

Esquecimento e Serenidade em Heidegger:

Da *Parousia* ao *Ereignis*.

Alexandre Ferreira¹

Resumo: no presente artigo discuto o esquecimento do ser no Heidegger tardio e sua relação com as noções de acontecimento-apropriativo (*Ereignis*) e serenidade (*Gelassenheit*). Para tanto, compararei alguns escritos tardios de Heidegger, sobretudo as preleções “Tempo e Ser” e “Serenidade”, com o curso sobre “Fenomenologia da vida religiosa”, este último ministrado em 1920. Parece-me que no curso de juventude há uma estrutura de pensamento que se repete no Heidegger tardio – sobretudo no que concerne ao conceito de indicação formal e à compreensão da *parousia* em Paulo – e que pode lançar uma luz sobre a relação entre esquecimento, acontecimento-apropriativo e serenidade. Terminarei o artigo sugerindo a possibilidade de pensar uma ética da serenidade em Heidegger.

Palavras-chave: Heidegger, serenidade, acontecimento-apropriativo, indicação formal, *parousia*.

Forgetfulness and Releasement in Heidegger: From *Parousia* to *Ereignis*.

Abstract: in this paper I discuss the theme of forgetfulness of being in the later Heidegger and its relation to the notions of *Ereignis* and releasement (*Gelassenheit*). For this purpose, I compare some Heidegger’s later writings (especially the speeches “Time and Being” and “Releasement”) with the lectures given in 1920s under the title “Phenomenology of the religious life”. It appears to me that there is a structure of thought in those early lectures that reappears in the later Heidegger – especially concerning the concepts of formal indication and the comprehension of the *parousia* in Saint Paul – and that could shed light on the relation between forgetfulness, *Ereignis* and releasement. I conclude the paper asking for the possibility of an ethics of the releasement in Heidegger.

Keywords: Heidegger, releasement, *Ereignis*, formal indication, *parousia*

¹ Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). E-mail: deoferreira@hotmail.com.

No protocolo do seminário sobre a preleção “*Tempo e Ser*”, escrito em 1962, Heidegger afirma que seu pensamento teria como ponto de partida a “experiência (*Erfahrung*) fundamental do esquecimento do ser”². De fato, o esquecimento é um tema central em Heidegger, estreitamente vinculado à questão do ser, já presente em *Ser e Tempo*. Entretanto, a meu ver, a obra de 1927 não trata do mesmo tipo de esquecimento que na preleção de 1962. Em *Ser e Tempo* o esquecimento é pensado, por um lado, como esquecimento da pergunta pelo ser que fora encoberta pela metafísica ocidental. Por outro lado, esse esquecimento histórico se confunde com o esquecimento da própria finitude humana que está na base da historicidade do ser-aí (*Dasein*). Destarte, ele pode ser superado por um ato de decisão no qual o ser-aí se projeta antecipadamente na morte e se apropria, ao mesmo tempo, de sua finitude e da tradição na qual se encontra lançado. Entretanto, na passagem de *Ser e Tempo* para *Tempo e Ser* o esquecimento adquire um caráter mais radical. No Heidegger tardio o esquecimento se configura como o próprio motor da metafísica ocidental, na qual o ser se subtrai enquanto ser ele-mesmo para se revelar como fundamento do ente. O esquecimento assim pensado já não se radica na historicidade do ser-aí, mas antes em uma epocalidade do próprio ser, pensada agora como uma história do ser. Desse modo, sua superação já não depende da decisão do ser-aí, mas antes de outra doação do ser, da qual o ser-aí deve tomar parte, mas cuja realização não depende somente dele. Assim, a fase final do pensamento de Heidegger é marcada por uma série de tentativas de correspondência ao “apelo do ser”, visando preparar outra abertura de sentido, pós-metafísica, que culminará naquilo que denomino de “ética da serenidade” ou do deixar-se, baseada em um pensar poetizante. A transição para essa abertura de sentido é expressa na palavra *Ereignis*, o acontecimento-apropriativo no qual o ser humano já sempre se encontra, mas do qual permanece esquecido.³

Gostaria de tentar lançar alguma luz sobre as questões levantadas acima e explicitar o que entendo por uma ética da serenidade tentando contornar, na medida do possível, a linguagem hermética do segundo Heidegger. Para tanto, farei primeiramente um retorno a um curso de juventude, ministrado em Malburgo, no

² HEIDEGGER, M. *Zur Sache des Denkens*. Tübingen, Max Niemeyer, 1988, p. 31

³ Segundo interpretação etimológica feita por Heidegger, a palavra *Ereignis*, que em alemão corrente significa acontecimento, é composta pelo prefixo *er*, que seria uma derivação de *ur*, indicando aquilo que é originário, e do adjetivo *eignen*, próprio. Assim, costumou-se traduzi-la em português por acontecimento-apropriativo, visando indicar o acontecimento no qual homem e ser se apropriam mutuamente. Heidegger também se refere ao *Ereignis* como o âmbito em si mesmo oscilante (*in sich schwingender Bereich*), a dimensão dinâmica em que se dá a mútua apropriação entre homem e ser. Como em alguns textos Heidegger atribui à palavra um caráter intraduzível, comparando-a à palavra grega *logos* e à chinesa *Tao*, mantereí algumas vezes o termo em alemão. Sobre a etimologia da palavra *Ereignis* ver: HEIDEGGER, M. *Identität und Differenz*. Stuttgart: Neske, 1999, p. 27.

