U.PORTO
FLUP FACULDADE DE LETRAS
UNIVERSIDADE DO PORTO

MESTRADO EM FILOSOFIA
FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA

Filosofia da história em Martin Heidegger

Frederico Luís Correia Páscoa

M

2023



Frederico Luís Correia Páscoa

Filosofia da história em Heidegger

Dissertação realizada no âmbito do Mestrado em Filosofia, orientada pela Professora Doutora Sofia Miguens

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

2023

Sumário

Declaração de honra 5
Agradecimentos 6
Resumo 7
Abstract 8
Introdução 9
Capítulo 1 Ser e tempo 13
1.1. História, filosofia da história e historiografia 13
1.2. Dasein e temporalidade 18
1.3. Dasein e História 25
Capítulo 2 Acontecimento e História 37
2.1. O Dasein e o transcendental 37
2.2. Acontecimento e início 42
2.3. Início e história 47
Capítulo 3 O primeiro início 61
3.1. História do Ocidente 61
3.2. Pensamento inceptual 68
3.3 . λόγος, τέχνη e Cristianismo 79
Capítulo 4 O outro início 85
4.1. Porquê o ser 85
4.2. A modernidade 90
4.3. Niilismo e o Ser 96
Conclusão 107
Referências Bibliográficas 112

Declaração de honra

Declaro que a presente tese é de minha autoria e não foi utilizada previamente noutro curso ou unidade curricular, desta ou de outra instituição. As referências a outros autores (afirmações, ideias, pensamentos) respeitam escrupulosamente as regras da atribuição, e encontram-se devidamente indicadas no texto e nas referências bibliográficas, de acordo com as normas de referenciação. Tenho consciência de que a prática de plágio e auto-plágio constitui um ilícito académico.

Porto, 10 de Julho de 2023

Frederico Páscoa

Agradecimentos

Agradeço a todos os docentes da faculdade do Porto, e entre eles à Professora Doutora Sofia Miguens sem a qual esta tese seria impossível.

À minha família, ao meu Filinto e à minha mãe Teresa, mas em especial ao meu Irmão Pedro, toda a pouca filosofia que sei aprendi-a com as nossas longas discussões.

Resumo

Neste trabalho defendo a tese segundo a qual a filosofia de Heidegger deve ser interpretada como filosofia da história. Esta interpretação está focada na exposição da história do Ser pelo filósofo mas não apenas nesta. Procuro também demonstrar, pela interpretação que Heidegger faz da modernidade e do niilismo, que o próprio pensamento do Ser é condicionado historicamente. No primeiro capítulo é apresentado o conceito de historicalidade em *Ser e tempo* com o objetivo de interpretar esta obra no contexto da globalidade da filosofia heideggeriana. O segundo capítulo trata da clarificação da terminologia filosófica pós-viragem (*Kehre*). O terceiro expõe a interpretação que Heidegger faz da filosofia grega tanto pós como pré-platónica, no contexto da sua teoria do primeiro início da história Ocidental. Por fim o quarto capítulo apresenta a centralidade das considerações acerca de modernidade e do niilismo no pensamento de Heidegger apresentando também a sua interpretação da filosofia moderna.

Palavras-chave: História, Ser, niilismo, modernidade, metafísica.

Abstract

In this work I defend the thesis according to which Heidegger's philosophy should be interpreted as a philosophy of history. This interpretation is focused on the exposition of the history of Being by the philosopher but not only on this. I also try to demonstrate, through Heidegger's interpretation of modernity and nihilism, that the very thought of Being is historically conditioned. The first chapter presents the concept of historicality in *Being and Time* with the aim of interpreting this work in the context of the globality of Heidegger's philosophy. The second chapter deals with the clarification of post-turn (*Kehre*) philosophical terminology. The third chapter sets out Heidegger's interpretation of both post- and pre-Platonic Greek philosophy, in the context of his theory of the first beginning of Western history. Finally, the fourth chapter presents the centrality of considerations about modernity and nihilism in Heidegger's thought, also presenting his interpretation of modern philosophy.

Key-words: History, being, modernity, nihilism, metaphysics.

Introdução

Esta é uma tese que procura defender que a filosofia de Heidegger é filosofia da história. Mais explicitamente: o pensamento de transição (*übergängliche Denken, transitional thinking*), aquele pensamento que procura pensar o Ser como acontecimento do Ser, através do pensamento do início da história do Ser, é filosofia da história. Com isto não se deve entender que a filosofia de Heidegger é facilmente arrumada numa qualquer 'teoria da história' vigente. A tese é mais geral e procura mostrar a centralidade do 'conceito' de história no pensamento deste pensador.

Nesta tese serão encontradas várias traduções de passagens de Heidegger feitas por mim. As traduções foram feitas a partir de edições inglesas, em comparação constante com versões portuguesas, e em certas circunstâncias com os originais em alemão. As razões por detrás desta forma de trabalhar são as seguintes. Em primeiro lugar as edições inglesas são mais acessíveis: é mais fácil encontrar edições recentes à venda. Em segundo lugar, as edições escolhidas apresentam um elevado grau de uniformidade estilística e terminológica, o que facilita muito o trabalho com um grande número de fontes primárias que aqui é feito. Para além destas edições serão utilizadas duas versões portuguesas de textos de Heidegger, a edição de *Caminhos de floresta* da Fundação Calouste Gulbenkian, e a edição dos *Hinos de Hölderlin* do Instituto Piaget. Os *Caminhos de floresta* serão utilizados devido à qualidade das traduções aí contidas, assim como pelo facto de a ideia desta tese ter nascido da leitura desta obra. Quanto aos *Hinos de Hölderlin*, a tradução é de menor qualidade. Penso no entanto que daí não surge nenhum problema terminológico no presente contexto.

Esta tese surgiu da leitura direta das obras de Heidegger. Ao longo do texto surgirão passagens de diversas obras do autor. Estas obras não foram porém as únicas que foram lidas e utilizadas. A maior parte das passagens utilizadas são de *Ser e tempo*[1], *Contribuições* e *Caminhos de floresta*[2]. Isso acontece, no entanto, apenas porque estas obras foram lidas mais vezes e ao longo dessas leituras sucessivas uma grande quantidade de apontamentos e análises foram surgindo. Em contrapartida, não se encontrarão citações

[1] M. HEIDEGGER, *Being and Time*, Oxford, Blackwell, 2001.
[2] M. HEIDEGGER, *Caminhos de Floresta*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

de literatura secundária. Isto acontece devido ao facto de o corpo das passagens retiradas de fontes primárias ser já tão extenso.

Esta tese surge acima de tudo da tentativa de ler Heidegger no contexto da filosofia alemã, e não, como é mais usual, através de Husserl e da história da fenomenologia. Parte-se assim de Hegel e Nietzsche, assim como dos contemporâneos de Heidegger Spengler[3] e Jünger[4]. Será também focada particularmente, embora não de forma aprofundada, a relação de Heidegger com Dilthey[5], com o objetivo de clarificar uma tendência geral do pensamento alemão, o facto de a história e o método histórico se tornarem em algo central e duas visões principais se desenvolverem, como consequência da disputa entre Hegel e Schleiermacher.

A questão da filosofia da história e a questão da história da filosofia são em Heidegger a mesma questão. Isto é assim não porque a história da filosofia influencie a história, ou algo semelhante, mas antes porque aquilo que é atuante e imanente na história manifesta-se, segundo o autor, de forma explicita na história da metafísica.

A questão da história é, porém algo de escorregadio em Heidegger, ainda mais porque a questão da historicalidade (*Geschichtlichkeit*) é desenvolvida de forma bastante peculiar em *Ser e tempo*. Na verdade só é possível entender a 'historicalidade' quando se lê *Ser e tempo* 'do fim para o início'. Esta peculiaridade será tratada no capítulo um.

Em contraste com esta forma de tratar a história, a reformulação que tem lugar após a viragem (*Kehre*) torna a história em algo mais claramente central. A história do Ser é a história de como o Ser revela a sua essência ao longo da história (e também da forma como o pensamento se mantém sob o poder desta revelação). A revelação do Ser na forma da retirada do Ser, a sua recusa originária, e a forma como esta recusa se mantém velada, serão introduzidas no segundo capítulo.

---

[3] Oswald Arnold Gottfried Spengler (1880 – 1936) foi um filósofo alemão contemporâneo de Heidegger, conhecido principalmente pela obra *Declínio do Ocidente*. Heidegger escreve várias vezes acerca de Spengler, por exemplo na primeira parte de *Was Heisst Denken?* O ponto fulcral de discórdia entre ambos é a sua posição em relação ao destino do Ocidente, Spengler é um pessimista que acredita que o declínio é um destino imutável enquanto Heidegger procura um caminho para um novo início.

[4] Ernst Jünger (1895 – 1998) foi um escritor alemão contemporâneo de Heidegger, conhecido principalmente pela obra *In Stahlgewittern* (Storm of Steel). O seu livro *Die Arbeiter* foi a inspiração para The question concerning technology (Die Frage nach der Technik).

[5] Wilhelm Christian Ludwig Dilthey (1833 – 1911), uma das principais figuras da tradição hermenêutica. Ironicamente, Dilthey chegou a ocupar a cátedra de Hegel na universidade de Berlim. Heidegger opõe-se ao seu conceito de mundividência (na verdade Heidegger opõe-se constantemente à teoria da história de Dilthey).

Em conjunto, os dois primeiros capítulos funcionarão como uma introdução dos conceitos centrais em Heidegger. Estes capítulos serão mais densos e menos claros. Esta informação serve para preparar a passagem pela 'teoria da história' concreta proposta por Heidegger. De resto, esta teoria da história é constantemente reorganizada e reformulada por Heidegger ao longo da sua obra, pelo que será apresentada nos seus traços gerais, especialmente no que diz respeito ao terceiro capítulo.

O terceiro capítulo tratará do primeiro início da história do Ser, mais concretamente, da passagem do 'pensamento inceptual' (*inceptual thinking, anfängliche Denken*) à metafísica, assim como das transformações dos conceitos Gregos (em particular o conceito de λόγος) nas suas contrapartes latinas, por tradução. Estas traduções, assim como, em particular, a transformação de λόγος em *ratio*, e a subsequente teorização da razão como faculdade humana, contida no *intellectus* (sempre em analogia com o *intellectus* divino), tornam possível a filosofia moderna. O predomínio do 'sujeito humano' é assim atingido. Tudo isto será tratado no terceiro capítulo.

O quarto e último capítulo tratará daquilo que é essencial ao pensamento heideggeriano, em particular o movimento histórico em que toda a terra é interpretada como aquilo que é manipulável e passível de ser disposto, de acordo com a 'vontade de vontade' que procura o domínio planetário. Heidegger defende que isto é o perigo mais fundamental, e que deturpa a 'essência do humano', aquilo que é próprio à humanidade, que é a relação especial com o Ser, enquanto fundador do seu fundamento (*Da-seyn*). Este último capítulo procura demonstrar que o niilismo é, para Heidegger, não apenas a essência da modernidade, mas algo de essencial ao acontecimento do Ser.

Heidegger pensa o Ser, em *Ser e tempo*, como a resposta ao facto de a ciência moderna não ter unidade e os campos científicos terem deixado de questionar os seus fundamentos. A questão do ser deve então ser a questão fundamental, e esta, por sua vez, deve ela ser própria fundamentada através da análise do seu fundamento (*Dasein*). O facto de Heidegger escolher escrever *Da-seyn* após a viragem demonstra a forma como esta procura por uma ontologia fundamental corresponde ainda a pensamento metafísico, *Da-seyn* acontece com o acontecimento do Ser (*Seyn*).

Após a viragem, a questão pelo Ser torna-se em algo ainda mais essencialmente relacionado com o 'problema da modernidade'. O pensamento de transição é pensado historicamente, de forma a oferecer uma alternativa a Spengler e ao declínio do Ocidente,

visto por este como necessário. Para Heidegger o niilismo não é um problema de 'valores', ou uma mera decadência cultural. O niilismo é a perda e o final esquecimento do Ser, consequência da retirada do Ser. Como tal, o niilismo, e em geral o nada, não deve ser pensado como algo de negativo. Antes, o niilismo, assim como o nada, são a mais profunda revelação da essência do Ser, e ao mesmo tempo, a intuição histórica mais essencial da natureza do primeiro início da história do Ocidente.

Com isto fica a descoberto a forma como considerações históricas, particularmente no que diz respeito à modernidade e à Grécia pré-platónica, são determinantes e primárias para Heidegger. O próprio Ser é pensado no contexto da superação do niilismo e ao mesmo tempo como superação do platonismo. O que o pensamento de transição de Heidegger procura é, assim, um caminho para o Ocidente, um futuro para além do mero declínio.

Capítulo 1 Ser e tempo

1.1. História, filosofia da história e historiografia

A tese de que a filosofia de Heidegger é filosofia da história encontra dois problemas imediatos: a sua oposição explícita à historiografia[6] e à filosofia da história. Pode-se explicar em geral esta oposição como parte de uma oposição mais primária. Esta oposição é, em *Ser e Tempo*, entre 'ontologia fundamental' e 'ontologia regional', e mais tarde entre o pensamento da história do Ser e a historiografia. A filosofia da Heidegger procura permanecer na questão pelo ser. Esta explicação vale para *Ser e Tempo*. No contexto mais geral da filosofia heideggeriana a questão é, porém, a da diferença entre o Ser e os entes, uma diferença que não é já a simples distinção entre *existentia* e *essentia*, mas antes e essencialmente dois modos de fazer, ou colocar, a questão pelo ser.

Em Heidegger, o nome 'Ser' [*Seyn*] é usado no contexto do acontecimento [*Ereignis*]. Pensar o Ser implica saltar para o círculo do acontecimento. Este salto é um ultrapassar os entes, no sentido de não ser um pensamento que tome um domínio de entes como tema para uma análise ontológica. Para tornar isto compreensível basta imaginar uma filosofia da história que toma os acontecimentos históricos como dados, e a partir destes constrói categorias de análise histórica. Através da aplicação destas categorias pode-se estabelecer uma teoria da história, e saber se algo 'aconteceu' e porquê. Assim, a categoria 'acontecimento' tornar-se-ia propriamente ontológica. Utilizando termos de *Ser e tempo*, esta teoria da história, quando se refere ao acontecimento, é uma ontologia regional: a história foi previamente tomada como região ou domínio da investigação onde o 'ser' ou 'não ser' de algo são pensados de acordo com as categorias extraídas dessa investigação.

Este tipo de teoria da história ganha uma certa popularidade quando misturada com as ciências humanas. Tal facto está na base do confronto constante de Heidegger com o pensamento de Dilthey. Este tipo de confronto é paralelo ao confronto com a psicologia e a antropologia. Todos estes 'campos' de investigação são frutos da tradição metafísica de diversas formas. Por exemplo a posição de Descartes acerca da natureza do

[6] Será utilizado o termo historiografia para traduzir '*Historie*'.

eu segundo a qual o e*go cogito* fundamenta a subjetividade e o conhecimento desta torna possível o conhecimento claro de Deus, surgindo este como fundamento da objetividade (nisto Descartes mantém-se fiel à tradição: a substância é a base de todas as determinações do ente; a 'inovação' de Descartes é que a substância se transforma no sujeito e as determinações objetivas passam a ser as ideias claras e distintas). Esta tese está na base da investigação cientifica moderna, e, se se seguir, o argumento de Heidegger, esta tese está assim na base da distinção entre o campo de estudo das ciências naturais, e o estudo objetivo da subjetividade, que toma ora a história, ora a mente, ora a cultura em geral como tema.

Pelo contrário, se o *Dasein* for tomado como tema da investigação, então, esta investigação é 'ontologia fundamental'. As categorias retiradas desta investigação são existências, a historicalidade do *Dasein* é existencial. Por outro lado, o pensamento que não toma entidades como tema, mas salta diretamente para a viragem [*Kehre*] do acontecimento do Ser, é pensamento inceptual[7]. O *Dasein* assume assim o papel de algo que escapa à distinção entre o objetivo e o subjetivo, sendo contruído de base como oposição à ideia de sujeito, isto sempre com o objetivo de contornar a oposição entre vivência (*Erlebnis*), sendo uma experiência imediata e a experiência fenomenal da natureza, tal como foi proposto por Dilthey. Assim, fenómeno e fenomenologia deixam de corresponder a um conceito e posição epistemológica, que se refere à relação mediata com objetos, e passam a referir-se diretamente ao ser-em-si, tornando-se uma categoria ontológica.

A questão da oposição de Heidegger em relação à historiografia é mais complexa, ela revela aquilo que Heidegger compreende como historicalidade[8]. O historiográfico e a história são definidos em oposição e essa oposição revela parte da essência do histórico. A historiografia pertence à essência da metafísica. A razão disto

---

[7] O termo 'Inceptual' será usado para tradução de '*anfänglich*', que seria corretamente traduzido por 'inicial'. Porém, visto que '*anfänglich*' se refere não só ao que está no início, mas também ao que se refere ao início, opto antes por seguir a edição M. Heidegger, *Being and Time*, Blackwell Publishers, Oxford 2001 e utilizar o neologismo 'inceptual'.

[8] Será utilizado o termo historicalidade para traduzir '*Geschichtlichkeit*' e historicidade para traduzir '*Historizität*'. A escolha do termo historicalidade é complicada, em traduções portuguesas '*Geschichtlichkeit*' é por vezes traduzido por historicidade como por exemplo em M. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, Editora Universitária São Francisco, Petrópolis, 2009. Porém, a historicalidade é um conceito oposto ao historicismo. Alternativamente o neologismo historialidade será reservado para tradução de 'Geschicht'.

será explorada mais tarde, em primeiro lugar é necessário expor o caráter da historiografia:

> Nas ciências historiográficas, assim como nas ciências da natureza, o procedimento tende a representar o permanente e a tornar a história objecto. A história só pode tornar-se objectiva quando se tornou passado. O que é consistente no passado, aquilo com base no qual a explicação historiográfica calcula o que é único e o que é múltiplo na história, é o sempre-já-sido-alguma-vez, o comparável no permanente comparar de tudo com tudo, o compreensível é calculado, verificado e fixado como o plano da história. A explicação historiográfica só alcança até onde se estende a área da investigação historiográfica. O que é único, o que é raro, o que é simples, numa palavra, o que é grande na história nunca é óbvio e permanece, por isso, inexplicável. A investigação historiográfica não desmente o que é grande na história, mas explica-o como excepção. Nesta explicação, o que é grande é medido pela bitola do habitual e mediano. Também não há nenhuma outra explicação historiográfica, enquanto explicação quiser dizer recondução ao compreensível e enquanto a historiografia permanecer investigação, isto é, explicação. E porque a historiografia, enquanto investigação, projecta e objectiva o passado no sentido de um conjunto de efeitos limitados e explicáveis, que exige como instrumento da objectivação a crítica das fontes. Na medida em que a historiografia se aproxima do jornalismo, os padrões desta crítica alteram-se.[9]

É importante então reter o caráter do histórico como o que é único, raro, simples e grande, que não pode ser reconduzido e comparado através de uma explicação e que não é simplesmente passado. *Ser e Tempo* não é filosofia da história. Nas palavras de Heidegger, «A história não é aqui tomada como um domínio de entes entre outros; antes, tem em vista exclusivamente a ocorrência essencial do Ser[10]. Assim já em *Ser e tempo* a historicalidade do Da-sein deve ser entendida apenas no contexto da ontologia fundamental aí esboçada e não como uma contribuição a uma filosofia da história existente»[11]. Noutras palavras, qualquer discussão do tema da história é feita dentro do horizonte da ontologia, da questão pelo sentido do ser. Porém o que aqui se entende por

---

[9] M. HEIDEGGER, 2002, p.105

[10] No seguimento da tese será utilizado 'Ser' para traduzir '*Seyn*' e 'ser' para traduzir '*Sein*'. A importância destes termos será exposta abaixo.

[11] Traduzido de M. HEIDEGGER, *Contributions to Philosophy (Of the Event)*, Indiana University Press, Bloomington 2012, p. 27, na versão inglesa: « History is not taken here as one domain of beings among other domains; instead, it exclusively has in view the essential occurrence of beyng itself. Thus already in Being and Time the historicality of Da-sein is to be understood only in terms of the fundamental ontology pursued there and not as a contribution to any extant philosophy of history. »

filosofia da história é exatamente uma teoria da história específica. A historicalidade (*Geschichtlichkeit*) é, no entanto, talvez o tema central de *Ser e tempo*.

A questão pelo sentido do ser torna-se em ontologia fundamental porque o *Dasein* é tomado como tema da questão. A razão é simples: o *Dasein* funda o ser, daí a ontologia ser fundamental. O *Dasein* é o fundo onde o Ser se funda. Torna-se necessário analisar esse fundo. A análise do *Dasein*, porém, revela apenas a primordialidade do tempo como fundamento deste fundo, isto de acordo com o facto de que o 'ser' do *Dasein* é fundamentalmente cuidado, uma projeção lançada nas suas possibilidades, isto é, a antecipação é a essência do *Dasein*. Com isto, o sentido em que deve ser interpretado o tempo em *Ser e Tempo* fica estabelecido. O *Dasein* projeta-se no seu futuro; através desta projeção dá-se o momento de visão em que o tempo se abre primordialmente ao *Dasein*.

A relação entre história e tempo é, em *Ser e tempo*, expressa através da essência do tempo revelada na analítica do *Dasein*. Porém, por exemplo, em *Contributions to Philosophy (Of the Event)*, esta relação é inteiramente diferente. O conceito de história ganha uma dimensão central e já não se pensa a história através da relação entre *Dasein* e tempo (o estar-resoluto do *Dasein* na sua projeção lançada) mas antes através do pensamento do acontecimento do Ser:

> O caminho para a essência da história, entendido através da ocorrência essencial do próprio Ser, é preparado na 'ontologia fundamental' através da fundamentação da historicalidade na temporalidade. Como tal—no sentido da única questão guia (a 'questão do ser') em *Ser e tempo*—o tempo, como espaço-tempo, retoma para si a essência da história. Porém, porquanto o espaço-tempo é o abismo do fundo—isto é, o abismo da verdade do ser—existe na interpretação da historicalidade em *Ser e tempo* um estar-direcionado para a essência do próprio ser, a questão do qual é a única tarefa desse livro. E tal questionar não é nem uma teoria da história nem uma filosofia da história.[12]

[12] Traduzido de M. HEIDEGGER, 2012, p. 28 no Inglês lê-se: « The way to the essence of history, understood out of the essential occurrence of beyng itself, is prepared in 'fundamental ontology' through the grounding of historicality in temporality. That means—in the sense of the sole guiding question (the 'question of being') in Being and Time—time, as time-space, takes back into itself the essence of history. Yet insofar as time-space is the abyss of the ground—i.e., the abyss of the truth of being—there lies in the interpretation of historicality in *Being and Time* a directedness to the essence of being itself, the questioning of which is the only endeavor of that book. And such questioning amounts to neither a theory of history nor a philosophy of history. »

Ficam assim visíveis dois conceitos de história em Heidegger, embora ainda não esclarecidos e explicados. Um deles é dado através da projeção resoluta do *Dasein* sobre as suas possibilidades, de tal forma que seja possível uma repetição. O que isto significa será esclarecido mais à frente. O segundo conceito de história, para já apenas apontado, é dado através da meditação sobre o acontecimento do Ser.

Estes dois conceitos não são completamente diferentes, isto é, não são estruturalmente diferentes, pelo menos não totalmente. Aquilo que é dito sobre história em *Ser e Tempo* não é descartado posteriormente por Heidegger. A relação do *Dasein* não muda radicalmente. Acontece apenas que esta relação não esgota a essência da história. O que muda significativamente é a direção: a historicalidade não pertence ao Dasein, ela é uma característica fundamental do próprio Ser enquanto acontecimento.

Fica a questão: em que sentido, exactamente, se argumentará aqui então que a filosofia de Heidegger é filosofia da história? Decerto que não se quer dizer que Heidegger, embora afirme que não faz filosofia da história, a faz de facto, ou que a sua filosofia é uma meditação sobre o conceito de história, embora também o seja. Com filosofia da história quer-se aqui dizer que a história é em Heidegger o método, que o pensamento da história do ser é de facto um pensamento acerca da história, uma história do Ocidente e da metafísica ocidental, que o meditar sobre o Ser é em Heidegger preparado como confronto com a história do ser. Esta história nunca é apenas história da filosofia, mas também não é uma teoria da história que procure explicar 'acontecimentos'. Heidegger vê a história da metafísica como o essencial da história do Ocidente.

O problema com a tese acima, no entanto, é o seguinte: tal não vale para *Ser e Tempo*. Em *Ser e Tempo* a ontologia fundamental e a destruição da história da metafísica não são levados a cabo na forma de filosofia da história, são antes feitas no método de análise em que categorias existenciais são reveladas. Mas decerto que já se encontram traços do método histórico, na sua abordagem de Kant e Descartes, ou na introdução, quando se reconstrói o sentido de ‘fenomenologia’.

Para tudo isto se tornar compreensível será necessário primeiro clarificar em que sentido Heidegger pensa a história. Se o sentido em que se diz que Heidegger faz filosofia da história não levar em conta o que Heidegger entende por história então é necessário dizer exatamente em que sentido se fala de filosofia da história. Tal não é necessário, no

entanto: a filosofia de Heidegger é filosofia da história no sentido em que Heidegger entende história. Aquilo que é necessário clarificar é apenas a sua filosofia.

Então a questão põe-se de novo: Será *Ser e Tempo* filosofia da história? A resposta é negativa quando se toma em conta apenas o sentido de história em *Ser e tempo*. Porém, o caminho percorrido nesta obra é ilusório. Apenas quando se começa a leitura da obra a partir do fim é que se torna possível compreender *Ser e tempo* no contexto de história nela exposto. Mas a resposta é positiva quando a obra é contextualizada com o resto do pensamento heideggeriano, embora apenas como prolegómeno.

Comecemos então pela análise de *Ser e tempo* e o conceito de história aí exposto.

1.2. Dasein e temporalidade

Primeiro que tudo, o conceito base, sobre o qual se constrói o sentido de historicalidade é o conceito de temporalidade. Tempo é para Heidegger algo de extático, que fundamenta o caráter transcendente do *Dasein*. O que isto quer dizer é algo que ainda não pode ser aqui suficientemente clarificado. Em parte porém, basta dizer que *Dasein* não é transcendente, antes pelo contrário, é sempre no-mundo, sendo apenas transcendente numa direção: em direção ao ser no êxtase do tempo. Que o tempo é extático deve ser entendido da seguinte forma: o tempo pertence apenas ao *Dasein*, apenas o *Dasein* é temporal. Por seu lado o *Dasein* temporaliza o mundo. Desta forma uma análise existencial da temporalidade é sempre transcendente. Isto é algo que em Heidegger, contrariamente ao que acontece em Kant, se traduz numa análise que vai ao encontro do transcendental:

> O ser, como tema básico da filosofia, não é uma classe ou género de entidades; ainda que siga respeito a qualquer entidade. A sua 'universalidade' deve ser procurada mais acima. O ser e a estrutura de ser encontram-se para além de qualquer entidade e qualquer possível caráter que uma entidade possa possuir. O ser é pura e simplesmente *transcendens*. E a transcendência do ser de *Dasein* é distinta porque implica a possibilidade e a necessidade da individuação mais radical.

> Qualquer descerrar[13] do ser como *transcendens* é conhecimento transcendental. Verdade fenomenológica (o descerrar do ser) é *veritas transcendentalis*. [14]

Para compreender o conceito de tempo e a temporalidade em *Ser e Tempo* é necessário relembrar alguns pontos da trajetória traçada nesta obra. Só assim se tornará possível entender a relação entre o *Dasein* e a história.

Antes de tudo, o que é *Dasein*? Esta questão é a mesma que: o que é Da-seyn? Mas a resposta é inteiramente diferente:

> Em metafísica, '*Dasein*' nomeia a maneira, o modo, em que os entes são atuais. Tem o sentido de algo do estilo de 'simplesmente aí' ou, para dar um passo na direção de uma interpretação mais original, 'presença.' Essa designação dos entes até pode ser pensada na forma em que são primeiro nomeados no primeiro início, i.e., na forma de φύσις e a ἀλήθεια que a determina. Desta forma, o conteúdo completo e genuíno do termo '*Dasein*' é o que se segue: ocorrer essencialmente (aí) por emergir de si mesmo como desencoberto. Ao longo da totalidade da história da metafísica, porém, pode ser visto a prática não acidental de tomar o termo que expressa o modo da atualidade dos entes e lavá-lo até aos próprios entes e assim usar '*Dasein*' no sentido de 'o *Dasein*,' nomeadamente, o próprio e inteiro ente atualmente existente. '*Dasein*' é, assim, meramente a boa tradução alemã de *existentia*, o avançar e surgir de si mesmo do ente, o seu vir à presença através de si mesmo (com ἀλήθεια a caír cada vez mais no esquecimento).[15]

---

[13] De acordo com M. HEIDEGGER, 2002, traduzo *erschliessen* como descerrar, assim *erschlossen* fica descerrado. A minha tradução não soa natural mas é consistente, 'este ser é a si descerrado' significa: 'o seu ser torna-se assim, para si, passível de ser descoberto'.

[14] Traduzido de M. HEIDEGGER, 2001, p.62, no inglês lê-se: Being, as the basic theme of philosophy, is no class or genus of entities; yet it pertains to every entity. Its 'universality' is to be sought higher up. Being and the structure of Being lie beyond every entity and every possible character which an entity may possess. Being is the t*ranscendens* pure and simple. And the transcendence of Dasein's Being is distinctive in that it implies the possibility and the necessity of the most radical individuation. Every disclosure of Being as the *transcendens* is transcendental knowledge. Phenomenological truth (the disclosedness of Being) is *veritas transcendentalis*.

[15] Traduzido de M. HEIDEGGER, 2012, p. 233, 234. No Inglês lê-se: « In metaphysics, 'Dasein' names the way, the mode, in which beings are actual. It means something like 'simply there' or, to take a step in the direction of a more original interpretation, 'presence.' This designation of beings can even be thought back into the way they are named in the first beginning, i.e., into φύσις and the ἀλήθεια which determines φύσις. Accordingly, the full genuine content of the term 'Dasein' in the first beginning is as follows: to occur essentially (there) by emerging out of itself as unconcealed. Throughout the entire history of metaphysics, however, there can be seen the not-accidental practice of taking the term that expresses the mode of the actuality of beings and carrying it over to these beings themselves and thus to use 'Dasein' to mean 'the Dasein,' namely, the whole actually existent being itself. 'Dasein' is thus merely the good German translation of *existentia*, the stepping forth and standing out of itself of the being, its coming to presence from itself (with ἀλήθεια falling more and more into forgottenness). »

Assim *Dasein* é um termo que reúne em si o sentido de φύσις e *existentia*, sendo utilizado por Heidegger em *Ser e tempo* porque *existentia* contém em si o esquecimento de ἀλήθεια. Na linguagem de *Ser e tempo*, *Dasein* aponta para a distinção entre ôntico e ontológico. Mais ainda, o caráter ontológico faz parte da essência de *Dasein*:

> *Dasein* é uma entidadade que não ocorre apenas entre outras entidades. É antes distinto pelo facto que, no seu ser, esse ser é uma questão para si. Mas nesse caso, isso é, em si um estado constitutivo do ser do *Dasein*, e isto implica que *Dasein*, no seu ser, tem uma relação para com esse ser—uma relação que é em si uma forma de ser. E o sentido disto é também que de alguma maneira *Dasein* se entende no seu ser, e que em certo grau o faz explicitamente. É peculiar a esta entidade que com e através do seu ser, este ser é a si descerrado. Entendimento do ser é em si uma determinada característica do ser de *Dasein*. *Dasein* é onticamente distintivo por ser ontológico.[16]

Assim, o *Dasein* e a sua análise funcionam como um caminho de retorno a ἀλήθεια. O descerrar é o caminho para o desencoberto. Dito de maneira mais exata: através da análise de *Dasein* torna-se possível a interpretação da forma da atualidade dos entes como φύσις, isto porque ἀλήθεια é o que patenteia a φύσις originariamente. A ontologia fundamental é: o emergir de si mesmo como desencoberto do ocorrer essencialmente (aí).

