

UFPE - Universidade Federal de Pernambuco
Departamento de Filosofia

**A NEGATIVIDADE EM MESTRE ECKHART E SUA INFLUÊNCIA
NA ANALÍTICA EXISTENCIAL DE MARTIN HEIDEGGER.**

J. C. Marçal

**Recife
2008**

A Negatividade em Mestre Eckhart e sua Influência na Analítica Existencial de Martin Heidegger

Dissertação de José Carlos Marçal apresentada ao Curso de Mestrado em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco, sob a orientação do Professor Doutor Jesus Vázquez, como requisito para obtenção do título de Mestre em Filosofia, na área de concentração Metafísica.

Recife, PE

2008

Marçal, José Carlos

A negatividade em mestre Eckhart e sua influência na analítica existencial de Martin Heidegger / José Carlos Marçal. - Recife: O Autor, 2008.

151 folhas.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Filosofia, 2008.

Inclui bibliografia e anexos.

1. Filosofia. 2. Negatividade. 3. Angústia. 4. Fenomenologia existencial. 5. Hermenêutica. 6. Heidegger, Martin. I. Título

**1
100**

**CDU (2. Ed.)
CDD (22. ed.)**

**UFPE
CFCH 2009/16**

POLÍMERA DE APROVAÇÃO

Aprovado em ____ de _____ de 2008.

BANCA EXAMINADORA


Prof. Dr. José Viggiani Tavares – UFPI (orientador)

Prof. Dr. Marçalo Pellegrini – UFPB (Examinador interno)

Prof. Dr. Oscar Henrique Góes – UFPB (Examinador externo)

Bacabal, PI.

2008

DEDICATÓRIA

Ao Prof. Dr. Jesus Vázquez,
por toda a sabedoria compartilhada.

A John D. Caputo, por suas
idéias brilhantes e inspiradoras.

RESUMO

Este presente trabalho tenta demonstrar as similitudes estruturais entre a mística religiosa de Mestre Eckhart e a Analítica Existencial de Martin Heidegger. Tal tarefa se funda na análise da estrutura da Analítica Existencial e suas consequências no pensamento heideggeriano: o nada, a diferença existencial, a transcendência do Dasein, a compreensão heideggeriana da angústia, da *alétheia*, do *lógos* e do destinamento do ser, bem como na compreensão eckhartiana de Deus, mundo, alma, *Abgeschiedenheit*, *Gelassenheit*, diferença e Negatividade. A idéia inicial desta abordagem advém das especulações filosóficas de John Caputo na sua obra *The Mystical Element in Heidegger's Thought*. Definir, portanto, a própria tradição em que Mestre Eckhart se filia – Filo de Alexandria, Plotino e Dionisius – é tentar delimitar com mais clareza o próprio pensamento de Eckhart e o todo de sua influência no pensar heideggeriano. Nossa tarefa se articula no âmbito da História da Filosofia e da Fenomenologia-Hermenêutica no sentido de extraír do pensamento de Caputo nuances novas sobre a Analítica Existencial e sua relação com a Tradição filosófica ocidental pelo viés da Negatividade.

Palavras-Chaves: Negatividade, Analítica Existencial, Angústia, *Abgeschiedenheit* (desprendimento) e *Gelassenheit* (serenidade).

ABSTRACT

This present work tries to demonstrate the structural kinships between Meister Eckhart's religious mysticism and Martin Heidegger's Existential Analysis. Such task is based on the structural analysis of the Existential Analysis and its consequences on Heidegger's thought: the Nothing, the existential difference, the Dasein's transcendence, the heideggerian comprehension on anxiety, *alétheia*, *lógos* and Being's destination as well as the eckhartian comprehension on God, World, Soul, *Abgeschiedenheit*, *Gelassenheit*, difference and Negativity. The initial idea for this approach came from the philosophical speculations by John D. Caputo in his work *The Mystical Element in Heidegger's Thought*. Defining, therefore, the Tradition itself which Meister Eckhart joins himself – Philo of Alexandria, Plotinus, and Dionisius – is trying to limit with more clarity the eckhartian's thought itself and its whole influence on Heidegger's thought. Our task articulates itself in the History of Philosophy and Hermeneutics-Phenomenology scope in the way for extracting from the Caputo's thought new nuances on the Existencial Analysis and its relationship to the Western philosophical Tradition via Negativity.

Key words: Negativity, Existencial Analysis, Anxiety, *Abgeschiedenheit* (detachment), and *Gelassenheit* (serenity).

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO:

o surgimento do conceito da Negatividade como fundamento ontológico 10

Capítulo I

-Mestre Eckhart e a Tradição da Negatividade -

1. Filo de Alexandria e a gênese do conceito da Negatividade	20
2. O conceito de Negatividade de Plotino e Dionisius.....	27
2.1. As Eneadas de Plotino.....	27
2.2. O Corpus Aeropagiticum	32
3. O misticismo de Mestre Eckhart: fundamentos de uma teologia negativa	39
4. <i>Abgeschiedenheit</i> e seu privilégio ontológico	49
5. À sombra da <i>Gelassenheit</i>	55

