela impõe ao pensamento.

Ora, nesse momento do curso fica evidente a centralidade da questão do nada nesse momento do pensamento de Heidegger: é através de sua tematização na questão fundamental da metafísica que nos vemos defrontados com a questão do ser. A pergunta ‘o que há com o ser?’ não faz referência alguma ao ente. O ser, interrogado pura e simplesmente como ser - portanto, não como o ser de um ente ou como o ser do ente em geral -, nos coloca diante do mesmo desafio de linguagem que o nada, que consiste em falar o ser sem recorrer ao discurso metafísico, em trazer a questão do ser sem buscar uma fundamentação naquilo que é.

Nos momentos subsequentes do texto, Heidegger trata justamente de distinguir a questão do ser não apenas da esfera ôntica - com o exemplo do giz, da montanha e dos fenômenos em geral -, mas também de distanciá-la da linguagem da metafísica, que a reduz necessariamente ao ser do ente. Essa diferenciação já estava evidente com a concepção, segundo a qual a questão do nada consiste no salto da ultrapassagem da metafísica. E, no entanto, justamente nesse momento de reafirmação das distinções, já anteriormente estabelecidas, mas agora tratadas a partir da questão do ser, Heidegger expõe de forma manifesta a relação de equivalência entre a questão do ser e a questão do nada:

Tudo que mencionamos, sem dúvida, 'é' e, todavia, ao quisermos apreender o ser, ocorre-nos sempre como se pegássemos no vazio. O ser, que investigamos, é quase como o nada, embora quiséssemos sempre resistir e precavermo-nos contra a atenção de dizer que tudo o que 'é' não é. Mas o Ser continua impossível de localizar, quase tanto quanto o nada, ou mesmo inteiramente como o nada. Assim, a palavra 'ser' é, de fato, apenas uma palavra vazia (HEIDEGGER, 1966, p. 76-77).

Assim, torna-se absolutamente evidente a equivalência que já estava indicada e estabelecida desde *Ser e Tempo* e *Que é metafísica?*: o mistério do ser equivale ao mistério do nada - as duas palavras evocam o mesmo e são para o pensamento moderno igualmente vazias, de modo a nos dispor diante de um grave problema de linguagem. O fato de que não somos capazes de falar do nada, parece, à primeira vista, não ser um grave problema para o pensamento moderno e para a nossa existência científica, que deriva da subjetividade como posição metafísica fundamental. As regras da lógica, que guiam o senso comum e os saberes da modernidade, como Heidegger afirma diversas vezes, estabelecem que falar do nada é uma loucura, uma inutilidade e um jogo de palavras vão e sem qualquer sentido: o esvaziamento da palavra 'nada' não representa grande novidade à tradição filosófica, nem um desafio de difícil compreensão. E, todavia, a concepção exposta em *Que é metafísica?* de que as ciências positivas e todo o pensamento moderno possuem na questão do nada seu fundamento nos coloca diante de um desafio de difícil alcance. Da mesma forma, o fato de que a palavra "ser" partilha do mesmo vazio que a palavra 'nada' traz luzes à amplitude do problema de linguagem com o qual o pensamento heideggeriano se defronta.

Em última instância, a dimensão mais fundamental do pensamento humano, que opera na dimensão da ultrapassagem da metafísica - o que significa, ao mesmo tempo, que ela condiz com o fundamento da metafísica em geral, que toca de modo radical a amplitude do seu início - se esvai em uma incompreensibilidade e numa profunda distância, na medida em

que as palavras que temos para nomeá-la e evocá-la são, no fundo, palavras vazias. E ao se defrontar com esse problema do vazio das palavras ‘nada’ e ‘ser’, Heidegger dedica as partes subsequentes da preleção justamente à investigação do sentido desse vazio.

Nesse contexto, vem à luz o fato de que o vazio, em verdade, consiste em um esvaziamento. Isso significa que as duas palavras, que enquanto palavras são também questões, não são em si e por si necessariamente vazias, mas passaram por um processo histórico de esvaziamento. Esse processo não diz respeito apenas a essas duas palavras específicas, mas contempla, também, o percurso do pensamento ocidental como um todo e, conseqüentemente, todas as manifestações da existência moderna.

Reside no ser mesmo toda essa confusão? E liga-se à própria palavra o fato de ficar ela tão vazia? Ou tudo isso não está só em nós, os modernos, nem também só em nossos antepassados, próximos e remotos, mas no que, desde o princípio, perpassa pela história do ocidente? (...) A questão: O ser é uma simples palavra e sua significação um vapor, ou constitui o destino espiritual do ocidente? (HEIDEGGER, 1966, p. 78-79).

Heidegger introduz por meio dessas questões e do recurso ao pensamento de Nietzsche o vínculo entre o esquecimento do ser - que já está presente em *Ser e Tempo* - com a questão da decadência espiritual do ocidente - o que, em última instância, significa pensar a metafísica como um acontecimento, a partir do aspecto historial do ser humano. O esvaziamento das palavras ‘ser’ e ‘nada’, portanto, está inscrito na história da filosofia ocidental, que se manifesta no todo da existência moderna, na medida em que, como Heidegger coloca em *A época da imagem de mundo* (1938), a metafísica funda uma era ao lhe fornecer o sentido mais fundamental do pensamento, que, por sua vez, rege todas as suas manifestações superficiais. A decadência, desse modo, diz respeito a esse caminho que o pensamento ocidental tomou e que fundamentou todas as épocas da história ocidental a partir da instância da metafísica: a saber, as decisões acerca do ser do ente, a delimitação de todo pensar ao horizonte do ente.