É para já difícil compreender o parágrafo anterior. Isto é assim porque todos os termos gregos são interpretados 'heideggerianamente'. O importante é perceber o que Heidegger tem em mente com ontologia e o sentido de *Dasein*, e que é, a saber, uma interpretação determinada da filosofia ocidental no seu início. É esse o sentido em que deve ser tomada a expressão 'destruição da história da ontologia'. É o caminho da investigação que procura resgatar ἀλήθεια do esquecimento em que cai ao longo da história da metafísica:

> O 'ser-verdadeiro' ('verdade') tem o sentido de ser-descobrindo. Mas isto não é uma maneira altamente arbitrária de definir 'verdade'? Usando tão drásticas maneiras de definir este

[16] Traduzido de M. HEIDEGGER, 2001, p. 32, no Inglês lê-se: « Dasein is an entity which does not just occur among other entities. Rather it is ontically distinguished by the fact that, in its very Being, that Being is an issue for it. But in that case, this is a constitutive state of Dasein's Being, and this implies that Dasein, in its Being, has a relationship towards that Being—a relationship which itself is one of Being. And this means further that there is some way in which Dasein understands itself in its Being, and that to some degree it does so explicitly. It is peculiar to this entity that with and through its Being, this Being is disclosed to it. Understanding of Being is itself a definite characteristic of Dasein's Being. Dasein is ontically distinctive in that it is ontological. »

> conceito podemos suceder em eliminar a ideia de concordância da conceção de verdade. Não teremos que mergulhar a 'boa' velha tradição em nulidade para pagar tal dúbio lucro? Mas enquanto a nossa definição pode parecer arbitrária, ela contém apenas a interpretação necessária daquilo que foi primordialmente recebido na mais velha tradição de filosofia antiga e até compreendido de forma pré-ontológica. Se λόγος como ἀπόφανσις é verdade, o seu 'ser-verdadeiro' é ἀληθεύειν na maneira de ἀποφαίνεσθαι—de retirar estas entidades do seu esconder-se e deixá-las ser vistas no seu estar-a-descoberto (no seu desencobrimento). A ἀλήθεια que Aristoteles identifica com πρᾶγμα e φαινόμενα nas passagens citadas acima, significa as 'próprias coisas'; significa aquilo que se mostra—entidades no 'como' do seu desencobrimento. E então é acidental que num dos fragmentos de Heráclito—os mais antigos fragmentos de doutrina filosófica que lidam como λόγος—o fenómeno da verdade no sentido de desencobrimento (estar-a-descoberto), como nós o apresentámos, salta à vista? Aqueles que não têm entendimento são contrastados com o λόγος, e também aquele que fala tal λόγος, e o compreende. O λόγος é φράζων ὅπως ἔχει ele diz como as entidades se comportam. Mas para aqueles que não têm entendimento, o que elas fazem permanece escondido—λανθάνει. Eles esquecem-no (ἐπιλανθάνονται); isto é, para eles afunda-se de novo no esquecimento. Assim, ao λόγος pertence o estar-a-descoberto ἀ-λήθεια. Traduzir esta palavra como 'verdade', e, acima de tudo, definir esta conceptualmente de maneiras conceptuais, é encobrir o sentido que os Gregos fizeram 'tacitamente' básico para o uso terminológico de ἀλήθεια como uma maneira pré-filosófica de a entender. [17]

Assim procura-se um caminho de regresso a este conceito e uma forma de mostrar a sua primordialidade. A forma como isto acontece ao longo de *Ser e tempo*, como ontologia fundamental e analítica de *Dasein*, é a exposição da temporalidade de

[17] Traduzido de M. HEIDEGGER, 2001, p. 262, no Inglês lê-se: « 'Being-true' ('truth') means Being-uncovering. But is not this a highly arbitrary way to define 'truth'? By such drastic ways of defining this concept we may succeed in eliminating the idea of agreement from the conception of truth. Must we not pay for this dubious gain by plunging the 'good' old tradition into nullity? But while our definition is seemingly arbitrary, it contains only the necessary Interpretation of what was primordially surmised in the oldest tradition of ancient philosophy and even understood in a pre-phenomenological manner. If λόγος as ἀπόφανσις is to be true, its Being-true is ἀληθεύειν in the manner of ἀποφαίνεσθαι—of taking entities out of their hiddenness and letting them be seen in their unhiddenness (their uncoveredness). The ἀλήθεια which Aristotle equates with πρᾶγμα and φαινόμενα in the passages cited above, signifies the 'things themselves'; it signifies what shows itself—entities in the 'how' of their uncovererlness. And is it accidental that in one of the fragments of Heracleitus[XXXV]—the oldest fragments of philosophical doctrine in which the λόγος is explicitly handled—the phenomenon of truth in the sense of uncoveredness (unhiddenness), as we have set it forth, shows through? Those who are lacking in understanding are contrasted with the λόγος, and also with him who speaks that λόγος, and understands it. The λόγος φράζων ὅπως ἔχει it tells how entities comport themselves. But to those who are lacking in understanding, what they do remains hidden—λανθάνει. They forget it (ἐπιλανθάνονται); that is, for them it sinks back into hiddenness. Thus to the λόγος belongs unhiddennessd ἀ-λήθεια. To translate this word as 'truth', and, above all, to define this expression conceptually in theoretical ways, is to cover up the meaning of what the Greeks made 'self-evidently' basic for the terminological use of ἀλήθεια as a pre-philosophical way of understanding it.

Dasein, da forma como esta é o fundamento do próprio *Dasein*. Isto é feito através da análise do cuidado como seu caráter essencial:

> *Dasein* é uma entidade para a qual, no se ser, esse ser é uma questão. A frase 'é uma questão' foi clarificada na forma-de-ser do entendimento—do entendimento como auto-projetante ser para a sua mais própria potencialidade-para-ser. Esta potencialidade é aquilo no interesse do qual qualquer *Dasein* é da forma como é. Em cada caso *Dasein* já se comparou, no seu ser, com uma sua possibilidade. O ser-livre para a mais própria potencialidade-para-ser, e com isso para a possibilidade de autenticidade e inautenticidade, torna-se visível, com a primordial, concretude elementar, na ansiedade. Mas, ontologicamente, ser para a mais própria potencialidade-para-ser implica que em cada caso *Dasein* já se antecipou [*ihm selbst ... vorweg*] no seu ser. *Dasein* está sempre 'para além de si' ['über sich hinaus'], não como uma maneira de se comportar para com outras entidades diferentes de si, mas como ser para com a potencialidade-para-ser que *Dasein* mesmo é. Esta estrutura do ser, que pertence ao essencial 'é uma questão', vamos denotar o 'ser-antecipando-se'.[18]

Este 'ser-antecipando-se' é importante em duas maneiras. Em primeiro lugar, é a estrutura básica da relação entre *Dasein e* ser, isto é, é a categoria existencial básica e como tal fundamento do *Dasein* enquanto existência. Em segundo lugar, 'ser-antecipando-se' é a forma primordial da temporalidade, a essência futural de *Dasein*.

Porém antes de ser possível continuar a exposição da temporalidade é necessário primeiro clarificar algumas distinções básicas em *Ser e tempo*. Estas distinções seguem o mesmo princípio, um dos conceitos refere-se ao imediato o outro ao reflexivo:

Imediato	**Reflexivo**
Ôntico	Ontológico
Existenciell	Existencial

[18] Traduzido de M. HEIDEGGER, 2001, p. 236, no Inglês lê-se: « Dasein is an entity for which, in its Being, that Being is an issue. The phrase 'is an issue' has been made plain in the state-of-Being of understanding—of understanding as self-projective Being towards its ownmost potentiality-for-Being. This potentiality is that for the sake of which any Dasein is as it is. In each case Dasein has already compared itself, in its Being, with a possibility of itself. Being-free for one's ownmost potentiality-for-Being, and therewith for the possibility of authenticity and inauthenticity, is shown, with a primordial, elemental concreteness, in anxiety. But ontologically, Being towards one's ownmost potentiality-for-Being means that in each case Dasein is already ahead of itself [ihm selbst ... vorweg] in its Being. Dasein is always 'beyond itself' ['über sich hinaus'], not as a way of behaving towards other entities which it is not, but as Being towards the potentiality-for-Being which it is itself. This structure of Being, which belongs to the essential 'is an issue', we shall denote as Dasein's 'Being-ahead-of-itself'. »

Inautêntico	Autêntico

Esta distinção (imediato, reflexivo) é apenas provisória, como já foi mostrado no caso do ôntico e do ontológico, onde o ontológico esconde em si não apenas o interesse de *Dasein* pelo seu ser, mas antes, uma tentativa de resgatar ἀλήθεια do seu esquecimento. ἀλήθεια torna-se o aberto que é descerrado pelo *Dasein* num momento de visão.

É desta forma, igualmente, que deve ser tomado o par autêntico/inautêntico. A questão não é meramente o facto de um ser reflexivo e o outro imediato. A questão é como é que o 'próprio' [*Selbst*] se determina, podendo corresponder ao público [*Man-selbst*] ou ao autenticamente próprio. Não se deve porém dar demasiado peso a um 'conteúdo moral' desta distinção. Heidegger não procura argumentar que se 'deve ser autêntico'. O que acontece é que a autenticidade como existencial contém a possibilidade da inautenticidade. A distinção deve ser tomada no contexto da ontologia fundamental. Como tal, o sentido de autenticidade é ontológico.

A relevância da questão da autenticidade assenta no caráter ontológico desta estrutura. Isto é, a análise do *Dasein* só pode ser levada a cabo pelo *Dasein*. A possibilidade de reflexividade aparece apenas quando o *Dasein* se projeta naquilo que lhe é mais próprio, aquilo do qual ele não se pode desfazer. Desta forma a autenticidade corresponde meramente a fazer as categorias existenciais corresponderem de facto ao *existenciell*.

Quando o *Dasein* se projeta nas suas possibilidades, quando existe, estas possibilidades determinam o seu entendimento. Assim, a visão do *Dasein* depende daquilo que é descerrado na sua projeção. Visto que o *Dasein* se pode projetar numa possibilidade que descerra aquilo que é mais próprio, o *Dasein* avista o seu futuro, e interpreta o mundo de acordo com a possibilidade desse futuro. Noutras palavras, temporaliza o mundo. É pelo facto de *Dasein* ser ontológico, ter o seu ser como questão, que este é temporal, se debruça sobre o seu ser como possibilidade. Seja como for o *Dasein*, porquanto existe, já avistou o seu futuro, podendo mesmo escolher um futuro que não é seu e perder-se no público. Desta forma aquilo que foi denominado reflexividade será mais corretamente compreendido em Heidegger como 'resolução', no sentido de estar resoluto.

Esta tendência para o *Dasein* se perder será retomada constantemente ao longo da obra de Heidegger, embora não já como uma questão da estrutura do *Dasein*. A tendência será antes explicada como uma propriedade do acontecimento do *Ser*. Com isso também o 'estar resoluto' tomará outro sentido. Para já é importante realçar que esta característica do *Dasein*, o seu estar perdido no público ou caído no meio dos entes, pode levar a própria ontologia a interpretar o *Dasein* de uma maneira inautêntica:

> A maneira como fizemos a analítica de *Dasein* trouxe-nos à demonstração concreta da tese que propusemos casualmente no início—que a entidade que em qualquer caso nós próprios somos, é ontologicamente a mais distante. A razão para isto é o próprio cuidado. O nosso estar ao pé daquilo com que nos debruçamos no 'mundo'—um ser em queda—guia a forma usual em que *Dasein* é interpretado, e esconde onticamente o ser autêntico de *Dasein*, tal que a ontologia que é dirigida para esta entidade é negada uma base apropriada. Como tal, a forma primordial em que esta entidade é apresentada como um fenómeno é tudo menos óbvia, se até a ontologia segue o curso da interpretação esual de *Dasein*. O pôr-a-descoberto ser primordial de *Dasein* deve antes ser retirado seguindo o curso oposto daquele tomado pela tendência ôntico-ontológica caída de interpretação.[19]

Desta forma Heidegger destacar-se-á da história da ontologia, por considerações metodológicas. O argumento é o seguinte. A forma usual de interpretação que a ontologia segue ao longo da história da metafísica é aquela que deduz categorias da existência através da análise de entes no mundo. Assim, certos domínios científicos dão origem a certos 'primeiros princípios' e estes devem ser aplicados segundo certas normas. Em conjunto estas ditam o que existe e como existe. Em contrapartida Heidegger procura em primeiro lugar ancorar as categorias da existência na forma *existenciell* de o *Dasein* se

[19] Traduzido de M. HEIDEGGER, 2001, p. 359, no Inglês lê-se: « The way which we have so far pursued in the analytic of Dasein has led us to a concrete demonstration of the thesis which was put forward just casually at the beginning—that the entity which in every case we ourselves are, is ontologically that which is farthest. The reason for this lies in care itself. Our Being alongside the things with which we concern ourselves most closely in the 'world'—a Being which is falling—guides the everyday way in which Dasein is interpreted, and covers up ontically Dasein's authentic Being, so that the ontology which is directed towards this entity is denied an appropriate basis. Therefore the primordial way in which this entity is presented as a phenomenon is anything but obvious, if even ontology proximally follows the course of the everyday interpretation of Dasein. The laying-bare of Dasein's primordial Being must rather be wrested from Dasein by following the opposite course from that taken by the falling ontico-ontological tendency of interpretation. »

comportar no mudo. Procura desta forma responder primeiro à pergunta 'quem?' ao invés da pergunta 'o quê?'.

A tese aqui apresentada é que a pergunta por quem é *Dasein*? (quem existe?) só pode ser respondida por Heidegger no contexto da filosofia da história. Em primeiro lugar, em *Ser e tempo*, através do projeto da destruição da história da ontologia, isto é, através do resgate daquilo que é primordial (ἀλήθεια), mostrando como esta está na base da possibilidade de verdade como correspondência.

1.3. Dasein e História

Até agora foi discutida a possibilidade de interpretar o *Ser e tempo* como filosofia da história. Para tal procura-se em seguida elucidar o conceito de história nesta obra.

Para defender a tese referida, porém, não basta mostrar que a história é usada como método. O que isto significa é que a forma como Heidegger define a historicalidade revela que o próprio *Ser e tempo* é historicalidade de *Dasein*. É importante no entanto mostrar como a história é também o conteúdo desta investigação histórica.

Se isto parece confuso, basta pensar sobre história da filosofia. Parece relativamente fácil argumentar que *Ser e tempo* é até certo ponto história da filosofia. Neste caso o método é histórico (seria mais apto chamar a isto história filosófica da filosofia, ou filosofia da história da filosofia). A diferença entre história da filosofia e filosofia da história está exatamente no conteúdo (uma delas debruça-se apenas sobre a história da filosofia). Porém, é relativamente claro que *Ser e tempo* não é apenas história da filosofia. O que não é claro é se alguma vez deixa de ser história.

O que se entende então com método histórico? Pode a história ser um método? A resposta aqui deve ser dada segundo o conceito heideggeriano de história. A questão torna-se. então: pode a história ser uma forma de o *Dasein* se comportar no mundo? E se é esse o caso, será que a obra *Ser e tempo* corresponde a esta forma?

Para além disto é necessário saber se a história é o tema principal de *Ser e tempo*. Esta questão parece mais difícil. Afinal, o ser é o tema principal de *Ser e tempo*. O método utilizado na obra é 'ontologia fundamental', que é levada a cabo como fenomenologia, como o deixar aparecer da coisa em si. Mas isto deve ser investigado mais profundamente:

no 'deixar aparecer da coisa em si' a coisa aparece de si no seu desencobrimento. Isto é: ἀλήθεια. Mas que entidade é que deve aparecer? Decerto que não pode ser o próprio ser. Será então o *Dasein*? Certamente. Então e o ser? Não é suposto investigar o ser por meio de *Dasein*? Porquê o *Dasein*?

Parece desta forma ficar claro que a questão de saber qual é o tema de *Ser e tempo* não foi ainda respondida. Falta porém ainda pensar na relevância da segunda parte do título, isto é, o tempo. No capítulo anterior foi esboçado o sentido de tempo nesta obra. De uma forma bastante superficial foi mostrada a relevância da temporalidade e a sua relação com ἀλήθεια, a temporalidade de *Dasein*, o seu projetar-se no seu futuro é a forma de descerrar o mundo, de o fazer aparecer na verdade. O par descerrar e desencoberto corresponde a λόγος e a φαινόμενον. Por sua vez o φαινόμενον surge como o 'quê' que é desencoberto na ἀλήθεια. Assim, *Dasein* é o φαινόμενον que se descerra e no seu descerrar revela o desencoberto como primordial.

A análise de *Dasein* tem como finalidade o entendimento do sentido do ser. Assim, o *Dasein* é investigado como entidade capaz de descerrar. Isto é, através da análise do *Dasein* é possível chamar atenção ao desencobrimento, isto é, a ἀλήθεια. É neste sentido que a reflexividade é importante. O *Dasein* descerra e torna o mundo visível. No entanto, nesta forma de existir o facto de que o mundo se torna visível através do desencoberto é velado. Apenas quando o *Dasein* é analisado e neste ser analisado se encontra aquilo que é mais próprio ao *Dasein* (se responde à pergunta 'quem?' e não só à pergunta 'o quê?') é que ἀλήθεια salta à vista.

Aquilo que é clareado no desencoberto, o φαινόμενον, está envolvido numa cadeia de significação, como ente. A forma de o *Dasein* se comportar para com ele é o estar-à-mão e o estar presente-à-mão. Ambas as estruturas revelam a forma como *Dasein* compreende o ser do ente, a sua *existentia*, isto é, como presença dominada pela τέχνη.

Τέχνη é um termo fundamental em Heidegger. Pensa-se aqui a essência inceptual da mão (como no estar-à-mão e estar-presente-à-mão). Este termo ainda não pode aqui ser explicitado, isto porque sendo central na filosofia tardia de Heidegger não pode ser clarificado com referência a *Ser e tempo*. Porém Heidegger introduz a temática da centralidade da essência da mão em *Ser e tempo*, isto porquanto os entes são revelados com referência a esta.

Esta é também uma das teses históricas preparadas por Heidegger em *Ser e tempo*. Mais importante do que isto porém é que o *Dasein* existe sob o poder desta interpretação do sentido do ser, porquanto continua perdido no público, isto é, enquanto não responde à questão 'quem é *Dasein*'. Caído na interpretação usual do mundo, o *Dasein* não repara no desencoberto enquanto desencoberto. Quando, porém, se depara com aquilo que está presente à mão, a questão 'o quê' leva o *Dasein* para o caminho da interpretação da verdade como correspondência ou concordância. Em contrapartida, a ontologia fundamental revela a essência temporal do *Dasein*, a forma como o descerrar acontece como projeção sobre possibilidades, ou seja, como futuro. Esta interpretação mostra a primordialidade do tempo.

Isto remete para a questão da história. As questões são: qual é a sua relação com o *Dasein?* Qual a sua relação com tempo? Por que é que a história é relevante para a interpretação do sentido do ser? Antes da história ganhar um papel central no pensamento de Heidegger, a centralidade deste conceito já ressoava de forma indireta em *Ser e tempo*: a questão da historicalidade representa o nível mais elevado de reflexividade nesta obra.

O ser-resoluto de *Dasein* é a disposição que torna possível a decisão sobre a autenticidade de *Dasein*. Resolver-se em algo é a forma como o *Dasein* põe em jogo o que lhe é mais próprio. Esta decisão, na forma de ser-resoluto está fundada na temporalidade de *Dasein*, o facto de que enquanto existe, o *Dasein* já se antecipou, já se projetou numa possibilidade, e assim descerrou um mundo onde possa cair. Porém, as possibilidades que se apresentam dependem de 'quem' o *Dasein* é.

A questão 'quem?' encerra em si a necessidade de tomar o *Dasein* na sua totalidade. Assim o *Dasein* volta a si em conjunto com aquele mundo ao qual este pertence como lançado. Há também a sua disposição: a sua capacidade para ansiedade. *Dasein* não é estritamente falando o mesmo que personalidade; o *Dasein* não se encontra a si mesmo em primeiro lugar como indivíduo. Antes, o *Dasein* sabe que é ele próprio apenas quando reflete naquilo que é mais próprio e que não pode ser retirado nem partilhado: a morte. Assim o ser-resoluto, é o resolver apropriar aquilo no qual se foi lançado como herança:

> A resolução em que *Dasein* regressa a si mesmo, descerra as correntes possibilidades fácticas autênticas de existência, e descerra-as em termos da herança que essa resolução, como lançada, toma para si. No regressar resolutamente ao estar lançado que nos é próprio, existe um oculto passar a nós mesmos das possibilidades que nos calharam, mas não necessariamente

> enquanto aquilo que calha. Se o património herdado é também tudo aquilo que constitui um 'bem' e o caráter de 'bem' assenta no tornar a existência autêntica possível, então doar uma herança constitui-se na resolução. Quanto mais autenticamente *Dasein* resolve—e isto quer dizer que na antecipação da morte ele entende-se claramente em termos da sua mais distinta possibilidade—mais inequivocamente ele escolhe e encontra a possibilidade da sua existência, e menos o faz acidentalmente. Apenas na antecipação da morte se expulsa toda a acidental e 'provisional' possibilidade. Só o ser-livre para a morte dá a *Dasein* o seu objetivo propriamente dito e atira a existência para a sua finitude. Quando alguém compreende a finitude da sua existência, esta retira-o da inacabável multiplicidade de possibilidades que se oferecem como as mais próximas—como perder-se no conforto, escapar, não levar as coisas com seriedade—e traz *Dasein* à simplicidade do seu fado[20]. Assim designamos o historizar primordial de *Dasein*, que reside na resolução autêntica com que *Dasein* se doa a si mesmo, livre para a morte, numa possibilidade que herdou e, no entanto, escolheu.[21]

O ser lançado no mundo não é uma estrutura que torna o *Dasein* inautêntico. Para começar, foi o *Dasein* que descerrou esse mundo, e enquanto *Dasein* está sempre no mundo. O estar lançado limita as possibilidades de *Dasein*, e a morte limita ainda mais. Assim, quanto mais autêntica for a decisão, mais limitada é a liberdade do *Dasein*, isto porque o *Dasein* herda as suas possibilidades. Tudo aquilo que *Dasein* escolhe foi previamente doado, nenhuma das suas possibilidades tem origem *ex nihilo*. Antes, o ser-lançado determina previamente o que é possível, mas só é possível o que é descerrado pelo *Dasein*.

---

[20] No contexto de *Ser e tempo* fado será usado para traduzir *Schicksal* e destino para *Geschick*.

[21] Traduzido de M. HEIDEGGER, 2001, p. 435, no Inglês lê-se: « The resoluteness in which Dasein comes back to itself, discloses current factical possibilities of authentic existing, and discloses them in terms of the heritage which that resoluteness, as thrown, takes over. In one's coming back resolutely to one's thrownness, there is hidden a handing down to oneself of the possibilities that have come down to one, but not necessarily as having thus come down. If everything 'good' is a heritage, and the character of 'goodness' lies in making authentic existence possible, then the handing down of a heritage constitutes itself in resoluteness. The more authentically Dasein resolves—and this means that in anticipating death it understands itself unambiguously in terms of its ownmost distinctive possibility—the more unequivocally does it choose and find the possibility of its existence, and the less does it do so by accident. Only by the anticipation of death is every accidental and 'provisional' possibility driven out. Only Being-free for death, gives Dasein its goal outright and pushes existence into its finitude. Once one has grasped the finitude of one's existence, it snatches one back from the endless multiplicity of possibilities which offer themselves as closest to one—those of comfortableness, shirking, and taking things lightly—and brings Dasein into the simplicity of its fate [Schicksals]. This is how we designate Dasein's primordial historizing, which lies in authentic resoluteness and in which Dasein hands itself down to itself, free for death, in a possibility which it has inherited and yet has chosen.

A liberdade do *Dasein* consiste exatamente no facto de que aquilo que ele herda, herda na forma de uma escolha. Porém mesmo o que é herdado pode ser largado. O *Dasein* pode escolher fugir, não levar o seu fado a sério e perder-se no conforto. A escolha de *Dasein* pode assim ser pela falta de decisão. No entanto porquanto este resolve decidir, apenas lhe resta o seu fado.

A questão do fado necessita ainda de esclarecimento. Não se pode entender aqui que o *Dasein* está à mercê da circunstância. Muito menos se pode entender que o *Dasein* é predeterminado por alguma cadeia causal. O fado é aquilo que *Dasein* doa a si próprio, é uma forma de autonomia, mas acima de tudo o fado não é apenas algo determinado pela essência do que é mais próprio ao *Dasein*. Isto é, a essência de *Dasein* não é algo meramente refletido no seu fado. Antes, o fado é a essência do *Dasein*.

Isto porque o sentido de *Dasein* é cuidado, na forma do projetar-se na sua possibilidade. Quando o *Dasein* tem em vista a sua essência, isto é, quando responde à questão 'quem?' com aquilo que lhe é mais próprio, o *Dasein* é na forma da projeção no seu futuro. Mas o seu futuro é exatamente aquilo que *Dasein* descerra como futuro. Algo que é um futuro, mas também, ao mesmo tempo, a própria forma da sua existência (a essência) só pode se chamado de fado:

> *Dasein* pode ser assaltado pelas circunstâncias do seu fado apenas porque, no fundo do ser, *Dasein* é fado, no sentido que nós descrevemos. Existindo fatalmente na resolução que se doa, *Dasein* foi descerrado como ser-no-mundo tanto para as circunstâncias 'afortunadas' que lhe 'caem' como para a crueldade de acidentes: o fado não aparece primeiro do jogo dos acontecimentos e circunstâncias. Até alguém irresoluto é arrastado desta forma—mais ainda do que aquele que escolhe; e, porém, esse alguém não pode 'ter' um fado.[22]

Parece que a forma primordial de historizar de *Dasein*, o fado, nada tem em comum com o conceito usual de história, porém, este parecer é apenas superficial. O fado é a forma propriamente ontológica em que *Dasein* existe, a história, o historizar de *Dasein* é possibilitado por esta forma de ser. Que o *Dasein* se entende como *Dasein* é a forma

[22] Traduzido de M. HEIDEGGER, 2001, p. 436, no Inglês lê-se: « Dasein can be reached by the blows of fate only because in the depths of its Being Dasein is fate in the sense we have described. Existing fatefully in the resoluteness which hands itself down, Dasein has been disclosed as Being-in-the-world both for the 'fortunate' circumstances which 'come its way' and for the cruelty of accidents. Fate does not first arise from the clashing together of events and circumstances. Even one who is irresolute gets driven about by these—more so than one who has chosen; and yet he can 'have' no fate. »

como ele vive historicamente, isto é, tem uma existência histórica. Como já foi dito acima, isto não quer dizer que o *Dasein* pode agora fazer historiografia ou teoria da história. Implica antes o inverso: o *Dasein* entende a sua circunstância, pode fazer (tomar?) uma decisão em que a história é uma consideração. O *Dasein* que não confronte autenticamente a sua circunstância é a-histórico, porque não existe ainda no 'seu tempo'. Em geral este pode-se perder no estudo do passado e até dizer que é inspirado por esta ou aquela figura histórica. Porém, enquanto ainda não pertence ao seu tempo não pode ainda tomar exemplo do passado. Esta forma de ser histórico é inautêntica, seria indiferente que este tomasse como modelo uma personagem fictícia, ou imitasse o penteado de Napoleão.

Heidegger interessa-se aqui pela pré-condição da pertença à história. A historização como confronto com o passado acontece porquanto o ente é trazido ao presente e igualmente o presente ao passado, embora nunca como um recalque. O presente e o passado são unidos na possibilidade. O saber-se como parte de uma tradição é condição para um diálogo autêntico com os princípios desta. É através deste diálogo que alguém pode existir como um contributo original, apenas quando o campo de jogo que torna a tradição efetiva é revelada como possibilidade.

Assim também se torna possível compreender que Heidegger tenha que esclarecer as estruturas do ser-histórico para poder resgatar a forma primordial de verdade que existe como princípio e fundamento da história da filosofia, torna-se claro que *Ser e tempo* tem que ser fatalmente histórico.

É então possível argumentar que a consideração acerca da história é a contribuição essencial de *Ser e tempo*, assim como a pedra angular de toda a obra de Heidegger. Sem isto, o projeto da destruição da história da ontologia seria vão. Este é um projeto que tem como objetivo o estabelecimento de uma nova interpretação dos princípios da ontologia, a saber: a verdade como ἀλήθεια, o ser do ente como presença, a τέχνη como forma essencial do comportamento usual para com entes. Porém esta interpretação não pode ser feita apenas através do levantamento de opiniões e estudo de fontes, pelo menos sem ser imediatamente relegada para o campo da história da filosofia. Esta interpretação tem de conquistar o seu espaço no seu tempo. Para isso é necessário começar a ontologia fundamental na forma de interpretação usual, e também tecer considerações acerca da relação de *Ser e tempo* com a ciência contemporânea e em especial salvaguardar esta obra de qualquer interpretação antropológica.

Para além disto, é essencial compreender que esta interpretação não é uma afirmação dogmática. Ela funciona antes como uma elucidação do caminho percorrido pelo Ocidente. Ou seja, Heidegger não argumenta que o esquecimento de ἀλήθεια, assim como a interpretação do ser como presença sejam a forma correta de pensar acerca da essência da verdade e do sentido do ser. O que ele pensa é antes que ἀλήθεια, presença e τέχνη, são conceitos chave da história da nossa civilização. ἀλήθεια cai no esquecimento e τέχνη obtém soberania, e isto não apenas na forma da essência tecnológica da ciência moderna, mas, antes de mais, como a forma em que estes conceitos vão sofrendo transformações até calharem como verdade e tecnologia. A τέχνη, esconde-se por de trás do estar-à-mão, mas não são o mesmo. Antes, a τέχνη diz respeito àquele tipo de teorização que toma o utensílio como tema para a ontologia: a concatenação de matéria e forma. Este tema será explorado mais a fundo nos capítulos seguintes.

Aquilo a que Heidegger chama o estar caído[*verfallen*] (na interpretação usual do público [*Offentlichkeit*], é já em si uma forma de ser histórico, no sentido em que ser a-histórico é uma forma de ser. Esta forma de ser implica sempre um ser arrastado pela circunstância sem se apropriar dela. É esta a mesma situação em que a ciência moderna se encontra para com a metafísica, sendo fruto desta e continuando a caminhar lado a lado sem saber. Em contrapartida no ser lançado encontra-se apenas a condição para a existência autenticamente histórica:

> Apenas uma entidade que, no seu ser, é essencialmente futural tal que seja livre para a sua morte e se deixe ser lançado para o seu 'aí' fáctico despedaçando-se contra a morte—o que é dizer, apenas uma entidade, como futural, é equiprimordialmente no processo de ter-sido, pode, através de se doar a possibilidade que herdou, tomar para si o seu ser-lançado e ser no momento de visão para o 'seu tempo'. Apenas a temporalidade autêntica que é ao mesmo tempo finita, torna possível algo como o fado—o que é dizer, historicalidade autêntica.[23]

[23] Traduzido de M. HEIDEGGER, 2001, p. 437, no Inglês lê-se: « Only an entity which, in its Being, is essentially futural so that it is free for its death and can let itself be thrown back upon its factical 'there' by shattering itself against death—that is to say, only an entity which, as futural, is equiprimordially in the process if having-been, can, by handing down to itself the possibility it has inherited, take over its own thrownness and be in the moment of vision for 'its time'. Only authentic temporality which is at the same time finite, makes possible something like fate—that is to say, authentic historicality. »

Apenas por ser temporal pode o *Dasein* também ser histórico. Mais: ele é histórico porque na sua essência é tempo. Assim, embora talvez violentando em demasia o pensamento de Heidegger, pode ser atribuído ao tempo o caráter de imediatidade e à história o de reflexividade. Isto, porém, é dizer demasiado. A temporalidade só é revelada na resolução. Atribuir a esta o caráter de imediatidade é, como tal, um excesso. Porém, é útil pensar na historização como o maior grau de reflexividade que *Dasein* atinge em *Ser e tempo*.