Capítulo II

– Heidegger e a Negatividade da Analítica Existencial -

1. A estrutura da Analítica Existencial	63
1.1. Dasein e ser-no-mundo: os existenciais	63
1.2. Temporalidade, ser-para-a-morte e ekstase	73
2. Existência e Verdade	80
2.1. O dizer do <i>lógov</i>	80
2.2. O sentido originário de <i>a0lh/qeia</i>	
82	
2.3. O destinamento do ser	86
3. Verdade e transcendência	88
4. Transcendência e Negatividade	96
4.1. O privilégio ontológico da angústia	96
4.2. A serenidade no último Heidegger	102

Capítulo III

– Caputo: o elemento místico da ontologia fundamental –

1. Heidegger: teologia e misticismo	111
2. Negatividade e Analítica Existencial	120
3. Ser e Deus, mundo, alma e Dasein	129
4. Angústia e <i>Abgeschiedenheit</i> , destinamento do ser e o apelo de Deus	135
Considerações finais	142
Referências bibliográficas	149

APRESENTAÇÃO: o surgimento do conceito da Negatividade como fundamento ontológico.

Heidegger é um pensador que erige seu pensar a partir e para além do fim da Filosofia. Tal estatuto só é possível na medida em que a questão crucial de sua ontologia – a questão do sentido do ser – esteja desde já devidamente enraizada naquele momento que se dá antes do advento da Metafísica. Interessante que esse mesmo *dar-se* antes de toda a Metafísica já coloca o seu próprio pensar para além da Metafísica. O retorno exigido por uma ontologia fundamental já é um percurso para além da tradição Metafísica; e isso nos diz – o pensar fundante e originário que busca apreender o sentido do ser está desde sempre fundado num tempo que se diz anterior à Filosofia e que, por sua envergadura e alcance, já sempre a ultrapassa. Ultrapassar aqui nos fala de uma esfera mais profunda e originária do pensar e que, ao colocar-se neste fim, aponta para um novo começo. Pensar e Filosofia, portanto, articulam-se em universos díspares, mas é através da última que o primeiro deve ser restaurado. O que se recupera (*Wiederholung*) é aquele dizer primevo dos pensadores que antecederam a Sócrates, Platão e Aristóteles, distantes, portanto, daquele “caminho” aberto pela sofística e cristalizado nestes pensadores. O que antecede o advento da Filosofia é, deste modo, maior do que a Filosofia.

Estrutura-se, então, uma crítica à tradição metafísica que percorre os séculos de Sócrates até Hegel. A questão basilar do pensamento heideggeriano – a reconquista da questão do sentido do ser – se faz através de uma ontologia fundamental que procura delimitar o sentido do ser em sua esfera ontológica, portanto originária, em consonância com seus desdobramentos ônticos. A ontologia inaugurada com a publicação em 1927 de *Ser e Tempo* (*Sein und Zeit*) vê-se na incumbência de desconstruir a Metafísica e recuperar o sentido do ser. A constituição onto-teo-lógica da tradição cristã – aquela que se cristaliza no pensamento de Platão e Aristóteles numa ontologia que para Heidegger responde a tal questionamento pelo viés ôntico – assume o papel da única tradição vigente e aquela que é responsável por este esquecimento. Mas não há, dentro do percurso do pensar Ocidental, uma vertente mais subterrânea e que procurou esquadriñhar tal problemática a partir de uma abordagem realmente ontológica? Podemos pensar numa tradição da diferença e da Negatividade que apelam para uma escuta mais atenta do sentido do ser e, portanto, de cunho ontológico?

O objetivo de nosso trabalho é demonstrar como a própria tradição filosófica – não dita na crítica heideggeriana sobre o pensar Ocidental – tornou possível o advento da redescoberta não apenas do esquecimento do sentido do ser e a restauração de uma ontologia radical, mas que no seio da compreensão do conceito Metafísico de Negatividade repousa uma das chaves primordiais para que possamos pensar o advento da diferença enquanto diferença. A Tradição Ocidental se desdobra em dois caminhos e Heidegger apontou sua crítica apenas para um lado. Em uma destas estradas está a tradição onto-teo-lógica cristã católica, aparatada pelo universo filosófico de Agostinho, Anselmo, Aquino, Suarez, etc, pensadores que ao se debruçar sobre o *ens increatum* não conseguem divisar, ou assim não o querem, a Negatividade como modo de diferença entre Deus e o mundo. Por outro lado, há aqueles pensadores que fomentam um modo novo e extremamente fecundo de pensar a problemática de Deus: a Negatividade como chave mestra para destrancar o que há de mais obscuro entre o ser e o ente. Tais pensadores (Filo, Plotino, Dionisius e Mestre Eckhart serão os pensadores desta corrente que iremos analisar mais de perto) trarão para a Tradição as bases que poderão, no século XX, ser ouvidas como um apelo à radicalidade do pensar e para que este restaure seu modo mais próprio. A Negatividade, portanto, permitirá que a Analítica Existencial venha à tona e que sua crítica ao esquecimento da diferença ontológica tenha mais força ainda, ganhando em robustez não apenas por seu poder em si, mas pela carga interpretativa que se pode abrir a partir de uma melhor visualização da Tradição e o enriquecimento da mesma através de uma leitura mais contemporânea daquilo que dormita perante o pensamento como meramente vinculado à esfera do misticismo.