semestre de inverno de 1920/21 e intitulado *Fenomenologia da Vida Religiosa*⁴. Embora o curso seja normalmente interpretado como um prelúdio à analítica existencial, o que não deixa de ser verdadeiro, acredito que nele também se encontra formalmente uma estrutura interpretativa que se repete no Heidegger tardio e que não está presente em *Ser e Tempo*. Tanto no texto de 1920, quanto na preleção de 1962, o que está em jogo é despertar o ouvinte para uma experiência comum que caiu no esquecimento, visando ao surgimento de outra forma de doação das coisas cujo advento não depende apenas do ser humano. Nesse curso de juventude, Heidegger expressa também uma preocupação com linguagem e com o significado dos conceitos filosóficos mediante elaboração da noção de indicação formal, a qual, como muitos comentadores já apontaram⁵, parece ser uma chave para a compreensão dos conceitos heideggerianos e, também, para a noção de *Ereignis*.

Assim, o curso em questão se inicia com uma discussão acerca da peculiaridade dos conceitos filosóficos em contraposição aos conceitos das ciências. Ao contrário dos conceitos científicos, cuja construção depende do rigor e da exatidão com os quais conseguem definir determinadas ordens de coisas, constituindo assim diferentes domínios objetivos, os conceitos filosóficos não estão presos a um nexos de coisas específico, mantendo-se sempre oscilantes, incertos, vagos e fluídos. Isso não se deve a uma deficiência da filosofia em relação às ciências, mas antes à própria origem dos conceitos filosóficos, os quais não partem da ordenação em um determinado domínio ôntico, mas se originam daquilo que Heidegger denomina de experiência da vida fática: “A Filosofia surge da experiência da vida fática e então ressurgue na e para essa mesma experiência.”⁶

Pelo que foi dito acima, vê-se que a facticidade não pode ser definida pelo critério de objetividade das ciências: ela não é o efetivamente natural (*naturw\u00e4hrlich*), não é determinada causalmente (*kausalbestimmt*) e não é efetivamente real (*dingw\u00e4hrlich*). Aqui a facticidade é definida por aquilo que Heidegger, no curso de 1920/21, denomina de Histórico (*das Historische*), e que mais tarde será rebatizado de historial (*geschichtliche*). Assim como a facticidade, a historicidade também não pode ser pensada pelo critério objetivo das ciências históricas como um encadeamento causal de fatos efetivos que se desenrolam em um tempo cronológico. O

⁴ HEIDEGGER, M. *Ph\u00e4nomenologie des Religi\u00f6sen Lebens*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1995.

⁵ Sobre isso ver: KISIEL, THEODORE. “Die formale Anzeige: die methodische Geheimwaffe des fr\u00fchen Heideggers. Heidegger als Lehrer: Begriffsskizzen an der Wandtafel”, in *Heidegger – neu gelesen*. W\u00fcrzburg, K\u00f6nigshausen & Neumann. 1997, p. 22-40. Tamb\u00e9m: STREETER, RYAN 1997: “Heidegger’s Formal Indication: A Question of Method, in *Being and Time*”, *Man and World*, vol. 30, p. 413-430.

⁶ HEIDEGGER, M. *Ph\u00e4nomenologie des Religi\u00f6sen Lebens*. Op. cit. p. 8.

histórico/fático não é nada objetivo mas antes significativo, o caráter fundamental da historicidade e da facticidade é a significância (*Bedeutsamkeit*). A pergunta fundamental é: como é possível o acesso conceitual à vida fática, à origem da qual a filosofia provém e à qual ela retorna? Como pode a vida fática apropriar-se de sua historicidade sem que seja por meio de conceitos objetivantes? E aqui entra a noção de indicação formal.

Heidegger introduz a noção de indicação formal mediante a distinção atribuída a Husserl entre generalização e formalização. A generalização está presa a uma ordenação dentro de um determinado âmbito objetivo, por exemplo: vermelho pertence ao gênero cor e cor ao gênero mais abrangente de qualidade sensível. A formalização, por sua vez, é independente de uma determinada região de coisas, ela não se dirige a um conteúdo específico, indicando apenas um determinado sentido a ser realizado. Entretanto, pensada a partir desse ponto de vista, a formalização ainda não é suficiente para se pensar a formação dos conceitos filosóficos. Isso porque nela o sentido da realização já está previamente dado pelo fato de ela estar calcada em uma atitude teórica, cuja base é a ideia de objetividade em geral nos moldes das ciências naturais como, por exemplo, na noção de *mathesis universalis*: uma ciência geral capaz de explicar tudo o que diz respeito à quantidade e à ordem, independentemente dos objetos a estudar. O que difere a indicação formal da generalização e dos outros modos de formalização é o fato de nela não estarem previamente definidos nem o conteúdo nem o sentido a ser realizado.

Mais ainda, como na indicação formal a vida fática toma posse de si mesma, a realização dos conceitos filosóficos implica uma mudança fundamental no ser daquele que a executa. Ao contrário dos conceitos científicos que mantêm inalterados o sujeito que considera e o objeto considerado, a indicação formal exige para sua realização uma tomada de posição radical por parte daquele que considera, uma vez que não se trata de descrever um objeto dado, mas de tomar posse de uma dada situação historial-significativa.