Para já, porém, o fenómeno da historicalidade foi apenas introduzido, a sua clarificação está ainda inteiramente em falta, isto é, o caráter da doação já foi focado, porém a forma como esta gera o ter-sido e a possibilidade de repetição ainda não foi explicado.

Para retomar alguns termos de análise, aquilo que é doado no historizar é o 'quem' do *Dasein*. Este é doado porque o *Dasein* é sempre, porquanto existe, projeção em possibilidades, neste caso aquelas que lhe são mais próprias. Tal acontece na antecipação resoluta e assim a resposta à questão 'quem?' é, enquanto é autêntica, o futuro, aquele futuro que o *Dasein* já é. Pelo facto da existência de *Dasein* ser projetiva, e depender da resolução este futuro é já decisão.

A doação de *Dasein*, quando é autêntica, é feita explicitamente. Algo é doado como possibilidade antecipada. assim, a doação é a forma de historização que torna possível o ter-sido, logo, o ter-sido e o ser-futural, têm origem na mesma estrutura de *Dasein*. A temporalidade torna possível o passado enquanto tradição. Isto parece estranho, a forma tradicional de existência é ainda pouco clara, porém, pode ser compreendida desta forma. O *Dasein*, a sua existência, está fundada na historicalidade, isto porque *Dasein* existe ontologicamente como entidade que toma o ser como questão. A sua existência é sempre estar-a-caminho nesta questão e o tempo é a forma como *Dasein* se põe a caminho. A historicalidade é a forma como este o faz explicitamente. Esta é fundamentalmente a raiz da distinção entre existência autêntica e inautêntica. O caminho do questionar porém é uma forma em que o *Dasein* se encontra já lançado, embora só possa saber porquê quando se sabe como tempo, isto é, quando começa a historizar. Tal significa que o *Dasein* se apropria do seu 'aí' onde se encontra sempre previamente lançado como algo seu, e o passado passa a tradição:

> Não é necessário que em ser-resoluto alguém deva explicitamente saber a origem das possibilidades em que essa resolução se projeta. É antes na temporalidade de *Dasein*, e apenas aí, que se encontra qualquer possibilidade que a potencialidade-para-ser *existenciell* em que *Dasein* se projeta pode ser vista explicitamente na maneira como *Dasein* foi tradicionalmente entendido. A resolução que regressa a si mesma e se doa, torna-se então na repetição de uma possibilidade de existência que nos foi dada. Repetir é doar explicitamente—isto é o mesmo que dizer, regressar às possibilidades do *Dasein* que esteve-aí. A repetição autêntica de uma possibilidade de existência que já foi—a possibilidade de que *Dasein* escolha o seu herói—está fundada existencialmente na resolução antecipatória; porque na resolução que alguém primeiro escolhe a escolha que o torna livre para a batalha que é lealmente seguir as pegadas daquilo que pode ser repetido. Mas quando alguém, através da repetição, se doa uma possibilidade que já foi, o *Dasein* que esteve-aí não é descerrado para ser atualizado de novo. A repetição do que é possível não traz de novo [*Wiederbringen*] algo que é 'passado', nem acorrenta o 'presente' ao que já foi 'retirado'. Tendo origem tal como tem, na nossa projeção resoluta, a repetição não se deixa ser persuadida de algo por o que é 'passado', apenas para que isso, como algo anteriormente atual, possa recorrer. Antes, a repetição faz uma religação reciprocativa à possibilidade dessa existência que esteve-aí. Mas quando tal religação é feita a esta possibilidade numa resolução, é feita num momento de visão; E como tal é também uma recusa do que no 'hoje em dia', se passa por 'passado'. Repetição não se abandona ao que é passado, nem aponta para progresso. No momento de visão, existência autêntica é indiferente a ambas as alternativas.[24]

[24] Traduzido de M. HEIDEGGER, 2001, p. 437-438. No Inglês lê-se: « It is not necessary that in resoluteness one should explicitly know the origin of the possibilities upon which that resoluteness projects itself. It is rather in Dasein's temporality, and there only, that there lies any possibility that the existentiell potentiality-for-Being upon which it projects itself can be gleaned explicitly from the way in which Dasein has been traditionally understood. The resoluteness which comes back to itself and hands itself down, then becomes the repetition of a possibility of existence that has come down to us. Repeating is handing down explicitly—that is to say, going back into the possibilities of the Dasein that has-been-there. The authentic repetition of a possibility of existence that has been—the possibility that Dasein may choose its hero—is grounded existentially in anticipatory resoluteness; for it is in resoluteness that one first chooses the choice which makes one free for the struggle of loyally following in the footsteps of that which can be repeated. But when one has, by repetition, handed down to oneself a possibility that has been, the Dasein that has-been-there is not disclosed in order to be actualized over again. The repeating of that which is possible does not bring again [Wiederbringen] something that is 'past', nor does it bind the 'Present' back to that which has already been 'outstripped'. Arising, as it does, from a resolute projection of oneself, repetition does not let itself be persuaded of something by what is 'past', just in order that this, as something which was formerly actual, may recur. Rather, the repetition makes a reciprocative rejoinder to the possibility of that existence which has-been-there. But when such a rejoinder is made to this possibility in a resolution, it is made in a moment of vision; and as such it is at the same time a disavowal of that which in the 'today', is working itself out as the 'past'. Repetition does not abandon itself to that which is past, nor does it aim at progress. In the moment of vision authentic existence is indifferent to both these alternatives. »

Esta passagem é fundamental para compreender a relação de Heidegger com a tradição filosófica, e como tal para compreender a importância da interpretação nesta obra.

O resgate de ἀλήθεια do seu esquecimento não é uma tentativa de regressar à filosofia pré-socrática rejeitando toda a filosofia posterior e muito menos uma adaptação moderna da filosofia clássica. Antes, a interpretação é uma religação de presente e passado, em que ambos obtêm originariamente a sua temporalidade. O *Dasein* não é uma entidade que meramente carrega consigo o passado, antes esta relaciona-se historicamente com o presente, porque o *Dasein* se relaciona com o presente a partir do seu futuro, doando ao *Dasein* que esteve-aí o seu presente. Desta forma o presente do *Dasein* torna-se no seu passado, o passado que é próprio e pertence ao *Dasein*. Isto é a essência da historização. Esta forma de historizar torna possível o relacionamento do *Dasein* com o seu passado porquanto este repete não a forma dos acontecimentos passados, mas antes aquilo que os tornou possíveis para começar.

Embora pareça que uma possibilidade é sempre algo de futuro, isto é, de não atual, é importante reparar que o *Dasein* é um ente com uma relação constante com possibilidades, em si pode-se entender desta forma o sentido de cuidado. O *Dasein* preocupa-se em primeiro lugar com o que é possível. Todo o atual é descerrado numa cadeia de significação em que esta ou aquela possibilidade é posta em primeiro lugar, e só a projeção destas possibilidades tornam possível o momento de visão, ou seja, que o mundo tenha significado, seja interpretável. A temporalidade, porém, não é, enquanto presente, uma mera relação com o atual, mas antes é o facto de o futuro ser doado ao *Dasein*. Noutras palavras, enquanto algo de fundamentalmente temporal, o *Dasein* só se relaciona explicitamente com o temporal enquanto temporal porquanto se doa um futuro em que a questão 'quem' tenha sido respondida explicitamente, ou seja, em que o *Dasein* seja resolutamente.

No caso da história da ontologia, a relação com o ser é possível quando assente numa possibilidade *existenciell*, que deve ser a mesma que tornou possível esta relação ao longo da sua história. Como tal, *Ser e tempo* procura tornar compreensível no presente o passado, não como mero trabalho didático mas antes como forma de desencobrir os fundamentos da ontologia, a ontologia fundamental. Que tal seja possível no presente é pré-condição de todo este trabalho.

Pondo tudo isto de uma forma mais clara: a relação de *Dasein* com o seu passado é a repetição. Isto é assim não na forma de recalque, mas apenas, porquanto o passado se torna possível no presente, de acordo com a condição do presente. Repetir é, por exemplo, trazer ao presente uma interpretação de um conceito filosófico, não como algo para a história da filosofia, mas como uma genuína contribuição para a filosofia do seu tempo, nunca, porém, como uma adaptação moderna do conceito. A historização autêntica não tolera o moderno, antes, existe em diálogo simultâneo com a tradição e o contemporâneo. Porém este diálogo só pode existir autenticamente quando o *Dasein* existe para o seu tempo, e o faz historicamente, isto é, se sabe como histórico.

Que o estudo da história da ontologia, no sentido de descerrar dos fundamentos dessa história e, assim, pôr a descoberto para a decisão a totalidade deste edifício, seja o mesmo que fazer ontologia fundamental é algo que só é possível porque o método tomado é a análise do *Dasein* como uma entidade na sua totalidade. Isto garante que este exercício nunca se torne em mera historiografia da filosofia. Trata-se antes de história filosófica da filosofia. Por outro lado, porquanto o *Dasein* é tomado como tema, a ontologia torna-se fundamento da própria existência. Isto é a história da filosofia deixa de ser uma vertente da história do Ocidente, e acontece o inverso: a história da filosofia torna-se ela mesma naquilo que há de mais essencial na história do Ocidente.

Dito de outra forma: só é possível existir caído na interpretação usual, perdido no público, porque ἀλήθεια foi esquecida ao logo da história da metafísica. A interpretação usual esconde sempre o estar-à-mão que é tomado como guia até no entendimento da própria existência. Assim, a τέχνη é a bitola de todo o entendimento humano, pelo que o ser aparece sempre na presença dos entes. Esta é a tese fundamental de *Ser e tempo*, uma tese histórica. Ao mesmo tempo, no entanto, ao mergulhar nesta história surgem novas possibilidades, a saber, um entendimento do ser que não tome um campo particular de objetos como tema, e que como tal não caia na interpretação habitual da entidade do ente como utensilio.

Por fim, pelo facto de que o *Dasein*, só se pode tomar a si mesmo como tema, quando se toma na totalidade, a própria análise do *Dasein* depende de este se doar explicitamente. Como tal, a repetição é uma pré-condição para a ontologia fundamental, e, assim, essa ontologia é sempre histórica. Caso contrário, o *Dasein* cai na possibilidade de se interpretar de uma forma parcial, por exemplo, como já foi exposto, na forma da

ciência natural, ou na forma da psicologia, ou antropologia. Em último lugar o *Dasein*, pode-se interpretar historiograficamente. Nesta interpretação o *Dasein* vai mais longe mas permanece inteiramente inautêntico: a história torna-se aqui num campo particular de entes, os entes passados e comparáveis.

A filosofia da história é, então, um caminho inteiramente diferente, já que o *Dasein* se interpreta sempre previamente como repetição de uma possibilidade, isto é, noutra forma de dizer: atualização de uma possibilidade (existência). De um só lance, o *Dasein* salta por cima de si, em direção ao ser. A atualização de uma possibilidade dá-se no descerrar do mundo, na ἀλήθεια da φύσις, uma interpretação do ser que existe totalmente à margem de qualquer presença mediada por τέχνη, e que existe como pura repetição do início da história da ontologia ocidental, um início que permaneceu tácito e não filosófico na filosofia grega, mas que é agora interpretado explicitamente (historicamente).

Capítulo 2 Acontecimento e História

2.1. O Dasein e o transcendental

Após uma breve passagem por *Ser e tempo*, foram expostas três teses:

1. O projeto da ontologia fundamental corresponde em si à historicalidade do ser.

2. Nesta obra é feita uma tentativa de história filosófica da filosofia, com o objetivo de resgatar ἀλήθεια, no sentido do desencoberto, descerrado como temporalidade, assim como presença na forma do estar-presente-à-mão mediado pela τέχνη, como estar-à-mão.

3. A temporalidade é o êxtase de *Dasein* em que este transcende a caminho do transcendental (ser).

Quanto à primeira tese, a questão de *Dasein* é prioritária: porque é a análise do *Dasein* em si historicalidade? A resposta assenta no tipo de entidade que o *Dasein é*, sendo já no seu ser ontológico. O *Dasein* é uma entidade que se comporta para com o seu ser, a sua existência é existência porquanto esta é para si mesmo uma questão, e já é assim em qualquer situação. Porquanto *Dasein* questiona pelo ser, e se toma a si próprio como tema, o Dasein projeta-se no *Dasein* que esteve-aí. Este ter-estado-aí é uma forma de historicalidade e é temporalizado no projetar-se do *Dasein*. Esta é a forma como o *Dasein* repete uma possibilidade. Mas esta forma de historicalidade é também aquela que torna possível o confronto com a história da ontologia, assim como o resgate de ἀλήθεια.

A segunda tese é uma consequência imediata da primeira. Se fazer ontologia fundamental é historizar, e aquilo que é descerrado é o *Dasein* na totalidade, então a forma da verdade que corresponde à ontologia fundamental não é correspondência ou concordância, mas sim desencobrimento, desencobrimento que enquanto desencobre o *Dasein* na totalidade, descerra também o mundo segundo o seu significado num momento de visão. Dentro da estrutura de significação, os entes existem à-mão do *Dasein* e são entendidos teoricamente porquanto se tornam presentes-à-mão. A forma como a mão medeia estas duas estruturas é significativa. Quando se procede a uma ontologia regional as categorias que governam a existência dos entes dependem do campo específico escolhido como tema. Quanto mais gerais se tornam estas categorias, mais o caráter da

mão se torna decisivo. Este tema será discutido nos capítulos subsequentes. A presença, por outro lado, faz carreira na epistemologia, sendo constitutiva da experiência:

> Ultrapassar o platonismo nesta direção e estilo é uma decisão histórica de grandes proporções e ao mesmo tempo é a fundação de um tipo diferente de história filosófica da filosofia em comparação com Hegel. (O que é desenvolvido em *Ser e tempo* como 'destruição' não é um desmantelar no sentido de demolir. É antes a purificação que tenta por a descoberto as posições metafísicas de base. Porém, tudo isso é um mero prelúdio com respeito ao levar a cabo a ressonância e interação.[25]

A ultrapassagem do platonismo tem aqui o sentido de ultrapassagem da metafísica, a razão disto será explicada abaixo. Basta, porém, referir que não se entende aqui uma tentativa de ir para além das ideias ou de rejeitar um qualquer mundo de ideias. Platonismo significa antes o domínio da representação, e como tal o pensamento da entidade do ente como presença. Heidegger procura substituir este modo de filosofia pela temporalidade, tanto no sentido extático que lança o *Dasein* em direção ao ser, como no da história do ser, no poder da qual *Dasein* se encontra sempre. No contexto de *Ser e tempo*, a história do ser não é ainda pensada. Antes, ἀλήθεια é fundamentada na historicalidade do *Dasein* e como tal na temporalidade extática.

Assim, se a historicalidade é a forma como o *Dasein* descerra ἀλήθεια e como entra em confronto com a metafísica onde dominam a presença e τέχνη, só o pode ser porque descobre estas estruturas na analítica do *Dasein*. Tal, porém, só pode ser levado a cabo porquanto corresponde a uma possibilidade *existenciell*, no sentido em que cabe ao *Dasein* levar a cabo a sua analítica. Nesta análise o *Dasein* traz a si uma possibilidade que esteve aí; só assim se torna possível o confronto com a tradição filosófica.

A terceira tese funda-se na diferença entre o ser dos entes, no sentido da sua existência, onde o entendimento é sempre mediado pela τέχνη, e a forma da existência do *Dasein*, que não pode ser clarificada como um ente à-mão. O modo ontológico do *Dasein*

[25] Traduzido de M. Heidegger, 2012, p. 173, na versão inglesa: «The overcoming of Platonism in this direction and style is a historical decision of the greatest proportions and at the same time is the founding of a different sort of philosophical history of philosophy in comparison to Hegel's. (What is developed in Being and Time as 'destruction' is not a dismantling in the sense of a demolishing. It is a purification aimed at laying bare the basic metaphysical positions. Yet all of that is mere prelude with respect to the carrying out of the resonating and interplay.) »

dá antes origem a uma forma de entender o ser inteiramente diferente. Assim a questão do tempo como êxtase que funda a transcendência do *Dasein* está ela própria fundada na diferença entre ser e entes:

> Esta distinção tem sido entendida desde *Ser e tempo* como a 'diferença ontológica,' e objetivo tem sido manter a questão da verdade do Ser a salvo de toda a mistura. Mas esta distinção é imediatamente aplicada ao caminho do qual originou porque aí a entidade[26] dos entes ganha validade como οὐσία, como ἰδέα, e neste seguimento, como objetividade qua condição de possibilidade de um objeto. Deste modo, o esforço de ir para além do modo da questão acerca do ser que foi instituído em *ser e tempo* e nas obras que daí irradiaram ('*A essência do fundamento*' e o livro acerca de Kant) necessitou de várias tentativas para dominar a 'diferença ontológica' e compreender a sua essência, i.e., a sua unidade genuína. Assim, a tentativa teve de se libertar da 'condição de possibilidade' como um mero retrocesso 'matemático' e compreender a verdade do Ser através da essência deste (acontecimento). Tal explica porquê que esta distinção tem sido tão atormentadora e discordante. Porque, tão necessária quanto seja esta distinção e até se tiver que ser pensada nos termos da tradição para criar o primeiro horizonte da questão do Ser, é no entanto, igualmente fatal—porque tem origem precisamente no estudo dos entes enquanto tal (entidade), e esse passo nunca leva imediatamente à questão do Ser. Por outras palavras, é precisamente esta distinção que se torna a genuinamente obstrutiva para a questão do Ser, enquanto, pressupondo esta questão se tenta, no entanto, ultrapassá-la e questionar a sua unidade. Esta unidade nunca é mais que o reflexo da distinção e nunca leva à origem de onde poderia ser visto que a distinção já não é primordial.[27]

---

[26] *Seiendheit* será traduzido como entidade, no sentido de termo geral que designa o predicado existência. Esta escolha é feita para manter a consistência com a versão portuguesa de *Caminhos de floresta* (M. Heidegger, *Caminhos de Floresta*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2002), e deve ser entendido como a entidade dos entes, o facto de estes existirem, mas apenas porquanto esta existência é entendida como predicado geral.

[27] Traduzido de M. Heidegger, 2012, p. 197, na versão inglesa: « This distinction has been understood ever since Being and Time as the 'ontological difference,' and the aim has been to keep the question of the truth of beyng safe from all admixture. But this distinction is immediately applied to the path from which it originated. For there beingness comes to validity as οὐσία, as ἰδέα, and, in its train, as objectivity qua the condition of the possibility of an object. Accordingly, the effort to go beyond the first approach to the question of being as it was instituted in Being and Time and in the works which radiated out from it ('On the Essence of Ground' and the Kant book) required various attempts to master the 'ontological difference' and to grasp its origin itself, i.e., its genuine unity. Therefore, the endeavor had to be made to get free of the 'condition of possibility' as a merely 'mathematical' retrogression and to grasp the truth of beyng out of the latter's own essence (event). That explains why this distinction has been so tormenting and discordant. For, as necessary as the distinction is and even if it must be thought in terms of the tradition in order to create a very first horizon for the question of beyng, it is just as fatal—since it indeed arises precisely from an inquiry into beings as such (beingness), and that path never leads immediately to the question of beyng. In other words, it is precisely this distinction that becomes the genuine barrier obstructing the taking up of the question of beyng, insofar as the attempt is made, while presupposing the distinction, to go beyond it

Neste trecho está contida a razão pela qual Heidegger escolhe uma metodologia diferente da de *Ser e tempo* na sua filosofia posterior, isto porque ontologia fundamental é filosofia transcendental.

O que isto significa é que a questão da temporalidade extática é questionada como condição de possibilidade de conhecimento, no sentido do entendimento do sentido do ser. Assim, a transcendência do *Dasein* em direção do transcendental não é feita já como questão sobre o ser mas antes como fundamento da questão. Desta forma o estudo das condições de possibilidade afasta-se da questão fundamental, sendo mero 'retrocesso matemático'.

Assim, *Ser e tempo* tenta chegar à essência da questão do ser através de mediação. O *Dasein* é analisado primeiro na forma como se relaciona com entidades no mundo, segundo a estrutura de significação, através da qual o *Dasein* surge como cuidado. Com isto, no entanto, começou-se com os entes para chegar ao ser.

A razão pela qual isto é imediatamente problemático é que o propósito da ontologia fundamental é escapar a ontologias regionais. A procura do fundamento da ontologia e o encontro deste fundamento na temporalidade realizada como historicalidade é em si, um retrocesso. Afasta-se da questão original e perde-se na análise de entes.

Em *Ser e tempo* Heidegger tenta ultrapassar este problema através da ideia de transcendência, isto é, da forma como a temporalidade devolve o *Dasein* a si mesmo, ao invés de o deixar perdido no público, e como tal muda a questão de 'o quê?' para 'quem?'. Isto porém cria um novo problema, que é o problema da origem da distinção entre ser e entes, a distinção ontológica. O problema pode ser posto desta forma: Se a distinção entre ser e entes tem origem no estudo de entes, então como pode fundamentar a questão do ser sem tornar esta questão numa ontologia regional? Quando compreendido o problema da origem da diferença uma nova solução aparece: que a questão seja a questão pelo ser e não pelos entes, ou seja, que o próprio Ser seja a origem desta diferença, e que esta diferenciação por parte do ser em relação aos entes seja o próprio acontecimento do Ser.

Assim fica exposta de uma maneira ainda introdutória a temática principal da filosofia de Heidegger, que o *Dasein* fundamenta o acontecimento do Ser, e que este

---

and ask about its unity. This unity is always no more than a reflection of the distinction and can never lead into the origin from which it could be seen that the distinction no longer is primordial. »

fundamenta o *Dasein*. Antes porém de continuar a exposição da estrutura deste pensamento é necessário fazer uma última observação no que toca a *Ser e tempo* e filosofia da história. Voltando então à questão principal: em que sentido se pode dizer que *Ser e tempo* é filosofia da história? A resposta a esta questão tem de ter em conta aquilo que se entende geralmente como filosofia da história, isto é, como uma teoria ou sistema de conceitos que tem a questão da história como centro. Se se toma esta definição geral como medida como poderá ser dito que *Ser e tempo* é filosofia da história?

A questão só pode ficar resolvida depois de se explorar a estranheza do conceito de história em Heidegger. O facto de este conceito ser criado em contraste com aquilo que este chama de historiologia, e de se focar na historicalidade, ou seja na forma como o *Dasein* se torna histórico, parece à partida afastar esta conceção daquilo que se entende por esta por exemplo em Hegel. Seguindo esse exemplo, a questão de se a história tem uma finalidade para a qual tende é algo que não pode ser respondido a partir de *Ser e tempo*. Também não se encontra aí nenhuma explicação de acontecimentos, ou meditações acerca da natureza do aparecimento e queda de civilizações. Isto porque em *Ser e tempo* só o *Dasein* é verdadeiramente histórico, e como tal a sua historicalidade é pré-condição para a historização dos eventos.

Aqui se encontra mais uma vez a tendência transcendental de *Ser e tempo*, a forma como esta obra se parece debruçar consistentemente nas condições de possibilidade dos diversos carateres que os fenómenos podem ter, procurando exaustivamente mostrar o *Dasein* como fundamento. Porém, esta tendência transcendental leva à necessidade de reconhecer que *Ser e tempo* corresponde ao *Dasein* enquanto histórico, e isto é assim de duas formas. Em primeiro lugar, ao fazer ontologia o *Dasein* procura doar-se em resolução autêntica, isto é, o *Dasein* procura responder à questão 'quem?' e fá-lo seguindo os passos da tradição, em constante confronto com conceitos da metafísica tais como sujeito, *ego cogito*, espírito etc… tentando reconduzir à origem da metafísica, naquilo que Heidegger chama 'destruição da história da ontologia'. Em segundo lugar, através da reintrodução constante de conceitos da filosofia grega, que começa pela nova interpretação do sentido de 'fenomenologia' e que culmina no resgate de ἀλήθεια em oposição a verdade como correspondência.

Isto, porém, nada parece indicar para além de que a história da filosofia é um dos temas de *Ser e tempo*. Mas isto é assim apenas se não for compreendido que *Ser e*

tempo é o *Dasein* que se analisa e como tal é histórico, que a ontologia fundamental corresponde à historicalidade de *Dasein*, e que como tal, aquilo que é feito em *Ser e tempo* é sempre feito no contexto da história da filosofia, mas nunca como mera história da filosofia. O objetivo é sempre explicitar o tempo como caminho para o ser.

Assim, se com filosofia da história se entende, por exemplo, a teoria da história do ocidente, *Ser e tempo* não é filosofia da história. Porém a filosofia de Heidegger após a viragem é filosofia da história do ocidente. Em contraste, *Ser e tempo* é um prolegómeno: muito do pensamento tardio de Heidegger é esboçado em linhas ainda muito superficiais nesta obra.

2.2. Acontecimento e início

A viragem procura substituir o caráter transcendental de *Ser e tempo* por um salto imediato para a essência do ser. Este salto, porém, não é uma supressão do *Dasein*. Antes, o salto fundamenta o *Dasein*, já não como aquele ente que questiona sobre o ser, e que como tal possui existência, mas como o 'aí' do próprio ser (*Da-sein*), o seu acontecimento. É esta a natureza do pensamento filosófico:

> No conhecimento filosófico, pelo contrário, o próprio primeiro passo desencadeia a transformação daquele que compreende, e isto não no sentido moral-'*existenciell*', mas antes no que diz respeito a *Da-sein*. Dito por outras palavras, a relação ao Ser e, sempre antes disso, a relação com a verdade do Ser são transformadas no modo da transposição para o próprio *Da-sein*. Porque, no conhecimento filosófico, em qualquer caso tudo é transformado de uma só vez—o ser dos humanos no seu permanecer na verdade, a própria verdade, e assim a relação com o ser—e porque, assim, uma representação imediata de algo objetivamente presente nunca é possível, pensamento filosófico parecerá sempre estranho.[28]

Assim, o próprio salto transforma a natureza do humano naquela que é mais apropriada a *Da-sein*, e agora em *Da-sein* está preparada uma forma de relação própria

[28] Traduzido de M. Heidegger, 2012, p. 13, na versão inglesa: «In philosophical knowledge, on the contrary, the very first step sets in motion a transformation of the one who understands, and this not in the moral-'existentiell' sense, but rather with respect to Da-sein. In other words, the relation to beyng and, ever prior to that, the relation to the truth of beyng are transformed in the mode of the transposition into Da-sein itself. Because, in philosophical knowledge, in each case everything is transformed at once – the being of humans into its standing in the truth, the truth itself, and thereby the relation to being—and because, accordingly, an immediate representation of something objectively present is never possible, philosophical thinking will always seem strange».

com o Ser, aquela que torna possível o permanecer na verdade, e por sua vez o instituir dos entes ou o pensar do Ser.

Esta transformação substitui o ser autêntico do *Dasein* em *Ser e tempo*. Porém, na expressão permanecer na verdade [*Stehen in der Wahrheit*] consegue-se ouvir: em pé, na verdade, onde ecoa o conceito de resolução. Este estar resoluto na verdade é a concepção que substitui a representação de algo que existe. O sentido de verdade muda após o salto; Heidegger procura uma nova fundamentação de ἀλήθεια, desta vez a caminho da verdade do Ser.

Mais que isto, o *Dasein* não deve ser confundido com a existência humana, embora esta distinção não apareça ainda em *Ser e tempo*, pelo menos não de uma forma clara. *Da-sein* é aquilo que é apropriado ao ser, este ser apropriado acontece no acontecimento do Ser, sendo chamado acontecimento de apropriação. Esta apropriação é algo no qual o pensador pode escolher permanecer, e no qual o poeta institui os entes:

> O último cumprimento do Ser do qual nós nos destrançámos em direção ao início e em direção à verdade como o clarear do evento.
>
> *Dasein*—já não como *Da-sein*, mas sim *Da-sein* como *Da-seyn*.
>
> *Da-sein* não apenas como humano na insistência, mas *Da-seyn* como a ocorrência essencial do acontecimento.
>
> E com experiência relacionada com este *Da-seyn* inceptual que pertence ao início, relacionado primeiro e apenas com isto, deixar a experiência ser disposta por *Da-seyn*.
>
> Apenas a *Da-sein*, como o entre, é a dor da experiência em acordo como a disposição que permanece disposta pela voz do Ser no destrançar do Ser.[29]

Um comentário extenso desta passagem requere uma clarificação de vários termos. Estes termos têm significados diferentes ao longo da obra de Heidegger. Por exemplo o termo 'disposição', que em *Ser e tempo* está relacionado com estado de espírito, sempre condicionado por o estar lançado como estrutura de *Dasein*, refere-se, em *O*

[29] Traduzido de M. Heidegger, 2013, p. 179, na versão inglesa: « The last greeting of beyng from which we have twisted free into the beginning and into truth as the clearing of the event.
Dasein—not only as Da-sein, but Da-sein as Da-seyn.
Da-sein not only in human steadfastness, but Da-seyn as the essential occurrence of the event.
And with experience related to this inceptual Da-seyn that belongs to the beginning, related first and only to this, to let experience be disposed by Da-seyn.
Only to Da-sein, as the between, is the pain of experience in accord as the disposition that remains disposed by the voice of beyng in twisting free of beyng. »

acontecimento, ao estado em que o humano é apropriado pelo ser na forma da voz do ser, que é a origem da palavra. A dificuldade de proceder a esta clarificação sistemática dos termos deve ser imediatamente aparente. O que é importante nesta passagem é a direção em que *Da-sein* é definido, já não na sua relação com a vida fática ou com a questão do ser, mas diretamente através da essência do Ser.

A distinção entre *Da-sein* e existência humana vai mais fundo ainda. *Da-sein* pode-se dar como apropriação, na eliminação da própria humanidade: «Este ato é o aparecer da impotência extrema da humanidade, pela qual é excluída de tudo o que é inceptual. Assim, mesmo este 'feito recorde' de levar a cabo a devastação nunca poderá ter a mais pequena relação com o início. Este permanece agora intocado na sua inceptualidade. Entretanto, a apropriação de *Da-sein*, já ocorreu. A apropriação não precisa de ser anunciada e recordada. »[30]

Desta forma, a apropriação do 'aí' do Ser pode ser feita de forma silenciosa, este silêncio já não é a reticência do ser-humano, mas o regressar ao estado em que a voz do Ser não gera a palavra, tanto o pensar como o poetar se tornam desnecessários.

A questão do fundamento, agora tornada em circularidade, isto é, *Da-sein* ,fundamenta o Ser, mas enquanto o aí do Ser, o *Da-sein* encontra o seu fundamento último no Ser. Assim, nenhum destes pode 'existir' sem o outro, isto é, o Ser ao acontecer acontece aí. O aí deve porém ser preparado anteriormente para o acontecimento que já se começa a fazer sentir. Porém o acontecimento não é preparado no sentido em que se prepara o meio em que este acontece, apenas o salto para *Da-sein* é preparado. O acontecimento é totalmente imediato e quebra com qualquer precursor ou antecedente. O Ser ao acontecer apropria o seu aí, o humano prepara o salto para a viragem.

Assim, o acontecimento, que nunca tem precursores ou antecedentes, acontece sempre inceptualmente, isto é, é um início. Aqui começa a ser clara a importância da história em Heidegger, e o porquê de este chamar *pensamento da história do Ser* à sua filosofia. O início não é algo que transcende a história, algo com o qual os pensadores e

---

[30] Traduzido de M. Heidegger, *The event*, Indiana University Press, Bloomington 2013, p. 86. Na versão inglesa: « This act is the appearance of the extreme impotence of humanity, by which it is excluded from everything inceptual. Therefore even this 'record accomplishment' of the carrying out of the devastation can never have even the smallest effect in relation to the beginning. The latter now remains completely untouched in its inceptuality. Meanwhile, the appropriation of Da-sein has taken place. The appropriation does not need to be announced and reported. »

poetas entram em contacto. O início é o que ordena a história, o que a torna propriamente *histórica*.