Essa decadência é apresentada, nesse momento do curso, a partir de cinco manifestações: o obscurecimento do mundo, a fuga dos deuses, a destruição da terra, a massificação do ser humano e a primazia da mediocridade. Com base nelas, Heidegger compreende a história do ocidente como um caminho decadente, em que o grande pensamento dos gregos se perde na cristalização do pensamento como metafísica, como investigação da instância do ser do ente, do ser pensado apenas a partir do referencial ôntico. O ocidente, nessesentido, se move, desde o início da filosofia, no caminho do esquecimento

do ser e do velamento de seu mistério. O sentido originário das palavras da língua grega é desvirtuado na tradução latina e nas subsequentes configurações modernas das línguas ocidentais. Por trás desse problema, reside a instauração de uma relação específica com a linguagem, que a reduz à comunicação e à troca de informações. Assim, o problema do esvaziamento da palavra é ao mesmo tempo o problema da existência histórica do ocidente:

Com nossa investigação penetramos numa paisagem, cuja pressuposição fundamental, para poder ficar nela, é reconquistar para a existência histórica solidez de fundamento. (...) Pois em última análise ele [o esvaziamento] não reside em continuar a palavra ser para nós um som e seu significado um vapor, mas em termos nós decaído do que diz essa palavra e em não podermos reencontrá-lo de novo; é somente por isso e por nenhuma outra razão que a palavra ser já não indica nada, que ao quisermos pegar, tudo se dissolve, como poças de nuvens ao sol (HEIDEGGER, 1966, p.81).

Se o nada e o ser foram esvaziados ao longo do percurso da história do pensamento ocidental e, portanto, não nos dizem nada, nem tampouco possuem a força de evocar o enigma originário, que fundamenta a própria metafísica, a investigação deve então se voltar precisamente a essa história do pensamento e da decadência da linguagem, para que o esvaziamento possa ser compreendido enquanto tal. Essa investigação histórica, naturalmente, não diz respeito à historiografia, ou à pesquisa histórica em geral: a história pensada por Heidegger é, na realidade, a história do ser. Como tal, ao se voltar ao fenômeno da decadência, ela deve colocar o esquecimento do ser perante a história do pensamento ocidental como um todo. Nesse momento do curso, Heidegger a caracteriza como a história universal do mundo, mas, com a devida cautela, aqui é possível notar que essa universalidade não se deve ao fato de que a história ocidental é concebida como necessária ao gênero humano, nem que faz parte necessariamente de algo como um percurso universal da razão. Distante dos limites metafísicos do hegelianismo, Heidegger fala de uma história universal, na medida em que o processo de expansão ocidental tornou outras civilizações em ocidentalizadas e lançou esse mundo ocidental-ocidentalizado no domínio irrestrito da técnica moderna, das outras manifestações da decadência acima elencadas e, por consequência, da subjetividade como posição metafísica fundamental. Isso fica ainda mais evidente, quando atentamos ao sentido que ele afere ao mundo como ‘mundo espiritual’, que faz referência justamente à esfera do pensamento e, no caso do ocidente, da metafísica.

Nos momentos finais da primeira parte do curso de 1935, Heidegger então concebe a história do ocidente como esse processo de decadência e, sobretudo, como desvirtuamento e

despotencialização do espírito. Esse processo, que, em última instância, diz respeito ao estabelecimento da subjetividade como posição fundamental da metafísica, é, então, exposto na investigação a partir de quatro diferentes ângulos, que também operam em absoluta unidade e se copertencem e codeterminam,.

O primeiro diz respeito à transformação do espírito em ‘inteligência’: a saber, a dimensão do pensamento se reduz ao cálculo e a grandiosidade do pensador à sua eficiência em calcular, medir e encontrar soluções para questões absolutamente técnicas. A massificação do ser humano acarreta nessa concepção genérica de inteligência que reduz tudo ao mesmo e ao medíocre.

O segundo ângulo, que deriva essencialmente do primeiro, se refere ao processo de massificação, em que o ser humano se transforma no servo da técnica e se coloca sempre a serviço de algo que lhe é alheio. O espírito perde a si mesmo como referência essencial e como fundamento e se lança à serviço da técnica moderna, em uma completa desfiguração instrumental de si mesmo: “o espírito, desvirtuado em inteligência, se torna a superestrutura impotente de outra coisa, que, por ser desprovida ou mesmo hostil ao espírito, se apresenta então como o real propriamente dito” (HEIDEGGER, 1966, p.90).

O terceiro consiste na transformação do mundo do espírito em ‘cultura’. Isso significa que as dimensões do espírito, que se fundamentam na unidade e no vigor do pensamento, se regionalizam em áreas específicas à disposição do mesmo ímpeto instrumental do planejamento e do cálculo. As manifestações do pensamento são reduzidas a áreas da cultura: arte, poesia, ciência e erudição. Todas se tornam servas do cálculo e do planejamento do sujeito e, desse modo, se reduzem a ‘valores culturais’. Nesse processo, as próprias ciências se desvirtuam de sua origem e passam a ser “uma questão técnica e prática de adquirir e transmitir conhecimentos” (HEIDEGGER, 1966, p.92). Assim, todas as manifestações do grande pensamento são categorizadas por meio da palavra ‘cultura’ e, conseqüentemente, desvirtuadas na dimensão da técnica moderna. A tecnociência, em sua marcha ininterrupta, que reduz tudo ao seu escopo, retira das próprias ciências o contato com a sua origem.

O quarto e último ângulo diz respeito à transformação desses três fenômenos no que Heidegger chama de ‘peças de ornamentação e aparelhagem’. Esse processo significa, em certo sentido, o cinismo da aparelhagem da cultura, dos valores e desse desvirtuamento em um âmbito elevado do espírito e do pensamento humano. Contra essas quatro dimensões do desvirtuamento e da despotencialização do espírito, Heidegger propõe o esforço de pensamento que visa a essencialização do ser:

O espírito não é nem uma sutileza vazia nem o jogo sem compromissos da engenhosidade nem tão pouco o exercício desmedido de análises intelectuais nem mesmo a razão universal, o espírito é ex-posição sapiente, originariamente disposta à essencialização do ser. (...) Por isso, investigar o ente como tal na totalidade, a investigação da questão do ser, constitui uma das condições fundamentais e essenciais para despertar o espírito e com ele o mundo originário da existência histórica. (HEIDEGGER, 1966, p.93).