A base de nosso trabalho adveio do conhecimento travado com as especulações filosóficas do professor John D. Caputo em três obras suas: *Heidegger and Aquinas*, *The Mystical Element in Heidegger's Thought* e *Desmistificando Heidegger*. Este filósofo americano esforçou-se para demonstrar as raízes do pensar heideggeriano a partir de suas influências e possíveis conotações com a Tradição. Na obra *The Mystical Element*, Caputo quer nos fazer ver que Heidegger, de fato, não é um místico, mas que há um elemento místico em seu pensar. Ora, o Misticismo só pode ser pensado dentro da Metafísica em si mesma, dentro daquele campo do pensar em que suas articulações se fazem em bases metafísicas, não apenas pela necessidade de pensar Deus (o Budismo, o Hermetismo, a Cabala Inglesa e algumas tradições templárias se isentam deste questionamento e se concentram muito mais no Homem), mas pela necessidade mesma de dar validade às experiências pessoais através do subterfúgio da revelação e da

iluminação. O trabalho de Caputo, portanto, é demonstrar como uma estrutura gigantesca do pensar místico-filosófico – no caso o que a Tradição nos legou através de Mestre Eckhart – pode ser comparada a um pensador de caráter tão radical como Heidegger. Eis a idéia central de Caputo:

Em Heidegger e Mestre Eckhart nós iremos encontrar as mais assombrosas e provocativas similaridades. Nós iremos ver como cada pensador apela para que o homem abra a si mesmo para a presença de algo que o perpassa, e de quem o homem sozinho recebe sua essência enquanto homem. Para cada pensador, o acesso a esta presença é ganha não por uma realização humana, mas por “deixar” algo ser realizado “no” homem. Cada um é o porta-voz da “Gelassenheit”, do deixar ser – do deixar Deus ser Deus, do deixar o ser ser em sua verdade.¹

Há, deste modo, apenas dois caminhos: primeiro, pensar Heidegger junto com a Tradição que o procedeu e que busca deslindar os meandros mais obscuros de sua obra conjugando seu pensar com a Tradição, numa clara tentativa de tornar mais visível o caminho encetado por Heidegger a partir de suas influências, ditas e não ditas; segundo, se devemos pensar Heidegger apenas em si mesmo, um círculo hermético fecha-se sobre nós e toda e qualquer literatura filosófica sobre o grande pensador da Floresta Negra se transforma em mero comentário. Há, nestas duas vertentes, riscos implícitos em ambas as empreitadas: de um lado, corre-se o risco de realmente estar se interpretando de modo equivocado o que é proposto na Analítica Existencial, criando-se saídas fáceis para um terreno quase sempre movediço e obscuro; por outro lado, corre-se o risco da mesmidade, do óbvio e do lugar comum, não enriquecendo de maneira devida o que é exigido pela Tradição filosófica – e aí o risco maior, já que devemos perceber se tal exigência já não é, ela mesma, originária desta má compreensão inicial.

Mas a armadilha parece não ter fim: qualquer comentário já está inserido numa Tradição, alargando as possibilidades de um círculo que parecia à primeira vista totalmente fadado à exclusão de tudo aquilo que apontasse para caminhos diferentes de sua proposta inicial. Trata-se, então, de uma opção, de uma escolha sobre qual caminho pode nos parecer mais produtivo e nossa escolha já foi devidamente levada a termo: escolhemos a tarefa de analisar os conceitos essenciais da Analítica Existencial a partir e

¹ CAPUTO, John. D. *The Mystical Element in Heidegger's Thought*. New York: Fordham University Press, 1986. p. 8. Trad. do Autor.

com a Tradição. Este percurso, já trilhado por modos diferentes e quase sempre antagônicos, pode sempre abrir novas frentes de batalha perante uma abordagem mais ortodoxa; entretanto, a exigência de uma radicalidade, quando se está estudando um pensador que erigiu toda a sua obra sobre essa mesma radicalidade, já é um enriquecimento para todo e qualquer modo de pensar filosófico assentado numa ontologia que se quer anterior a toda Filosofia.

Isto ocorre porque Heidegger situa a compreensão ontológica de Deus apenas sobre a Tradição cristã escolástica. Na sua compreensão, o ponto mais alto desta Tradição é o pensamento de Hegel, e isso mesmo quando elabora de modo mais específico no texto *A Constituição Onto-teo-lógica da Metafísica* o conteúdo discutido inicialmente em sua conferência *Identidade e Diferença (Identität und Differenz)* - sendo o primeiro uma continuação de suas análises e uma nova discussão sobre o texto *Ciência da Lógica* de Hegel apresentado na Universidade de Freiburg no semestre do inverno de 1956/57; aqui já está presente a idéia de que a Tradição filosófica que pensa Deus, que traz Deus para a Filosofia, transforma-se, em Hegel, de teologia para uma ciência, a Ciência da Lógica. Heidegger assinala que as sílabas finas de teologia e ontologia – “-logia” – apontam naturalmente para o *lógos*, “prestam contas ao *lógos* e são, num sentido essencial, conforme o *lógos*, quer dizer, a lógica do *lógos*”.² Ora, Heidegger sente-se, então, à vontade para coadunar num só termo a teologia e a Ciência da Lógica de Hegel. Mas isto só é possível na medida em que esta mesma Tradição não se debruça sobre a diferença em si – a base de toda ontologia heideggeriana. Escreve Heidegger:

A metafísica corresponde ao ser enquanto *lógos* e é conforme isto, em sua característica principal, em toda parte lógica, mas lógica que pensa o ser do ente e, de acordo com isto, a lógica, determinada pelo diferente: onto-teo-lógica. Na medida em que a metafísica pensa o ente enquanto tal, no todo, ela representa o ente a partir do olhar voltado para o diferente da diferença, sem levar em consideração a diferença enquanto diferença. O diferente mostra-se como o ser do ente em geral e como o ser do ente supremo. Porque o ser aparece como fundamento, o ente é o fundamentado; mas *o ente supremo é o fundamentante no sentido da primeira causa*. Pensa a metafísica o ente no que respeita seu fundamento, comum a cada ente enquanto tal, ela é lógica como onto-lógica. Pensa a metafísica o ente enquanto tal no todo, quer dizer, no que respeita o supremo (que é o) ente que a tudo fundamenta, ela é lógica como teo-lógica.³

² HEIDEGGER, Martin. Identidade e Diferença. In: _____. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Os Pensadores).. p. 196.

³ Op. Cit.. pp. 200-1. O grifo é nosso.

Evidencia-se, deste modo, a primazia de uma abordagem meramente centrada num dos ramos da interpretação teológica cristã e da qual Hegel é naturalmente devedor. Entretanto, deve-se questionar se este modo de compreensão, a saber, o ser fundante, o ente fundamentado e o ente supremo como fundamentante (a primeira causa) podem responder por conta própria ao todo estrutural do pensar teológico. Parece-nos que não, e este será um dos pontos centrais de nosso trabalho.

John Caputo havia demonstrado o elemento místico que perpassa a obra de Heidegger e isso como efeito de uma influência implícita do pensar místico de Mestre Eckhart. Como já havíamos dito, Caputo traça as bases de realização da Filosofia mística de Mestre Eckhart e aponta para os paralelos gritantes que surgem quando comparadas com o pensar radical da ontologia heideggeriana. *O que falta na demonstração de Caputo é compreender a possibilidade de entendermos o ponto chave da Filosofia de Heidegger – a diferença ontológica – como oriunda de uma compreensão profunda da Negatividade e de sua Tradição⁴; a diferença enquanto diferença.* Isto só será possível quando traçarmos a história filosófica da Negatividade⁵ e podermos, deste modo, delimitar o surgimento no pensar de Heidegger da diferença na esfera da radicalidade ontológica; e isso não como um fato isolado e, diferentemente do que o próprio Heidegger pensava, não apenas centrado num retorno aos pensadores originários, mas sim como uma compreensão que deriva desta mesma tradição negada, mas que se articula nos subterrâneos do pensamento e que de modo sutil se faz presente nesta mesma Tradição e que já traz em si mesma a possibilidade de pensarmos com mais radicalidade a própria Metafísica.

Heidegger prioriza a tradição escolástica, principalmente Aquino e Suarez; no nosso caso, iremos priorizar aquele pensamento onto-teo-lógico que se assenta claramente sobre a Negatividade: Filo de Alexandria, Plotino, Dionisius, o Aeropagita e Mestre Eckhart. Esta tarefa, de fato, requer um trabalho árduo: descortinar onde a Negatividade se apresenta nesses pensadores e como podemos extrair uma atualidade destas abordagens e verter seu conteúdo dentro da Analítica Existencial e dos seus desdobramentos no pensamento heideggeriano sem ser infiel a uma vertente ou a outra.

⁴ Esta Tradição iremos definir como Tradição do Pensamento da Negatividade.

⁵ Por fins didáticos e por questão de espaço, iremos privilegiar certos pensadores desta Tradição e que, assim acreditamos, possuem maiores pontos de contato com Mestre Eckhart. A idéia é simples: se há, como indica Caputo, estruturas similares entre a mística eckhartiana e a Analítica Existencial, então é possível estabelecer a corrente que o próprio Eckhart toma parte e estabelecer convergências com o pensamento heideggeriano.

À primeira vista parece estranho, portanto, querer pensar esse desdobramento forçado por Heidegger – que pensa o sentido do ser em seu caráter ontológico - como inserido dentro de uma tradição da Negatividade. Na Analítica Existencial, salta-se dos pré-socráticos diretamente para o século XX. Nunca se viu, nem mesmo dentro do Renascimento ou no pensamento de Nietzsche, um retorno mais radical do que este levado a termo pela Filosofia de Heidegger. O salto é enorme e parece que a História da Filosofia se vê inoperante diante deste abismo. O que é abissal aqui não é nem mesmo o esquecimento em si do sentido buscado por uma tal ontologia, mas sim como se opera seu retorno ao seio do pensar. Parece estranho quando percebemos que tal salto se faz, no passo de volta (*Scritt zurück*) do pensamento heideggeriano, apenas pela crítica da Tradição – diríamos melhor, crítica a *determinados momentos* desta Tradição. De fato, há momentos privilegiados em que o sentido do ser quer ser restaurado, quer se fazer novamente presente perante o pensar e, deste modo, auferir a esta mesma Tradição que o esquece o seu direito mais sublime e essencial. Estes momentos nos são ditos por Heidegger não apenas nos círculos da Poesia em que este ouvir se faz presente – seja em Silesius, Goethe, Hölderlin, Trakl, Novalis, por exemplo – mas desde já em estado nascituro em Leibniz, Kant, Hegel e Nietzsche. É a tarefa desta ontologia restaurar o que se oculta nestas tentativas anteriores e traçar de modo seguro aquilo que deve ser pensado.