Porém a dimensão histórica do Ser ainda não pode ser clarificada. Antes disto é necessário pôr em destaque a estrutura deste pensamento, isto é, tornar explícita a natureza desta nova formulação da questão pelo Ser, já não o sentido do ser, mas a verdade do Ser. Só após esta explicitação poderá ser contrastada esta nova formulação da natureza da história com aquela em *Ser e tempo*.

Para começar a clarificar os conceitos, é necessário ter de antemão um plano, o objetivo é começar com os conceitos principais, e clarificá-los de uma só vez. Claro que escolher que conceitos devem ser os principais é em si algo de arbitrário, pelo que é mais sensato focar a atenção naqueles conceitos fundamentais: o acontecimento, o *Dasein*, o início e a história do Ser, em especial os dois primeiros. Por esta razão, é preferível deixar o próprio Heidegger guiar a decisão. Numa passagem intitulada «acontecimento—*Dasein*—o ser humano » Heidegger define acontecimento e *Da-sein*, mostrando em seguida como estes se relacionam com os conceitos fundamentais dessa obra (*contribuição*):

> 1. Acontecimento: a luz certa da ocorrência essencial do Ser no horizonte mais exterior da mais íntima necessidade do ser humano histórico.
> 2. *Da-sein*: o 'entre' centralmente aberto e como tal ofuscante, entre o advento e a fuga dos deuses, por um lado, pelo outro: o humano como algo baseado neste 'entre.'
> 3. *Da-sein* tem a sua origem no acontecimento e na viragem do acontecimento.
> 4. Daí que *Da-sein* tenha que ser fundamentado apenas como, e na, verdade do Ser.
> 5. O fundar—não o criar—é, do lado dos humanos (…), uma questão de deixar o fundamento ser. Daí que os humanos regressem novamente a si mesmos e ganhem de volta propriedade.
> 6. O fundamento fundamentado é ao mesmo tempo abismo [*Abgrund*] para a fissura do Ser e fundamento distorcido[31] [*Ungrund*] para o abandono dos entes pelo ser.
> 7. A disposição básica do fundar é a reserva.
> 8. A reserva é a preeminente e momentária relação com o acontecimento tal como é chamado no chamar do acontecimento.

[31] Traduzir *Ungrund* como 'sem fundo' seria correto e manteria o jogo de palavras com abismo, mas 'fundamento distorcido' é mais explicito.

9. *Dasein* é o acontecimento básico da história que está para vir. Este acontecimento tem origem no acontecimento do Ser e torna-se um possível local do momento de decisão no que diz respeito aos humanos—a sua história ou a-história (como transição da história para o declínio).
10. O acontecimento e *Dasein* nas suas essências—i.e., no seu pertencer como fundamento da história—estão ainda totalmente escondidos e permanecerão estranhos por um longo tempo. As pontes estão em falta; os saltos ainda não foram levados a cabo. A profundidade de uma meditação e uma experiencia da verdade que fosse capaz dessas pontes e saltos está ainda em falta: o poder da decisão crucial. Por outro lado, o que há mais são oportunidades e meios para más interpretações. Porque nos falta até o conhecimento do que ocorreu no primeiro início.[32]

Neste excerto, a tese segundo a qual a filosofia de Heidegger é filosofia da história é claramente articulada. Após a clarificação dos conceitos de acontecimento e *Dasein*, Heidegger explica como ambos se fundamentam mutuamente e como o humano leva isto a cabo ou não, podendo assim perder a sua propriedade enquanto humanidade e reverter para um estado de declínio. Os pontos nove e dez são de importância extrema. O ponto nove explica *Dasein* como futural, já não da forma em que o encontrámos em *Ser e tempo*, mas como ocorrência essencial da história que está para vir, e como condição de possibilidade de decisão sobre essa história. O ponto dez é igualmente decisivo visto que

[32] Traduzido de M. Heidegger, 2012, p. 26, 27, na versão inglesa: «1. Event: the sure light of the essential occurrence of beyng in the most outer horizon of the most inner plight of the historical human being.
2. Da-sein: the centrally open and thus concealing 'between,' between the advent and absconding of the gods on the one hand, and, on the other hand, humans as rooted in this 'between.'
3. Da-sein has its origin in the event and in the turning of the event.
4. Therefore Da-sein is to be grounded only as, and in, the truth of beyng.
5. The grounding—not creating—is, from the side of humans (...), a matter of letting the ground be. Thereby humans once again come to themselves and win back selfhood.
6. The grounded ground is at once abyss [Abgrund] for the fissure of beyng and distorted ground [Ungrund] for the abandonment of beings by being.
7. The basic disposition of the grounding is restraint.
8. Restraint is the preeminent, momentary relation to the event as called through the call of the event.
9. Da-sein is the basic happening of the history to come. This happening arises from the event and becomes a possible site of the moment for the decision concerning humans—their history or non-history (as the transition of history into decline).
10. The event and Da-sein in their essence—i.e., in their belonging as grounding of history—are still fully concealed and will be strange for a long time. The bridges are lacking; the leaps have not yet been carried out. Still missing is the depth of a meditation and of an experience of truth which would be capable of those bridges and leaps: the power of the crucial decision. On the other hand, what are numerous on the way are merely opportunities and means for misinterpretation, because we even lack the knowledge of what took place in the first beginning. »

explica a necessidade em que o pensamento de Heidegger se move, isto é, a clarificação do primeiro início, por um lado, assim como a explicação da possibilidade de um outro início, para que o homem possa tomar posse da sua história.

O tema dos inícios e daquilo que lhes é próprio (o inceptual) são a substância do pensamento tardio de Heidegger. Ainda há, porém, algum caminho a percorrer até se poder focar este aspecto. Em primeiro lugar, antes de se poder falar sobre o primeiro ínicio ou o pensamento inceptual, é necessário clarificar o que é um início, e antes disso, é necessário comentar a forma como *Da-sein* foi descrito neste excerto.

Da-sein como o aberto ofuscante, o que significa isto? O que entra neste aberto? O que é escondido? Dito de outra forma: como fica agora a diferença ontológica?

Tudo isto é respondido através do acontecimento. *Da-sein* é apropriado ao Ser no acontecimento e enquanto acontecimento; porém, enquanto a estrutura do acontecimento não for esclarecida a relação entre ambos fica também na obscuridade.

Igualmente, o acontecimento e a sua essência histórica enquanto início devem ser clarificados, pelo que acontece que é necessário explicar como o Ser acontece historicamente antes de clarificar como isto dispõe *Da-sein* e os entes.

2.3. Início e história

Para começar há então que expor a essência histórica do acontecimento. Para isso, será utilizada uma passagem de extensão considerável. É sempre preferível deixar que os autores se expliquem a si mesmos, especialmente quando o fazem com clareza suficiente:

> 'Grego', no nosso modo de falar, não designa uma peculiaridade étnica ou nacional, nenhuma peculiaridade cultural e antropológica; 'grego' é a madrugada do destino segundo o qual o ser ele próprio clareia no ente e reclama um estar-a-ser do homem que, enquanto estar-a-ser relativo ao destino, tem o seu processo histórico no modo como esse estar-a-ser é preservado no ser e é libertado dele, embora, apesar disso, nunca seja separado dele.
>
> Pensamos o que é grego, o Cristianismo, a modernidade, a esfera planetária e, no sentido indicado, a terra do poente, a partir de um traço fundamental do ser que, como Ἀλήθεια na λήθη, encobre mais do que desvela. Porém, este encobrir do seu estar-a-ser e da sua origem essencial é o traço em que o ser clareia inicialmente, de tal modo que, precisamente, o pensar não o segue. O

ente ele próprio não entra nesta luz do ser. O não-estar-encoberto [*Unverborgenheít*] do ente, a claridade que lhe é concedida, esconde a luz do ser.

O ser subtrai-se na medida em que se desencobre no ente.

De tal forma que o ser, fazendo clarear o ente, fá-lo errar com a errância [*Irre*]. O ente acontece na direcção daquela errância na qual ele, errando, passa ao lado do ser e, assim, funda o reino do erro (como se fala de 'um reino' ou do 'reino da poesia'). Este reino é o espaço do estar-a-ser da história. O que está a ser historicamente, errando, passa ao lado daquilo que é igual ao ser. Por isso, aquilo que surge historicamente é, necessariamente, mal interpretado. Através desta má interpretação, o destino espera aquilo que surja da sua semente. Este destino traz à possibilidade de terem ou não terem um destino aqueles a quem diz respeito. É no domínio do destino que o destino ganha forma. O extraviar-se do homem corresponde ao encobrir da clareira do ser.

Sem a errância, não haveria nenhuma relação do destino com o destino, não haveria história. As distâncias cronológicas e as séries causais pertencem, na verdade, à historiografia [*Historie*], mas não são a história. Quando somos historicamente, não estamos nem a uma grande nem a uma pequena distância do que é grego. Mas estamos numa posição de errância em relação a isso.

O ser subtrai-se na medida em que se desencobre no ente.

De modo que o ser se detém em si próprio com a sua verdade. Este deter-se em si próprio é a forma inicial do seu desencobrir-se. O sinal inicial do deter-se em si próprio é a Ἀλήθεια. Na medida em que esta traz o não-estar-encoberto do ente, só ela funda o estar-encoberto do ser. Mas o encobrimento mantém o traço do recusar-se que se mantém em si próprio.

Podemos chamar a este manter-se em si próprio que faz clarear – e que se detém em si próprio com a verdade do seu estar-a-ser – a ἐποχή do ser. Esta palavra, retirada do vocabulário dos Estóicos, não designa aqui, como em Husserl, o método da suspensão dos actos téticos em que a consciência põe um objecto diante de si. A Época [*Epoche*] do ser pertence-lhe a si mesmo. Ela é pensada a partir da experiência do esquecimento do ser.

Da Época do ser, vem a essência epocal [epocha] do seu destino, no qual a autêntica história do mundo é. De cada vez que o ser se detém no seu destino, acontece [*ereignet sich*], súbita e inesperadamente, mundo. Cada Época da história do mundo é uma Época da errância. A essência [*Wesen*] epocal do ser pertence ao carácter temporal do ser – um carácter escondido –, e caracteriza a essência do 'tempo', que está pensada no ser. Aquilo que, geralmente, se representa sob este nome é apenas o vazio da aparência do tempo retirada do ente, sendo este visado de um modo objectivante.

O carácter ex-stático do ser-a-aí [des Da-*seins*] é, porém, a correspondência com o carácter epocal do ser mais imediatamente susceptível de ser experimentada por nós. A essência epocal do ser faz acontecer a essência ex-stática do ser-o-aí. A ex-sistência do homem suporta o ex-stático e conserva, assim, o epocal do ser - a cuja essência pertence o 'aí' e, com isso, o ser-o-aí.

> Naquilo a que chamamos 'o que é grego' reside, se o pensarmos epocalmente, o começo da Época do ser. Este mesmo começo, que há que pensar epocalmente, é a madrugada do destino no ser a partir do ser.[33]

A questão do obscurecimento em que algo é escondido em *Da-sein* pode agora começar a ser respondida. O ser ao acontecer liberta a sua luz certa, mas enquanto fonte da luz permanece escondido pelo próprio brilho iluminando antes o ente. O acontecer do Ser é o desencobrimento em que o ente é clareado, isto porque *Da-sein* enquanto aberto torna possível a clareira onde o ente é clareado.

Da-sein refere o aí apropriado ao ser. *Da-seyn* refere o mesmo, mas agora pensando o Ser como aquilo que se recusa e retira, e que deve ser pensado sem referência a entes: *Da-seyn* é apropriado nesta recusa. Aqui o pensamento e o poetar (a forma mais pura de produzir, como pro-duzir, isto é, o trazer para diante pela primeira vez do mundo, o pôr em obra. A poesia representa a forma mais originária deste pro-duzir, porque trabalha a linguagem, assim responde ao chamamento do Ser criando na linguagem o lugar do seu habitar) percorrem caminhos inversos, mas paralelos. O pensar é o ater-se do Ser em si mesmo, a ἐποχή do Ser em que o mundo acontece; a poesia é o preparar do solo, a apropriação inceptual deste *Da-seyn*, em que a presença dos deuses pode vir a acontecer.

Este primeiro momento de brilho do Ser em que este se destrança e se subtrai, é dado na Grécia como o acontecimento da verdade do Ser, ou seja, ἀλήθεια. Porém o Ser detém-se com a sua verdade, isto é, os entes são retirados da luz certa, este ser retirado é o acontecer histórico do início da história. Com ser retirados da luz certa aquilo que se deve entender é a forma como os entes obscurecem gradualmente porquanto o ser se retira e esta própria retirada é ofuscada pelo reluzir dos entes enquanto entes; já se viu como isto acontece em *Ser e tempo*, porquanto a história da ontologia permanece regional, tomando um domínio de entes como tema.

Dito de outra forma, o acontecimento do Ser é também o seu retirar-se, em que os entes se extraviam, e perdidos na errância fundam a existência histórica porquanto o erro é a relação intrínseca com o retirar-se do Ser.

---

[33] M. Heidegger, 2002, p. 389 a 392.

A forma do retirar-se do Ser é a ἐποχή do ser, o seu deter-se na sua verdade. O que isto significa é que o Ser é em si algo de reflexivo, isto é, mantém-se sempre com uma relação com o seu acontecimento, ele é o seu acontecimento, e como tal é também sempre porquanto e apenas enquanto clareia o ente como desencobrimento (ἀλήθεια). Isto significa que o ente tem uma relação intrínseca com o ser, porém esta relação é uma relação puramente negativa, é uma relação com algo que se retira.

Isto explica também a tese segundo a qual ἀλήθεια é entendida na filosofia grega de forma não filosófica, degenerando imediatamente em correspondência, porque não existe caminho direto do ente de volta ao Ser.

Porém os entes encontram-se numa determinada relação com o Ser, a relação negativa de errância. Esta, enquanto época histórica, relaciona-se diretamente com a ἐποχή do Ser, e porquanto o ente avança nesta época cumpre o destino que o foi disposto pelo Ser.

Para já, uma explicação clara disto é impossível, o que há a ser retido é:

1. O Ser detém-se na sua verdade, enquanto acontecimento de apropriação.
2. Isto significa que *Da-sein*, enquanto apropriado ao Ser, não encontra a verdade do Ser no ser dos entes (entidade).
3. Os entes existem apenas porquanto o Ser se retira enquanto os clareia, assim o predicado existir contém demasiada ambiguidade.
4. Os entes são dispostos na história segundo a errância (relação negativa com o Ser).
5. A relação do ser-humano com o Ser depende de este tomar a decisão de entrar explicitamente na época do Ser, ou seja, decidir ter um destino, assim Heidegger dá uma nova fundamentação ao caráter ex-stático do tempo.

Isto é o mesmo que dizer: o acontecimento do Ser enquanto início faz acontecer o mundo e funda um destino, todas as ocorrências são históricas apenas quando se relacionam com esse destino:

> A doação e a fundação têm em si o que há de não mediatizado naquilo a que chamamos um início. Porém, esta imediatez do início, aquilo que é peculiar ao salto [*Sprung*] a partir do que não é mediatizável, não exclui, mas antes comporta que o início se prepare o mais longamente

> possível e de forma despercebida. O início autêntico é sempre, enquanto salto, um salto que antecipa [avanço – *Vorsprung*], no qual tudo o que está para vir está já ultrapassado [*übersprungen*], se bem que como algo de velado. O início já contém, encoberto, o fim. O início autêntico não tem nunca, certamente, o carácter de principiante [*Aufängerhafte*] que tem o que é primitivo. Porque é sem o salto e o avanço que doam e fundam, o primitivo é sempre desprovido de futuro. De si não consegue libertar nada, porque não contém senão aquilo a que está aprisionado.
>
> Pelo contrário, o início contém sempre a plenitude não-descerrada do ameaçador, e isso quer dizer, do combate com o protector. A arte enquanto ditado poético é instituição no terceiro sentido (o da instigação do combate da verdade), é instituição como início. Sempre que o ente no seu todo, enquanto ente ele mesmo, requer a fundamentação na abertura, a arte chega à sua essência enquanto instituição. Foi no mundo grego que ela aconteceu pela primeira vez no Ocidente. Aquilo a que daí para diante se veio a chamar 'ser' foi posto em obra de forma paradigmática. O ente assim tornado originariamente patente no seu todo foi depois transformado em ente no sentido do criado por Deus. Isso aconteceu na Idade Média. Este ente foi de novo transformado no começo e no curso da modernidade. O ente tornou-se em objecto susceptível de ser dominado e decifrado por meio do cálculo. De cada vez, irrompeu um mundo novo e essencial. De cada vez, a abertura do ente teve de ser estabelecida no ente ele mesmo mediante a fixação da verdade na figura. De cada vez, aconteceu o não-estar-encoberto do ente. Este põe-se em obra, e é a arte que consuma esse 'pôr'.
>
> Sempre que a arte acontece, i.e., quando há um início, um abalo atinge a história, a história tem início ou volta a iniciar-se. 'História' não significa aqui a sucessão no tempo de quaisquer incidentes, por mais importantes que sejam. A história é o enlevo [*Entrückung*] de um povo naquilo que lhe é dado como tarefa, enquanto inserção [*Entrückung*] no que lhe está co-dado. [34]

Este excerto explica bem a relação da poesia com o início, porém é demasiado vaga na explicação do início em si. Todos os inícios contidos no início do mundo grego, todos aqueles que são um avanço são apenas um salto de volta para o reino inceptual, isto é, um salto para o domínio do acontecimento que torna possível a errância.

O salto para a viragem do acontecimento é em si o início. Todos os saltos consequentes são o mesmo. Isto não significa um mero recalque mas antes a repetição, sempre no sentido da continuação de um destino que já estava ele próprio contido no primeiro início. Assim, a arte não inicia a história no sentido de romper com tudo o que é anterior. Antes, quando a arte acontece, a história liga-se de volta ao seu início, todas

[34] M. Heidegger, 2002, p. 82, 83.

as épocas da história ocidental acontecem no horizonte daquele início que se deu na Grécia.

Porém, este salto só se torna errância no poetar, ou em geral naquilo que mais tarde se transforma no pôr em obra, isto é, aquilo que é propriamente histórico são os avanços do espírito, na forma da arte, filosofia e por fim política:

> Já ouvimos (…) que o ser-aí histórico dos povos, a sua ascensão, apogeu e queda, deriva da poesia, desta, o saber propriamente dito, no sentido de Filosofia, e de ambas o ser-aí de um povo como como tal pelo estado – pela política. Este tempo primitivo, histórico dos povos é, por isso, o tempo dos poetas, pensadores e fundadores de estados, daqueles portanto que verdadeiramente fundam e fundamentam o ser-aí histórico de um povo. São eles os verdadeiros criadores.[35]

Estes criadores, cada um a seu modo, efetuam o salto para aquilo que é inceptual, e como tal pertence à história. Assim estes fundam, cada um, de forma diferente o avanço no destino inaugurado pelo primeiro início.

Assim a estrutura do acontecimento é a seguinte:

1. O salto para o acontecimento é o início.
2. O início contém em si todo o desenvolvimento histórico subsequente.
3. A história é a relação de errância do ente para com o Ser, *Dasein*, como aquilo que é apropriado ao Ser é fundado pelos criadores
4. Assim a relação de errância torna-se histórica porque os criadores efetuam o salto para o acontecimento relacionando-se explicitamente com o Ser.

Isto é possível porque o Da-sein contém temporalidade extática como essência. Esta temporalidade é em si a relação primordial com o Ser. Esta temporalidade porém é em si o destino contido no início, que só se torna em destino humano quando o salto é efetuado pelos criadores.

Os criadores não fazem meras criações no sentido do confecionar de entes. Antes a sua criação é a fundamentação, em que os entes ganham relação com a verdade, os

[35] M. Heidegger, *Hinos de Hölderlin*, Instituto Piaget, Lisboa, 2004, p. 56.

humanos ganham história porquanto o criador político fundamenta a existência de facto de um povo no seu destino enquanto povo, destino que está contido também já previamente no primeiro início. Em comparação, os artistas dão forma ao próprio mundo, trabalham a terra e delimitam-na em formas determinadas através do traço-fenda. Assim o próprio mundo torna-se histórico.

Os criadores efetuam as decisões fundamentais, em parte estes decidem se os humanos têm ou não história, porém esta história não é meramente criada no ato de decisão, antes, a história é o destino contido já previamente no início.

Três teses podem desta forma ser retiradas imediatamente da filosofia de Heidegger. Aquilo que é fundamental na história são os desenvolvimentos do espírito (arte, filosofia, política). Por outro lado, a história diz sempre respeito não aos indivíduos ou à humanidade, mas antes aos povos particulares. A terceira tese é mais um corolário do que uma conclusão propriamente dita: visto que a história que pode ser trazida ao pensamento está contida no primeiro início, e este diz respeito à Grécia antiga, então apenas os povos ocidentais podem ser analisados segundo a sua história nesta filosofia.

Assim, a filosofia de Heidegger explica a história primariamente em confronto com a poesia e os desenvolvimentos conceptuais na história da metafísica; os eventos políticos são considerados como consequências destes desenvolvimentos. Em particular, a metafísica é pensada de acordo com a sua relação intrínseca com o primeiro início, sendo a análise da tradição ao mesmo tempo análise do avanço histórico contido no destino.

Os criadores em sentido estrito, os poetas, têm um papel principal. Eles fazem a decisão mais primordial, aquela que se relaciona com a essência da de-cisão. Isto é, o poetar é o abrir do espaço que pode ser o 'entre'. O poetar do poeta é aquele uso da palavra que traz ao mundo a possibilidade de *Da-sein* se tornar o espaço entre os humanos e os deuses, criando uma cisão onde o traço-fenda circunscreve o enlevo em que o mundo é fundado. Os poetas dão ao mundo o caráter de mundo, tornam-no habitável pelos mortais.

As decisões, assim como o mundo fundado por elas, têm uma relação íntima com a natureza da linguagem. Isto está na base de os povos serem co-dados com a história. Em si a palavra pertence fundamentalmente ao ser, e a linguagem particular pertence à natureza de *Da-sein*. Este não se consegue desfazer da sua língua porque habita o mundo através da sua língua:

> Seguindo este pensamento, experienciamos no próprio ser que há nele um 'mais' que lhe pertence, constituindo assim a possibilidade que também lá onde o ser é pensado como sendo o risco, poderá vigorar algo, que arrisca mais do que o próprio ser, na medida em que habitualmente o imaginemos a partir do ente. O ser mede e percorre, como ele próprio, o seu recinto, o qual é demarcado (τέμνειν, *tempus*) pelo facto de se essenciar na palavra. A linguagem é o recinto (templum), a saber, a casa do ser. A essência da linguagem não se esgota na significação nem é ela apenas algo de género do signo ou do número. Sendo a linguagem a casa do ser, chegamos ao ente passando constantemente por essa casa. Quando vamos ao poço, quando passeamos na floresta, passámos já pela palavra 'poço', pela palavra 'floresta', mesmo quando não pronunciamos estas palavras nem pensamos na linguagem. Pensando a partir do templo do ser, poderemos supor aquilo que arriscam os que por vezes arriscam mais do que o ser do ente. Eles arriscam o recinto do ser. Arriscam a linguagem. Todo e qualquer ente, os objectos da consciência, as coisas do coração, os homens que arriscam mais e que se impõem mais, todos os seres se encontram, consoante a sua natureza, como entes, no recinto da linguagem. Por isso, se em algum lado o retorno da região dos objectos e da sua representação para o íntimo do espaço do coração for exequível, então sê-lo-á apenas neste recinto.[36]

O ser tem a sua essência na linguagem. Esta posição parece estranha: o facto do ser se essenciar na linguagem significa que o *Da-sein* é apropriado ao ser porquanto este habita o mundo através da linguagem.

O ser como algo em si refletido atinge esta autorreflexão através do percorrer do espaço aberto, acontecendo sempre no horizonte mais exterior, e percorrendo este recinto de novo em direção a si mesmo. Detendo-se na sua luz, esta luz que ilumina os entes é o chamamento do Ser, a voz que unida à palavra dá origem à linguagem e a *Da-sein*.

Isto é ainda totalmente obscuro. Que a relação do Ser com a linguagem seja deste modo parece ainda totalmente infundado. Porém, o que é para já possível de compreender é que este percorrer do recinto do Ser, a forma de este se essenciar na linguagem é exatamente o facto de a história ser fundamentalmente a história dos conceitos, inaugurada pela poesia, e o mundo ser sempre disposto de acordo com o pôr em obra destes criadores. O Ser apropria o seu aí, é aí, sendo o aí; em todas estas transformações o Ser e o que é permanecem totalmente distintos. Os entes existem ou não existem, mas esta existência, a sua entidade não é o Ser. O Ser também não é algo que existe, antes o

[36] M. Heidegger, 2002, p.356.

ser acontece. Este acontecimento torna possível a entidade do ente. Porém o acontecimento do Ser é o acontecimento de *Da-sein* porque é o acontecimento de apropriação. Isto tudo acontece primeiro como início e depois como avanço histórico sempre já contido no início. O avanço meramente leva a cabo o destino do Ser, a sua verdade.

O que é então este destino contido no acontecimento e que é levado a cabo nos pensamentos dos filósofos? Este destino é o outro início, isto porque o avanço está contido no acontecimento do Ser, porque enquanto destrançar, o Ser destrança-se do primeiro início em direção ao outro. Isto acontece essencialmente no primeiro início. A história é assim inaugurada pela fuga do Ser e como tal este outro início aparece imediatamente através do primeiro:

> O primeiro início é emergência (desencobrimento). (A forma como esta emergência é presença? Através da recusa; o dizer como recusa, mas λόγος). A emergência abandona-se ao avanço (começo 'da' metafísica); emergência como presença. O avanço declara-se como o único caminho (história 'da' metafísica). O curso (historicamente concebido) das coisas traz o avanço até ao fim, um que o começar já tinha em si preparado (consumação 'da' metafísica). O fim do avanço é o perecer (instituição da metafísica como 'cosmovisão[37]'. No que 'agora' inceptual em termos da história do Ser. Transição e encobrimento. Entretanto, imperturbado pelo mero avanço, o primeiro início persiste em si mesmo como transição.
>
> A transição transita de emergência (desencobrimento) de volta ao encobrimento. A transição passa por cima, passa ao lado, do avanço e curso da metafísica. A transição regressa ao outro início.[38]

Assim, a metafísica prepara o sítio para o salto para o outro início, porém este preparar só acontece porque em si o primeiro início transita imediatamente para o outro

---

[37] *Weltanschauung* será traduzido como cosmo visão e imagem do mundo para *Weltbild.*

[38] Traduzido de M. Heidegger, 2013, p. 263, na versão inglesa: «The first beginning is emergence (unconcealment). (How is this, and how is emergence presence? Out of the refusal; the saying as refusal, but λόγος). The emergence abandons itself to the advancement (start 'of' metaphysics); emergence as presence. The advancement claims to be the one and only course (history 'of' metaphysics). The course of the (historiologically grasped) proceedings brings the advancement to an end, one which the commencement had already prepared (consummation 'of' metaphysics). The ending of the advancement is a perishing (the instituting of metaphysics as 'worldview'). On what 'now' is inceptual in terms of the history of beyng. Transition and concealment. Meanwhile, undisturbed by the mere advancement, the first beginning persists in itself as transition. The transition transits back over the emergence (unconcealment) into the concealment. The transition thus passes over, and passes by, the advancement and course of metaphysics. The transition goes back into the other beginning.»

início. Esta transição torna-se o destino que domina o avanço histórico, avanço que leva à auto-negação desse avanço. É de notar que o outro início não está de modo algum contido no primeiro: o salto para o segundo início é um salto para uma nova ordem histórica, com uma nova estrutura e conceitos dominantes.

A história em si está então contida no primeiro início, em si fundado na poesia e na filosofia gregas, levada a cabo no seio de uma determinada comunidade étnica que se institui como tal nas repúblicas helénicas. Toda a história subsequente, a cristianização ou o advento da modernidade, acontecem para que a fundação do salto para o outro início se torne possível.

Isto, porém, só pode ser pensado porquanto se faz anunciar já este novo ínicio, e esta é agora a contradição a ser resolvida, a saber: de onde vem a possibilidade de se fazer pressentir este outro início, de onde e para onde o salto? E, por fim, porquê um novo início?

A resposta a estas questões será discutida nos capítulos subsequentes. Para já só se pode pensar na transição, nesta como algo levado a cabo no pensamento através da meditação na história do Ser. Que isto assim seja começa a revelar a importância de entender a filosofia de Heidegger como filosofia da história.

Por um lado, o estudo do primeiro início e do avanço tem de ser feito como filosofia da história da filosofia. Em segundo lugar, este estudo deve levar em conta a forma como este avanço influencia a realidade política, tanto através da criação da possibilidade da cristianização, à continuação desta tendência até à sua manifestação no liberalismo, que se bifurca no capitalismo americano e no comunismo soviético, tudo de acordo com as modificações conceptuais que transformam λόγος em razão e τέχνη em maquinação. Isto porque este avanço revela o destino contido no primeiro início, e como tal revela a natureza deste início.

Por outro lado, o primeiro início é o primeiro porque a sua estrutura não chega ao pensamento e mantém-se essencialmente não filosófica. Assim, a natureza do Ser perde-se na errância do ente. O Ser confunde-se com a entidade, assim, todo o avanço através do primeiro início permanece um questionamento acerca da entidade do ente, isto é, metafísica. Assim, qualquer pensamento acerca da natureza da metafísica, no sentido daquele pensamento que agora questiona acerca do Ser, saiu já do domínio da metafísica, pertencendo agora de certa maneira ao outro início.

O outro início, isto é aquele início que é o início daquela época histórica em que o Ser é sabido como acontecimento, não já apenas na sua reflexão nos entes, que brilham apenas com luz emprestada, mas, porquanto este início tem que ser preparado, então tem que ser levado a cabo como meditação sobre o primeiro, e enquanto este primeiro é o mesmo que o outro o avanço do primeiro passa ao lado do outro e nunca o toca, o salto é em direção ao primeiro início, feito a partir deste primeiro, no salto realiza-se o segundo.

Ser o mesmo significa aqui identidade da forma Schellingiana isto é: «Mesmidade implica a relação de 'com', isto é uma mediação, uma conexão, uma síntese: a unificação de uma unidade»[39], como tal quando se diz que ambos são o mesmo, não se está a dizer que são idênticos sem diferença, mas antes que o acontecimento é pensado na Grécia como iluminação dos entes e deve agora ser pensado como recusa do Ser.

Assim, a análise do primeiro início e do avanço não é metafísica mas antes filosofia da história. Pertence já ao outro início e como tal não está contido no avanço (metafísica), podendo analisá-la de fora de acordo com a sua necessidade histórica. É analisado o seguimento dos conceitos e dos eventos que torna a estrutura do início que instituiu este destino conhecível e como tal possível um vislumbre do futuro.

Desta forma levantam-se duas questões:

1. Poderá ser dito que o primeiro início é uma causa final?
2. Se a possibilidade de pensar a natureza do ser como acontecimento depende do percorrer do recinto do Ser (a história dos conceitos), e se tal só pode ser levado a cabo após a consumação deste destino, então será a filosofia de Heidegger uma forma de historicismo?

Quanto à questão um, a reposta é complicada. Em Hegel, por exemplo, a liberdade funciona historicamente como causa final. Toda a história tende para a realização da liberdade humana, não apenas ao nível do individuo, mas também no empoderamento do poder executivo no governo do estado. Porém, o início não é um fim da história, não é algo que se realiza no fim, mas sim propriamente no início. Quanto ao destino contido neste, este destino é exatamente uma negação do primeiro início.

---

[39] Traduzido de M. Heidegger, *Identity and Difference*, Harper & Row, New York 1969, p.25, na versão inglesa lê-se: «Sameness implies the relation of 'with,' that is, a mediation, a connection, a synthesis: the unification into a unity. »

O que isto significa é que o primeiro início contém em sai a ordem e a sequência do avanço que dita a história, mas aponta para a sua negação, negação através da qual se torna possível o salto para o outro início.