Desse modo, o pensamento proposto por Heidegger no percurso da investigação acerca da questão fundamental há de se estabelecer nesse contexto da história da decadência do pensamento ocidental e deve ser capaz de essencializar o ser enquanto tal, na medida em que é necessário elaborar um esforço de pensamento que seja capaz de operar na dimensão da essencialização do ser de modo a não cair vítima do esvaziamento do sentido. Essa tentativa se depara primeiramente com o desafio de se reestabelecer uma relação mais fundamental entre o pensamento e a linguagem: duas instâncias que devem ser concebidas como copertinentes. Apenas no contexto da decadência e do desvirtuamento do espírito pode-se conceber o pensamento separado da linguagem e vice-versa; para Heidegger, as duas questões estão inevitavelmente entrelaçadas: “De vez que o destino da linguagem se funda na referência eventual de um povo com o ser, a questão do ser se entrelaça intimamente com a questão da linguagem” (HEIDEGGER, 1966, p.95). Não obstante, Heidegger dedica a segunda parte do curso justamente à questão da linguagem, que é abordada através de uma investigação acerca da gramática e da etimologia da palavra ser.

A análise da primeira parte do curso de 1935 já nos fornece elementos suficientes para que possamos compreender o papel central da questão do nada no contexto desse novo horizonte percorrido por Heidegger ao longo da década de 1930 e dos anos subsequentes. Com base nela, pudemos estabelecer as principais diferenças entre a tematização do nada através da angústia e no plano da analítica do ser-aí em *Ser e Tempo*, a nadificação do nada em *Que é metafísica?* e a questão do nada como salto para a ultrapassagem da metafísica, pensada a partir da dimensão da história do ser, em *Introdução à metafísica*. Nos resta, assim, esclarecer a relação entre esse novo esforço de pensamento e a poesia, que se torna evidente quando damos atenção a alguns textos que tratam dessa temática de forma mais condensada. Na medida em que recusamos a concepção, segundo a qual haveria rupturas no pensamento de Heidegger ou mesmo dois ou três momentos distintos e bem delimitados, podemos sempre recorrer a alguns textos escritos nas décadas seguintes, sem que percamos de vista o que há de central nesse momento do pensamento heideggeriano.

III.ii. O nada, o pensamento do ser e o sagrado no *Posfácio à 'Que é metafísica?'* (1943)

Um texto que nos fornece um interessante olhar retrospectivo de Heidegger sobre a questão do nada e que lança luzes sobre aspectos centrais do novo esforço de pensamento exigido pelo salto originário da tematização do nada em *Introdução à metafísica* consiste precisamente no posfácio a *Que é metafísica?*, redigido no ano de 1943. Apesar da distância temporal, se consideramos o pensamento de Heidegger como uno e coeso, esse olhar retrospectivo não representa uma quebra do rigor interpretativo. Não obstante, Heidegger o inicia com as seguintes palavras: “A pergunta ‘o que é metafísica?’ continua uma pergunta. O seguinte posfácio é, para aquele que acompanha a questão, um prefácio mais originário” (HEIDEGGER, 1999, p. 67). Portanto, no posfácio podemos apreciar uma releitura de Heidegger da preleção de 1929, que traz consigo, sendo mais originária, a profundidade desse espaço de pensamento aberto em *Introdução à metafísica*. Como já analisamos anteriormente, em última instância, essas questões já estavam presentes, mesmo que pouco elaboradas, em *Ser e Tempo*: a dimensão que se alcança com a investigação em 1935 é, no fundo, apenas um passo adiante dos questionamentos já abertos em 1927.

O posfácio traz, desse modo, condensada e bem elaborada a relação entre a questão do nada, a metafísica, o pensamento do ser, a poesia e o sagrado. A enorme vantagem de se tratar de um olhar retrospectivo de Heidegger consiste no fato de que, com base nele, podemos compreender exatamente que caminhos foram abertos pelo horizonte da questão em 1929 e quais ainda não haviam sido percorridos, mas apenas indicados.

Heidegger o inicia tratando da ambiguidade da investigação sobre a essência da metafísica: na medida em que uma tal interrogação atinge o aspecto mais fundamental do pensamento metafísico, ela já alcança, de certo modo, a sua ultrapassagem. Mesmo a preleção de 1929 já nos coloca diante de um pensamento que, ao conseguir enxergar a metafísica como apelo do ser do ente, invariavelmente se coloca no lugar privilegiado de sua ultrapassagem. Afinal, um pensamento estritamente metafísico é, por definição, incapaz de enxergar a metafísica como tal: para que ela possa ser devidamente tematizada como instância que se refere ao ser do ente, ela precisa ser posta no horizonte enigmático da questão do nada, do não-ente. Esse horizonte, naturalmente, não é acessível ao pensamento que se prende à esfera ôptica, na medida em que o nada não pode ser encontrado em meio aos entes. Por conseguinte, mesmo em 1929, a questão da metafísica - abordada a partir da questão do nada - já nos coloca invariavelmente diante do horizonte de sua ultrapassagem:

“Na entidade do ente pensa a metafísica o ser, sem contudo, poder considerar, pela sua maneira de pensar, a verdade do ser. A metafísica se move, em toda parte, no âmbito da verdade do ser que lhe permanece o fundamento desconhecido e infundado” (HEIDEGGER, 1999, p.67). Pensar os fundamentos da metafísica como instância ôntica depende necessariamente de um pensar que não é mais metafísico e que permanece aberto à verdade do ser.