O segundo momento de nossa tarefa deverá ser traçar como este conceito vai sendo construído aos poucos dentro de uma vertente que não se faz tão presente e audível perante o pensar heideggeriano. Evidente que tal “esquecimento”, que tal “surdez” não gravita meramente ao redor do centro de uma má interpretação filosófica. O que a História nos revela é que determinados modos de encarar a realidade não foram bem vistos por aqueles que detinham o poder temporal, já que poderia incitar a uma reviravolta decisiva sobre aquilo que era estabelecido como o *status quo* durante o estabelecimento temporal da Igreja e de suas doutrinas. Os relatos são variados e muito ricos: tudo o que não passasse pelo crivo seguro da mão secular da Igreja deveria ou ser adaptado às suas doutrinas ou permanecer no ostracismo e no “esquecimento”. Restabelecer o que alguns destes pensadores colocados em ostracismo disseram, restabelecer o mais profundo de seu pensar perante a Tradição e nossa Filosofia contemporânea (e não aguilhoados ao pensar cristão nascente) – já que no século XX o retorno estava fincado apenas no mundo grego pré-socrático – é uma tarefa que, como já havíamos assinalado, traz em si riscos, mas que pode enriquecer nossa compreensão

sobre determinados pontos cruciais de nossa contemporaneidade: a crise da metafísica, a exigência de uma Filosofia da linguagem, a instauração da diferença, o primado de uma nova busca ontológica, as exigências de uma delimitação da subjetividade e, o que nos toca mais de perto, a crítica a toda Tradição tendo em vista os paradigmas erigidos pela Analítica Existencial.

Mas como pode ocorrer esse enriquecimento de nossa compreensão? Ora, o que os trabalhos de pensadores e comentadores de grande porte querem nos fazer ver (Hühnerfeld, Versényi, Caputo, Muller, Schmitt, Vycinas, Pöggeler, Guildead, Biemel, Apel, Richardson, Zarader, Macquarrie e Zimmerman, por exemplo)⁶ é que podemos nos abrir para uma interpretação também radical sobre esta mesma Tradição e, a partir dela, extrair elementos que poderão nos auxiliar a compreender de modo mais substancial e claro aquilo que é desconstruído e elaborado pela ontologia de Martin Heidegger. Este percurso aponta para um caminho em que diversas tradições se intercalam para nos fazer ver que a busca por existenciais, por modos originários de se dar o homem podem ser percebidos em diferentes momentos históricos e em diferentes culturas.

Eis, então, *nossa método*: ao estabelecermos um ponto de contato entre determinada tradição que opera com base numa filosofia da Negatividade e a Analítica Existencial⁷ de Martin Heidegger, devemos estar cientes de nosso método e de quais passos deverão ser dados para tal estabelecimento. Iremos adotar o método da fenomenologia-hermenêutica operando em conjunto com uma leitura atenta dos textos mais importantes desta mesma tradição, ou seja, o método gramatical-histórico para que aquilo que nos foi legado possa ganhar em expressão e não se resumir a uma contemplação histórica destas mesmas doutrinas⁸.

Por outro lado, ao analisarmos alguns pontos centrais da Analítica Existencial, já devidamente munidos com esse aparato histórico, poderemos vislumbrar com mais clareza a gênese de algumas idéias centrais de Heidegger e como elas se articulam no

⁶ Para bem da verdade, estamos usando do próprio método adotado por Heidegger: pensar o impensado da Tradição. Neste caso específico de nosso trabalho, estamos pensando a possibilidade de estabelecermos uma influência, em seu pensamento, de uma tradição da Negatividade ainda não pensada em todo o seu alcance.

⁷ A abordagem inicial concentrar-se-á na Analítica Existencial. Entretanto, devido aos desdobramentos do pensamento heideggeriano, apontará para além desta.

⁸ Com o método da fenomenologia-hermenêutica estaremos aptos a destrinchar os conceitos principais das doutrinas antigas, numa análise mais detalhada dos mesmos. Com o método gramatical-histórico estaremos aptos a pensá-los como inseridos em determinada época e seu valor a partir de seu tempo, podendo, deste modo, calcular a sua influência histórica e seu peso filosófico durante o desenrolar da História da Filosofia.

todo estrutural de seu pensar. O que nos cabe é iniciar com o momento mais radical do pensar ocidental no que tange ao advento da Negatividade: o pensamento de Filo de Alexandria. Com os seus textos fundamentais – *Legum Allegoriae*, *De Vita Moses* e *Quaestio in Genesis* - poderemos indicar com segurança o momento em que a tradição hebraica se encontra com a tradição grega e fomenta o surgimento de um pensar extremamente original a partir de uma junção, da construção de uma ponte que une dois universos tão díspares. Além do mais, devemos confrontar Filo com algumas idéias centrais de Platão, além das análises de Clemente na sua *Stromata* e trabalhos mais recentes sobre este pensador que surgirão durante nossa exposição. Seremos conduzidos naturalmente, através deste percurso, ao advento das escolas teúrgicas do Neoplatonismo com a filosofia de Ammonius Saccá, o que nos levará diretamente ao pensamento de Plotino; faremos isto através da sua análise da Negatividade exposta na sua obra máxima, as *Enéadas*, e de sua idéia de Uno e Múltiplo e os processos que a alma passa para atingir sua realização máxima pela diferença destes dois níveis de realidade.