Isto, porém, deve ser entendido desta forma: as próprias condições de verdade mudam com o avanço da história. Isto é, o início não contém em si apenas uma sequência de eventos, mas antes, a própria estrutura das possibilidades da história, o avanço corresponde à sequência e substituição dessas condições.

A unidade dessas condições é o próprio acontecimento, que ao acontecer no primeiro início, da forma específica como este acontece, gera o ser como categoria geral, na forma da presença. Isto torna a correspondência possível e até necessária de acordo com o avanço, até mais tarde se tornar em objetividade. Todos estes conceitos correspondem a condições de verdade, todos eles têm a sua validade, de acordo com a necessidade do destino.

Porém, esse destino corresponde ao esquecimento sucessivo da verdade, o esquecimento da ἀλήθεια, isto porque esta se mantém encoberta quanto à sua essência desde o início e como tal nunca pode ser explicitamente resguardada enquanto tal.

Se a etiqueta de historicismo pode ser aplicada a Hegel então também pode ser aplicada a Heidegger, se com este termo se quer apenas dizer que a própria filosofia é sujeita a desenvolvimento, e é este desenvolvimento. Então ambos são historicistas, com a diferença de que um argumenta que o desenvolvimento é a filosofia a revolver em torno e em direção à sua verdade enquanto que o outro argumenta que a filosofia revolve fora da sua verdade afastando-se (em última análise Heidegger acredita que o desenvolvimento da história é o espírito a tornar-se capaz de pensar o seu próprio fundamento e como tal fundar-se no próprio Ser; a diferença é a forma como Hegel e Heidegger pensam a tradição metafísica e se esta deve ser subsumida ou ultrapassada).

Se com historicismo se entende a tese de que o contexto histórico é de alguma forma essencial na interpretação de um determinado sistema de conceitos, então a questão que deve ser colocada imediatamente é: de que forma é que a história pode ser um contexto? Como condição de possibilidade, ou como substrato? Isto é a tese de que certos conceitos se tornam possíveis em certas situações. Como tal essa situação é condição da crença na validade desse conceito. Se porém se acredita que os conceitos são apenas aparências exteriores que apontam para determinadas realidades históricas inteiramente

diferentes do conteúdo conceptual dessa crença, então está-se diante dois tipos inteiramente diferentes de historicismo.

No caso de Hegel, a história corresponde ao desenvolvimento da autoconsciência. Certos conceitos tornam-se possíveis em certas situações porque a consciência se determina segundo o seu próprio conteúdo. A história não é, assim, uma realidade diferente dos conceitos. Antes estes conceitos são o tornar-se consciente da ideia, e esta ideia é o próprio τέλος do desenvolvimento da autoconsciência. O importante é compreender que ao contrário das duas formas de historicismo acima mencionadas, neste caso a história é idêntica ao desenvolvimento conceptual, é este mesmo desenvolvimento (onde os conceitos representam a parte subjetiva do desenvolvimento, e os eventos a parte objetiva, sendo a filosofia da história a subsunção de ambos na forma de conhecimento absoluto). No caso de Heidegger o que importa é que as condições de verdade e as essências dos entes vão mudando ao longo da história. Isto parece corresponder ao maior grau de historicismo. Porém estas alterações são a própria história, ou antes, aquilo que é propriamente histórico enquanto história do Ser (avanço no primeiro início). Ambos acham que isto é o fundamental na história, que esta é o desenvolvimento dos conceitos segundo a sua necessidade (o inverso de por exemplo Marx, em cujo pensamento a sequência dos eventos históricos condiciona o desenvolvimento dos conceitos).

A capacidade de interpretar os conceitos segundo uma sequência de condições de verdade, e esta sequência como a própria necessidade histórica, é algo que não pode ser pensado sem contradição dentro da metafísica, e como tal não pertence ao primeiro início. Isto porque a metafísica procura responder a questões acerca da entidade dos entes, e como tal a verdade, na metafísica refere-se à correspondência entre teses e a existência factual desses entes, ou seja, a metafísica tem a sua forma de verdade (conhecimento do ente na forma de autoconhecimento do sujeito), mas ao mesmo tempo, esta forma de verdade corresponde ao maior grau de esquecimento do Ser e da sua verdade.

A tarefa de descobrir as condições de verdade por trás da forma como os entes são pensados, assim como a forma como estas afetam as ciências e a existência política é o trabalho do pensamento de transição através do qual o filósofo salta para o segundo início, onde o acontecimento do Ser é sabido enquanto tal. Assim, a ontologia torna-se inefetiva na procura pelo sentido do ser. A verdade do Ser deverá antes ser procurada na

história do Ser, e a ontologia é substituída por filosofia da história (algo tornado já possível por Nietzsche e o Idealismo Alemão.)

Capítulo 3 O primeiro início

3.1. História do Ocidente

Agora que foi proposta a tese geral segundo a qual a filosofia de Heidegger é filosofia da história, torna-se possível apresentar a específica 'teoria da história' contida nessa filosofia. É porém necessário ter claros os aspetos centrais dessa filosofia para que a exposição que se segue não se torne numa enumeração arbitrária de teses históricas.

No Capítulo I desta tese foi esboçado o argumento segundo o qual *Ser e tempo* funciona como uma introdução a duas teses históricas de Heidegger. Em primeiro lugar temos a tese que diz respeito ao domínio da verdade como concordância ou correspondência e, como tal, ao predomínio da tradição metafísica na cultura ocidental. Em segundo lugar, embora tenha sido exposta de uma forma mais breve, temos uma tese acerca da essência da tecnologia. Estas duas teses encontram em Heidegger uma origem comum: a ideia de uma primazia do ente, e de uma primazia do pensamento acerca de entidades. O argumento é duplo. A metafísica desenvolve-se como aquele pensamento que diz algo acerca dos entes. Como tal, a condição de verdade subjacente a esse pensamento é a concordância entre o que é dito e a realidade objetiva daquilo sobre o qual se pensa. Em segundo lugar, a forma como o *Dasein* se comporta no mundo, no seu relacionar-se com os entes, é sempre mediada pela sua capacidade de os manipular.

Em *Ser e tempo* o desenvolvimento da metafísica e da técnica, bem como o assumir de uma posição central destas na história do ocidente, é algo que é possível devido à estrutura existencial do *Dasein*. O estar-à-mão e o estar presente à mão são as unidades básicas da estrutura de significação do mundo. Como tal, são a forma primordial em que os entes aparecem ao *Dasein*. A interpretação pública dos entes transforma-se no domínio da técnica apenas por causa da centralidade desta estrutura. Quanto ao domínio da verdade como concordância, este está assente no esquecimento do caráter primordial da verdade como 'o resguardar do descerrado no desencoberto', algo que só se revela durante a análise existencial do *Dasein*.

Se este foi o argumento principal do primeiro capítulo, o argumento do segundo capítulo foi o seguinte. A questão do desenvolvimento histórico em que a metafísica e a tecnologia têm primazia não está essencialmente assente na estrutura do *Dasein*. Após a

viragem, a metafísica e a técnica transformam-se em consequências diretas do acontecimento do Ser, como algo já contido no primeiro início. Esta mudança acontece por razões metodológicas. A ontologia fundamental é uma ferramenta utilizada para revelar a centralidade da questão da temporalidade e assim fornecer uma base sólida para a historicalidade. Porém, mais do que isto, a temporalidade revela a natureza da relação do *Dasein* com o ser. Na análise deste tema Heidegger segue Kant, talvez até demasiado. Seguindo o trilho da dedução transcendental, Heidegger fundamenta as categorias existenciais na temporalidade do *Dasein*. A análise dessa temporalidade surge como forma de garantir que a pergunta pelo sentido do ser não recai na pergunta pelo significado dos entes no mundo.

Assim, o tempo é o êxtase que torna possível a transcendência do *Dasein* em direção ao ser. Porém, desta forma, a análise da temporalidade torna-se filosofia transcendental (conhecimento das condições de conhecimento). Heidegger afasta-se desta metodologia numa tentativa de se aproximar diretamente do Ser. Deixa de perguntar pelo sentido do ser e pergunta agora pela sua verdade. A questão da relação do Ser com a verdade é bastante tortuosa. Isto é assim porque o próprio aberto como aquele desencoberto em que o Ser acontece é 'a forma da recusa do Ser'. Assim sendo, o Ser nunca é descerrado tal como um ente. Antes o aberto é aquele lugar onde os entes tomam primazia. De uma maneira mais sucinta: ἀλήθεια é esquecida porque ao acontecer o ser esconde-se, e os entes saltam à vista. Em tudo isto o aberto do acontecimento do Ser torna-se inconspícuo e a verdade deixa de dizer respeito à forma como os entes são desvelados (e mais primordialmente a forma como o Ser os apropria) passando antes a uma propriedade do dizer acerca dos entes.

No segundo capítulo foi introduzida a temática da estrutura do acontecimento. O que ficou por dizer foi que o acontecimento do Ser é o acontecimento de apropriação, que deve ser entendido como a forma como os entes são desvelados em primeiro lugar. A apropriação é a forma de existir do *Dasein*. Como já foi dito, o *Dasein* é o aí apropriado ao Ser. A apropriação é o fundamento do caráter da mão, aquilo que se desenvolve historicamente em maquinação. Como tal é necessário manter em mente que é a apropriação e não o caráter à-mão que fundamenta o desenvolvimento histórico da maquinação na filosofia tardia de Heidegger.

A viragem em si significa a necessidade de fundamentar o *Dasein* no próprio Ser e como tal a necessidade do pensar saltar diretamente para o círculo do acontecimento do Ser. Em comparação a ontologia fundamental corresponde a tentar aprender a nadar sem entrar na água.

A questão de como se dá a relação entre o acontecimento e o início é em si mais complexa. Sempre que o *Dasein* é apropriado dá-se um início. Esta apropriação depende da preparação e do salto. Em si, a filosofia propriamente dita deve tentar preparar o salto. Claro, porquanto isto sucede, o pensamento já se encontra nesse momento sob o poder da viragem. Porém, apenas o poetar leva a cabo a apropriação do aí, no sentido em que só através do poetar é que o mundo surge originariamente como mundo.

Assim, tanto o pensamento que traz o humano até ao domínio do Ser como o poetar que prepara o mundo para o sagrado, trazem o humano a ser *Dasein* e resgatam a sua própria essência do esquecimento. Em contrapartida, também o poetar e o pensar se perdem durante o avanço da história. O poetar enquanto pôr em obra transforma-se na concatenação de matéria e forma. A arte é assim dominada pela essência do utensílio. Quanto ao pensamento, este é transformado em investigação quando a subjetividade passa a tomar o papel de substância e a objetivação do objetivo se torna na atividade da razão (o saber transforma-se em autoconhecimento do sujeito). Assim, o poetar deve libertar-se da maquinação e da técnica e o pensar da logística (lógica é para Heidegger a forma final da metafísica enquanto onto-teo-lógica, esta lógica torna-se naquele pensar que torna possível a manipulação mundial de recursos).

O primeiro início refere-se aquele que corresponde ao pensamento inceptual na Grécia antiga, isto é, aos pensadores pré-socráticos. De acordo com Nietzsche estes deviam antes ser chamados pré-Platónicos, devido ao facto de Platão ser responsável por uma revolução cultural anti-homérica, na qual, segundo Nietzsche o mundo Grego foi substituído pela cultura Alexandrina. Esta por sua vez preparou o caminho para o Cristianismo.

Em Nietzsche, a filosofia pré-platónica aparece como uma expressão do grande homem. Para Nietzsche, os filósofos pré-platónicos apresentam caracteres simples, e como tal a sua filosofia é como uma forma de tirania, em que a natureza é organizada sob um único princípio, sendo esse princípio a manifestação desse caráter. Em Sócrates, esse

princípio era a *décadence*, isto é, a sua decadência física, causa de ódio voltado para a aristocracia Ateniense:

> – Será a ironia de Sócrates uma expressão de revolta? Do *ressentiment* da ralé? Será que ele, como um dos oprimidos, tira prazer da sua ferocidade ao espetar a faca do silogismo? Será que se *vinga* dos aristocratas que fascina? – como dialético está-se na posses de um instrumento impiedoso, com a ajuda do qual se pode adotar o papel de tirano; é lhe concedido o trono por aqueles que conquista. O dialético deixa ficar para o oponente a demonstração de que não é estupido: ele enraivece, ao mesmo tempo desampara. O dialético suga a vitalidade do intelecto do seu oponente. – O quê? No caso de Sócrates a dialética não passa de vingança?[40]

No caso de Platão Nietzsche argumenta que se está já perante uma natureza misturada, a mistura entre Sócrates, Heráclito e Pitágoras. Platão, ao contrário de Sócrates, encontra-se já afastado desta expressão direta da cultura helénica, sendo antes o primeiro metafísico.

O interessante aqui é que Socrates, o decadente, é em si ao mesmo tempo um grande homem e uma Natureza simples. Pertence aos pré-platónicos, um pensador que Nietzsche acusou inclusive de não ser sequer Grego. Mas a verdade é que Sócrates é o último grande pensador da Grécia Homérica. De facto ele é o assassino desta Grécia. Em comparação, Platão e os Socráticos herdam um cadáver ainda quente, que estes procuram utilizar no seu projeto da criação de um regime de filósofos.

O mais importante é que Platão já não pertence à cultura Helénica, antes torna-se num conspirador. E só pode ser um conspirador, porque a unidade de estilo, a cultura helénica deixa, com Sócrates, de ser capaz de suportar filosofia. Esta existe agora escondendo-se:

> Quem se quer pronunciar desfavoravelmente sobre aqueles mestres mais antigos, pode considerá-los unilaterais, e os seus epígonos, com Platão à frente, poligonais. Seria mais correto e

---

[40] Traduzido de NIETZSCHE, *Twilight of the Idols and The Antichrist*, Penguin Books, London 2003. No Inglês lê-se: '– Is Socrates' irony an expression of revolt? of the ressentiment of the rabble? does he, as one of the oppressed, enjoy his own form of ferocity in the knife-thrust of the syllogism? does he revenge himself on the aristocrats he fascinates? – As a dialectician one is in possession of a pitiless instrument; with its aid one can play the tyrant; one compromises by conquering. The dialectician leaves it to his opponent to demonstrate he is not an idiot: he enrages, he at the same time makes helpless. The dialectician devitalizes his opponent's intellect. – What? is dialectics only a form of revenge in the case of Socrates?'

> mais franco conceber os últimos como caracteres mistos e os primeiros como os tipos puros. O próprio Platão é o primeiro caráter misto extraordinário, tanto na sua filosofia como na sua personalidade. Na sua teoria das Ideias, encontram-se unidos elementos socráticos, pitagóricos e heraclíticos: é por isso que ela não é nenhum fenómeno do tipo puro. Também como homem, Platão mistura em si os rasgos da reserva real e da moderação de Heraclito, da compaixão melancólica do legislador Pitágoras e do dialético perscrutador de almas Sócrates. Todos os filósofos posteriores são caracteres mistos deste tipo; quando neles sobressai algo de unilateral, como acontece com os Cínicos, não se trata de um tipo, mas de uma caricatura. Mas é muito mais importante que eles sejam fundadores de seitas e que as seitas por eles fundadas sejam todas instituições de oposição contra a civilização helénica e contra a unidade de estilo até então existente. Buscam, à sua maneira, uma redenção – mas só para pessoas individuais ou, quanto muito, para grupos próximos de amigos e de discípulos. A atividade dos filósofos mais antigos remonta, embora disso não sejam conscientes, a uma salvação e purificação em geral; não se pretende interromper o curso imponente da civilização grega, devem afastar-se do seu caminho os perigos terríveis, o filósofo protege e defende a sua pátria. Mas agora, desde Platão, ele encontra-se no exílio e conspira contra a pátria.[41]

Assim, seguindo a metafísica nietzscheana à letra, os carateres puros dos filósofos pré-socráticos são a expressão da cultura homérica. A sua simplicidade é a simplicidade que provém da força de uma cultura que não apenas aguenta filosofia, mas que para além disso é ela mesma plenamente filosófica. Isto é algo que se apresenta como exceção histórica. Em contrapartida a relação dos filósofos platónicos com a cultura vigente apresenta-se como a norma.

Esta distinção é de certo modo retomada por Heidegger. Platão e Aristóteles são os pensadores que tornaram as palavras do dito inceptual da madrugada da história do Ser em palavras-chave conceptuais. O que isto significa é que ao contrário dos filósofos pré-platónicos, que representam o pensamento inceptual, Platão e Aristóteles dão início à metafísica.

Heidegger opõe-se à distinção entre platónico e pré-platónico porque com isto os filósofos 'pré-platónicos' são interpretados de forma platónica. Ou antes: são interpretados de forma aristotélica , já que Aristóteles é sempre tomado como guia no que diz respeito a estes pensadores. Para Heidegger estes pensadores são pensadores que pensam no início o primeiro início, sendo inceptuais porque é através da interpretação

[41] NIETZSCHE, *Filosofia na idade trágica dos gregos*, edições 70, Lisboa, 2018, p. 21, 22.

dos seus ditos que se deve pensar o início enquanto início, isto é, pensar o primeiro início como transição para o outro.

A tese segundo a qual os pensadores pré-platónicos são pensadores inceptuais, não deve ser aplicada de uma forma geral. Por exemplo, apenas Anaximandro, Parménides e Heraclito são tratados de forma detalhada como pensadores inceptuais. Para além destes Sócrates é apelidado de o mais puro pensador:

> Quando nos relacionámos e somos atraídos pelo que se retira, nós próprios atraímos para o que se retira, para a proximidade enigmática e como tal mutável do seu apelo. Porquanto o homem propriamente atrai em caminho a isso, ele pensa, mesmo que esteja ainda assim longe do que se retira, mesmo que a retirada permaneça tão encoberta com sempre. Ao longo da sua vida e atá ao momento da sua morte, Sócrates não fez nada para além de se colocar neste caminho, nesta corrente, e nela permanecer. E é por isto que ele é o mais puro pensador do Ocidente. E também é por isso que não escreveu nada. Porque quem começa a escrever consideradamente tem inevitavelmente que fugir tal como aqueles que se abrigam de qualquer corrente demasiado forte para eles. Uma história até hoje escondida, mantém secreta a razão pela qual todos o grandes pensadores Ocidentais, depois de Sócrates, terem de ser fugitivos.[42]

Sócrates é o mais puro pensador do Ocidente por ter permanecido na mais pura meditação acerca do acontecimento do Ser. Ao contrário dos pensadores inceptuais, os ditos de Sócrates são feitos no modo do questionar, ou pelo menos de forma irónica. Isto não é por acaso ou por uma questão idiossincrática. Antes a posição questionante é a apropriada à natureza do Ser.

O Ser ao acontecer, retira-se. O homem entra na viragem do acontecimento através da recusa, uma forma de hesitação considerada que deixa aparecer o Ser enquanto esta recusa. Porém, quem medita assim sobre o Ser ganha um estranho magnetismo. A

---

[42] Traduzido de M. HEIDEGGER, *What is Called Thinking*, Harper & Row, New York 1968, p. 17, no Inglês lê-se: Once we are so related and drawn to what withdraws, we are drawing into what withdraws, into the enigmatic and therefore mutable nearness of its appeal. Whenever man is properly drawing that way, he is thinking even though he may still be far away from what withdraws, even though the withdrawal may remain as veiled as ever. All through his life and right into his death, Socrates did nothing else than place himself into this draft, this current, and maintain himself in it. This is why he is the purest thinker of the West. This is why he wrote nothing. For anyone who begins to write out of thoughtfulness must inevitably be like those people who run to seek refuge from any draft too strong for them. An as yet hidden history still keeps the secret why all great Western thinkers after Socrates, with all their greatness, had to be such fugitives.

forma como Sócrates seduziu a juventude aristocrática de Atenas atesta a este facto. Aqueles que pensam o Ser atraem os restantes para o mesmo caminho.

É pelo facto de Sócrates ter sido um pensador tão puro (a avaliação de Heidegger segundo a qual Sócrates é um pensador puro e a de Nietzsche segundo a qual Sócrates é um caráter puro focam-se em aspetos diferentes, Nietzsche encontra na dialética o traço fundamental da filosofia de Sócrates enquanto Heidegger encontra-o no questionar), pelo facto de este se ter atido tão consistentemente ao que se retira, que todas as tentativas de filosofar a partir deste se tornam em tentativas de dar respostas e como tal todas essas tentativas saem da viragem do acontecimento.

Em contrapartida, Anaximandro, Heraclito e Parménides enquanto pensadores inceptuais são pensadores que tentam dar forma em palavras ao apelo do Ser, tentam responder a esse apelo através da fundação do caráter histórico do Ocidente. São eles mesmos o início do destino do Ocidente e ao serem o início tornam-se eles mesmos nesse destino:

> A antiguidade que determina o Dito de Anaximandro pertence à madrugada do dealbar da 'terra do poente'. E se o inicial ultrapassasse todo o posterior, se até o mais inicial ultrapassasse, ainda e o mais possível, o mais tardio? O primevo da madrugada do destino apareceria então como o primevo em relação ao derradeiro (ἔσχατον), isto é, em relação à despedida do destino do ser até agora velado. O ser do ente reúne-se (λέγεςθαι, λόγος) no extremo do seu destino. Aquele que, até agora, tem sido o estar-a-ser [*Wesen*] do ser afunda-se na sua verdade ainda velada. A história do ser reúne-se neste adeus. A reunião neste adeus, enquanto reunião (λόγος) do mais extremo (ἔσχατον) daquilo que tem sido, até aqui, o seu estar-a-ser [*Wesen*], é a escatologia do ser. O ser ele próprio, enquanto ser que tem um destino, é, em si próprio, escatológico.[43]

A razão pela qual o dito de Anaximandro se torna escatológico é a estrutura do acontecimento. Isto é, o acontecimento do Ser é o retirar-se do que se retira. Assim, o primeiro início contém em si o adeus do Ser.

Esta explicação é ainda assim inteiramente insuficiente, já que o retirar-se do que se retira não é pensado no primeiro início. Como tal a escatologia do Ser deve ser pensada em referência ao ser do ente e não ao próprio Ser.

---

[43] M. HEIDEGGER, 2002, p. 378.

O mais importante para já é que algo é preparado neste dito, e este algo não só se faz sentir ainda hoje no Ocidente, mas mais ainda: este algo é o que dá unidade à história do Ocidente. Afinal, Heidegger distingue a história do 'meramente historiográfico' pelo facto da história ser exatamente o levar a cabo de um destino comum, não apenas um conjunto de factos.

Assim, aquilo que é inceptual no pensamento pré-platónico torna-se no princípio de unidade da história Ocidental. Ao mesmo tempo, estes pensadores são o único caminho de volta ao primeiro início, não só porque são a única tentativa de capturar a meditação nesse início, mas também e de uma forma mais importante, porque é este pensamento que dá origem ao avanço do primeiro início.

A consequência imediata disto é a ideia de exclusividade de interpretação histórica ou incomunicabilidade da cultura. Isto é, o pensador Ocidental só consegue verdadeiramente pensar historicamente aquilo que está contido no primeiro início. Como tal, a passagem para o outro início só pode ser levada a cabo como diálogo com aquilo que está contido no primeiro. Esta exclusividade da interpretação histórica não apenas torna singularmente difícil o estudo da história de outras culturas, como torna isso até mesmo perigoso. O perigo é em si duplo. Em primeiro lugar existe o perigo de mal interpretar, isto é, de encontrar nas outras culturas apenas um reflexo daquilo que está contido nos frutos do mundo helénico. O segundo e mais derradeiro perigo é o de substituir, isto é, pelo facto de a cultura Ocidental se tornar cultura europeia, e com isto atingir a dimensão mundial, a forma básica de interpretação do mundo Ocidental (metafísica) com a sua pertença à universalidade, pode ser apropriada por outros povos como ferramenta para o estudo daquilo que definitivamente não é ocidental e como tal servir apenas para obscurecer aquilo que é próprio à sua cultura.

3.2. Pensamento inceptual

Antes de começar a expor a interpretação heideggeriana do pensamento de Anaximandro, Heraclito e Parménides, é importante sublinhar alguns aspetos gerais da filosofia da história de Heidegger no que diz respeito à Grécia antiga.

Em primeiro lugar, no primeiro início, dá-se o esquecimento do Ser. Isto porém não deve ser pensado de uma forma subjetiva, como se com o passar do tempo os Gregos

deixassem de pensar o Ser, e com isso esquecessem também essa possibilidade. Antes, o esquecimento do Ser é uma propriedade do primeiro início, diz respeito à forma como o Ser se retira no acontecimento e se destrança em direção ao outro.

No primeiro início, o *Da-sein* é apropriado como o aberto que encobre o Ser. A luz do Ser faz os entes reluzir e estes demoram-se no seu aparecer, fundando o reino do erro. Assim, o primeiro início é marcado pela falta de reflexão naquilo que se retira. Em vez disso, o ente é tomado em todo lado como pista do caminho do pensar:

> Só que o esquecimento da diferença não é, de modo algum, a consequência de uma mera distracção que esqueça o pensar. O esquecimento do ser pertence ao estar-a-ser do ser – que aquele mesmo esquecimento esconde. O esquecimento pertence tão essencialmente ao destino do ser que a madrugada deste destino começa como desvelamento do que está presente no seu estar-presente. Quer dizer: a história do ser começa com o esquecimento do ser, começa com o ser a reter em si o seu estar-a-ser, a diferença em relação ao ente. A diferença desaparece. Permanece esquecida. Só as coisas que são diferenciadas, o que está presente e o estar-presente, é que se desvelam - mas não enquanto coisas diferenciadas. Em vez disso, também o vestígio inicial da diferença é apagado, uma vez que o estar-presente aparece como algo que está presente e encontra a sua origem naquilo que, de entre o que está presente, tem um carácter mais elevado.[44]

No mundo Helénico o ser é o estar presente. Este estar presente, porém, é ele mesmo pensado como presença. Isto, claro, porque o Ser, que é a luz certa do acontecimento que clareia o aberto, é apenas percebido como o reluzir dos entes. Desta forma o ser é sempre compreendido como o ser dos entes. O estar-presente é mais tarde vertido na *existentia*, cumprindo assim o destino da metafísica. A presença é por seu turno a precondição da representação: o ente presente é trazido à representação como mais uma vez presente. Esta é a natureza escondida do reino do erro. A errância define-se assim como o demorar-se para além da apropriação que o ente tem no avanço do primeiro início.

Isto deve ser clarificado. A natureza do primeiro início é tal que o ser é pensado como algo que está presente. O ser presente do ser é o esquecimento do traço fundamental da diferença ontológica:

---

[44] M. HEIDEGGER, 2002, p. 430.

> Porém, no estar-a-ser [*Wesen*] de ambos permanece escondido o seu estar-a-ser [*Wesen*]. Não apenas isto – até acontece que já a relação entre estar-presente e o que está presente permanece não-pensada. Desde o início, parece que o estar-presente e o que está presente são, de cada vez, algo por si. Sem se dar por isso, o próprio estar-presente torna-se algo que está presente. Representado a partir do que está presente, torna-se aquilo que está presente acima de tudo o mais que está presente e, assim, o que de mais elevado está presente. Quando o estar-presente é nomeado, já se está a representar algo que está presente. No fundo, não se distingue o estar-presente enquanto tal daquilo que está presente. Passa apenas por ser a coisa mais geral e mais elevada das que estão presentes e, com isso, passa por ser algo que está presente. O estar-a-ser do estar-presente e, com ele, a diferença entre estar-presente e o que está presente permanece esquecida. O esquecimento do ser é o esquecimento da diferença entre ser e ente.[45]

Assim o primeiro início deve ser entendido como aquele início onde ficou por pensar a diferença ontológica, e assim, o ser foi tomado como o aparecer do ente, o seu brilho. Com isto a conceção segundo a qual o ser é o género mais geral dos entes aquilo que é mais vazio torna-se o destino do pensamento metafísico.

A tese mais estranha, que Heidegger nos apresenta aqui, é uma tese que diz respeito à forma como é pensada pelos pensadores pré-platónicos a estrutura deste início. A saber, o início é o parecer do estar-presente, o que está presente aparece neste parecer. Aqui ressoa um pensamento fenomenológico, porém não deve aqui ser lida uma recaída em *Ser e tempo*. Antes, parecer e aparecer devem ser lidos como traços de uma hierarquia do próprio acontecimento. Isto é, os Gregos estavam de facto a pensar acerca do acontecimento do Ser e que era nesse acontecimento que estes pensavam o ente. Mais ainda, o parecer do estar-presente não diz respeito ao juízo, não se deve pensar aqui a forma como o sujeito conhece o ser, antes o parecer é a forma como ser se apresenta, o facto deste se apresentar como despedida. O importante é exatamente o facto da despedida não ser pensada como traço fundamental do Ser mas antes sempre apenas a presença.

Os pensadores inceptuais pensam o início mas fazem-no pensando o ser. No caso dos pré-platónicos, por pertencerem ao primeiro início, eles pensam o ser do ente, e pensam-no como algo onde surge o ente e assim ao mesmo tempo como princípio de união do ente no seu todo:

---

[45] M. HEIDEGGER, 2002, p. 429, 430.

> O Dito de Anaximandro, pensando o que está presente no seu estar-presente, esclarece aquilo que τὸ χρεών designa. O χρεών que é pensado no Dito é a primeira e a mais elevada interpretação daquilo que os Gregos experimentam sob a designação de Moῖρα como o conceder de uma parte. À Moῖρα estão sujeitos os deuses e os homens. Tò χρεών, o uso, é o dar a manejar e o entregar do que está presente por uma vez a uma demora no não-encoberto.
>
> Tò χρεών põe a coberto em si o estar-a-ser, ainda não destacado, do reunir que faz clarear e põe a salvo. O uso é a reunião: ὁ Λόγος. A partir do referido estar-a-ser do Λόγος determina-se o estar-a-ser do ser como uno unificador: ῎Εν. Parménides pensa este mesmo ῎Εν. Pensa a unidade deste unificador, explicitamente, como a Moῖρα (Frag. VIII, 37). A Moῖρα, pensada a partir da experiência essencial do ser, corresponde ao Λόγος de Heraclito. O estar-a-ser de Moῖρα e Λόγος está pensado, previamente, no Χρεών de Anaximandro.[46]

Neste excerto Heidegger interpreta o sentido de três termos fundamentais da filosofia Helénica. λόγος significa a reunião. Porém, não deve ser entendido aqui um mero princípio de unidade. Antes, λόγος é o dizer, e como tal é o recipiente onde é vertida a experiência grega do chamamento do Ser. Λόγος é o dizer no sentido daquilo que é pré-dito no dizer de algo, quando se diz 'algo' existem imediatamente um conjunto de coisas que se pode dizer com sentido desse algo. Tudo o resto é excluído, apenas o que já está dito no dizer pode propriamente ser dito de algo. Cada nome tem um destino que lhe é concedido. Esse é o sentido de reunião.

Dito de uma forma ainda mais heideggeriana, o alotar da parcela ao nome não é algo feito pelo sujeito que fala. Isto deve ser esclarecido: o nome não deve aqui ser pensado como signo que significa algo. O nome é o apropriar do ente pelo Ser no seu acontecer. O acontecimento do Ser é também a união dos traços-fenda que sulcam a terra e que trazem o mundo à existência. O clarear do ente traz a reunião no dizer, e o dizer quando feito de forma propriamente poética é em si um apropriar.

Porém este pensamento não pode ser ainda pensado pelos Gregos porque se trata de um pensamento de transição para o outro início. Que a reunião seja pensada por Parménides como μοῖρα e mais que isso essa reunião seja pensada sob a forma de ἕν parece confirmar a interpretação de Heidegger segundo a qual estes pensadores são escatológicos (Aquilo que se refere ao final da história, neste caso final daquilo que foi

[46] M. HEIDEGGER, 2002, p. 436.

inaugurado com o primeiro início). Afinal não se encontra aqui apenas uma análise conceptual do ser e a sua relação com a entidade. Antes o ser é pensado como destino, ou, dito de forma heideggeriana, o pensamento do ser na forma do ser do ente encerra em si o destino do Ocidente, algo que é pensado explicitamente como destino, embora ainda não de forma histórica.