Na sequência, Heidegger elenca as principais dificuldades impostas pelo desafio de se pensar a essência da metafísica - umas que surgem do mistério que envolve a questão e outras que advêm simplesmente do desvirtuamento do pensamento - e coloca a seguinte questão de fundo que serve de fio condutor para a investigação: “Ela deve examinar se o nada, que dispõe a angústia em sua essência, se esgota numa vazia negação de tudo o que é, ou se - o que jamais e em parte alguma é um ente - se desvela como aquilo que se distingue de todo ente e que nós chamamos o ser” (HEIDEGGER, 1999, p. 69). Esse olhar retrospectivo torna ainda mais evidente o que esteve claro desde o início: a saber, que a questão do nada é a questão do ser. Ambas evocam o mesmo mistério do não-ente e nos dispõe diante do mesmo desafio ao pensamento: “o absolutamente outro com relação ao ente é o não-ente. Mas este se desdobra (west) como ser” (HEIDEGGER, 1999, p.69). Em última instância, se consideramos a questão do nada como diferente da questão do ser, invariavelmente, cometemos o equívoco de atribuir ou ao ser ou ao nada conteúdo ôntico. Afinal, a diferença haveria de se justificar de algum modo, e essa delimitação seria necessariamente ôntica, na medida em que não há um outro entre o ente e o não-ente, entre o ser e o ente ou entre o nada e o ente - o ser e o nada não se contrapõe. Muito pelo contrário, ambos trazem à luz o mesmo mistério do não-ente. Ademais, a nadificação do nada não diz respeito ao nihilismo e à pura negação, dado que “à verdade do ser pertence o fato de que o ser nunca se manifesta (west) sem o ente, de que jamais o ente é sem o ser” (HEIDEGGER, 1999, p.69). Em *Introdução à metafísica* Heidegger já coloca, com todas as letras, que jamais temos acesso sem intermediários ao nada e, portanto, ao ser enquanto ser. Por conta disso, tanto o ser quanto o nada jamais podem ser a simples negação do ente.

Desse modo, fica evidente que a questão do nada e a questão do ser se equivalem e que considerá-las como estruturalmente diferentes consiste no grave equívoco de atribuir a elas conteúdo ôntico. A preleção de 1929 nos coloca diante da questão do ser ao confrontar a metafísica com o nada, com o não-ente: “esta [a preleção] pensa a partir da atenção à voz do ser; esta disposição de humor apela ao homem em sua essência para que aprenda a experimentar o ser no nada” (HEIDEGGER, 1999, p;69). A partir dessa ultrapassagem da

metafísica, a questão do nada nos impõe o desafio de elaborar um esforço de pensamento que seja capaz de ouvir a voz do ser, que corresponda ao apelo do ser e que permaneça no ser.: “somente o homem, em meio a todos os entes, experimenta, chamado pela voz do ser a maravilha das maravilhas: que o ente é” (HEIDEGGER, 1999, p.69).

Heidegger nomeia esse novo desafio de ‘pensamento do ser’. Este se configura como um modo de pensar que seja capaz de ouvir o apelo do ser e de sustentar a sua dimensão radical, mesmo diante do desafio imposto pela necessidade de uma instância intermediária. Um tal pensamento não pode se propor a dominar o ser ou o nada, nem tampouco instituir efetivamente um projeto que supostamente alcance o ser ou busque alcançá-lo de forma definitiva: é preciso antes ser capaz de enxergar o mistério enquanto mistério.

Chamemos de pensamento fundamental aquele cujos pensamentos não apenas calculam, mas são determinados pelo outro do ente. Em vez de calcular com o ente sobre o ente, este pensamento se dissipa no ser pela verdade do ser. Este pensamento responde ao apelo do ser enquanto o homem entrega sua essência historial à simplicidade da única necessidade que não violenta enquanto submete, mas que cria o despojamento que se plenifica na liberdade do sacrifício. (HEIDEGGER, 1999, p. 71).

Esse pensamento fundamental, portanto, não busca qualquer fundamentação no ente, na dimensão daquilo que é, e se lança a escutar a voz do ser através de sua total falta de fundamento. A aparente fragilidade dessa instância do pensamento se radicaliza, desse modo, na medida em que se defronta com o desafio da linguagem e das palavras. Essa atitude, em radical ruptura com a postura moderna de dominação - abordada em *A questão da Técnica* como o desafiar do ente como subsistência -, se constitui não a partir de um agir próprio do ser humano, mas com base na configuração do pensamento como um eco da voz do ser. Um eco não domina nem se coloca como centro do mundo e de tudo que é, mas é capaz meramente de escutar o ser, reverberar seu eco e permanecer escutando.

O pensamento originário é o eco do favor do ser pelo qual se ilumina e pode ser apropriado o único acontecimento: que o ente é. Este eco é a resposta humana à palavra da voz silenciosa do ser. A resposta do pensamento é a origem da palavra humana; palavra que primeiramente faz surgir a linguagem como manifestação da palavra nas palavras. (HEIDEGGER, 1999, p.71).

Assim, esse novo esforço de pensamento requer uma relação profundamente íntima com a linguagem e as palavras. Se já em *Ser e Tempo* as palavras gregas Φαινόμενον e Λόγος eram capazes de evocar uma nova concepção de fenomenologia, abrindo espaço ao âmbito do ser do ente e dessa dimensão mais fundamental, nesse momento posterior, a linguagem passa

a ser indissociável ao pensamento. O pensamento do ser se institui como uma nova linguagem, que deixa as palavras, enquanto palavras, sustentarem a própria verdade e a relação fundamental com a verdade do ser. Heidegger concebe que o papel do pensamento consiste justamente em se situar nessa instância de escuta do mistério fundamental: a saber, de que o ente é. Ao não recorrer a qualquer forma de fundamentação no ente, esse pensamento está inscrito num movimento circular: as perguntas essenciais não tem respostas, pois as respostas servem a propósitos ônticos, enquanto as questões originárias nos mantêm firmemente no enigma do acontecimento apropriador de que o ente é. Assim, sua relação com as palavras deve ser absolutamente cuidadosa: “o pensamento, dócil à voz do ser, procura encontrar-lhe a palavra através da qual a verdade do ser chegue à linguagem. (...) O pensamento do ser protege a palavra e cumpre nesta solicitude seu destino. Este é o cuidado pelo uso da linguagem.” (HEIDEGGER, 1999, p.72). O pensamento do ser deve ser cauteloso e cuidar da palavra para que no misterioso silêncio ela nomeie. Cabe ressaltar que não é o pensador que nomeia, mas a própria palavra. O papel do pensador consiste em cuidar para deixar que a palavra nomeie a verdade do ser e, assim, reverbere seu eco. E ao tratar dessa relação entre o novo esforço de pensamento e a linguagem na parte final do posfácio, Heidegger indica, por fim, a relação que estabelece definitivamente a conexão entre o nada, a poesia e o sagrado:

O dizer do pensamento vem do silêncio longamente guardado e da cuidadosa clarificação do âmbito nele aberto. De igual origem é o nomear do poeta. (...) O pensador diz o ser. O poeta nomeia o sagrado. (...) Provavelmente o reconhecer e o poetar se originam, ainda que de maneira diversa, do pensamento originário que utilizam, sem, contudo, poderem ser, para si mesmos, um pensamento. Conhecemos, é claro, muita coisa sobre a relação entre filosofia e poesia. Não sabemos, porém, do diálogo dos poetas e dos pensadores que ‘moram próximos nas montanhas mais separadas’. (HEIDEGGER, 1999, p.72).

Ora, desse modo, podemos concluir que esse novo esforço de pensamento, concebido como ‘pensamento do ser’, que advém do salto da ultrapassagem da metafísica, por sua vez, alavancado pela questão do nada, possui como paralelo, em matéria de radicalidade, a poesia e o poetar dos poetas. Essa proximidade se configura justamente a partir da relação que ambas estabelecem com a linguagem, a partir do que Gadamer, em *Pensar e poetar em Heidegger e Hölderlin* (1988), chama de penúria linguística. Esta não se refere a uma falha, mas ao modo cuidadoso como ambas deixam as palavras nomearem e, assim, resguardarem a

própria verdade. Como esclarece Gadamer, a palavra poética e a palavra do pensador não se deixam atestar por nada diverso e ainda operam de tal modo que indicam sempre, nos diversos caminhos e questões, o uno, a verdade do ser, o mistério de que o ente é. Assim, há simultaneamente uma cisão e uma união entre o poetar e o pensar, que não se desfazem, nem devem ser desfeitas. Afinal, embora sejam resguardados por caminhos diferentes, o ser e o sagrado são, em última instância, o mesmo e apontam para o uno. Como afirma Heidegger no último trecho de *O caminho do campo*:

O apelo do caminho do campo é agora bem claro. É a alma que fala? Fala o mundo? Ou fala Deus? Tudo fala da renúncia que conduz ao mesmo. A renúncia não tira. A renúncia dá. Dá a força inesgotável do simples. O apelo faz-nos de novo habitar uma distante origem, onde a terra natal nos é devolvida. (HEIDEGGER, 1969, p.72)

Assim, a poesia e o pensamento, o sagrado e o nada, evocam, por diferentes caminhos, o mesmo mistério fundamental de que o ente é. A questão do nada, ao nos levar ao salto originário da ultrapassagem da metafísica, nos fazendo experienciar, através de seu questionamento, o ser, resguardado na dimensão da verdade do ser, nos coloca diante de uma nova relação com a linguagem, que permite essa aproximação essencial entre o pensar e o poetar e, portanto, entre o nada e o sagrado. Sendo a poesia a capacidade do ser humano de habitar a terra, seguindo, assim, a sua essência mais íntima, como afirma Heidegger, através de Hölderlin, em *Poeticamente habita o homem*, e o sagrado, portanto, a dimensão poética aberta pela quadratura entre terra, mundo, divinos e mortais³¹, o pensamento do ser a toca nesse sentido fundamental e o nada e o sagrado se encontram como o habitar a terra resguardando o espaço aberto para a voz do ser.

³¹ Conforme afirma Heidegger em *Construir habitar pensar*: “Salvando a terra, acolhendo o céu, aguardando os deuses, conduzindo os mortais, é assim que acontece propriamente um habitar. Acontece enquanto um resguardo de quatro faces da quadratura. Resguardar diz: abrigar a quadratura em seu vigor de essência. Enquanto resguardo, o habitar preserva a quadratura naquilo junto a que os mortais se demoram: nas coisas”(HEIDEGGER, 2012, p.131-132).

IV. Conclusão

A proposta de se pensar a questão do nada entre a angústia e o sagrado no pensamento de Heidegger é, portanto, marcada por um duplo sentido: se, à primeira vista, significa realizar uma análise comparativa dos textos em que a questão é abordada nesse intervalo temporal entre a publicação de *Ser e Tempo* em 1927 e o esforço de pensamento que surge em *Introdução à metafísica* de 1935, concluído o percurso, torna-se evidente que também se refere à interpretação, segundo a qual a questão do nada é o que mobiliza essa passagem da dimensão da angústia ao pensamento do ser, que atua junto à poesia e ao sagrado. Em outras palavras, a questão do nada consiste em um relevante ponto de inflexão no pensamento de Heidegger, que, ao lhe impor uma série de desafios e dificuldades, mobiliza mudanças e viradas no seu percurso interrogativo.

Compreendemos, dessa forma, que a questão do nada está no cerne da mudança imanente, que ocorre no pensamento de Heidegger nesse período, e opera como uma espécie de catalisador das questões que surgem gradualmente e que se intensificam a cada passo e a cada nova investigação. Na medida em que a tematização do nada expõe, já em *Ser e Tempo*, o limite absoluto da linguagem do cotidiano para satisfazer a tarefa do pensamento, ela, ao mesmo tempo, dá o primeiro passo para que se tornem evidentes os limites do próprio esforço de pensamento da ontologia fundamental. O projeto geral de *Ser e Tempo* e, principalmente, seu aspecto tratadístico, partem de uma relação com a linguagem ainda pouco trabalhada. A elaboração de um esforço do pensamento baseado numa linguagem tão próxima da fenomenologia tradicional e que busca ressignificar a própria ideia de ontologia, no fundo, desconsidera a radicalidade da intersecção entre pensamento e linguagem. Ao mesmo tempo, o esforço de *Ser e Tempo* se compreende como provisório e, desse modo, já prepara a sua própria ultrapassagem. Por conseguinte, não faz sentido falar rigorosamente em um abandono da analítica existencial, muito menos de uma ruptura: se o próprio esforço da elaboração da questão do sentido do ser já não tem a pretensão de fundar algo sólido e fixo, as mudanças que o precedem não podem ser tratadas como rupturas.