Não podemos esquecer que Heidegger introduz a noção de indicação formal como método para uma introdução à fenomenologia da vida religiosa. Assim, após essas considerações metodológicas, interrompidas pelo protesto de alguns alunos, Heidegger procura aplicar concretamente seu método interpretativo mediante a análise fenomenológica das cartas de Paulo aos Tessalonicenses, partindo de duas hipóteses: 1) a religiosidade cristã primitiva é na experiência da vida fática: ela é propriamente essa experiência mesma 2) A experiência da vida fática é histórica: a experiência cristã vive o próprio tempo.

Trata-se, portanto, de nos apropriarmos da situação fática na qual Paulo se encontra quando escreve para os Tessalonicenses a fim de compreendermos o sentido próprio do tempo. O problema hermenêutico a ser colocado é como nos transportarmos para a situação de Paulo. Não se trata obviamente de fazer uma reconstrução histórico-objetiva da época de Paulo. O que une historialmente Paulo aos Tessalonicenses (e ao jovem católico Heidegger e a alguns de seus estudantes de teologia) é que todos comungam uma mesma experiência e possuem um saber, uma compreensão, não teórica mas existencial, dessa experiência, qual seja: o ter-se-tornado (*Gewordensein*) cristão em meio a grandes tribulações e desespero, servindo a Deus e esperando a *parousia*, o retorno do messias.

Assim a realização do ter-se-tornado cristão é indicada pelo advento da *parousia*. A pergunta que se coloca é quando ocorrerá a *parousia*, quando o cristo retornará. Na interpretação de Heidegger, a *parousia* não deve ser pensada como um advento futuro em um tempo cronológico, mas antes como um indicativo formal que permita ao cristão tomar posse da situação fática na qual se encontra. Assim, a resposta de Paulo não indica nenhuma data específica, nenhum momento no tempo cronológico, já que o que está em jogo aqui é uma outra temporalidade. Paulo diz que os Tessalonicenses de algum modo já sabem quando Cristo retornará. Ou seja, eles possuem um saber de uma futurolidade que não é cronológica e sim kairológica. É no instante da decisão pelo ter-se-tornado cristão que o mundo se transforma permanecendo o mesmo, que algo permanece inalterado e, entretanto, é sim radicalmente alterado. O que importa para o cristão autêntico não é o sobrenatural ou o fantástico (O céu se abre, os anjos tocam as trombetas e Deus surge), mas uma postura em relação ao que já está aí, um determinado modo de decidir-se (*Sich-Entscheiden*) no qual as coisas permanecem as mesmas, porém “como se não”. A assunção do ter-se-tornado cristão representa um *ethos* originário, uma postura diante da existência que não suprime o sofrimento e a culpa, mas os intensifica permitindo uma apropriação das situações fáticas de existência, mediante a qual as significâncias mundanas tornam-se bens temporais na medida em que vão vivenciados na temporalidade autêntica que ressignifica o presente a partir do futuro. O destino dos Tessalonicenses e o de Paulo é o mesmo, na medida em que suas existências são moldadas por uma mesma situação e por um saber comum acerca dessa situação.

No final do curso, Heidegger busca responder à pergunta sobre o porquê da escolha da religiosidade cristã como tema para pensar a temporalidade. A resposta é que existe apenas uma história a partir de um presente e o presente do jovem Heidegger seria marcado pelo ser-cristão.

Assim como os discursos de Paulo visavam expressar a experiência comum de ser-cristão, e despertar os Tessalonicenses para ela, assim também o Heidegger tardio acredita agora que todos nós mortais (cristãos ou não), na época da técnica, compartilhamos e somos frutos da experiência do esquecimento do ser. Entretanto, refazer, ou pôr a descoberto, essa experiência leva a dificuldades ainda maiores que aquelas do curso de juventude. Uma delas, como sempre, diz respeito à linguagem. Trata-se de falar de algo que está na própria origem da metafísica, mas para o qual a linguagem da metafísica (incluindo aquela de *Ser e Tempo*), a única que possuímos até então, é inapropriada, já que o que está em jogo aqui não é apenas indicar algo, mas também lembrar-se daquilo que ainda não foi pensado:

Assim, o pensamento iniciado com *Ser e Tempo*, é, por um lado, um despertar do esquecimento do ser – despertar deve aqui ser entendido como recordar-se daquilo que nunca foi pensado – mas, por outro lado, esse despertar não deve ser entendido como uma eliminação do esquecimento, mas antes como um instalar-se e um permanecer nele. Assim, o despertar do e para o esquecimento do ser é um acordar no acontecimento-apropriativo (*Ereignis*). O esquecimento do ser apenas é experienciado no pensar o ser ele mesmo, no *Ereignis*.⁷

Difícil tarefa: falar do que não pode ser dito e lembrar do que nunca foi pensado. Mas como fazer isso? Fazer a experiência do esquecimento do ser significa voltar para onde sempre estivemos, ou seja, para o próprio esquecimento, para a história mesma desse esquecimento que se perfaz nas diversas épocas da metafísica ocidental. Heidegger propõe, assim, uma espécie de hermenêutica fenomenológica da história da metafísica ou da história do ser.