O facto de o destino ainda não ser pensado historicamente pelos Gregos deve aqui ser contextualizado. O mundo helénico é mais histórico do que o presente, isto porque a sua relação com o Ser é mais genuína. O pensamento do ἕν como μοῖρα deve ser aplicado de forma geral a todos os entes. Porém este pensamento é ainda retirado diretamente do parecer do ser. Em todo o lado o acontecimento do Ser se faz sentir no pensamento Grego. A falta do sentido histórico não indica falta de história. Antes o contrário é verdade: a procura de antecedentes e indícios em todo lado é a maior prova do caráter anistórico da modernidade.

Igualmente, em toda a cultura helénica faz-se sentir a influência do primeiro início. Pense-se por exemplo na celebre distinção entre a conceção circular da história greco-romana e a história linear Cristã, deixando de parte os contra-argumentos contra a história circular que se encontram em Aristóteles. Esta distinção é um lugar comum. Porém o que fica por pensar aqui é a forma como o destino é encarado na antiguidade. Por outro lado, temos a forma como esse conceito é hoje em dia interpretado: como nada mais que sentimentalismo ou uma teoria teleológica desatualizada. Quando, porém, o destino é pensado como o ser do ente, ou seja como a unidade de em primeiro lugar cada ente em si mesmo e em segundo lugar todas as entidades tomada como um todo, então começa a tornar-se compreensível o porquê de esta conceção ser tão geral e tão poderosa. A ideia de que o destino pertence às coisas porquanto estas existem e, mais que isso, que este destino é a forma como em geral existem coisas, dá credibilidade a uma teoria circular da história, assim como à ideia de que o mundo é eterno e que existe eternamente em todo o futuro e igualmente para o passado.

Quando este destino é porém tomado como vontade do Deus supremo, já não apenas como responsável pela lotação dos destino às coisas mas antes como em si idêntico à sua vontade, então é normal, que, tal como a nossa vontade é direcionada a fins, então também o deve ser o destino do cosmos direcionado a um fim supremo. Os próprios deuses eram pensados como sujeitos ao destino. Com isto se compreende o tema

mitológico comum de Zeus lutar contra profecias da vinda de um novo deus supremo. Porém, enquanto Zeus permanece o deus responsável pela decisão sobre os destinos este futuro pode sempre ser adiado. Enquanto a ordem do Κόσμος fôr mantida os deuses permanecerão imortais e os homens mortais.

A dificuldade de pensar os deuses está exatamente aqui. Se o ser é presença então de que forma existem os deuses? Decerto que se encontra aqui a razão pela qual os deuses gregos são aqueles em que a sensação se encontra mais misturada nas suas representações entre todos os panteões pagãos. Porém, segundo a teoria de Heidegger algo eterno não pode estar presente:

> Ao mesmo tempo, revela-se que o ser como estar-presente do que está presente, em si mesmo, é já a verdade, contanto que pensemos o estar-a-ser da verdade como reunião que faz clarear e põe a salvo [*lichtend-bergende Versammlung*]; contanto que nos mantenhamos livres do posterior – e hoje óbvio – pressuposto da Metafisica segundo o qual a verdade é uma propriedade do ente ou do ser. O ser (diz-se esta palavra tal como foi pensada) é o εἶναι como estar-presente, é, de um modo oculto, uma propriedade da verdade – não, obviamente, da verdade como uma característica do conhecimento, seja ele divino ou humano, e não, obviamente, uma propriedade no sentido de uma qualidade. Além disso, ficou claro: τὰ ἐόντα designa, de um modo ambíguo, tanto o que está actualmente presente quanto também o não-actualmente presente, o qual, compreendido a partir daquele, é o que está ausente. Mas o actualmente presente não se acha entre [as duas partes de] o que está ausente como um pedaço cortado. Se o que está presente se encontra, de antemão, no domínio da visão, tudo está a ser em conjunto [*west... zusammen*], um traz o outro consigo, este deixa escapar aquele. O actualmente presente no não-estar-encoberto demora-se nele como na região-de-encontro aberta [*offene Gegend*]. O que se demora actualmente nesta região-de-encontro (o-que-se-demora [*weilige*]) surge nela a partir do encobrimento e chega ao não-estar-encoberto. Mas o que está presente é demorando-se como o que chega [*weilend ankünftig*], na medida em que também já se vai para fora do não-estar-encoberto e em direcção ao encobrimento. O que está actualmente presente demora-se por uma vez [*jeweils*]. E algo que se está a demorar na chegada [a partir da origem] e na ida [que o faz partir]. O demorar-se é a passagem da chegada à partida. O-que-está-presente é o-que-se-demora-por-uma-vez [*das je-weilige*]. Demorando-se passageiramente, está ainda a demorar-se na chegada [a partir da origem] e a demorar-se já na ida [que o faz partir]. O que está presente demorando-se por uma vez, o presente actual, está a ser [*west*] a partir do estar-ausente. Isto é precisamente o que há a dizer do que está autenticamente presente – o qual a nossa representação habitual gostaria de separar de todo o estar-ausente.[47]

[47] M. HEIDEGGER, 2002, p. 406, 407.

O demorar-se uma vez é sempre o demorar-se na chegada e o demorar-se na ida de volta ao encobrimento. Assim é difícil de compreender de que forma se pode dizer que os imortais têm existência. Este problema surge imediatamente da conceção metafísica do ser, segundo a qual o ser é um conceito geral e como tal deve valer para tudo que existe, e assim aquilo que não tem ser não existe.

Este pensamento introduz porém um erro de interpretação. Isto é assim porque quando se diz que no mundo helénico o ser é presença, não se deve imediatamente interpretar isto como querendo dizer que aquilo que não está presente não existe. Antes pelo contrário, o facto do ser, ser interpretado como presença implica apenas que aquilo que 'não tem ser' não está presente.

Aqui porém surge um segundo erro. Se de facto ainda não se pensa existência no ἕν mas meramente presença, então não se deve interpretar o ser como algo que se tem ou não tem. Antes, como já foi exposto acima, o ἕν relaciona-se com os entes não como mais uma propriedade reunida naquilo que foi concedido, mas antes como aquilo que concede as partes, que as reúne nos destinos.

A questão torna-se então a seguinte: como pode algo que não está presente ter um destino? Ou dito de maneira metafísica: Como podem os Deuses existir? A isto Heidegger responde: «O Ser nunca é mais totalmente do que os entes, mas também nunca menos do que os deuses, porque estes últimos não 'são' de todo. O Ser 'é' o 'entre' entre os entes e os deuses, que são em todos os aspetos incomparáveis, 'necessário' para os deuses e privado aos entes.»[48]

A relação entre os deuses e o Ser é inteiramente diferente da relação entre os entes e o Ser. Igualmente deve ser pensada a diferença entre a relação dos deuses e dos entes com o ἕν. No sentido de que ambos recebem o destino deste, mas enquanto os entes se manifestam como presentes, os deuses são aqueles que decidem os destinos, estando também submetidos a este.

[48] Traduzido de M. Heidegger, 2012, p. 192. No Inglês lê-se: «Beyng never is more fully than beings but also never less fully than the gods, because these latter 'are' not at all. Beyng 'is' the 'between' amidst beings and the gods, utterly and in every respect incomparable, 'needed' by the gods and withdrawn from beings.»

É importante relembrar que a relação entre ἕν, μοῖρα e λόγος não está contida nem surge da metafísica. É antes pensamento inceptual, no sentido em que pensa a estrutura do acontecimento embora não de forma explícita.

Assim igualmente pode ser dito do Ser, que este é a origem dos destinos, e que assim só é histórico aquilo que acontece como história do Ser. A relação do Ser com os deuses é central ao pensamento de Heidegger. Em particular é importante pensar a história como fundada na divindade dos deuses. Porém, que o ser seja pensado como estar-presente não é algo de inconsequente para o panteão grego, de facto a presença é a forma como os mortais se relacionavam com os deuses nesse tempo:

> Assim concebido pelo Deus na mulher mortal, Dioniso testemunha do ser de ambos, é-o numa união original. Dioniso não é apenas um semideus entre outros, mas é o predilecto. É a afirmação da vida mais selvagem e inesgotável no impulso para a concepção, e é a negação da mais terrível morte da destruição. É a alegria do encantamento mágico e o horror de um terror desordenado. É uma coisa sendo a outra, isto é, sendo ao mesmo tempo não é. O ser, contudo, chama-se para os gregos «presença» – «parousía». Estando presente, este semideus ausenta-se e, ausentando-se, está presente. A imagem sensível do ausente presente e do presente ausente e máscara. Esta é um símbolo por excelência de Dioniso, ou seja, entendido de um modo metafísico-grego: de permitir o relacionamento mútuo entre ser e não-ser (presença e ausência). Inversamente, é exatamente esse símbolo, como Dioniso, que constitui uma configuração decisiva da veracidade da nossa interpretação da experiência do ser dos gregos.[49]

O deus da tragédia, Dionísio, não é deus da tragédia por acaso. Este deus representa da forma mais radical o conceito de imanência, a forma como a divindade se encontra presente como o que está presente. Dionísio é um Deus que nasce duma mortal, morre e ressuscita. Como tal, só ele pode ser patrono do ator trágico, só ele pode garantir a transformação de uma pessoa noutra, fazer renascer os mortos no gesto do ator, e também trazer o divino de volta a um mundo onde os deuses fugiram:

> É este o Ser da noite, o domínio da confusão, da violência da fúria sombria --O Reino de Dioniso e dos seus sacerdotes, dos quais, como sabemos (…), Hölderlin diz, em «Pão e vinho» no fim da estrofe VII (…):

[49] M. HEIDEGGER, 2004, p. 180, 181.

> Mas são eles, dizes tu, como os Santos sacerdotes do Deus do vinho,
> Que se deslocavam de terra em terra em noite sagrada.
>
> Assim, o primeiro e o último verso contém em si toda a poesia e elevam o seu dizer para o âmbito fundamental daquele ser que o nome Dioniso designa de dionisíaco. Sabemos que a última interpretação ocidental do Ser, por Nietzsche e que ao mesmo tempo, prepara o futuro, também nomeia Dioniso.[50]

A questão de Dionísio e do dionisíaco será discutida no capítulo seguinte. Para já deve ser sublinhado o aspeto do presente e do não-presente. A máscara usada na tragédia traz à presença o não-presente. A natureza dupla do semideus é capturada na essência da tragédia, onde o ator se deixa possuir pelo espírito da personagem. A tragédia grega é em si o dizer daquilo que é inceptual, a criação do aberto entre os homens e os deuses, onde a plateia, tal como os deuses, se deleita com os destinos das personagens.

Os deuses são não-presentes, vindo à presença apenas na visão do vidente, durante o sacrifício e durante a tragédia. O homem é levado até ao pé dos deuses no sonho e na embriaguez. Esses estados são as disposições fundadoras que fundaram na Grécia o mundo ocidental.

Os cultos do mistério dos Gregos revelam exatamente o mesmo. A poesia de Homero era para o grego infinitamente mais real, infinitamente mais presente porque este tinha sido de antemão trazido à presença dos deuses pela mão de Dionísio. Os seus deuses cobertos pela sensibilidade helénica eram deuses empíricos, revelados como corpos eternamente belos e jovens, e que se revelavam sempre de novo nos corpos dos jovens atletas e hoplitas.

Tudo isto é uma consequência do primeiro início, o pensamento inceptual, pré-platónico. A μοῖρα é pensada quando o ἕν é pensado como λόγος, e λόγος é pensado como a reunião. Mas esta reunião encontra o seu fundamento onde? Qual é o fundamento da reunião? Ou, dito de outra forma, porque pensa Heráclito o primeiro início sob o nome λόγος?

Responder a esta questão implica pensar essencialmente o primeiro início. Qual é aquela necessidade que torna necessária a reunião? A resposta é certamente o ἕν, o ser.

---

[50] M. HEIDEGGER, *Hinos de Hölderlin*, Instituto Piaget, Lisboa 2004, p. 181, 182.

Este emana de si a multiplicidade como articulação. A saber, a articulação do demorar-se do que está presente. Este estar presente nunca acontece 'no presente', isto é, não é actual nem instantâneo, opondo-se ao passado e ao futuro. Antes, este presente é a própria articulação da demora daquilo que chega no seu chegar e partir. Esta articulação é o aberto desencoberto, isto é: ἀλήθεια.

Assim se começa a compreender a base histórica de *Ser e tempo*, o caminho para a verdade do Ser e o caminho para a verdade ontológica do tempo, ambos encontram o seu fundamento na mais antiga palavra onde se encontra reunida a mais antiga experiência do primeiro início, o χρεών.

Aquilo que existe na articulação, isto é que está presente cai na errância através da insistência na demora, isto é:

> O que se demora por uma vez, enquanto algo que se demora, está a ser [*west*] na articulação que articula o estar- -presente no duplo estar-ausente. Porém, o que se demora por uma vez, enquanto o-que-está-presente, pode - precisamente ele e só ele - demorar-se [*sich verweilen*], ao mesmo tempo, na demora. O que chega pode até insistir na sua demora, apenas para continuar, através disso, mais presente - 'presente' [aqui] no sentido de 'o-que-persiste' [*Bestandiges*]. O que se demora por uma vez permanece insistindo no seu estar-presente. E de tal modo que ousa subtrair-se à sua demora passageira. Aferra-se à obstinação do permanecer insistente. Volta as costas a tudo o mais que está presente. Insiste, como se fosse isto o demorar-se [*Veweilen*], na persistência [*Bestandigkeit*] do continuar-a-persistir [*fort-bestehen*].[51]

O que isto significa é que a presença tem um caráter duplo. Os entes existem temporariamente na articulação e ao mesmo tempo fora desta. Enquanto presentes, os entes saltam à vista, impõem-se no caminho e neste permanecem em combate com o seu destino. Para compreender isto é necessário pensar de novo a relação entre presença e temporalidade. Aquilo que está presente demora-se por uma só vez, porém, ao mesmo tempo, aquilo que está presente por uma só vez deixa a sua marca. Em *Ser e tempo*, por exemplo o caráter temporal de *Dasein* é marcado pela sua insistência no futuro. Igualmente para os entes: estes afetam o futuro sem poderem ser afetados de volta por aquilo que está no futuro. Por outras palavras, o passado arrasta-se até ao presente em

[51] M. HEIDEGGER, 2002, p. 416.

impunidade, esta imposição não pode ser travada pelo *Dasein* que apenas se pode projetar no futuro.

Deixando o *Dasein* de lado e pensando em *Da-sein*, tudo aquilo que acontece está contido no início. Este deixa a sua marca no futuro e ultrapassa-o. Mas até onde pode ir algo que vai para além do futuro? Para outro futuro? Um outro futuro necessita de um outro início, um outro início significa acontecer de novo.

Antes de tudo isto poder ser clarificado é necessário regressar a Anaximandro. Que o que está presente esteja fora da articulação é algo que depende da estrutura do acontecimento, isto é, da forma como o *Da-sein* é apropriado, o facto de os entes se arrastarem para além do seu tempo, de o primeiro início avançar. Só isto torna possível a errância.

O facto de isto acontecer porque o Ser se detém na sua verdade não pode ser ainda pensado por Anaximandro. Em contrapartida, o ser do ente é questionado, e de maneira marcadamente grega, o destino acaba por valer.

O χρεών, é a forma como Anaximandro pensa a inexorabilidade do destino, e assim é este caráter necessário que deve ser pensado como a relação entre os entes e o ser, porém a necessidade é aqui pensada não como um conceito modal. Não deve ser entendido aqui que o ser do ente é o facto de este existir de forma necessária. Antes o χρεών é pensado como essência da mão:

> Costuma traduzir-se a palavra χρεών por 'necessidade'. Com isso, quer dizer-se 'o que constrange', 'o 'inexorável ter de ser'. Porém, é um erro deter-se exclusivamente neste significado derivado. Em χρεών temos χράω, χράομαι. A partir disto, fala ἡ κέιρ, a mão; χράω significa: eu manejo algo, chego a isso, digo-lhe respeito e dou-lhe a mão. Assim, χράω significa ao mesmo tempo: oferecer (à mão), dar a manejar e, assim, entregar (de uma mão para outra), ceder a [outro] pertencer. Uma tal entrega, porém, é do tipo que conserva a cedência na mão e, ao ceder, conserva aquilo que é cedido.[52]

Isto é o fundamental, o derradeiro. Isto é: aquilo que é derradeiro no avanço do primeiro início é que a apropriação do *Dasein* é pensada originariamente através do caráter da mão, mais antigo ainda que τέχνη, o χρεών. Que a harmonia do Κόσμος seja

[52] M. HEIDEGGER, 2002, p. 431. 432.

pensada através da essência daquilo que mais tarde através da errância se torna a maquinação, que de todos os pensadores helénicos Anaximandro seja o mais inceptual e como tal o mais escatológico, esse é talvez pensamento fundamental que deve ser retirado do confronto com o primeiro início.

3.3. λόγος, τέχνη e Cristianismo

Platão é o primeiro pensador metafísico. Aliás, Heidegger costuma usar 'platonismo' como uma forma de dizer pensamento representacional. Isto pode parecer estranho à primeira vista, porém, compreenderemos o que está em causa através da forma como Heidegger interpreta o conceito de ἰδέα:

> A estética começa com os Gregos apenas no momento em que morre a sua grande arte assim aquela grande filosofia, que em conjunto com esta atingiu o seu apogeu. Nesse momento, na época de Platão e Aristóteles, em conexão com a organização da filosofia como um todo, formam-se aqueles conceitos que marcarão as fronteiras de todo o futuro questionar acerca da arte. Uma dessas noções básicas é o par conceptual ὕλη-μορφή, *materia-forma*, matéria-forma. Esta distinção tem a sua origem na conceção dos entes fundada por Platão, a conceção dos entes no que diz respeito à sua aparência exterior: εἶδος, ἰδέα. Onde os entes são apreendidos como ente e distinguidos de outros entes, em relação à sua aparência externa, a demarcação e organização dos entes de acordo com limites exteriores e interiores entra em cena. Mas o que limita é a forma, o que é limitado é matéria. O que quer que salte à vista quando a obra de arte é experimentada como mostrar-se de acordo com o seu εἶδος, como φαίνεσθαι, é agora subsumido nessas definições. O ἐκφανέστατον, aquilo que se mostra propriamente como o supremamente radiante, é o belo. Através da ἰδέα, a obra de arte aparece na designação do belo como ἐκφανέστατον [53]

[53] Traduzido de M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, HarperCollins Publishers, San Francisco 1991, p. 80. No Inglês lê-se: Aesthetics begins with the Greeks only at that moment when their great art and also the great philosophy that flourished along with it comes to an end. At that time, during the age of Plato and Aristotle, in connection with the organization of philosophy as a whole, those basic concepts are formed which mark off the boundaries for all future inquiry into art. One of those basic notions is the conceptual pair *hylē-morphē*, *materia-forma*, matter-form. The distinction has its origin in the conception of beings founded by Plato, the conception of beings with regard to their outer appearance: eidos, idea. Where beings are apprehended as beings, and distinguished from other beings, in view of their outer appearance, the demarcation and arrangement of beings in terms of outer and inner limits enters on the scene. But what limits is form, what is limited is matter. Whatever comes into view as soon as the work of art is experienced as a self-showing according to its eidos, as *phainesthai*, is now subsumed under these definitions. The

Que εἶδος seja interpretado como φαίνεσθαι significa de acordo com *Ser e tempo*, que a ἰδέα é o parecer do que aparece. Ou ainda, dito de uma forma mais clara, o Ser do ente é interpretado a partir do parecer daquilo que aparece.

Com isto, o destino do ocidente fica selado. O pensamento deixa de pensar o início e passa a ser o núcleo do avanço, avanço que se afasta cada vez mais da única pista que restava e que poderia lembrar a diferença ontológica (entre Ser e ente, não entre ser e ente). Isto, claro, acontece porque se perde aquele pensamento essencial: que aquilo que está presente aparece no estar-presente em si. Com Platão, a origem do ente é o parecer do ente, o pensamento desta origem é o eco do pensar do primeiro início.

O parecer em si nunca aparece, isto é, a imediatez daquilo que aparece no estar-presente assim como o parecer do estar-presente não pedem explicação, nunca são estranhos ou inquietantes. Para nós, modernos, o parecer do estar presente soa estranho, mas ainda mais estranho soa a ideia de um puro aparecer.

Com Platão fica traçado o caminho para a representação, o início da metafísica está contido na ideia de ἰδέα porque com o estabelecimento do parecer do que está presente como orígem daquilo que está presente se perde o caminho de volta ao Ser. Por outro lado fica a investigação do ente enquanto ente, compreendido agora como o que se mostra: φαίνεσθαι.

Com Aristóteles, o χρεών é finalmente substituído por τέχνη. Isto porque χρεών significa o estar-presente onde aparece o que está presente, isto é, a origem unificadora que unifica apropriando o ente como um todo. Em Aristóteles a origem é pensada como as quatro causas que são mais tarde traduzidas em matéria e forma e mais tarde vertidas na simples e vácua distinção entre forma e conteúdo.

Aquilo que se torna derradeiro é a interpretação do mundo na forma da causalidade, tanto na maneira grega da natureza como aquilo que se causa a si mesmo (φύσις), ou na mais tardia forma Cristã como *ens creatum*:

> Ligado a isto está o facto de que a maquinação agora salta aos olhos mais claramente e que, através da interação do pensamento da criação judaico-cristão e a representação de Deus

ekphanestaton, what properly shows itself and is most radiant of all, is the beautiful. By way of the idea, the work of art comes to appear in the designation of the beautiful as *ekphanestaton*.»

> correspondente, *ens* torna-se *ens creatum*. Mesmo que se desista de uma interpretação simplista da ideia de criação, o facto de que os entes são causados permanece essencial. A conexão causa-efeito vem a dominar tudo (Deus como *causa sui*). Esse é o desvio essencial em relação a φύσις e é ao mesmo a transição para a emergência da maquinação como a essência da entidade no pensamento moderno. A forma mecanística e biologista de pensar são sempre apenas consequência da interpretação maquinacional dos entes aí escondida.[54]

A tradução dos termos gregos para o latim e mais tarde a utilização da filosofia escolástica para fins religiosos teve um profundo impacto na transformação de τέχνη em maquinação. Deve ser tomada em conta a transformação da ἐντελέχεια (a consumação da ἐνέργεια do ente) em mero *actus*, e como tal em presença constante. Torna mais evidente a forma como o ente em si é pensado como efeito, aquilo que está em efeito presentemente, e assim a determinação do ente como algo criado, concatenado pelas mãos do homem ou de Deus.

Em geral, a causalidade é aquilo que substitui o χρεών, ou seja, onde a mão era pensada como aquilo que apropria o ente, isto é que o deixa aparecer propriamente no acontecimento como mundo, agora é interpretado como concatenação de matéria e forma, como o pôr em ato pela mão daquilo que meramente existia em potência. O conceito de potência será aquilo que entretanto se tornará primário, a matéria prima onde se escondem os recursos. Até a essência do homem será cunhada como recurso humano. A transformação da potência naquilo que é principal será explorada no capítulo seguinte.

A τέχνη, o saber fazer, está assente na natureza como φύσις, isto é, o produzir é pensado como deixar aparecer o que aparece. Em contrapartida, a natureza, enquanto *ens creatum* dá origem a uma nova forma de produzir, agora como concatenação, como manipulação e composição de um produto.

---

[54] Traduzido de M. HEIDEGGER, 2012, p. 100, Na versão Inglesa lê-se: Connected to this is the fact that the machinational now thrusts itself forward more clearly and that, through the coming into play of both the Judeo-Christian thought of creation and the corresponding representation of God, *ens* becomes *ens creatum*. Even if a crude interpretation of the idea of creation is foregone, the fact that beings are caused remains essential. The cause-effect connection comes to dominate everything (God as *causa sui*). That is an essential deviation from φύσις and is at the same time the transition to the emergence of machination as the essence of beingness in modern thought. The mechanistic and the biologistic modes of thinking are always only consequences of the concealed machinational interpretation of beings.»

Se a tradução dos termos gregos para o latim tem o efeito de facilitar a transformação de χρεών em maquinação, a mesma distorção acontece de uma forma mais explicita com o λόγος e a sua tradução em *ratio*.

A forma como a reunião isto é a forma como a essência da linguagem é transformada em razão, e esta no mental, é o culminar do destino contido no λόγος:

> Embora não seja o seu fundamento, a prioridade do caráter antecipatório do pensamento (λόγος—*ratio*—*intellectus*) são, no entanto, concretizados na conceção do ser-humano como animal racional, uma conceção que tem origem na experiência inicial dos entes como tal. Está então predelineada a possibilidade de que o caráter do pensamento, como guia no que diz respeito à interpretação dos entes, se venha a elevar até ao local único da decisão dos entes, especialmente se, em avanço e por muito tempo *ratio* e *intellectus* foram forçados a ocupar a posição de serviço (fé cristã). Disto nasceu de facto nenhuma nova interpretação dos entes para além de um reforço da importância do ser-humano como um indivíduo (salvação da alma). Daí surgiu a possibilidade de uma situação onde *ratio* teve que julgar como correto tudo apropriado à fé, visto que tudo rodava à volta da fé, e a fé esgotava todas as possibilidades. Porque não haveria também a *ratio*, primeiro em conjunção com *fides*, reivindicar para si o mesmo, tornar-se certa de si mesma, tornar esta certeza como critério para se estabelecer certamente e fornecer as razões para isso (ratio como razão)? Agora começa a transferência do cerne do pensar na auTo-certeza do pensamento (*veritas* torna-se *certitudo*). Como tal deve primeiro ser posto numa fórmula, e o que esta declara te atingido é entretanto modificado. Em correspondência com isto, a determinação da entidade do ente transforma-se em objetividade.[55]

[55] Traduzido de M. HEIDEGGER, 2012, p. 142. No Inglês lê-se: «Though not further grounded, the priority and the anticipatory character of thinking (λόγος—*ratio*—*intellectus*) are nevertheless concretized in the view of the human being as animal rationale, a view that originates in the initial experience of beings as such. Predelineated thereby is the possibility that that character of thinking as guideline with respect to the interpretation of beings might all the more elevate itself into the unique place where beings are decided, especially if in advance and for a long time *ratio* and *intellectus* have been compelled into a position of service (Christian faith). From this indeed there arose no new interpretation of beings but only a strengthening of the importance of the human being as an individual (salvation of the soul). Thus came the possibility of a situation in which *ratio* had to judge as correct whatever was proper to faith, inasmuch as everything revolved around faith, and faith exhausted all possibilities. Why should not also *ratio*, at first in conjunction with fides, claim the same for itself, become certain of itself, and make this certitude the criterion for firmly establishing something and providing its 'reasons' (ratio as a reason)? Now commences a transfer of the crux of thinking into the self-certitude of thinking (*veritas* becomes *certitudo*). Therefore thinking must first be placed into a formula, and what it claims to accomplish is now changed. Correspondingly, the determination of the beingness of beings changes into objectivity…»

Com a vinda do cristianismo, a relação do ser-humano com os entes passa a ser mediada pela fé. Porém esta fé esconde e nutre a razão, esta acaba por tomar a posição mais elevada, aquela através da qual se dá a decisão.

Esta é a dupla natureza do cristianismo, governado pela fé e governado pela *ratio.* Estas são as lentes através das quais a totalidade do ente é interpretado. Entre estes, também aquele que é mais do que um ente, o próprio Deus, acaba por ser interpretado à luz da razão. A sua essência torna-se cada vez mais pobre até que no fim nada mais reste que *causa sui*. As formas lógicas, por um lado, e a causalidade por outro acabam por dominar até o próprio Deus, ao qual a razão outrora prestara serviço.

Porém, o Deus cristão não sai de cena imediatamente após a sua morte. Não apenas permanece imperturbada a prática da religião como a própria imagem do mundo Cristã simplesmente muda de forma:

> No lugar da desvanecida autoridade de Deus, e do magistério da Igreja, surge a autoridade da consciência moral, impõe-se a autoridade da razão. Contra esta, ergue-se o instinto social. A fuga do mundo para o supra-sensível é substituída pelo progresso histórico [*historischer Fortschritt*]. A meta do além de uma glória eterna transforma-se na felicidade terrena da maioria. A prática do culto religioso é rendida pelo entusiasmo de criar uma cultura ou da propagação da civilização. O que é criador, o que antes era próprio do Deus bíblico, torna-se na marca do fazer humano. O seu criar passa, por fim, para o negócio.
>
> Aquilo que, deste modo, se quer levar para o lugar do mundo suprassensível são variantes da interpretação cristã-eclesiástica e teológica. Do mundo, a qual assumiu o seu esquema da ordo, da ordenação do ente por graus, a partir do mundo helénico-judaico, cuja concatenação fundamental foi fundada no começo da metafisica ocidental por Platão.[56]

Assim, o mundo helénico é transformado no mundo cristão. Esta transformação, apoiada pela tradução dos termos gregos no latim, é ao mesmo tempo a origem do domínio da metafísica na história do ocidente. O começo da modernidade é em si antecipado: a morte de Deus é antecipada pela morte de Deus na cruz:

> ' ...e para quê poetas em tempo indigente?' A palavra tempo significa aqui a era do mundo à qual nós ainda pertencemos. Com o surgimento e o sacrifício mortal de Cristo teve início, segundo a experiência histórica de Hölderlin, o fim do dia dos deuses. A tarde vai avançando.

[56] M. HEIDEGGER, 2002, p. 255.

Desde que a 'trindade', Héracles, Dionísio e Cristo, deixou o mundo, a tarde do tempo do mundo foi-se aproximando da noite. A noite do mundo estende a sua escuridão. Esta era do mundo caracteriza-se pela ausência de Deus, pela 'falta de Deus'. A falta de Deus que Hölderlin experiencia não nega, no entanto, o persistir de uma relação com o Deus cristão, quer individualmente quer na Igreja, nem despreza essa mesma relação. A falta de Deus significa que já não existe um Deus que reúne em si, visível e univocamente, as pessoas e as coisas e que, com base nessa reunião, articule a história do mundo e a estância humana nessa história. A falta de Deus anuncia, porém, algo de muito pior. Não só se foram os deuses e Deus, corno também se apagou na história do mundo o fulgor da divindade. O tempo da noite do mundo é o tempo indigente, porque se tornará cada vez mais indigente. Ele tornou-se tão indigente que já nem é capaz de notar que a falta de Deus é uma falta.[57]

[57] M. HEIDEGGER, 2002, p. 309.

Capítulo 4 O outro início

4.1. Porquê o ser

Em Heidegger, todo o pensamento aparece com um foco incessante no ser. Este foco quase monomaníaco parece totalmente arbitrário, e parece mais infundado ainda porquanto Heidegger rejeita qualquer outro tema. Esta rejeição é feita de antemão, e o ser reina tiranicamente sobre a sua filosofia. Seria por exemplo igualmente arbitrário se um filósofo declarasse que o entendimento é o tema propriamente filosófico, e assim sendo rejeitasse qualquer ontologia que não decorresse de uma questão epistemológica como algo secundário, e ainda mais se dissesse de seguida, 'não podemos deixar que a questão pelo ser nos distraia daquilo que verdadeiramente importa, compreender como se compreende, a perda desta compreensão é a fundação do reino do erro!'. Ainda mais estranho é a forma como Heidegger recusa também de antemão toda a ontologia, como se esta não se detivesse com a questão pelo ser. Surge disto uma impressão que se trata de um diálogo de surdos, de surdos com ouvidos apurados.

No capítulo 2 foi explorada a forma como Heidegger retrata aquilo que este chama Ser [*Seyn*], a forma como este deve ser pensado, ou antes, como devemos aproximar-nos da tarefa de o pensar (ser como recusa, aquilo que se retira no acontecimento, a luz certa). O que falta compreender é o porquê de pensá-lo de todo. Que necessidade é esta que nos compele, e que perigo existe em não enveredar por este caminho?