Ademais, ao abordarmos esse momento a partir da relação de Heidegger com a fenomenologia, se tornou evidente, que esse esforço provisório de elaboração da questão do ser contempla uma ruptura radical com a tradição filosófica da modernidade como um todo e, em especial, com a fenomenologia transcendental de Edmund Husserl. A partir de uma interpretação da fenomenologia baseada na filosofia de Aristóteles, a ontologia fundamental

surge como a exploração do horizonte aberto pela fenomenologia tradicional, compreendida, acima de tudo, como uma possibilidade. Essa caracterização da fenomenologia, no entanto, não representa nenhum demérito. Muito pelo contrário, enquanto possibilidade, a fenomenologia, interpretada a partir de Aristóteles, abre novos horizontes para o pensamento e, assim, cumpre seu papel. Heidegger em nenhum momento se aproximou da fenomenologia como corrente filosófica: somente enquanto uma possibilidade ela abre o horizonte que permite ao pensamento se configurar como provisório.

Como concluímos no primeiro capítulo, a questão do nada não tem um lugar central em *Ser e Tempo* justamente devido ao fato de que ela apenas cumpre um papel no plano mais amplo da analítica do ser-aí: a questão do nada acaba servindo ao propósito do tratado e, desse modo, não é propriamente elaborada. Sua tematização se limita a sua relação com a angústia e com o propósito de revelar a estrutura fundamental do ser-aí. Em última instância, a estrutura e a linguagem do tratado são os principais limites que ele impõe ao pensamento e à questão do nada e que mobilizam as tensões e as mudanças nos textos redigidos ao longo dos anos seguintes à sua publicação.

Em *Que é metafísica?*, no entanto, a questão do nada se transforma no questionamento fundamental da metafísica e no fio-condutor da própria investigação. Não mais limitado ao plano da analítica e ao projeto da ontologia fundamental, o nada ganha autonomia, enquanto questão, e leva a interrogação a tratar da nadificação. Longe de ser um mero detalhe estilístico, essa nova configuração da própria investigação, que aproxima Heidegger cada vez mais da concepção de ‘caminhos do pensamento’, consiste em um aspecto fundamental, na medida em que, conforme seu caráter hermenêutico, todo interrogar, se constitui, no fundo, como um interrogar-se. Nesse momento, a principal tensão diz respeito ao fato de que a questão do nada ainda está atada à questão da angústia, mas simultaneamente se liberta, no plano da investigação, a partir do fenômeno da nadificação. Essa ambiguidade reflete o modo como a preleção ainda se limita à linguagem da metafísica, mas ao mesmo tempo já indica o horizonte de sua ultrapassagem. Sendo o nada o absoluto não-ente, não apenas ele está presente como pressuposto da metafísica e da existência científica, como também já não se limita a elas. Essa tensão se forma na medida em que o esforço de pensamento busca tematizar uma questão que já ultrapassa a metafísica, mas de uma dimensão que permanece atada à sua linguagem. Nas preleções *Sobre a essência do fundamento* e *Sobre a essência da verdade*, essas tensões e dificuldades encontram novo solo e impulsionam o pensamento heideggeriano a essa ultrapassagem. Nesse momento dito intermediário não encontramos espaço para nenhuma ruptura ou virada brusca. O pensamento

de Heidegger está sempre em constante movimento, na medida em que opera, como círculo hermenêutico, questionando sempre os próprios pressupostos. Assim, a concepção de que há uma ou mais rupturas no seu percurso não apenas ignora as inúmeras tensões, mudanças e viradas, que podemos observar em todos os textos e preleções, como ainda parte de uma incompreensão do sentido geral que une o pensamento de Heidegger como um todo em torno da elaboração da questão do ser.

Em *Introdução à metafísica* a questão do nada já não se limita à angústia, nem tampouco à linguagem da metafísica. Nela a investigação já opera no horizonte da ultrapassagem da metafísica e, desse modo, prepara o terreno para o que Heidegger chama de ‘pensamento do ser’. A questão do nada emerge justamente como a dimensão que não apenas requer, mas já realiza essa ultrapassagem: movimento este que Heidegger chama de salto originário. Ao realizar este salto originário, a questão do nada simultaneamente nos coloca diante da necessidade de uma nova relação com a linguagem. Ademais, a metafísica é agora tratada a partir de sua dimensão historial - ou seja, referente à história do ser - e, no lugar de um elemento fundamental do ser-aí, passa a ser tratada como um acontecimento, que tem um começo e um fim. Desse modo, a metafísica passa a ser indissociável, como acontecimento, da história da filosofia ocidental. O esvaziamento moderno das palavras ‘ser’ e ‘nada’ leva Heidegger a tratar dessa história como a história da decadência e do desvirtuamento do espírito, que acarreta no mais completo esquecimento do ser. Nesse contexto, as palavras, longe de cumprirem um papel secundário no sentido de comunicação, possuem uma relação especial com o pensamento, na medida em que rigorosamente não há mais uma distinção rigorosa entre pensamento e linguagem. A tarefa do ‘pensamento do ser’ consiste justamente em falar do ser, em elaborar a questão do ser a partir do horizonte da ultrapassagem da metafísica e, nesse sentido, a linguagem cumpre um papel fundamental. Nesse contexto, nos deparamos com a absoluta equivalência, que já estava indicada desde *Ser e Tempo*, entre a questão do ser e a questão do nada: tanto o nada quanto o ser se colocam como o mistério do absoluto não-ente, do mesmo, do ser. Considerar as duas questões como diferentes exigiria que se fundamentasse essa diferença de algum modo e isso significaria, portanto, atribuir conteúdo ôntico ou ao ser ou ao nada. Para sustentar uma tal distinção seria necessário partir de uma incompreensão da radicalidade de ambas: teríamos que conceber ao menos dois ‘não-entes’ e isso consistiria no terrível equívoco de pensar o não-ente como um ente.