Veremos como esse pensamento, o neoplatônico, irá se instalar na filosofia cristã através da obra de Santo Agostinho e como retornará às suas origens místico-filosóficas no século VI com Dionisius, o Aeropagita nos seus tratados *A Hierarquia Celestial* e *Os Nomes Divinos* que tomam parte nos célebres escritos que compõem o *Corpus Areopagiticum*. É neste ponto que a tradição da Negatividade poderá se inserir na própria tradição cristã de modo subterrâneo e permear o pensamento de alguns pensadores e místicos mais radicais. Assim, já teremos estabelecido satisfatoriamente o conceito de Negatividade e poderemos, então, atingir o ponto alto de nosso trabalho: o pensar místico-filosófico de Mestre Eckhart. Além da análise de seus tratados e sermões, iremos contar com o auxílio de diversos pensadores que se debruçaram sobre o misticismo filosófico de Eckhart. A base principal de nossa discussão será o trabalho já referido de John D. Caputo, *The Mystical Element in Heidegger's Thought*. Outros trabalhos permearão nossa tarefa, mas é pelo poder de vislumbrar com uma clareza muito peculiar as similitudes entre o pensamento de Heidegger e Eckhart que iremos privilegiar a obra referida de Caputo.⁹

Paralelamente, faz-se necessário – para justificarmos nossa incursão por tal tradição – explicitar certos conceitos desenvolvidos por Heidegger que nos permitirão

⁹ Esses trabalhos – que comporão o todo de nossa tarefa - serão citados textualmente; outros, por seu turno, constarão apenas da bibliografia, uma vez que fundamentaram nosso modo de entender o percurso histórico aqui delimitado e suas implicações frente à Analítica Existencial.

adentrar a Analítica Existencial pela via de um conceito metafísico, a Negatividade. Neste ponto, as inferências sobre a Filosofia contida na Analítica Existencial envolvem uma discussão sobre os pontos centrais de articulação do pensar heideggeriano a partir deste ponto chave: a diferença ontológica. Esse caminho, por seu turno, envolve uma volta imensa, aquela mesma encetada pelo pensamento de Heidegger¹⁰ em suas diferentes fases e que finaliza com a compreensão ontológica da serenidade, termo este tão caro à teologia negativa de Mestre Eckhart – *a Gelassenheit*. Concentrar esforços para pensar a questão do sentido do ser em sua dinâmica mais radical – aquela desenvolvida inicialmente em *Ser e Tempo* e levada a termo durante as fases consequentes do pensar heideggeriano – sem resvalar para um pensar contra o próprio Heidegger, e, ainda por cima, justificar a incursão acima mencionada, requer que delimitemos com clareza alguns pontos chaves da Analítica Existencial e que possamos, a partir de então, e somente deste modo, estruturar nosso argumento com base em tais comparações.

A delimitação de nosso trabalho se opera na análise de pontos chaves. Os conceitos de *angústia*, *nada*, *diferença*, *transcendência* e *temporalidade* ganham privilégio nesta abordagem, pois, como tentaremos demonstrar, fundam-se sobre a diferença ontológica em si mesma e é a partir desta que Heidegger poderá desenvolver os outros conceitos presentes em sua Analítica. Neste ponto, o privilégio que daremos à compreensão sobre a αολή/κεία grega – e seguiremos com Heidegger o percurso de seu desenvolvimento – possibilitará analisar a aproximação heideggeriana sobre o advento da verdade, do destino do ser, da linguagem e do ser-no-mundo como constituintes da dinâmica originária do *Dasein*¹¹ e as vertentes da Filosofia da

¹⁰ Neste ponto, devemos alertar o leitor. No Capítulo II trataremos, de modo exclusivo, da Analítica Existencial e seus desdobramentos no pensamento heideggeriano. Este tipo de tratamento poderá conduzir a uma compreensão de descontinuidade em relação ao todo do trabalho. A distância entre Eckhart e Heidegger – 6 séculos – acentua ainda mais esta descontinuidade. Mas, após estarmos munidos dos conceitos chaves da Analítica, passaremos para o Capítulo III em que teremos uma comparação entre estes conceitos estudados e o pensamento de Eckhart. Assim, no Capítulo I teremos levantado as bases do pensamento de Filo, Plotino, Dionisius e sua influência no pensamento de Eckhart e, no Capítulo II, os conceitos chaves da Analítica que serão analisados à luz de uma comparação com as doutrinas eckhartianas no Capítulo III, fechando o ciclo de nosso trabalho.