Será também despropositado não mencionar que Heidegger tem um célebre livro em que discute o sentido do ser. Claro que este livro acaba a meio, e não se sabe em que sentido Heidegger diz o ser. Além disso, tudo o que foi dito até aqui, isto é, a estranheza da forma como Heidegger fala acerca do ser, e a forma como este afirma que os modernos não o questionam, é algo que tem a sua origem no referido livro. Se a questão 'o que é o ser?' permanece uma questão, mais importante se torna então responder à questão 'porquê o ser?'. Noutras palavras: porquê permanecer no caminho da questão pela verdade do Ser?

Para mostrar o quanto *Ser e tempo* é insuficiente na resposta a esta questão, basta relembrar a resposta que Heidegger dá nessa obra:

> Ser é sempre o ser de uma entidade. A totalidade das entidades pode, de acordo com os seus vários domínios, tornar-se o campo para a clarificação e delimitação de certas áreas determinadas do conteúdo em questão. Estas áreas por seu lado (por exemplo, história, natureza, espaço, vida, *Dasein*, linguagem, e coisas do estilo) podem servir com objetos que investigações científicas correspondentes podem tomar como respetivos temas. A investigação científica consegue, de maneira brusca e simplista, demarcar e fixar inicialmente as áreas do conteúdo em questão. As estruturas básicas de quaisquer áreas deste estilo foram de antemão determinadas de acordo com a forma pré-científica de experiência e interpreta o domínio do ente a que conteúdo em questão desta área pertence. Os 'conceitos de base' que então surgem permanecem as pistas mais imediatas para o descerrar concreto desta área pela primeira vez. E mesmo que a pesquisa tenda sempre para este método positivo, o seu verdadeiro progresso não é tanto colecionar de resultados e o guardar destas em 'manuais', mas antes questionar acerca das maneiras em que cada área particular se constitui basicamente [*Grundverfassungen*]--um questionário ao qual fomos trazidos em parte por reagirmos contra tal aumento em informação.[58]

Que a questão pelo ser tem importância como uma questão acerca do sentido do ser do ente de forma a fundamentar a distinção e determinação dos campos científicos é algo que permanece como tema central de *Ser e tempo.* Porém, de maneira nenhuma se pode dizer que tal consideração permanece como base para o pensamento heideggeriano posterior. O que deve ser tomado em consideração é o facto de tal questão surgir como uma reação ao caráter moderno da ciência. A questão do ser como questão fundacional, ou seja, como aquela ciência que fundamenta a delimitação das ciências restantes, soa extremamente medieval. De resto todo o *Ser e tempo* tem um gosto escolástico, algo que não é meramente acidental.

---

[58] Traduzido de M. HEIDEGGER, 2001, p. 29. No Inglês lê-se: « Being is always the Being of an entity. The totality of entities can, in accordance with its various domains, become a field for laying bare and delimiting certain definite areas of subject-matter. These areas, on their part (for instance, history, Nature, space, life, Dasein, language, and the like), can serve as objects which corresponding scientific investigations may take as their respective themes. Scientific research accomplishes, roughly and naively, the demarcation and initial fixing of the areas of subject-matter. The basic structures of any such area have already been worked out after a fashion in our pre-scientific ways of experiencing and interpreting that domain of Being in which the area of subject-matter is itself confined. The 'basic concepts' which thus arise remain our proximal clues for disclosing this area concretely for the first time. And although research may always lean towards this positive approach, its real progress comes not so much from collecting results and storing them away in 'manuals' as from inquiring into the ways in which each particular area is basically constituted [*Grundverfassungen*]-an inquiry to which we have been driven mostly by reacting against just such an increase in information.

Ser e tempo é tanto um projeto de destruição da história da ontologia como uma crítica à modernidade feita através dos fundamentos desta história. É um projeto onde é avançada uma reorientação da academia moderna através do levantamento dos fundamentos da metafísica.

Que a questão do ser seja levantada como reação à modernidade é certamente uma pista valiosa. Não é suficiente porém para responder à questão de 'porquê?'. Porque é que Heidegger vê no ser uma escapatória às forças históricas do seu tempo? Na verdade, usar esta questão como reação ao caráter moderno da ciência moderna (e por 'ciência moderna' deve entender-se toda a academia e vida intelectual moderna) parece ainda mais arbitrário.

Para se responder a esta questão parece então necessário começar por clarificar a forma como Heidegger compreende a modernidade e a forma como esta se relaciona com a ciência. Mais ainda, é necessário compreender exatamente como este interpreta o caráter moderno da ciência. Ora, para Heidegger, o caráter da ciência moderna assenta na sua essência como investigação, ou seja, no avanço projetado num determinado domínio de entidades, domínio este determinado de antemão através dos μαθήματα, isto é, através daquilo que é dado *a priori*:

> A física moderna chama-se física matemática porque, num sentido eminente, aplica uma matemática muito determinada. Só que ela só pode proceder matematicamente de tal modo porque já é, num sentido mais profundo, matemática. Τὰ μαθήματα significa para os gregos aquilo que o homem, na consideração do ente e na lida com as coisas, conhece à partida: dos corpos o corpóreo, das plantas o vegetal, dos animais o animal, do homem o humano. A este já conhecido, isto é, ao matemático, pertencem também, para além do que foi referido, os números. Quando encontramos três maçãs na mesa, reconhecemos que são três delas. Mas o número três, a tríade, já o conhecemos. Tal quer dizer: o número é algo matemático. É só porque os números apresentam como que o mais patente sempre-já-conhecido, e, deste modo, o que é mais conhecido entre o matemático, que o matemático foi logo reservado para a nomeação do que é próprio dos números. Mas de modo nenhum a essência do matemático é determinada pelo numérico. A física é, em geral, o conhecimento da natureza, e, em particular, o conhecimento do que é materialmente corpóreo no seu movimento; pois este mostra-se imediatamente e sem excepção, se bem que de modos diferentes, em tudo o que é natural. Se agora a tisica se configura expressamente numa tisica

> matemática, isso quer dizer que através dela e para ela se constitui algo, à partida, marcadamente como o já-conhecido.[59]

Os μαθήματα, não devem, porem, ser compreendidos meramente como conhecimentos *a priori*. Antes, deve-se ver aqui a relação que um projeto tem com o seu ser levado a cabo. O projeto projeta-se sobre a realidade, e quando é posto em prática, a própria realidade é concebida como meios para um fim, é interpretada de acordo com aquilo que já estava implícito no projeto.

Assim, o avanço científico é sempre determinado de antemão por aquilo que já se conhece previamente. As experiências, a experimentação, não procuram descobrir nada que seja completamente novo, mas antes confirmar, falsificar ou munir o investigador de dados, através dos quais este possa aperfeiçoar a sua teoria. Este avanço no já conhecido de antemão é o certificar-se da subjetividade, algo que Heidegger encontra em todo o lado na modernidade, fazendo disto a própria essência da modernidade.

Este certificar-se é a forma como o caráter subjetivo do sujeito se torna dominante, tão dominante que o real se determina como uma modificação do sujeito, através da representação, e do conhecimento como representação de uma representação (re-presentação):

> Esta objectivação do ente cumpre-se num re-presentar [*Vor-stellen*] que tem como objectivo trazer para diante de si qualquer ente, de tal modo que o homem calculador possa estar seguro do ente, isto é, possa estar certo do ente. Só se chega à ciência como investigação se, e apenas se, a verdade se transformou em certeza do representar. É na metafisica de Descartes que o ente é, pela primeira vez, determinado como objectividade do representar, e a verdade como certeza do representar. O título da sua obra principal é *Meditationes de prima philosophia*; considerações sobre a Filosofia Primeira. Πρώτη φιλοσοφία é a designação cunhada por Aristóteles para aquilo que, mais tarde, é chamado metafisica. Toda a metafisica moderna, incluindo Nietzsche, mantém-se na interpretação do ente e da verdade traçada por Descartes.[60]

Esta interpretação torna-se possível apenas porque λόγος foi previamente traduzido em *ratio*, e com esta tradução a *veritas*, anteriormente designando a verdade

[59] M. HEIDEGGER, 2002, p. 100.
[60] M. HEIDEGGER, 2002, p. 109, 110.

posta numa fórmula que deve corresponder à doutrina da fé, torna-se na *certitudo*. De onde decorre que as fórmulas devem ser justificadas perante a razão (a experimentação conta como este processo, onde aquilo que está na teoria é verificado ou falsificado). É óbvio que, para Heidegger, com Descartes a verdade se desfaz da sua forma originária (isto é: ἀλήθεια). Porém deve ser lembrado que este processo tem início na Grécia, quando o pensamento é vertido no λόγος, e este por sua vez transformado em palavra-chave conceptual. O caminho para a verdade como certeza está assim traçado.

Porém tudo isto está assente na interpretação segunda a qual aquilo que é verdadeiramente histórico é a história do Ser; a dificuldade vem exatamente em compreender a necessidade desta visão. Isto é, em primeiro lugar: porquê o ser, em segundo lugar: porquê o ser na sua dimensão histórica? Para responder a esta questão é necessário compreender a necessidade em que o pensamento de Heidegger se move. Quando for possível compreender exatamente o que torna necessário o pensamento do Ser, poderá então ser justificada a 'teoria da história' que Heidegger propõe.

Seria igualmente inútil explicar que é o próprio Ser que oferece a maior necessidade, e que esta necessidade é o ser apropriado de *Dasein* ao Ser. Isto porque aquela compreensão do ser que nos leva a interpretar a existência de acordo com o acontecimento do Ser, e este como apropriação depende da validade da história do Ser.

É então necessário começar por examinar aquilo que Heidegger procura desfazer com o pensamento do Ser, isto é, a história da ontologia, mais concretamente, a forma como a metafísica ocidental atinge a sua apoptose, dando origem à modernidade. Esta é considerada tanto na sua manifestação científica como logística, como ciência moderna e como na manifestação política (liberalismo e comunismo). Em seguida é necessário perceber a forma como tal contraste (modernidade e Ser) se torna necessária para o pensamento, isto é porquê que o pensamento tem que pensar este contraste, e qual é o perigo se não o fizer.

De qualquer forma, o facto de Heidegger pensar a questão do ser como reação à modernidade parece reforçar a posição segundo a qual a filosofia da história é central no seu pensamento. Torna-se necessário, para além disto, mostrar como uma análise histórica não só da filosofia moderna, mas também da modernidade em si são determinantes na forma como Heidegger concebe o próprio ser.

Para tal é necessário começar por clarificar a forma com Heidegger entende a modernidade, em especial, como Descartes cunha a forma da verdade e como esta é transformada, tendo a sua expressão final na filosofia de Nietzsche.

4.2. A modernidade

A forma como Heidegger pensa a modernidade já foi acima introduzida. Falo do domínio daquela conceção de verdade cunhada por Descartes, ou como o domínio da técnica na nossa relação com os entes (pensar o ente segundo a dicotomia entre matéria e forma, transformada entretanto em forma e conteúdo, esta representação é reforçada quando o mundo é concebido como criado por Deus). Com isto a ciência moderna encontra a sua essência como investigação, ou seja procedimento num campo pré determinado em que a entidade é compreendida como aquilo que é manipulável.

O que isto tudo revela é a trajetória teleológica da história do Ocidente. A modernidade é de alguma forma aquilo que já se encontrava em potência desde o início, a história do Ser tem como destino final e necessário aquilo que hoje parece, por outras razões, igualmente inescapável. A verdade como *certitudo* é a forma em que concordância ou correspondência desaguam quando mediadas pelo *ratio* entretanto tornado absoluto.

Estas formas de pensar a modernidade contêm apenas facetas deste fenómeno histórico, facetas que são fundacionais mas não capturam aquilo que aqui se procura, isto é não explicam aquilo que torna o pensamento do ser em algo necessário.

Outra forma de Heidegger pensar a modernidade é através de questão dos deuses, da relação entre os deuses e os homens e a forma como esta relação acontece na modernidade. A falta dos deuses é o fenómeno que esconde dentro de si a falta do divino. Esta falta não deve ser entendida como a perda de religião mas antes como a mais radical perda de valor por parte do humano, como incapacidade de justificar a continuação da habitação deste mundo.

Como foi explorado no terceiro capítulo, os deuses são responsáveis pela atribuição do destino aos mortais. Eles contêm em si e em unidade consigo o destino de um povo particular. A perda deste destino é a perda da sua pertença à história:

> ' ...e para quê poetas em tempo indigente?' A palavra tempo significa aqui a era do mundo à qual nós ainda pertencemos. Com o surgimento e o sacrifício mortal de Cristo teve início,

> segundo a experiência histórica de Hölderlin, o fim do dia dos deuses. A tarde vai avançando. Desde que a 'trindade', Héracles, Dionísio e Cristo, deixou o mundo, a tarde do tempo do mundo foi-se aproximando da noite. A noite do mundo estende a sua escuridão. Esta era do mundo caracteriza-se pela ausência de Deus, pela 'falta de Deus'. A falta de Deus que Hölderlin experiencia não nega, no entanto, o persistir de uma relação com o Deus cristão, quer individualmente quer na Igreja, nem despreza essa mesma relação. A falta de Deus significa que já não existe um Deus que reúne em si, visível e univocamente, as pessoas e as coisas e que, com base nessa reunião, articule a história do mundo e a estância humana nessa história. A falta de Deus anuncia, porém, algo de muito pior. Não só se foram os deuses e Deus, corno também se apagou na história do mundo o fulgor da divindade. O tempo da noite do mundo é o tempo indigente, porque se tornará cada vez mais indigente. Ele tornou-se tão indigente que já nem é capaz de notar que a falta de Deus é uma falta.[61]

Neste excerto Heidegger comenta a poesia de Hölderlin. Este comentário não é porém uma mera afirmação objetiva acerca do conteúdo do poema. Em primeiro lugar a poesia de Hölderlin tem um papel especial para Heidegger, que chega a dizer que Hölderlin e a sua poesia pertencem ao outro início como aquilo que está mais avançado numa história que ainda não foi pensada: «Hölderlin—o destino do pensamento da história do Ser…».[62] Para além disto, Heidegger faz rimar a tarde do tempo do mundo e a noite do tempo do mundo com a sua conceção do Ocidente como terra do poente.

Esta caracterização, em conjunto com a ideia da Grécia antiga como terra da madrugada do Ser, mostram que o Ocidente é ele mesmo concebido historicamente como lugar onde a modernidade tem a sua estância:

> Será que até estamos na véspera da transformação mais terrível de toda a terra e do tempo do espaço histórico de que ela está dependente? Estamos na iminência de um poente anterior a uma noite que trará uma outra madrugada? Será que estamos, agora mesmo, a caminho de emigrar para a terra histórica deste poente da terra? Será que só agora irrompe a 'terra do poente' [o Ocidente]? Será que só esta 'terra do poente', ultrapassando Ocidente e Oriente, e através do que é europeu, se torna a localidade da história futura, destinada de modo mais inicial? Será que nós, os de hoje, já somos da 'terra do poente', num sentido que só surge através da nossa passagem a uma noite do mundo? Para que nos servem todas as filosofias da história, apenas historiograficamente calculadas, se, com a sinopse dos materiais historiograficamente aduzidos,

[61] M. HEIDEGGER, 2002, p. 309.
[62] Traduzido de M. HEIDEGGER, 2013, p. 74. No Inglês lê-se: 'Hölderlin—the destiny of the thinking of the history of being(…)'.

> elas não fazem mais do que cegar, se elas esclarecem a história sem nunca pensarem nos fundamentos das suas razões explicativas a partir da essência da história e esta a partir do ser ele próprio? Somos nós os rebentos tardios que somos? Mas será que, ao mesmo tempo, somos também os que precedem a madrugada de uma idade do mundo totalmente diferente, que tenha deixado para trás aquelas que são as nossas actuais representações historiográficas da história?[63]

Esta passagem é extremamente importante pois revela exatamente por que distingue Heidegger a sua filosofia da filosofia da história usual. A discórdia não é uma distinção de base, mas apenas uma distinção metodológica. O problema é a tentativa de extrair categorias gerais através da análise e comparação de eventos históricos particulares. Em contrapartida Heidegger afirma que o ser é a origem das razões explicativas por detrás dos acontecimentos particulares e vê a modernidade como marcada por uma tensão entre a necessidade de pensar a falta da divindade e a falta de consciência desta falta. Esta dupla falta é o que desde logo torna necessária a consciência histórica.

A forma como a modernidade torna o pensamento necessário não pode ser sobrestimada. É esta falta que dá necessidade ao pensamento, ou seja, porquanto o pensamento é pensamento ele deve pensar esta falta. Isto não deve ser interpretado como uma necessidade moral ou um dever. Deve ser interpretado segundo a natureza do pensamento. O pensamento é ele mesmo determinado através da história do Ser. A falta de divindade é agora aquilo que dá ao pensamento o seu caráter de pensamento:

> Dificilmente podemos negar, parece, que a afirmação, que fala daquilo que no nosso tempo, é necessário pensar e naquilo que torna o pensamento necessário, é um juízo acerca da época em que vivemos. Como se passam as coisas no que diz respeito a tais juízos acerca do presente? E eles descrevem esta época como declínio, por exemplo, como doente, decadente, afetada pela 'perda do centro'. O que é decisivo acerca tais juízes, porém, não é que eles avaliam tudo negativamente, mas o facto de que avaliam de todo. Eles determinam o valor, que é o mesmo que dizer que determinam faixa de preço à qual a época pertence. Tais avaliações são consideradas indispensáveis, mas também inescapáveis. Acima de tudo, elas criam imediatamente a impressão de que têm razão do seu lado. E assim ganham logo a aprovação da multidão, pelo menos durante o tempo de antena que lhes é permitido. Tal tempo é cada vez mais curto. Se hoje em dia as pessoas tendem de novo a concordar com a posição de Spengler acerca do declínio do Ocidente, é porque

[63] M. HEIDEGGER, 2002, p. 376, 377.

> (também por muitas outras razões superficiais) a proposição de Spengler é apenas a consequência negativa, embora correta, das palavras de Nietzsche: 'O deserto avança'. Enfatizamos que estas palavras têm origem no pensamento. São palavras verdadeiras.[64]

É possível ver aqui um elemento importante da filosofia de Heidegger: a tensão constante com Spengler. Quando colocados lado a lado, Spengler e Heidegger parecem filósofos inteiramente dissemelhantes. Esta dissemelhança é, porém, inteiramente superficial. Heidegger e Spengler, assim como Heidegger e Dilthey são filósofos que devem ser pensados em conjunto. Spengler foi influenciado por Nietzsche, e o pensamento de Dilthey é estranhamente semelhante ao de Nietzsche no que diz respeito à teoria genealógica dos valores. Não por acaso, a dicotomia entre Nietzsche e Dilthey é uma continuação da dicotomia entre Hegel e Schleiermacher. A tradição alemã é marcada por esta divisão. O facto de Nietzsche ser o herdeiro de Hegel parece estranho, mas esta herança é explicitamente reconhecida por Heidegger.

O debate pode ser simplificado da seguinte maneira: Como ficamos no que diz respeito à desvalorização dos valores? Como podemos interpretar o facto de os valores se desvalorizarem a si mesmos? O que fazemos nós com este budismo europeu?

Parece necessário também justificar a tese segundo a qual o niilismo é uma questão histórica. É usual ouvir falar do niilismo como algo principalmente psicológico, isto é, como crença na falta de valor intrínseco no mundo. Para além disto, afirma-se imediatamente que o niilismo pode ser ultrapassado individualmente, através da criação pessoal de valor.

Dilthey não trata historicamente o niilismo por razões obvias (quais?). Spengler pensa de facto o niilismo como algo histórico, isto é, como o declínio da cultura: este

---

[64] Traduzido de M. HEIDEGGER, 1968, p. 37, 38. No Inglês lê-se: 'One can hardly deny, it seems, that the assertion, which speaks of our thought-provoking time and of what in it is most thought-provoking, is a judgment on the present age. How do things stand with such judgments on the present? They describe the age as on the decline, for instance, as sick, decaying, stricken with 'loss of center.' What is decisive about such judgments, however, is not that they evaluate everything negatively, but that they evaluate at all. They determine the value, so to speak the price range into which the age belongs. Such appraisals are considered indispensable, but also unavoidable. Above all, they immediately create the impression of being in the right. Thus they promptly win the approval of the many, at least for whatever time is allotted to such judgments. That time now grows steadily shorter. If people today tend once again to be more in agreement with Spengler's proposition about the decline of the West, it is (along with various superficial reasons) because Spengler's proposition is only the negative, though correct, consequence of Nietzsche's words: 'The wasteland grows.' We emphasized that these are words issuing from thought. They are true words.'

declínio é pensado com algo necessário, que surge da cristalização da cultura em civilização. De qualquer forma, pelo menos de maneira provisória, pode-se dizer que niilismo, quando pensado historicamente, corresponde ao vazio causado pela perda da visão cristã do mundo que até então tinha funcionado como o centro do universo europeu. Quando interpretado desta forma, o niilismo aparece já como tema das considerações tanto de Dilthey como de Spengler.

Para Spengler, o niilismo é a consequência necessária da exaustação da vontade, o símbolo civilizacional de uma cultura, entretanto tornada civilização, que não tem já a vitalidade necessária para suportar as suas formas tardias. Este símbolo deixa de ser efetivo como religião na tarefa de reunir e propor objetivos culturais concretos. O niilismo é a expressão de decadência metafísica de um corpo civilizacional.

Para Dilthey a desvalorização dos valores surge como consequência necessária das antinomias entre sistemas filosóficos entretanto autonomizados e tornados em imagens do mundo concretas. Estas antinomias surgem necessariamente do facto dos sistema se autonomizarem, isto é, do facto de não se considerarem historicamente condicionados. Para Dilthey, «o modo de ligação do saber de uma época está condicionado pela posição de consciência, é sempre a expressão subjetiva e provisória desta última; ao ideal da vida e a mundividência está sempre subjacente uma complexão de ânimo e só para o âmbito histórico do domínio de tal complexão tem eles validade.»[65]

A desvalorização dos valores, o facto destes se tornarem relativos, é para Dilthey apenas o tomar conhecimento da sua relatividade. O mundo cristão cai no momento em que se descobre novas complexões, novos tipos de vida que produzem mundividências inteiramente diferentes. Este mundo reconhece-se então como historicamente condicionado. Aquilo que é importante é que o método usado na construção da filosofia da história destes dois filósofos é inteiramente diferente. Esta diferença corresponde à diferença entre o sistema nietzscheano e a hermenêutica de Dilthey, e radica na importância desigual que ambos atribuem ao método histórico.

O método hermenêutico de Dilthey corresponde à «aplicação da consciência histórica à filosofia e à sua história»[66]. E quanto a Nietzsche? Embora o método em

[65] DILTHEY, *Teoria das concepções do mundo*, edições 70, Lisboa 1992, p. 19
[66] DILTHEY, 1992, p. 20

Nietzsche seja comumente interpretado como fazendo genealogias, isto é, como exatamente aplicando o método histórico aos valores e aos sistemas filosóficos, deve ser dito que esta interpretação é em grande parte nada mais que um erro.

O método genealógico não serve para provar a relatividade dos valores. O objetivo de traçar a genealogia é antes a sondagem das causas da decadência. Em geral, o método Nietzscheano corresponde a isto: «Antes era dito de todos os tipos de moralidade, 'pelos seus frutos os conhecerás'; eu digo de todos os tipos de moralidade que são frutos através dos quais eu reconheço o solo de onde brotaram.» [67] Isto é, aquilo que é estudado são os valores: através da sua análise é possível reconhecer se têm origem na vida ascendente ou no declínio.

Nietzsche interpreta os fenómenos dos sistemas de valores e sistemas de filosofia como a expressão de um quantum de poder. Este poder, a vontade de poder, é algo semelhante àquilo que informalmente chamamos energia vital. O niilismo corresponde àquilo que é gerado quando sistemas de valores que causam declínio (especialmente declínio fisiológico) se tornam absolutos. Por outro lado o niilismo só atinge a sua consumação quando os valores dominante são sabidos como meras ficções; o facto de não passarem de ficções é outra razão para condenar o mundo. Em suma, o facto de já não acreditarmos na moral é mais uma razão para a seguir à risca.

Assim, a teoria da história nietzscheana assenta numa metafísica particular, isto é na metafísica da vontade de poder. A teoria diltheyana, por outro lado, inverte o método. Esta dicotomia é uma dicotomia entre uma metafísica da história e uma história da metafísica, que surge como continuação da divisão anterior entre Hegel e Schleiermacher.

Com isto não se deve entender que Nietzsche tenha sido influenciado diretamente por Hegel (se esta influência existiu ela aconteceu indiretamente, por intermédio de Bruno Bauer). De todas as vezes que Nietzsche ecoa pensamentos de Hegel, esta semelhança é apenas fruto da tradição filosófica que ambos incorporam.

Para Heidegger, a questão do niilismo é central, tão central como em Nietzsche. Heidegger é, porém, menos óbvio ao tratá-la. Para Heidegger, o facto de o deserto avançar é aquilo que torna o pensamento necessário. Dilthey por sua vez, não presta atenção ao

---

[67] Traduzido de NIETZSCHE, The will to power, Penguin books, 2017, p. 160, no Inglês lê-se: 'Formerly it was said of every kind of morality, 'by their fruits ye shall know them'; I say of every kind of morality that it is a fruit by which I recognize the soil whence it sprang.'

niilismo europeu, considerando-o (a queda da universalidade da mundividência cristã) uma forma de ceticismo. E, enquanto que Spengler o pensa por analogia com o ceticismo grego (e também com o estoicismo) e com o budismo (o método analógico é a ferramenta principal de Spengler, algo bastante estranho considerando que Spengler defende que a cultura é incomunicável entre civilizações), Heidegger considera o niilismo algo de único e não historicizável, sendo o próprio único em si mesmo.

Voltando à distinção Nietzsche/Dilthey ou entre Hegel e Schleiermacher, Heidegger parece optar pelo lado da metafísica da história, enquanto que a 'arte de entender', a subjugação da obra e do sistema ao seu contexto histórico e psicológico, em suma, a aplicação da consciência histórica à filosofia é posta de lado à partida.

O problema é exatamente este: o método analógico, aquele que domina a historiografia, é ele mesmo uma consequência da metafísica. Aquilo que torna a comparação e a analogia na ferramenta principal da investigação histórica é o facto de o facto histórico (a entidade encontrada no campo da história) ser tomado com tema. Através da comparação sucessiva destes factos são induzidos princípios científicos, e com isto é criada uma ontologia regional que procura subsumir nela todas as outras regiões do pensamento. É então necessário compreender como Heidegger compreende a forma como a metafísica se transforma naquele tipo de pensamento que acima de tudo procura avaliar, comparar, e medir toda a existência.

4.3. Niilismo e o Ser

Agora que se compreende a forma como a modernidade tem um papel central na filosofia de Heidegger é necessário esclarecer a forma como Heidegger entende a posição da nossa era no contexto da história do Ser. A modernidade é definida como o momento do início da noite de mundo. Esta definição é uma compreensão da modernidade como a época do niilismo. Mais do que isso, como a época em que o niilismo permanece impensado. O facto de o pensamento ser tornado necessário por aquilo que necessita de ser pensado, isto é, o facto de o pensamento de Heidegger ser historicamente motivado, deve ser sublinhado.

Ainda fica por esclarecer por que o ser deve ser pensado, qual a relação do ser com o niilismo e o porquê de esta relação ser necessária. Sabendo que o pensamento deve

pensar o avanço do deserto, e ao mesmo tempo, que é este avanço que torna o pensamento necessário, se o objetivo é perceber a necessidade do pensamento do Ser, então, o trilho que se deve seguir é o do niilismo. Igualmente, poderia ser argumentado, que esclarecer o significado de pensamento na filosofia de Heidegger seria o caminho para compreender o porquê de pensar o ser, quanto a isto, o terceiro capítulo deste trabalho começa a esboçar uma resposta.

O pensamento é mais puramente um pensamento quanto mais se atém ao pensamento do início. O pensamento inceptual não é uma afirmação acerca de uma determinada entidade, mas antes, na sua forma pura, é um pensamento acerca daquilo que torna possível a presença das entidades, mais ainda, no primeiro início, este pensamento tenta superar as entidades presentes, mas fá-lo através do pensamento destas entidades. Assim, vemos em Sócrates a forma mais pura de pensar, questionando sem nunca escrever ou afirmar. A forma deste pensamento é usualmente uma tentativa de induzir o seu interlocutor a ver para além das entidades particulares, procurando respostas que não sejam meras listas de exemplos.

Com Platão e Aristóteles a metafísica torna-se definitivamente naquela atitude que procura categorizar entes, e que só fala no ser no que diz respeito ao ser dos entes, ainda não como *existentia*, mas como φύσις, tornada por Aristóteles numa região do ser. O ser é aquilo no qual os entes têm a sua origem, agora como auto-emergência da entidade (φύσις), ou então como tendo or'igem e sendo criados pela ação do homem (primeiros indícios da distinção entre ciências naturais e humanas).

Assim, o caminho da metafísica torna-se no caminho do ocidente. O ser é agora a entidade do ente, isto é, o pensamento ocidental. A metafísica é o pensamento acerca do ente, e ao mesmo tempo, o pensamento através do qual o ser se transforma em ente (se perde a diferença ontológica). Com isto, a relação especial entre o homem e o Ser perde-se também. Heidegger acredita, que cabe ao homem fundamentar o *Da-seyn* através do salto imediato para a viragem do Ser. Este salto, feito através do pensamento, é ao mesmo tempo a condição de possibilidade para a divinização, a divinização poetada pelos poetas. O acontecimento do Ser depende disto, só através deste acontecimento é que o homem descobre e funda aquilo que lhe é próprio.

Em contrapartida, quando o ser é pensado apenas como ser do ente, e para além disso, quando se perde a conceção da unidade do ser e este se transforma num mero

género de entes, embora seja o mais geral, então a forma como o homem concebe a sua relação com o ser sofre uma alteração drástica.

No contexto da história da filosofia Ocidental, esta alteração é mediada pela transformação de λόγος em *ratio*, e com isto a inversão da relação entre o homem e a palavra. Λόγος já não é entendido como a reunião através do qual a linguagem se torna possível, ou seja, o homem como contido neste λὸγος (segundo Heidegger, como resposta ao chamamento do Ser).

A *ratio*, por outro lado corresponde à capacidade de fazer concordar uma afirmação com outra. No contexto medieval, a *ratio* é o que torna possível a concordância entre a doutrina e a palavra de Deus, em suma, torna-se numa faculdade. O facto da condição da linguagem passar de uma entidade metafísica à qual o homem é subserviente a uma faculdade (talvez como forma de fazer corresponder a inteligência humana ao intelecto divino) torna possível a emergência do ser humano como sujeito, através da reificação daquilo que é próprio ao humano como espírito.

A tese de que a subjetividade (como sujeito humano) é aquilo que é próprio à modernidade e ainda mais, que este pensamento esteja inteiramente ausente na Grécia parece um exagero. Estamos habituados a interpretar Protágoras como um subjetivista, e até por vezes Platão como idealista, por mais forçado que isto seja. Quanto a isto Heidegger escreve:

> Mas não ousou um sofista dizer, no tempo de Sócrates, que o homem é a medida de todas as coisas, tanto do ser das que são, como também do não-ser das que não são? Não soa esta frase de Protágoras como se falasse Descartes? E, como se isso não bastasse, não é concebido por Platão o ser do ente como o que é contemplado, como a ιδέα? A referência ao ente enquanto tal não é para Aristóteles a θεωρία, o puro olhar? Só que aquela frase sofistica de Protágoras não significa subjectivismo nenhum, porquanto só Descartes pode efectuar a inversão do pensar grego. Certamente que se cumpre, através do pensar de Platão e através do perguntar de Aristóteles, uma viragem decisiva da interpretação do ente e do homem, mas que permanece sempre ainda dentro da experiência fundamental grega do ente. Esta interpretação, precisamente enquanto combate contra a sofistica e, por isso, na dependência dela, é tão decisiva que se converte no fim do mundo grego, fim esse que ajuda a preparar, de um modo mediato, a possibilidade da modernidade. Daí que o pensar platónico e aristotélico, mais tarde, não apenas na Idade Média, mas através do que foi a modernidade até agora, tenha podido valer como o pensar grego por excelência, e todo o pensar pré-platónico como apenas uma preparação para Platão. É porque se está de há muito habituado a ver o mundo grego através de uma interpretação humanista moderna que continua a

> estar-nos vedado reflectir sobre o ser que se abriu à antiguidade grega, deixando-lhe o que tem de próprio e de estranho.[68]

O desenvolvimento do sujeito, como sujeito humano, é algo que acontece como consequência da filosofia de Platão, porquanto a representação é um desenvolvimento da interpretação do ser do ente como ιδέα, isto é, não apenas da interpretação do ser como presença, mas como transformação do ser na presença da entidade (entretanto interpretada como aparência daquilo que aparece).