Segundo Heidegger, um olhar atento na história da filosofia mostra que nela o ser é sempre pensado, implícita ou explicitamente, como presença ou apresentar-se (*Anwesen*). Pensar o ser como presença já pressupõe tomá-lo como aquilo que possui certa duração e constância, como aquilo que permanece, que já está de algum modo dado e acessível, que se mostra e, portanto, pode ser pensado e dito.

Heidegger pergunta, mas o que nos dá o direito de caracterizar o ser como presença? Segundo ele, essa pergunta chegou tarde demais, isso já foi decidido há muito tempo sem a nossa ajuda, o fato é que nós já estamos vinculados e nos movemos na interpretação do ser como presença: “Desde o início do pensamento ocidental com os gregos, todo dizer do “Ser” e do “é” se atém à lembrança da determinação do ser como presença que vincula o pensar. E isso vale também para o

⁷ HEIDEGGER, M. *Zur Sache des Denkens*. Op. cit. p. 32

pensamento condutor da técnica e da indústria modernas, mas apenas em certo sentido.”⁸ Assim, se observamos a história da metafísica, desde os gregos até nossa época técnico-industrial, podemos extrair dela algumas características fundamentais:

- 1) Desde o início da metafísica ocidental o ser é pensado como presença ou apresentar-se (*Anwesen*) e, ao mesmo tempo, como presentidade daquilo que se apresenta (*Anwesenheit des Anwesenden*).
- 2) Há na história da metafísica uma troca do ser pelo ente, conferindo ao ser um caráter onto-teológico: seja como *idea*, *ousia*, Deus, subjetividade humana, espírito absoluto ou vontade de poder, o ser é pensado como ente mais elevado e, assim, como causa e fundamento do ente.
- 3) Não há uma relação causal, ou lógica (como em Hegel), entre as diversas épocas da história do ser.
- 4) A história do ser é marcada por um progressivo esquecimento do ser.
- 5) A história do ser encontra na técnica moderna o esgotamento de suas possibilidades.

A última característica elencada exigiria, segundo Heidegger, repensar a história do ser a partir da sua origem, ou seja, a partir do próprio ser. Se a metafísica é caracterizada como a pergunta pelo ser dos entes, cabe agora pensar o ser sem o ente. Pensar o ser sem o ente não significa um desprezo pelo ente, nem afirmar que a relação com o ente não seja essencial. Trata-se antes aqui de pensar o ser para além dos limites impostos pela metafísica, a qual põe o ser sob o domínio do ente. Para quê? Para poder pensar aquilo que hoje em dia é, ou seja, o *Gestell* (Composição): o modo do apresentar-se das coisas a partir da essência da técnica.

Usualmente, o substantivo *Gestell* significa armação ou instalação como, por exemplo, uma estante de livros ou um andaime. Entretanto, a tradução por “composição” me parece adequada à etimologia proposta por Heidegger. Segundo nosso filósofo, *Gestell* é composto do prefixo “*ge*” que indica uma reunião de coisas – como, por exemplo, na palavra *Gebirg* que indica um conjunto de montanhas (*Bergen*) – e do verbo *stellen* que significa: pôr, instalar, colocar, dispor, entre outros. Assim a palavra *Ge-stell* refere-se à reunião dos modos de pôr e de instalar que estão presentes na essência da técnica. O primeiro desses modos de pôr, que inaugura o pensamento moderno, é o representar (*Vorstellen*), trazido à luz por Descartes. Ao fazer do *cogito* aquilo que subjaz à dúvida hiperbólica, o filósofo francês faz da subjetividade humana a instância na qual se decide a certeza da nossa representação

⁸ Idem, p. 7

sobre as coisas. A partir de Descartes a verdade é tida como certeza da representação e os entes pensados como objetos (*Gegenstand*) (contra) postos pelo sujeito que representa. A subjetividade humana detém as leis matemáticas pelas quais todos os entes estão disponíveis ao cálculo e à maquinação (*Machenschaft*) humana, podendo ser produzidos (*her-stellen*) e reproduzidos tecnicamente. Entretanto, no *Gestell* não impera apenas o *pôr* do representar e do produzir, mas também do instalar no qual as coisas já não são simplesmente objetos, que possuem uma existência em si, mas antes componentes (*Bestand*) ou fundos de reserva cuja existência consiste em responder a certas demandas da técnica. Assim, na época da técnica, as coisas já não são tomadas em função da sua subsistência (*Vorhandenheit*) nem de sua instrumentalidade (*Zuhandenheit*). Elas já não podem ser isoladas como subsistentes, como unidades substanciais com atributos determinados, pois só existem na medida em que servem para atender as demandas da técnica. Também não são meros instrumentos no sentido da *Zuhandenheit* de *Ser e Tempo*. Embora o instrumento não exista isoladamente como o ente subsistente, ele faz parte de um contexto de significatividade que tem como fim último o próprio existir humano. O componente técnico, ao contrário, tem como fim a própria técnica, cujas demandas só existem para produzir novas demandas, transformando o humano em mais um componente da técnica, cujo fim é executar essas mesmas demandas.