¹¹ A tradição em língua portuguesa se reserva o direito de traduzir *Dasein* por ser-aí ou pre-sença. As discussões estão ainda longe de chegar a um término e definir com clareza qual o melhor modo de traduzir tal vocábulo alemão. De fato, o termo já existia antes de Heidegger – Kant o usa como modo de traduzir o vocábulo latino *existentia* – porém, neste caso, dentro da Analítica Existencial, a palavra ganha uma nova dimensão. Se com ser-aí quer se justificar uma dimensão espaço-temporal dos modos de se dar do homem, o que mantém de certo modo a distinção metafísica de existência e essência, deve-se notar o que o próprio Heidegger comenta, sobre o *Da*, no primeiro seminário de Zollikon que “este *Da* não significa, como acontece comumente, um lugar no espaço próximo do observador. O que o existir como *Da-sein* significa é um manter aberto de um âmbito de poder-apreender as significações daquilo que aparece e que se lhe

Negatividade acima indicadas. Munidos, portanto, de uma visão da tradição da Negatividade e dos conceitos centrais da Analítica Existencial poderemos, então, e isso mesmo a partir dos estudos levados a termo pelo professor John Caputo, equacionar os pontos chaves destes dois momentos tão distantes no tempo e apontar um modo novo de estudar o que a revolução de *Ser e Tempo* trouxe ao universo filosófico.

fala a partir de sua clareira” (in HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon*. Petrópolis: Vozes, 2001.p. 33); por outro lado, o termo pre-sença, mesmo centrado na idéia de movimento de tais dinâmicas, não traduz, também, a dimensão real do termo, já que em alemão o prefixo *Da* pode indicar, também, aqui ou ali, o que nos remete para uma maior elasticidade do conceito, já que o ser-aí pode ser meu ou de outrem, o que justifica a variação de aí e aqui e o existencial ser-com como constitutivo do ser-no-mundo. Manteremos, na falta de um termo adequado em português, o vocábulo em alemão, assim como o faz a tradução chilena de Rivera e a americana de Macquarrie e Robinson. Note-se que apesar de usarmos diversas referências ao texto da edição brasileira de *Ser e Tempo*, manteremos, nas referidas citações, o termo Dasein no lugar de pre-sença, bem como no lugar do termo ser-aí para as demais edições brasileiras.

Capítulo I

Mestre Eckhart e a Tradição da Negatividade

1. Filo de Alexandria e a gênese da Negatividade

Para que possamos inserir o conceito de Negatividade dentro do âmbito da Filosofia – a partir de um salto que tem sua origem no Misticismo¹ – devemos, antes de tudo, traçar com clareza o percurso que este mesmo conceito percorre de sua nascente, ou seja, o nascimento e consolidação do judaísmo através da elaboração do Pentateuco e o impacto que as idéias fundamentais e principais do judaísmo ganham através de uma leitura mui pessoal dos filósofos que mantiveram contato com as mesmas até sua inserção como modo de interpretação metafísica e ontológica da realidade a partir de uma abordagem estritamente filosófica. Essa passagem não surge como um rompimento brusco, mas se dá de modo gradativo e, por ter sua fonte alicerçada no Misticismo, muitas vezes mantém traços que a liga muito mais à esfera do Misticismo do que à Filosofia em si mesma.

O ponto de partida natural para tal articulação consiste na própria Bíblia. Este texto se desenvolve em seu todo estrutural por durante dez séculos ou mais. Trata-se de uma coleção, “os livros” (em grego se diz *ta biblia*) que apresentam diversos gêneros literários: narrativa histórica, códigos de leis, poesia, cartas, pregações, orações e romance. No seu desenvolver-se histórico, a Bíblia de livros diversos torna-se um único texto (agora, em grego, torna-se *he biblia*, no singular). Essa coleção traduz o anseio de homens que possuíam uma convicção em comum, aquela que pode ser compreendida como uma busca por Deus enquanto criador de tudo o que é. Estes homens possivelmente compuseram aquele povo que por volta de 1200 a. c. estava envolvido com os movimentos que agitaram o Oriente Próximo e que são conhecidos como o povo hebreu. Este mesmo povo, também alcunhado de povo de Israel, se desenvolve na região do Crescente Fértil, região irrigada por rios conhecidos (Tigre, Eufrates, Oronte, Lítâni e Jordão) e que, posta entre o Mediterrâneo e o deserto, compõe um corredor de 100

¹ O Misticismo responde pela experiência mística. Esta é entendida – seja de cunho pagão ou cristão – como uma experiência radical em que o ser humano se vê em unidade com o Princípio supremo, Deus. Trata-se de uma experiência imediata – há uma unidade entre o homem e Deus, o Uno. O Misticismo, ao longo dos séculos, se revestiu das mais diversas formas, mas o transfundido de sua experiência – que deve ser entendida como uma busca realizada pelo místico – reveste-se sempre deste caráter de experienciar a Unidade a partir da multiplicidade do mundo.

quilômetros que liga a Mesopotâmia e o Vale do Nilo. Geograficamente situado neste Crescente, este povo – apesar de adentrar a História por volta de 1200 a . C. – foi procedido por um longo período de formação: quase 9 séculos, tendo como antepassados muito provavelmente os semitas nômades que com o passar dos séculos devem ter decidido se fixar na região do Crescente Fértil.