A representação corresponde à consciência da relação entre a aparência do ente e a subjetividade em que esta ganha validade, assim, a entidade ganha a sua objetividade porquanto o sujeito se certifica daquilo que é representado (isto é, a entidade é duas vezes presente, uma quando é intuída pelo sujeito, e outra quando este cria uma representação certa dessa intuição).

O facto de o sujeito ser representado sempre em conjunto com a entidade é aquilo que é determinante:

> Diferenciando-se do percepcionar grego, o representar moderno, cujo significado é expresso aproximadamente pela palavra *repraesentatio*, quer dizer algo muito diferente. Re-presentar significa aqui trazer para diante de si o que-está-perante enquanto algo contraposto, remetê-lo a si, ao que representa, e, nesta referência, empurrá-lo para si como o âmbito paradigmático. Onde tal acontece, é o homem que, sobre o ente, se põe como imagem. Mas na medida em que o homem, deste modo, se põe como imagem, ele põe-se a si mesmo em cena, isto é, no círculo aberto do que é universal e publicamente representado. Com isso, o homem põe-se a si mesmo como a cena, na qual o ente doravante se tem de re-presentar, presentificar [*presentieren*], isto é, ser imagem. O homem torna-se no que representifica [*Repräsentant*] o ente, no sentido do que é objectivo.[69]

O sujeito transforma-se no nexo através do qual se torna possível a unidade intrínseca das representações. Como consequência disto, a filosofia torna-se sistemática: para Heidegger, o sistema é algo que apenas acontece na modernidade. Quanto mais sistemática a filosofia é, mais importante se torna a referência ao sujeito como fundamento do todo. Isto é, o sujeito representa-se a si mesmo, e deve fazer corresponder

---

[68] M. HEIDEGGER, 2002, p. 127.
[69] M. HEIDEGGER, 2002, p. 114, 115.

esta representação enquanto representação do todo, simultaneamente ao eu subjetivo e imediato.

A necessidade de fazer remeter os conteúdos do sistema, na sua totalidade, à ideia reguladora em que é pensado o sujeito (e simultaneamente ao sujeito em si na forma da representação) transforma os sistemas filosóficos em fenomenologia do espírito, isto é, enquanto é filosofia, a filosofia moderna corresponde à forma como o ser tem a sua estância na modernidade, como subjetividade daquilo que é subjetivo:

> Porém, na expressão 'escatologia do ser', não compreendemos a palavra 'escatologia' corno título de urna disciplina teológica ou filosófica. Pensamos a escatologia do ser no sentido correspondente àquele em que há que pensar, tendo em vista a história do ser, a fenomenologia do espírito. Esta mesma constitui uma fase da escatologia do ser na medida em que o ser, como subjectidade [*Subjektiät*] absoluta da incondicional vontade de vontade, se colige no extremo daquele que, até agora, tem sido o seu estar-a-ser [*Wesen*], cunhado pela metafisica.[70]

Esta passagem é extremamente críptica, em primeiro lugar, Heidegger parece afirmar que a história do Ser é a fenomenologia do espírito, e que esta é a forma de compreender a escatologia do ser. O que é esta escatologia do ser? O que é a vontade de vontade e por que é que a sua subjectidade (aquilo que subjaz ao sujeito, e ao mesmo tempo, a forma do sujeito se tornar subjetividade) tem de se determinar dessa forma?

A forma de esclarecer isto é a seguinte. A fenomenologia do espírito é aquela época da história do Ser em que este se determina como a subjectidade entretanto assegurada como vontade de vontade. A escatologia do ser é a necessidade em jogo, o resultado final desta certificação e ao mesmo tempo aquilo que estava já contido no início.

É então necessário compreender o significado de vontade de vontade. Através disto, e visto que já se torna compreensível o sentido de fenomenologia do espírito, será então, clarificado o sentido de escatologia do ser. Aquilo que Heidegger propõe é esta passagem: a filosofia de Nietzsche é a consequência do idealismo alemão, Nietzsche é o herdeiro da filosofia alemã e o último metafísico. A vontade de poder é a essência do espírito absoluto, e nesta se esconde, como sua essência, a vontade de vontade. É a ultima modificação e desenvolvimento de essência da mão, a anti-essência do acontecimento

[70] M. HEIDEGGER, 2002, p. 378, 379.

como apropriação. A importância de Nietzsche no pensamento de Heidegger não deve ser subestimada. Nietzsche, como o último metafísico do Ocidente prepara o caminho para algo novo, e fá-lo conscientemente.

O pensamento inceptual (do outro início), é preparado através da inversão do platonismo. Esta inversão, porém, consegue apenas com que Nietzsche se cimente ainda mais como alguém preso àquele modo filosófico marcado pelo domínio da representação. A inversão do platonismo não é capaz de libertar Nietzsche do domínio de Platão:

> Uma superação também não é apenas uma mera inversão. Esta última é sempre restrita à conservação e à recorrência alterada daquilo que é invertido.
>
> 'Inversões'—na maneira da inversão platónica do primeiro início, na maneira da revolução 'copernicana' de Kant, na forma da inversão da metafísica relativa em metafísica absoluta, na maneira da 'inversão' anti-platónica de Nietzsche—nunca levam ao inceptual.
>
> Mas as inversões dependem da ilusão de que se trata de algo que se impõe como 'novo'; elas meramente viram o mesmo ao contrário, mantendo-o fora da esfera de mudança essencial. 'Revoluções' são os modos em que aqueles avanços previamente decididos se escondem tal que, através da proclamação do novo, o velho acordo historiológico possa ser assegurado. Revoluções são a astúcia através do qual o até-agora torna mais definitivo o seu caráter de até-agora. É assim sempre difícil de evitar a ânsia por inversões, porque esta ânsia declara, na ilusão da novidade, que o inceptual já foi atingido. Tal ânsia cai sempre na total vacuidade do mero avanço.[71]

O que a sua filosofia consegue, no entanto, é trazer a metafísica ao seu fim. Isto é devido à determinação do ser como vontade de poder, isto é, o mundo é representado como aquilo que pode ser disposto e manipulado. O ponto de vista dos valores, o facto de

---

[71] Traduzido de M. HEIDEGGER, 2013, p. 233, No Inglês lê-se: 'An overcoming is also not a mere overturning. The latter is always restricted to the conservation and altered recurrence of that which is to be overturned.
'Overturnings'—in the manner of the Platonic overturning of the first beginning, in the manner of Kant's 'Copernican' revolution, in the manner of the overturning of relative metaphysics into absolute metaphysics, in the manner of Nietzsche's counter-Platonic 'inversion'—never lead into the inceptual.
But overturnings live on the semblance of something immediately thrust forth as 'new'; they merely revolve the same and keep it outside the sphere of an essential change. 'Revolutions' are the modes in which the already decided advancements hide so that, through the proclamation of the new, the tired agreement of historiology might be newly secured. Revolutions are the cunning ability of the hitherto to make more definitive and unconditional its character as something hitherto. Thus it is at any time difficult to avoid the craving for overturnings, because this craving pleads, in the semblance of sheer novelty, that the inceptual has already been attained. Such craving falls everywhere into the emptiness of mere advancement.'

a 'verdade servir a vida' e como tal, em todo o lado a avaliação através do ponto de vista dos valores se tornar na forma determinante de pensar o ente desde Nietzsche.

Este ponto de vista é a mais extrema justificação do sujeito. O domínio do sujeito é explicitamente pensado, e o objetivo é interpretado explicitamente como objetivação (expressão da subjetividade do sujeito, subjetidade):

> Tão essencial como o sistema é, para a interpretação moderna do ente, é a representação do valor. Só onde o ente se tornou objecto do re-presentar é que o ente perdeu, de certo modo, o ser. Esta perda é pressentida de modo bastante obscuro e inseguro, sendo, correlativamente, rapidamente substituída pelo atribuir ao objecto, e ao ente interpretado deste modo, de um valor, pelo medir, em geral, do ente segundo valores, e pelo tornar os próprios valores em meta de todo o fazer e de todo o empreender. Na medida em que estes se concebem como cultura, os valores tornam-se valores culturais e estes, em geral, tornam-se expressão das mais elevadas metas do criar ao serviço da auto-garantia do homem como *subjectum*. Daí é apenas ainda um passo para tornar os próprios valores em objectos em si. O valor é a objectivação das metas que são precisas ao instalar-se que representa no mundo enquanto imagem. O valor parece expressar que, na posição de referência a ele, se empreende precisamente o que é mais valioso, e, no entanto, é precisamente o valor o mais impotente e gasto velamento da objectividade do ente, que se tornou trivial e sem profundidade. Ninguém morre por meros valores. Repare-se, para a elucidação do século XIX, na posição intermédia peculiar de Hermann Lotze, o qual, ao mesmo tempo, transformou as ideias de Platão em valores e empreendeu, sob o título de *Microcosmos*, um *Ensaio de uma Antropologia* (1856), que, embora ainda procedente do espírito do Idealismo Alemão, e alimentando-se da nobreza e simplicidade do seu modo de pensar, o abria, contudo, ao positivismo. É porque o pensar de Nietzsche permanece preso à representação valorativa que ele tem de enunciar o que lhe é essencial, em sentido retroactivo, como transmutação de todos os valores. Só quando se conseguir conceber o pensar de Nietzsche independentemente da representação valorativa é que chegaremos a um lugar a partir do qual a obra do último pensador da metafísica se torna numa tarefa do perguntar, e a inimizade de Nietzsche contra Wagner é concebível como a necessidade da nossa história.[72]

A forma como Nietzsche pensa o niilismo, através do ponto de vista dos valores, é como a desvalorização dos valores. A 'morte de Deus' significa para Nietzsche que os valores cristãos se viram contra o deus que os sustenta, isto porque tornam Deus em algo de universal e vazio, em transcendência. Fundamentam Deus através de um mundo

[72] M. HEIDEGGER, 2002, p. 125, 126.

suprassensível e com isso afastam-no da existência. O niilismo é assim a verdade escondida do cristianismo e talvez até a sua origem e causa.

Para Heidegger, a morte de Deus é pensada da mesma forma, isto é, como consequência do platonismo. A diferença é a questão dos valores. Heidegger pensa nos valores como uma transformação essencial do platonismo, isto é, como a essência escondida da ιδέα:

> Calculado historiologicamente, a história da metafísica estende-se por dois milénios. Experimentado historicamente, como a história da verdade dos entes, é o caminho do reino da 'alegoria da caverna' para a 'imagem do mundo'. Se não fosse o primeiro, o segundo não seria. Na 'imagem do mundo', o 'mundo' tornou-se o plano de auto-instituição. O que é plano e nivelado no cálculo predominante determina o que é visível. O 'planear' dentro do plano predelineia as possibilidades do mundo. A 'caverna' é o mundo genuíno, o único mundo, mas agora é iluminada pela 'luz' do planejamento. A região superior é composta pelas 'Ideias', que são meros valores, como formas e condições de planeamento mutáveis, vazias e intrinsecamente instáveis, os meios de garantir tudo e garantir a capacidade irrestrita de ser planeado.
>
> Na essência dos entes como um todo, como essa essência é compreendida em termos da imagem do mundo, a relação com o domínio da alegoria da caverna não pode mais ser reconhecida imediatamente. E, no entanto, é o mesmo mundo. Certamente, a essência moderna dos entes, o mundo como 'imagem', não é apenas a 'inversão' do primeiro 'mundo' platónico; a distinção entre os 'mundos' supra-sensível e sensível é, sob a subsunção de ambos, incorporada na pura garantia e produção de tudo.[73]

A maquinação, na forma do planeamento de tudo, tem dois aspetos paralelos: em primeiro lugar e mais essencialmente, a objetivação como imagem. O mundo é pensado

[73] Traduzido de M. Heidegger, 2013, p. 90, 91, No Inglês lê-se: 'Calculated historiologically, the history of metaphysics extends through two millennia. Experienced historically, as the history of the truth of beings, it is the way from the realm of the 'cave allegory' to the 'world-picture.' Were it not for the former, the latter would not be. In the 'world-picture,' the 'world' has become the plan of self-instituting. What is plain and level in the prevailing calculation determines what is visible. The 'planning' within the plan predelineates the possibilities of the world. The 'cave' is the genuine world, the one and only world, but is now illuminated by the 'light' of planning. The upper region is composed of the 'Ideas,' which are mere values, as changing, empty, and intrinsically unstable forms and conditions of planning, the means of securing all of the making sure of the unrestricted capacity to be planned.
In the essence of beings as a whole, as that essence is understood in terms of world-picture, the relation to the domain of the cave allegory can no longer be immediately recognized. And yet it is the same world. To be sure, the modern essence of beings, the world as 'picture,' is not merely the 'reversal' of the first, Platonic, 'world'; the distinction between the supersensible and sensible 'worlds' is, under sublation of both, incorporated into the pure securing and producing of everything.'

como aquilo que está diante, ou antes, como aquilo que o sujeito põe diante dele no seu assegurar-se. Em segundo lugar, os entes são pensados objetivamente como aquilo que pode ser provado na investigação. Ou seja, apenas aquilo que é sabido previamente pode ser conhecido e é conhecido porquanto pode ser manipulado e disposto no assegurar-se do sujeito.

Nietzsche, na sua tentativa de inverter o platonismo, cai num platonismo ainda mais fundo, e fá-lo porque a ferramenta que este utiliza para pensar o niilismo, os valores, é inteiramente incapaz de o pensar através de fora, isto é, de fora da própria metafísica.

Com a vontade de poder, o ponto de vista através do qual os entes são avaliados, o ponto de vista dos valores, e os valores em si, são os entes em sentido estrito, isto é, são estes que mais propriamente existem. Através destes a vontade de poder, o ser dos entes, atinge a sua justificação. O mundo inteiro é julgado de acordo com o seu valor, a própria verdade é um juízo de valor: 'não existem factos, apenas interpretações.'

Com isto, o ser é finalmente negado aos entes. Estes são pensados apenas segundo a sua essência, porquanto esta é pré-determinada pelo planear. Com isto ainda, o ser é finalmente pensado em oposição total à entidade, como algo vazio e sem valor, como inexistente. O que interessa é que seja pensado, e agora torna-se mais uma vez possível de o pensar essencialmente já não como mero ser dos entes, mas como Ser, como acontecimento (como niilismo):

> Um ente é um objeto possível, algo que se posiciona para além e em oposição (ἀντί), apenas porque está no domínio aberto do ser. Precisamente onde há um 'para além e em oposição', algo mais originário ocorre essencialmente, o clarear do 'entre'. E justamente esse domínio aberto é negado ao vegetal, ao animal e a tudo que apenas vive. Certamente, isto só aconteceu onde o ente se tornou um objeto, porque ao mesmo tempo o ser do ente não é mais apreciado na sua essência, mas antes, é tomado como puramente decidido: precisamente como o certo, o que dobra como si mesmo como 'reflexão' e, assim, preso, o seguro. Essa falta de apreciação do ser é, no modo do esquecimento do ser, um modo próprio da verdade do ente, modo que tanto mais atesta a ocorrência essencial do ser, isto é, o desencobrimento do aberto.[74]

[74] Traduzido de M. HEIDEGGER, 2013, p. 10, 11, no Inglês lê-se: 'A being is a possible object, something standing over and against (ἀντί), only because it stands in the open domain of being. Precisely where there is an 'over and against,' something more originary occurs essentially, the clearing of the 'in between.' And precisely this open domain is denied to plant, animal, and everything that merely lives. To be sure, this has happened only where beings have become objects, because at the same time the being of beings is no longer appreciated in its essence but, instead, is taken to be purely decided: precisely as the certain, what is bent

Assim finalmente se torna possível compreender o porquê do pensamento do Ser, porque apenas se pode pensar o niilismo corretamente quando se o pensa como a perda de ser. Esta perda é niilismo porquanto é pensado inessencialmente, isto é, como perda de ser por parte dos entes. Quando isto acontece, este pensamento é imediatamente velado, o ser é pensado como algo inessencial, tornam-se imediatamente mais uteis aquelas interpretações da modernidade, que entendem na 'morte de Deus' apenas uma perda de crença, ou de centro, ou declínio de uma civilização. O nada do niilismo é sempre interpretado como falta de algo. Por mais essencial que esse algo seja, o essencial é sempre ignorado. Estas interpretações são elas mesmas consequências do niilismo, do facto de que o niilismo continua a não ser pensado. Claro que uma interpretação unilateral é sempre melhor que nenhuma, e Nietzsche foi o pensador que tornou o pensamento novamente em algo possível:

> No pensamento da vontade de poder, Nietzsche antecipa o fundamento metafísico da consumação da idade moderna. No pensamento da vontade de poder, o próprio pensamento metafísico é completado de antemão. Nietzsche, o pensador do pensamento da vontade de poder, é o último metafísico do Ocidente. A idade cuja consumação se desenrola no seu pensamento, a idade moderna, é uma idade final. Isso significa uma era na qual, em algum ponto e de alguma forma, surge a decisão histórica de saber se esta era final é a conclusão da história ocidental ou a contrapartida de outro começo. Percorrer o caminho do pensamento nietzschiano até a vontade de poder significa vislumbrar essa decisão histórica.[75]

O pensamento do niilismo como perda do ser, pertence ao outro início apenas se com isto se pensar na recusa do próprio Ser. A retirada do Ser não é algo de acidental, mas a forma própria do acontecimento do Ser. O pensamento deste acontecimento é algo

---

back to in 'reflexion,' and, thus fastened down, the secured. This lack of appreciation of being is, in the mode of the oblivion of being, a proper mode of the truth of beings, a mode that all the more testifies to the essential occurrence of being, i.e., to the disconcealment of the open.'

[75] Traduzido de HEIDEGGER, Nietzsche volumes III and IV, HarperCollinsPublishers, San Francisco 1991, p. 8. Na versão inglesa lê-se: 'In the thought of will to power, Nietzsche anticipates the metaphysical ground of the consummation of the modern age. In the thought of will to power, metaphysical thinking itself completes itself in advance. Nietzsche, the thinker of the thought of will to power, is the last metaphysician of the West. The age whose consummation unfolds in his thought, the modern age, is a final age. This means an age in which at some point and in some way the historical decision arises as to whether this final age is the conclusion of Western history or the counterpart to another beginning. To go the length of Nietzsche's path of thought to the will to power means to catch sight of this historical decision.'

que pode agora pela primeira vez ser pensado: só agora é que o ser se separou por inteiro dos entes.

O niilismo não é algo de meramente negativo. O que é positivo na modernidade é que se o pensamento acerca da essência do niilismo for levado a cabo, isto é, se for finalmente compreendido que o facto de aquilo que deve ser pensado não esteja a ser pensado é uma consequência da metafísica, e que esta é o avanço do primeiro início da história ocidental, então a história do ocidente começará de novo, e a vinda dos deuses poderá novamente ser preparada pelo poetar.

Dito de outra forma, o Ser é pensado historicamente por Heidegger. A sua necessidade só se compreende quando se o pensa em conjunto com uma teoria acerca da modernidade. Para além disto, o pensamento de Heidegger, como pensamento de transição, é filosofia da história. Este pensamento procura compreender a estrutura do acontecimento como forma de compreender como superar o niilismo. A razão por que Heidegger foca os pensadores pré-platónicos e a história da metafísica é porque ao estudar o primeiro início da história pode ser possível vislumbrar aquilo que é necessário para o repetir, desta vez explicitamente, não perdendo a vista daquilo que se retira.

Só é possível compreender Heidegger, isto é, compreender a sua obsessão pelo ser, quando se compreende que a escolha da questão do ser e não, por exemplo, de uma questão do entendimento, ou da natureza humana, ou do bem, acontece porque esta questão está sustentada numa teoria da história, uma teoria da história que procura chamar a atenção dos Ocidentais para o perigo em que a sua civilização se encontra. Ao contrário de Spengler, Heidegger pensa que a queda do Ocidente não é algo de necessário. Antes, através da plantação das sementes do pensamento inceptual, um deus pode ser chamado de volta à história.

Conclusão

Chegados a este ponto, recapitulo o trajeto que nos trouxe até aqui. No primeiro capítulo foi abordado *Ser e tempo*. O objetivo deste capítulo foi principalmente o de contextualizar esta obra em relação ao corpus heideggeriano. É necessário ter este objectivo em mente, uma vez que tomada isoladamente a tese principal deste trabalho não tem aplicação a esta obra. Mais especificamente, *Ser e tempo* trata a história de uma maneira diferente daquela que se encontra no resto da filosofia de Heidegger. Isto não significa que a história seja aí menos importante. Antes, foi demonstrado no primeiro capítulo que a própria análise de *Dasein*, assim como a ontologia fundamental, correspondem à historicalidade do *Dasein*, e que apenas porquanto o *Dasein* é histórico se torna possível ao *Dasein* tomar-se a si mesmo como tema de investigação. O ponto mais alto a que esta obra chega é uma análise do conceito de história. Esta análise é no entanto meramente conceptual; Heidegger não apresenta ainda uma teoria da história, nem mesmo os princípios de uma tal teoria. Esta concepção da história, em que esta aparece como fundamentada na temporalização do *Dasein*, é inteiramente diferente daquele conceito de história que encontra o seu fundamento no acontecimento do Ser. O *Da-seyn* é histórico, mas esta historicalidade não surge aqui do caráter temporal do *Dasein*, mas antes da ἐποχή do Ser. É, no entanto, necessário relembrar que o projeto da ontologia fundamental procura uma reformulação dos princípios da ontologia. Faz isto com o intuito de promover a unidade das ciências. Noutras palavras, uma tese histórica muito particular encontra-se em curso nesta obra. O objetivo é trazer o ser e também a tese da verdade como desencobrimento (assim como a tese segundo a qual a relação de *Dasein* com os entes é sempre mediada pela 'mão', como no estar-à-mão) para o foco da atenção, e explicar as sucessivas conceções de verdade como desenvolvimento desta.

A queda das ciências na falta de fundamento acontece para Heidegger, em *Ser e tempo*, como queda de *Dasein* na inautenticidade, isto é, como esquecimento do ser. Heidegger procura, em particular, uma explicação do humano que não procure a essência deste num determinado campo de fenómenos, mas antes na sua relação especial com o ser. Esta conceção da humanidade dos humanos é feita como uma luta contra as posições metafísicas modernas, assim como contra o caráter inautêntico da vida humana na modernidade.

O segundo capítulo procura mostrar a quebra que Heidegger faz com o seu pensamento anterior após a viragem, assim como fazer uma breve exposição dos conceitos heideggerianos centrais. Heidegger procura pensar a metafísica segundo a sua essência, isto é, ele torna a metafísica em algo historicamente condicionado, não de forma a historicizar a metafísica, mas antes tomando a metafísica naquilo que é substancial na história do Ser. Isto significa que a história do ocidente é a história do esquecimento do Ser e do predomínio da entidade. Os pensadores da história da metafísica são condicionados pela sua posição na história do Ser, e ao mesmo tempo responsáveis pelas transformações essenciais da essência da verdade. É comum ver Heidegger dizer algo do estilo 'o pensador tal e tal teve também este pensamento, mas teve-o do ponto de vista da metafísica…'. Esta forma de pensar procura distinguir o pensamento metafísico do pensamento inceptual (ou até do pensamento de transição).

É porém o inverso que acontece no que toca ao pensamento principal de cada pensador. Heidegger afirma que cada pensador tem apenas *um* pensamento, e que a sua filosofia é o desenvolvimento deste único pensamento. Este pensamento único é pensamento no sentido mais estrito que Heidegger dá a esta palavra, ou seja corresponde a uma relação essencial ao Ser, através do qual ocorre a história. A tensão entre o facto de os pensadores ocidentais pertencerem à história da metafísica e o facto do seu 'único pensamento' ser pensamento no sentido mais elevado é algo que é difícil de resolver. O pensamento único constitui a errância, ou seja a relação negativa com o Ser, algo que Heidegger procura tornar explícito.

O problema surge em dizer exatamente se estes pensamentos dizem algo de essencial acerca do Ser ou se permanecem sempre apenas pensamentos acerca do ser do ente. Em geral a segunda posição parece ser a certa. Isto torna-se mais complicado ainda quando se compreende a forma fundamental como Heidegger é influenciado por pensadores como Schelling, Hegel e Nietzsche, assim como a forma como estas influências perduram e são facilmente reconhecíveis.

Para além disto, é explorada neste capítulo, a distinção metodológica central entre este Heidegger e o Heidegger de *Ser e tempo*. Isto é, procura-se compreender que Heidegger procure saltar diretamente para a viragem do acontecimento em vez de procurar primeiro uma ontologia fundamental. A análise do *Dasein* é pensada como algo que afasta o pensamento do Ser. Heidegger procura pensar o Ser na transição entre o

primeiro início da história do Ocidente, e um outro início preparado pelo pensamento e pela poesia, um início que procura ultrapassar a metafísica e oferecer um novo rumo ao Ocidente para além do declínio.

A proposta desta tese é que o pensamento de transição é filosofia da história. O que isto significa é que Heidegger tenta pensar o outro início a partir da consumação da metafísica (Nietzsche). Mas o pensamento deste início tem de ser preparado através do estudo do primeiro início. Ao mesmo tempo, a estrutura deste início, a compreensão de que este início acontece como velamento do Ser, de que o Ser se retira e que este velamento é imediatamente velado, tudo isto só pode ser explicitamente pensado porque a consumação da filosofia torna a falta do Ser pensável pela primeira vez.

O terceiro capítulo trata a análise heideggeriana do primeiro início, em particular do pensamento pré-platónico, da filosofia de Platão e Aristóteles assim como as traduções dos termos conceptuais Gregos em latim. O pensamento inceptual é invertido por Platão. Isto acontece porque, através de Platão, o aspeto essencial de ἀλήθεια, que é o facto de no clarear dos entes a clareira ser distinta dos entes clareados, é substituído pelo ser como aspeto sensível do ente (ιδέα). O ser torna-se naquilo que é comum, neste caso aquilo que é comum aos vários particulares que participam na mesma (ιδέα).

O λόγος, que para os pensadores pré-platónicos significava a reunião, ou seja, a unidade que o ente recebe do Ser, e na qual o humano pode estar ou não, é através de Platão e posteriormente, na sua tradução em *ratio*, transformado em juízo ou afirmação. Com isto a verdade transforma-se em correção, uma característica do juízo. Isto acontece porque Platão transforma a sabedoria do filósofo naquilo que é determinante. Esta sabedoria fica cada vez mais removida da pertença ao λόγος (como era o caso em Heráclito e Parménides), tornando-se antes propriedade do filósofo.

De forma semelhante, Heidegger associa o termo χρεών a τέχνη, fazendo esta última corresponder à anti-essência da apropriação (ou seja, aquilo que a apropriação se torna ao longo da história da metafísica). Esta é transformada por Platão na produção de cópias através da ιδέα. A filosofia latina leva isto ao extremo, tornando a τέχνη no próprio ser do ente. Todos os entes são concatenação de matéria e forma, unidas num só por Deus. Tudo isto serve para tornar o humano, especialmente no que concerne à sua mente, em algo cada vez mais incondicional, e ao mesmo tempo tornar a relação deste com os entes

numa relação de manipulação. Com isto o caminho para a absolutização do sujeito humano é preparado.

No quarto capítulo é apresentada a tese mais radical deste trabalho: o próprio Ser é pensado como resposta à necessidade histórica. Isto é, o Ser é o foco do pensamento de Heidegger como resposta à modernidade, em particular, como resposta a um movimento histórico de domínio planetário que reduz o mundo a recursos para serem manipulados. O ser é apresentado como uma forma de tornar possível o regresso dos deuses, assim como a restauração da essência própria da humanidade.

Este domínio mecânico do Planeta é fruto de subjetividade humana entretanto pensada como vontade de poder. Através disto, os entes são tornados em μαθήματα, e posteriormente em valores, isto é, os entes são sucessivamente pensados como tendo a sua justificação apenas na sua relação com o homem, isto é, os entes perdem o seu ser.

Em particular Heidegger pensa neste desenvolvimento histórico como uma das faces do niilismo. É muito importante notar que este não pode ser aqui pensado segundo o conceito de valores e a perda destes. Antes, o ponto de vista que faz dos valores algo de central é ele próprio a forma mais elevada de niilismo. O niilismo por sua vez não deve ser entendido como um fenómeno meramente 'negativo'. Por um lado, o niilismo corresponde ao esquecimento do Ser. Por outro lado, este é o predomínio do nada, isto é, no niilismo o nada torna-se conspícuo. Isto é importante porque em Heidegger o nada não é algo de meramente negativo. O nada é o caráter de recusa do Ser, e como tal é exatamente aquilo que deve ser pensado. O niilismo é o acontecimento histórico que torna possível o pensamento do outro início. Este distingue-se do primeiro porque a recusa é agora explicitamente pensada.

A filosofia de Heidegger pensa a estrutura do acontecimento através da natureza do niilismo e através da sua interpretação da filosofia pré-platónica (embora, por mais que Heidegger nos diga para não interpretarmos platonicamente os pré-platónicos, a sua interpretação de Platão pareça ser mais central para o seu entendimento do início da civilização Ocidental).

Heidegger considera o pensamento e a poesia como paralelos. O pensamento salta diretamente para a viragem do Ser, e pensa a sua recusa e falta, enquanto que a poesia *pro-duz* propriamente o mundo. Isto é assim porque a poesia é a forma de apropriar o aí do Ser e de preparar a divindade para a vinda dos deuses.

Desta forma, após todo o percurso realizado nesta tese, vemos agora que a filosofia de Heidegger corresponde a uma história filosófica da filosofia, tal como o próprio Heidegger a encontra em Hegel. Ao invés de Hegel, porém, Heidegger não procura subsumir a história da filosofia na sua própria filosofia (embora possa naturalmente argumentar-se que o faz de facto). Heidegger procura antes utilizar a metafísica como 'rampa de lançamento' para o salto para o outro início, através do qual o Ser completará o seu destorcer em relação ao primeiro início, em direção ao outro, que começará de novo a história do Ocidente, salvando o Ocidente do niilismo e preparando a vinda dos deuses.

Referências Bibliográficas

NOTA: Optou-se por incluir aqui apenas as obras que são citadas diretamente no texto e não todas as obras (por exemplo de Heidegger) que foram lidas na preparação deste trabalho.

DILTHEY, W. *Teoria das Concepções do Mundo*. Lisboa: Edições 70, 1992.

HEIDEGGER, M. *Being and Time*. Oxford: Blackwell, 2001.

HEIDEGGER, M. *Caminhos de Floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

HEIDEGGER, M. *Contributions to Philosophy (Of the Event)*. Bloomington: Indiana University Press, 2012.

HEIDEGGER M. *Hinos de Hölderlin*. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.

HEIDEGGER, M. *Identity and Difference*. New York: Harper & Row, 1969.

HEIDEGGER, M. *Nietzsche* (volumes I and II). San Francisco: HarperCollins Publishers, 1991.

HEIDEGGER, M. *Nietzsche* (volumes III and IV). San Francisco: HarperCollins Publishers, 1991.

HEIDEGGER, M. *The Event*. Indiana University Press: Bloomington, 2013.

HEIDEGGER, M. *What is Called Thinking*. New York: Harper & Row, 1968.

NIETZSCHE, F. *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*. Lisboa: Edições 70, 2018.

NIETZSCHE, F. *The Will to Power*. London, Penguin Books, 2017.

NIETZSCHE, F. *Twilight of the Idols and The Antichrist*, London: Penguin Books, 2003.