Entretanto, Heidegger reconhece no *Gestell* um duplo caráter, uma cabeça de Janus, ou seja: a essência da técnica aponta, por um lado, para o total esquecimento do ser e, por outro, para a possibilidade de pensar o ser em um contexto pós-metafísico, no qual o *Gestell* seria um prenúncio do acontecimento-apropriativo. Assim, se a técnica é o esgotamento das possibilidades da metafísica, da história do ser como presença, então, para não ficarmos presos a uma mera reprodução dos fins postos pela técnica, é necessário que possamos pensar as coisas em outro contexto, no qual o ser possa ser pensado em si mesmo e não apenas como presentidade da presença.

Mas o que é o ser nele mesmo? Como sempre, Heidegger busca responder a esta pergunta dizendo o que o ser não é. O Ser não é um ente, então ele não “é”, mas ele ocorre junto ao ente, ele se dá como aquilo que garante a presentidade do ente. Ser não é, portanto, nada entitativo: dá-se ser. Ser é algo que é dado, um dom, uma dádiva cujo dar curiosamente se subtrai para que os entes possam ser ditos e pensados: “Um dar que apenas dá o seu dom e, entretanto, com isso se retém e se subtrai, um tal dar nós denominamos de enviar (*das Schicken*). O ser é, segundo o

sentido do dar a ser assim pensado, o enviado (*das Geschickte*).⁹ Assim, a história do ser é a história dos envios epocais do ser como presença, envios esses nos quais, aquilo que envia se subtrai para que aquilo que é enviado, ou seja, o ser, se mostre como fundamento do ente. Ser é dom, cujo dar permanece encoberto, oculto.

Como é possível o acesso ao ser? A resposta heideggeriana é bastante conhecida: o ser pensado metafisicamente como presença é o ser pensado, de alguma maneira, a partir do tempo. O tempo é o horizonte no qual o ser se mostra como presentidade daquilo que se presentifica/apresenta (*Anwesenheit des Anwesenden*) e também o critério para a delimitação das diversas regiões ônticas: o temporal, atemporal, eterno etc.

Seria o tempo, então, aquilo que dá ser? Heidegger também responde negativamente a esta pergunta. Assim como o ser, o tempo também não é, se dá e é, portanto, um dom. Pensar originariamente o tempo é pensá-lo como aquilo que faz com que as coisas se apresentem a nós, seres humanos, significa pensá-lo como um presentificar (*Anwesenlassen*). O ser, a presentidade da presença só é possível no tempo: “Presentidade (*Anwesenheit*) significa: o constante permanecer (*Verweilen*) que aborda o homem, que o alcança (*erreichen*) e é por ele alcançado.”¹⁰

O apresentar-se das coisas não alcança o ser humano apenas no presente, mas também no já-ter-sido do passado (recusa (*Verweigerung*) do presente) e no advir do futuro (retenção (*Vorenthalt*) do presente). Assim, o tempo se dá mediante um simultâneo alcançar ou entregar (*Reichen*) de suas três dimensões (presente, passado e futuro). Esse alcançar simultâneo é uma abertura na qual o ser é iluminado e se mostra como presença, daí Heidegger chamá-lo de espaço-tempo: “denominamos agora espaço-tempo o aberto (*das Offene*) que se ilumina no recíproco-alcançar-se de futuro, passado e presente”¹¹.

Essas dimensões do tempo diferem das ekstases temporais do *Dasein* de *Ser e Tempo*. Na obra de 1927, a decadência do ser-aí, e seu conseqüente apego ao ente e o esquecimento do ser, devia-se à tendência que ele tem de se orientar pelo presente, podendo ser apropriada mediante a assunção angustiante da morte. Agora o esquecimento do ser se deve ao caráter de envio (*Schicken*) pelo qual o ser é dado epocalmente junto com o tempo. Ser e tempo não pertencem ao ser-humano, as diversas fases da história da metafísica não são portando produções livres do espírito

⁹ Idem, p. 8

¹⁰ Idem, p. 13

¹¹ Idem, p. 14-15

humano, mas constituem um acontecimento que interpela o ser humano e exige dele uma resposta:

Quando Platão representa o ser como *Idéia* e *koinomía* das ideias, Aristóteles como *energeia*, Kant como posição, Hegel como o conceito absoluto, Nietzsche como vontade de poder, então essas não são doutrinas trazidas ao acaso, mas sim palavras do ser como resposta a um apelo/chamado que fala no “dá-se”, no envio que a si mesmo se oculta.¹²

Assim, uma superação da metafísica e da técnica não é possível do mesmo modo que, em *Ser e Tempo*, era possível apropriar-se das amarras da tradição lançando-se antecipadamente na morte. O *Dasein* não pode, por si só, produzir outro envio epocal. Outra epocalidade, não metafísica, depende do vínculo do pensamento àquilo que dá ser e tempo.

A pergunta “natural”, metafísica, seria então: de quem ou do que recebemos ser e tempo, ou ainda de onde ou onde ser e tempo se dão? Esta pergunta não cabe aqui; pensar em algum poder ou ente que doasse ser e tempo seria estar preso à ideia metafísica de fundamento. Tampouco seria possível pensar em um lugar no qual tempo e ser se dão, já que o próprio dar é a condição para que existam lugares. Ser e tempo se dão em uma abertura mais originária e anterior ao aberto iluminador do tempo que faz ver o ser como presença. Esta abertura, a qual Heidegger designa como clareira, já estaria expressa na noção grega de verdade como *Alethéia*, como desocultamento, a qual, entretanto, nunca fora devidamente pensada.