Nesse contexto da ultrapassagem da metafísica e do horizonte do pensamento do ser, surge, a partir da questão da linguagem, a relação entre o pensar e o poetar, entre o nada e o sagrado: embora ambos operem a partir de caminhos diferentes, o poetar, que nomeia o

sagrado, e o pensar, que fala o ser, no fundo, tocam no mesmo e tratam do mesmo: a saber, do mistério fundamental do ser, de que o ente simplesmente é. Heidegger relaciona o pensamento e a poesia a partir dessa nova relação com a linguagem. Como afirma Gadamer, o que aproxima Heidegger do dizer poético é a ideia de penúria linguística: a palavra poética, assim como as investigações do pensamento do ser, não se deixa atestar por nada diverso e, ademais, opera numa instância aberta, em que deixa o eco do ser, ou do sagrado, ressoar. Seu principal contraposto é a linguagem técnica, que a todo momento, no lugar dessa penúria, desafia o ente como subsistência e o reduz à relação entre sujeito e objeto. O sagrado e o ser (ou o nada) necessitam de uma linguagem que não se constitua nessa instância de dominação e, desse modo, ambos reverberam, por caminhos diferentes, o mesmo mistério fundamental de que o ente é. A questão do nada, nesse sentido, surge no percurso do pensamento de Heidegger como o que mobiliza essa mudança entre a analítica da existência - a angústia - e o pensamento do ser, que, junto ao poetar, reverbera o eco da voz do ser - o sagrado.

Bibliografia:

Textos de Martin Heidegger:

HEIDEGGER, Martin. *Caminhos de Floresta*. Calouste Gulbenkian: Lisboa, 1998.

_____. *Conferências e ensaios filosóficos*. Os pensadores. Nova Cultural: São Paulo, 1999.

_____. *Ensaio e Conferências*. Vozes: Petrópolis, 2021.

_____. *Explicações da poesia de Hölderlin*. Editora UNB: Brasília, 2013.

_____. *Feldweg-Gespräche*. Gesamtausgabe III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen, Band 77. Vittorio Klostermann: Frankfurt a. M., 2007.

_____. *Holzwege*. Veröffentlichte Schriften 1914-1970, Band 5. Vittorio Klostermann: Frankfurt a. M., 1952.

_____. *Introdução à Metafísica*. Tempo Brasileiro: Rio de Janeiro, 1966.

_____. *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles*. Trad. Enio Giachini. Editora vozes: Petrópolis, 2011.

_____. *Marcas do Caminho*. Vozes: Petrópolis, 2008.

_____. *Meu caminho na fenomenologia*. Trad. Ana Falcato. Universidade da Beira Interior: Covilhã, 2009.

_____. *Ontologia: hermenêutica da facticidade*. Trad. Renato Kirchner. Editora vozes: Petrópolis, 2012.

_____. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Trad. Marco Casanova. Editora vozes: Petrópolis, 2012.

_____. *Schwarze Hefte: überlegung II-IV*. Gesamtausgabe, Band 94. Vittorio Klostermann: Frankfurt a. M., 2014.

_____. *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag: Tübingen, 1967.

_____. *Ser e Tempo*. Editora Unicamp: Campinas, 2012.

_____. *Ser e Tempo*. Parte I. Vozes: Petrópolis, 2005.

_____. *Vorträge und Aufsätze*. Gesamtausgabe I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Band 7. Vittorio Klostermann: Frankfurt a. M., 2000.

_____. *Was heisst Denken?*. Max Niemeyer Verlag: Tübingen, 1997.

_____. *Wegmarken*. Gesamtausgabe I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970, Band 9. Vittorio Klostermann: Frankfurt a. M., 1976.

Obras complementares:

BOURDIEU, Pierre. *Die politische Ontologie Martin Heideggers*. Suhrkamp, 1988

CASANOVA, M. A. *Mundo e historicidade: leituras fenomenológicas de Ser e Tempo – Volume 1 – Existência e mundanidade*. Via Verita: Rio de Janeiro, 2017.

_____. *Nada a Caminho: Impessoalidade, Niilismo e Técnica na Obra de Martin Heidegger*. Forense universitária, 2006.

CARNAP, Rudolf. *Überwindung der Metaphysik durch Logische Analyse der Sprache*. *Erkenntnis II*, 1932

CHAUÍ, M. *Filosofia seiscentista. A descoberta da subjetividade?* Revista limiar, vl. 5, nr. 10, UNIFESP, 2017.

COURTINE, Jean-François. *Le préconcept de la phénoménologie et de la problématique de la vérité dans Sein und Zeit*. Kluwer academic publishers, 1988.

DESCARTES, René. *Discurso do método e ensaios*. Intro: Mariconda. Editora Unesp: São Paulo, 2018.

_____. *Meditações*. Os pensadores. Nova cultural: São Paulo, 1988.

DRUMMOND, John J.. *The transcendental and the psychological*. Husserl studies, Nr. 24, 2008.

GADAMER, Hans-Georg. *Hegel, Husserl, Heidegger*. Editora vozes: Petrópolis, 2012.

_____. *Hermenêutica em retrospectiva*. Editora Vozes: Petrópolis, 2009.

_____. *Hermenêutica em retrospectiva*. Editora Vozes: Petrópolis, 2007.

- _____. *Hermeneutik II*. Gesammelte Werke Band 2. Mohr Siebeck Verlag: Tübingen, 1993.
- _____. *Neuere Philosophie I*. Gesammelte Werke Band 3. III. Heidegger. Mohr Siebeck Verlag: Tübingen, 1987, pp.175-320.
- _____. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Trad. Meurer. Vozes: Petrópolis, 2007.
- _____. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Mohr Verlag, Tübingen, 1990.
- GALILEI, Galileu. *Diálogo sobre os dois máximos sistemas do mundo ptolomaico e copernicano*. Intro: Mariconda. Scientiae Studia: São Paulo, 2011.
- GILSON, Etienne. *O ser e a essência*. Editora Paulus: São Paulo, 2016.
- GRONDIN, Jean. *Le tournant dans les pensée de Martin Heidegger*. Presse universitaires de France: Paris, 1987.
- FIGAL, Gunter; GANDER, Hans-Helmuth. *Heidegger und Husserl: Neue Perspektiven*. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 2009.
- _____. *Martin Heidegger: Phänomenologie der Freiheit*. Mohr Siebeck Verlag: Tübingen, 2000.
- _____. *Verstehensfragen. Studien zur phänomenologisch-hermeneutischen Philosophie*. Mohr Siebeck Verlag: Tübingen, 2009.
- HABERMAS, Jürgen. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Suhrkamp, 1985
- HUSSERL, E. *A ideia da fenomenologia: cinco lições*. Vozes: Petrópolis, 2021.
- _____. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Gesammelte Werke. Band 3. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1950.
- _____. *Meditações cartesianas*. Trad. Fábio Mascarenhas. Edipro: São Paulo, 2019.
- _____. *Psicologia fenomenológica e fenomenologia transcendental: textos selecionados*. Trad. Giubilato; Coli; Guilhermino; Maia. Editora vozes: Petrópolis, 2022.

JONAS, Hans. *Edmund Husserl and the ontological question*. Études Phénoménologiques, 17, 2001.

KAHLMAYER-MERTENS, Roberto. *Befindlichkeit e Stimmung, das tonalidades afetivas na analítica existencial de Heidegger*. revista ekstasis, vol. 9, n.1, 2020.

_____. *Sobre o significado permanente da fenomenologia: Husserl, Heidegger, Sartre e Merleau-Ponty*. Revista espaço acadêmico, n. 166, 2015.

KISIEL, Theodore. *From intuition to understanding on Heidegger's transposition of husserlian phenomenology*. Études Phénoménologiques, nr. 22, 1995.

LEOPOLDO E SILVA, Franklin. *Martin Heidegger e a Técnica*. scientiæ studia, São Paulo, v. 5, n. 3, p. 369-74, 2007.

MARICONDA, Pablo. *Galileu e a ciência moderna*. Cadernos de ciências humanas, vl. 9, nr. 16, 2006.

_____. *Galileu e a nova física*. Scientiæ Studia: São Paulo, 2020

MERLEAU-PONTY. *Husserl at the limits of phenomenology*. Northwestern University Press 2002.

NUNES, Benedito. *Heidegger*. Edições Loyola: São Paulo, 2012.

_____. *Hermenêutica e poesia*. O pensamento poético, Belo Horizonte, Editora UFMG, 2007.

_____. *Passagem para o poético*. Edições Loyola: São Paulo, 2012.

PÖGGELER, Otto. *Der Denkweg Martin Heideggers*. Gunther Neske Verlag: Tübingen, 1983.

RABE, Ana María. *El arte y la tierra en Martin Heidegger y Eduardo Chillida*. Arte individuo y Sociedad, Vol. 14, 2003.

REGVALD, Richard. *Heidegger et le problème du néant*. Martinus Nijhoff: Dordrecht, 1987.

VAYSSE, Jean-Marie. *Technique, Monde, Individuation: Heidegger, Simondon, Deleuze*. Europaea Memoria, Olms, 2006.

VOLPI, Franco. *Dasein comme Praxis: L'assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristote*. Kluwer academic publishers, 1988.

VON HERRMANN, Friedrich-Wilhelm. *Hermeneutik und Reflexion*. Vittorio Klostermann: Frankfurt a. M., 2000.

_____. *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins: ein Kommentar zu Sein und Zeit* Vittorio Klostermann: Frankfurt a. M., 2005.

_____. *Transzendenz und Ereignis. Heideggers 'Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis): ein Kommentar*. Königshausen und Neumann: Würzburg, 2019.

_____. *Intentionalität und Welt in der Phänomenologie Edmund Husserls*. Zwei freiburger Vorlesungen. Königshausen und Neumann: Würzburg, 2020.

WERLE, Marco Aurélio. *A angústia, o nada e a morte em Heidegger*. In: Trans/Form/Ação, v. 26, 2003.

_____. *A pergunta e o caminho no pensamento de Heidegger*. In: Roberto Wu; Cláudio Reichert do Nascimento. (Org.). *A obra inédita de Heidegger*. São Paulo: Liber Ars, 2012, v. , p. 151-165.

_____. *Do pensamento à poesia: Heidegger e Hölderlin*. Revista filósofos, v.3: São Paulo, 1998.

_____. *Heidegger e a arte de questionar*. Aprender. Caderno de Filosofia e Psicologia da Educação, n. 10, pp. 17-33, 2008.

_____. *Heidegger e a origem da obra de arte*. Contextura (UFMG), v. 2001/2, pp. 70-78, 2011.

_____. *Heidegger e a produção técnica e artística da natureza*. In: Trans/Form/Ação (UNESP/Marília), v. 34, p. 95-108, 2011.

_____. Martin Heidegger: *O homem na clareira do ser*. In: Os Pensadores, um curso, org. por Mário Vitor Santos, Rio de Janeiro, Relume Dumará/Casa do Saber, 2006.

_____. *Poesia e pensamento em Hölderlin e Heidegger*, São Paulo, Editora da UNESP, 2005.