Mas o que significa dizer que a filosofia nunca questionou a essência da verdade, a abertura de sentido que permite que o ser se dê no tempo? Toda filosofia, sobretudo as filosofias transcendentais das quais Heidegger, em certa medida, participa, não buscam determinar o lugar dessa abertura de sentido? Seja na consciência, como em Kant e Husserl, seja na própria história, como em Hegel. Mesmo os neokantianos, especialmente Cassirer, buscam essa abertura sem necessitar da ideia de sujeito, colocando-a nas coisas, nas obras da cultura, na arte, na ciência etc. O que todas essas filosofias parecem ter em comum é acreditarem que, fora dessa abertura, fora do quadro conceitual ou simbólico pelo qual pensamos as coisas, já não há coisas, nada pode ser pensado.

Heidegger parece também concordar com essa perspectiva transcendental, entretanto ele quer ir além, até a região das não coisas, daquilo que não pode ser dito nem pensado com a linguagem da metafísica (mas que pode ser indicado por um

¹² Idem, p. 9

modo de pensar que se aproxima da poesia). Como sabemos, Heidegger denomina aquilo que doa o ser como envio no tempo, esse dar-se mútuo de ser e tempo, de *Ereignis* (acontecimento-apropriativo):

No enviar (destinar) do envio do ser, no alcançar do tempo, mostra-se um apropriar-se (*Zueignen*), um doar (transpropriar-se) *Übereignen*, a saber: do ser como presentidade e do tempo como domínio do aberto naquilo que lhes é próprio. Aquilo que determina ambos, ser e tempo, naquilo que lhes é próprio, ou seja, seu comum-pertencer, nós denominamos: O acontecimento-apropriativo (*das Ereignis*).¹³

Mas o que é então o *Ereignis*? Segundo Heidegger, esta pergunta é incorreta, pois falar do ser do *Ereignis* é impossível, já que é nele que o ser se dá como envio no alcançar do tempo. Tampouco são ser e tempo elementos do *Ereignis*, como se este fosse um gênero que abarcasse os outros dois. O acontecimento-apropriativo também não é um mero acontecimento, um fato que transcorresse em um tempo cronológico. A única coisa certa que se pode dizer do *Ereignis* é que nele ser e tempo se dão propriamente: “Ser, presentificar enviado no acontecimento-apropriativo, tempo alcançado no acontecimento-apropriativo. Tempo e ser acontecem apropriados no acontecimento-apropriativo” (*Zeit und Sein ereignet im Ereignis*)¹⁴.

Porém, há algo mais a dizer sobre o *Ereignis*. Aquilo que é determinante no acontecimento-apropriativo não é nada de positivo, no sentido de algo que possa ser posto objetivamente nos moldes do pensamento metafísico. Um dos traços fundamentais dos envios epocais do ser no mútuo alcançar do tempo é a subtração (*Entzug*) que ocorre em três momentos: 1) como recusa (passado) e retenção (futuro) do presente; 2) como subtração do ser para que o ente possa ser pensado em seu fundamento; 3) como subtração daquilo que dá ser e tempo. Esta subtração do próprio *Ereignis*, a qual é indissociável e, por assim dizer, a condição de possibilidade para que algo possa ser dado, Heidegger a denomina de expropriação ou desapropriação (*Enteignis*). A própria “natureza” do acontecimento-apropriativo recusa uma iluminação total, um desocultamento ilimitado. O acontecimento apropriador é também um (não) acontecimento expropriador (*Enteignis*). No *Ereignis* algo sempre permanece oculto, algo sempre se furta ao pensar que busca tudo esclarecer. Assim, o acontecimento apropriador acontece como mistério.

Na época da técnica, essa negatividade, essa “nadidade”, essa vacuidade, essa ausência presente no *Ereignis* não pode ser dita e, portanto, não pode ser

¹³ Idem, p. 20

¹⁴ Idem, p. 21-22

pensada nem pela ciência, que se ocupa dos entes, de sua fundamentação e controle mediante o cálculo; nem pela arte que, contaminada pela essência da técnica, virou cibernética junto com a linguagem; nem pela religião, que se transformou em fenômeno da cultura, e muito menos pela filosofia que, enquanto metafísica, só pode pensar o ser como fundamento do ente.

E aqui nos vemos em uma situação complicada, nós que trabalhamos com a filosofia. A filosofia sempre teve a pretensão de poder falar das outras áreas do saber e, às vezes, até mesmo de fundamentá-las. O próprio Heidegger, à época de *Ser e Tempo*, acreditava que a ontologia fundamental não apenas poderia servir de fundamento para as ciências positivas, mas também que ela seria base para aquilo que ele então designara de metontologia, “um retorno ao ôntico metafísico” que possibilitaria uma tematização e fundamentação mais próprias e originárias das diversas regiões ônticas, incluindo aí a ética, a estética, a política etc.¹⁵ Não havia ainda um projeto de superação da metafísica, sendo a ontologia fundamental designada, em alguns textos, de metafísica do *Dasein*. Agora, no Heidegger 2, filosofia é essencialmente metafísica.

Assim, já não se trata de pensar a natureza dos conceitos filosóficos, como indicativos formais, mas de renunciar à própria filosofia. Ou seja, a ideia de indicação formal permanece, mas já não pode ser executada pela filosofia. A tarefa do pensamento, que já não é filosofia, seria abrir caminho para um vínculo com o *Ereignis*. Essa tarefa do pensar é gigantesca, e, por isso, sobre-humana. Aqui o projeto anti-humanista de Heidegger parece ser levado ao extremo. Como a técnica não é obra do ser humano, a sua superação não pode ser executada apenas por ele, dependendo antes do vínculo do pensar a uma abertura mais originária de sentido que se esconde na essência da técnica. Não se trata aqui apenas de mudar nossa forma de pensar, mediante a subversão de todas as categorias pelas quais o ocidente tem pensado as coisas nos últimos milênios, mas também de possibilitar outra doação das coisas, na qual a arte possa ser arte, a linguagem possa ser linguagem etc.

Entretanto, não ecoaria nesse projeto anti-humanista de Heidegger certo resquício de religiosidade, uma tentativa de atribuir certa normatividade a uma instância superior, ainda que inefável? Habermas, por exemplo, sugere que Heidegger, após abraçar um decisionismo extremo durante seu engajamento político com o nacional-socialismo, teria caído em uma resignação passiva ao atribuir ao ser

¹⁵ HEIDEGGER, M. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (GA 26). Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1990. p. 196 – 202.

uma autoridade aurática à qual pensamento deveria se submeter.¹⁶ Entretanto, esse tipo de interpretação não parece considerar a radicalidade da narrativa da “verdade do ser”. Parece-me mais produtiva uma interpretação como a de Loparic, por exemplo, que vê no Heidegger tardio uma ética ancorada em uma nova concepção de responsabilidade baseada no “ter-que corresponder à interpelação da ‘verdade do ser’”:

A responsabilidade “correspondencial” irá chamar-nos a ultrapassar a presentidade como o único sentido da presença. Desta maneira, esse novo tipo de responsabilidade “proibirá” que continuemos a tratar o ente no seu todo e, em particular, os outros seres humanos apenas como objetividades instaláveis. Ao mesmo tempo, ela imporá a obrigação de tentarmos um outro começo do pensar, abrindo-nos a *outros* sentidos de tudo que há.¹⁷

Esta ética exige uma mudança de atitude que nos liberte da lógica da técnica e permita a abertura para outros modos de doação do ser. Mas como pensar esta outra doação do ser? Pensado de um ponto de vista indicativo-formal, o advento do *Ereignis* não seria uma ocorrência no tempo cronológico, mas, como a *parousia* dos textos de juventude, deve antes ser lido como uma mudança de atitude em relação a técnica. Ou seja, em um contexto pós-metafísico continuaríamos a usar smartfone e tomar vacina, mas, “como se não”, para usar uma expressão de Paulo cara a Heidegger. Esse novo posicionamento em relação à técnica Heidegger define como “A serenidade diante das coisas e a abertura para o mistério.”¹⁸ Assim, em uma preleção de 1955, intitulada “Serenidade” (*Gelassenheit*), Heidegger diz que seria uma tolice rejeitar as produções técnicas ou vê-las como obra do diabo. Ele sugere a possibilidade de uma nova postura diante dos objetos da técnica, na qual diríamos ao mesmo tempo sim e não a eles, na medida em que os vinculamos a uma abertura de sentido mais originária, oculta na própria técnica, em que eles poderiam ocorrer em função de algo mais elevado. Tal “atitude” remete, em certa medida, ao emprego do termo *Gelassenheit* na mística medieval, sobretudo em Eckhart e Angelus Silesius, no sentido de um desapego do próprio eu, da própria vontade em nome da vontade divina. Embora Heidegger se refira explicitamente a esse sentido místico da palavra, ele procura ao mesmo tempo se distanciar dele. Não apenas pelo fato de que o que está em jogo não é a abertura para um ente sobre-humano – mas sim para outro horizonte de sentido, no qual a ideia de fundamento não desempenha um papel central – mas, principalmente, porque o pensamento místico ainda estaria preso a

¹⁶ HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt a.M.: Shurkamp, 1985. p. 168; 189-90.

¹⁷ LOPARIC, Z. *Ética e Finitude*. São Paulo. Esculta, 2004, p. 77-78.

¹⁸ HEIDEGGER, M. *Gelassenheit*, Op. cit. p. 24

certa ideia de vontade, ainda que seja uma vontade divina, que ultrapassa o humano. Heidegger vê o pensamento representacional como uma metafísica da vontade: “No modo como é concebido tradicionalmente enquanto representar, o pensar é um querer; também Kant concebe assim o pensar quando ele o caracteriza como espontaneidade. Pensar é querer, querer é pensar.”¹⁹ Nesse sentido, superar a metafísica seria superar o querer, seria querer o não-querer: “*Ich will das Nicht-Wollen*”²⁰. Ou seja, a serenidade diante das coisas implica em uma renúncia ao pensamento representacional e a própria ideia de sujeito. O pensamento calculador (*das Rechnende Denken*) da técnica, que submete as coisas à vontade e ao fazer humanos, deve ser substituído por pensar que deixa as coisas serem elas mesmas. Esse deixar-ser (*sein-lassen*), que compõe a palavra *Gelassenheit*, exige que o ser humano renuncie ao posto de sujeito e à própria linguagem proposicional que daí deriva. O dizer das coisas no pensamento da serenidade não as mostra como “objetividades instaláveis”, mas de outra forma, mais própria ao dizer poético. O cultivo de tal dizer, que ainda estaria por vir, seria a condição para o surgimento de outra doação do ser.

Poderia essa “serenidade diante das coisas e a abertura para o mistério” ser tomada como uma ética originária, nos moldes daquela sugerida em seu texto de juventude? Heidegger sempre rejeitou a ética como disciplina, o mesmo valendo para a estética, a política etc. Para ele estas disciplinas representam uma divisão técnica da totalidade do ente, cujas origens estão no pensamento Platônico-aristotélico. Porém, na “Carta sobre o Humanismo” Heidegger sugere que o vínculo do pensar com abertura do Ser seria já uma ética originária:

Se, segundo o significado fundamental da palavra *Ēthos*, o nome ética deve significar dizer que ela contempla a estadia do homem, então aquele pensamento que pensa a verdade do ser como o elemento primordial do homem enquanto um existente já é em si uma ética originária.²¹

Entretanto, tal ética não visaria provocar nenhuma mudança imediata no mundo efetivo e muito menos prescrever normas para o agir. Todo pensar que visa a uma mudança a partir de uma ação na realidade efetiva necessita do planejamento de fins e metas, recaindo, mais uma vez, na lógica da técnica. Como bem observa Loparic, uma ética da correspondência ao ser, já não pergunta “o que fazer?”, mas

¹⁹ HEIDEGGER, M. *Gelassenheit*. Tübingen, Neske, 1960, p. 31-32

²⁰ Idem, p. 32.

²¹ HEIDEGGER, M. *Wegmarken*. Frankfurt am Main. Vittorio Klostermann, 1976, p. 356.

antes “como pensar?” Trata-se, portanto, de uma mudança no pensar, no modo de conceber as coisas:

A ética originária de Heidegger não pede que ajamos de acordo com a razão prática, ainda menos que fabriquemos coisas de acordo com a razão teórica. Ela pede o desapego a todo agir causal. Trata-se de substituir a pergunta que, na época da metafísica, era a única urgente: que devemos fazer? pela interrogação: como devemos pensar?²²

Heidegger acredita que a técnica nos levou ao esquecimento do ser, daquilo que faz com que possamos habitar um mundo minimamente dotado de sentido, reduzindo todos os possíveis modos de ser ao único modo de ser dos objetos técnicos. Uma superação da técnica só é possível mediante uma superação da metafísica, o que implica em uma renúncia ao modo pelo qual concebemos as coisas e a nós mesmos. Superar a metafísica significa, para Heidegger, testar os limites do nosso pensar e da nossa linguagem e esperar por outra doação do ser. Estaremos nós à altura da tarefa do pensar? Valeria a pena renunciar à filosofia e seu humanismo e nos lançarmos no desconhecido, no mistério abissal e nadificante do *Ereignis*, a fim de “lembrarmo-nos do que nunca foi pensado”? Seria esse caminho o melhor? Seria uma tal “ética” possível ou mesmo desejável? Estas perguntas não podem ser respondidas aqui. Para tanto, seria necessário analisar com mais cuidado a plausibilidade da narrativa heideggeriana da história do ser e do diagnóstico sobre o domínio total da técnica na nossa época, tarefa que ultrapassa as pretensões deste artigo. Entretanto, não há dúvida de que o Heidegger tardio, a despeito dos descaminhos que tomou, é coerente com a radicalidade de seu pensamento.

Referências Bibliográficas

HABERMAS, J. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1985.

HEIDEGGER, M. *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Max Niemeyer, 1988.

_____, *Sein und Zeit*, Frankfurt a.M.: V. Klostermann, 1977.

_____, *Identität und Differenz*. Stuttgart: Neske, 1999.

_____, *Phänomenologie des Religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.

²² Idem, p. 93

_____, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (GA 26)
Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1990

_____, *Gelassenheit*. Tübingen: Neske, 1960.

_____, *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

KISIEL, THEODORE. "Die formale Anzeige: die methodische Geheimwaffe des frühen Heideggers. Heidegger als Lehrer: Begriffsskizzen an der Wandtafel", in *Heidegger – neu gelesen*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1997, pp. 22-40.

LOPARIC, Z. *Ética e Finitude*. São Paulo. Esculta, 2004.

RUIN, H. The Inversion of Mysticism—Gelassenheit and the Secret of the Open in Heidegger. *Religions* 2019, 10, 15. <https://doi.org/10.3390/rel10010015>

STREETER, RYAN 1997: "Heidegger's Formal Indication: A Question of Method, in *Being and Time*", *Man and World*, vol. 30, pp. 413-430.

Recebido em: 07/11/2020.

Aceito para publicação em: 19/12/2020.

© Alexandre Ferreira. Esse documento é distribuído nos termos da licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial 4.0 Internacional (http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.pt_BR).