Entretanto, apesar da obscuridade que envolve o surgimento da Bíblia em sua totalidade, é inegável que o texto está presente e que durante a História ele foi uma fonte constante de busca por um sentido para a própria realidade, o homem e Deus. Para nosso intuito particular, o mais importante é afirmar que é com o primeiro livro bíblico, o Gênesis, que temos uma articulação muito clara do conceito e da compreensão de um Deus criador, anterior a tudo. A afirmação inicial do Gênesis é de que “quando Deus iniciou a criação do céu e da terra”² se dá uma passagem, um princípio se estabelece e a mente humana pode, a partir deste dado, pensar o tempo e o todo. Outro texto de suma importância dentro da doutrina hebraica da criação, e que neste ponto se assenta como uma das vertentes e origens mais importantes para a compreensão cabalística dos textos bíblicos, é o livro *Sêfer Ietsirá*, o Livro da Criação. Eis o que nos diz o rabino Arieh Kaplan:

O *Sêfer Ietsirá* é, sem dúvida, o mais antigo e o mais misterioso de todos os textos cabalísticos. Os primeiros comentários sobre este livro foram escritos no século X, e o texto em si é citado como do século VI. Referências ao trabalho aparecem já no século I, enquanto a tradição considera sua existência desde os tempos bíblicos. Este livro é tão antigo que sua origem não é acessível aos historiadores. Somos totalmente dependentes da tradição com respeito a sua autoria.³

O texto do *Sêfer Ietsirá* também se estrutura sobre a mesma tradição hebraica que preconiza um Deus único, criador e transcendente. Reza o texto no seu primeiro capítulo: “Com 32 caminhos de Sabedoria / gravou Yah / o Senhor dos Exércitos / o Deus de Israel / o Deus vivo [...] E criou Seu universo”.⁴ A conexão entre este texto e o primeiro livro bíblico é justificado pela própria tradição hebraica. Novamente Kaplan:

² Gn, 1:1.

³ KAPLAN, Arieh. *Sêfer Ietsirá, O Livro da Criação. Teoria e prática.* São Paulo: Sêfer, 2002. p. 17.

⁴ *Sêfer Ietsirá*. 1:1.

De acordo com os cabalistas, estes 32 caminhos são aludidos na Torá pelas 32 vezes que o nome de Deus Elohim aparece no relato da Criação no primeiro capítulo do Gênesis. Neste relato, a expressão ‘Deus disse’ aparece dez vezes e esses são os Dez Ditos com os quais o mundo foi criado. Esses Dez Ditos fazem paralelo às Dez Sefirot. Diz-se que o primeiro dito é o verso: ‘No princípio criou Deus os céus e a terra’. Embora nele não apareça a expressão ‘Deus disse’, está implícita e subentendida. As vinte e duas vezes restantes que o nome de Deus aparece neste relato correspondem então às 22 letras do alfabeto. As três vezes que aparece a expressão ‘Deus fez’ correspondem as três letras Mâes (*Aleph, Mem e Schin*). As sete repetições de ‘Deus viu’ correspondem às sete Duplas (*Bet, Guimel, Dalet, Caf, Pê, Resh e Tav*), e os restantes doze nomes às doze Elementares (*He, Vav, Záyin, Chet, Tet, Yod, Lamed, Nun, Sámech, Áyin, Tsadi e Cof*⁵).⁶

Essas referências nos servem apenas como base para justificarmos o surgimento daquele pensador que trará uma base nova ao pensar Ocidental exatamente por traduzir os conceitos essenciais da mística hebraica através da Filosofia grega. De fato, e isto dentro da História da Filosofia, é apenas com Filo de Alexandria que se produz uma grandiosa fusão entre a teologia hebraica e a Filosofia helênica. A junção de universos tão distintos, levados a termo por uma mente brilhante e criativa, abre as possibilidades não apenas para uma nova vertente do pensar ocidental, mas inaugura mesmo o pensar europeu. Sobre este ponto, defendendo tal tese, escreve Giovanni Reale:

A tentativa de fusão entre a teologia hebraica e Filosofia helênica operada por Filo, mesmo com todas as incertezas e numerosas aporias, constitui um acontecimento de alcance excepcional não só no âmbito da história espiritual da grecidade e na do hebraísmo, mas também em geral, enquanto inaugura a aliança entre fé bíblica e razão filosófica helênica, destinada a ter tão amplo sucesso com a difusão do discurso cristão, e da qual deviam brotar as categorias do pensamento dos séculos posteriores. Com Filo, em suma, como foi justamente observado, começa, em certo sentido, a história da Filosofia cristã e, portanto, ‘européia’.⁷

Desenvolve-se, então, não só uma fusão, mas o alicerce em que toda a Filosofia européia medieval, portanto toda a sua metafísica, poderá se desenvolver a posteriori. Mas para entendermos as bases de tal alicerce, temos que compreender a figura de Filo e

⁵ As letras hebraicas e sua organização em três grupos diferentes constituem uma das mais importantes fundamentações do sistema cabalístico em torno de sua estruturação da realidade manifesta dada como a Árvore da Vida. Além das 22 letras hebraicas, que funcionam como pontes de ligação, temos os centros de energia do manifesto, as dez Sefirot.

⁶ Op. Cit. p. 36.

⁷ REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga*. Vol. IV. São Paulo : Loyola, 1994. p. 221-2.

seu modo de forjar esta junção. Já com Clemente, na sua *Stromata*, é acentuado vivamente o caráter pitagórico e platônico de Filo.⁸ O próprio Reale toma para si está compreensão e afirma mesmo que apesar de alguns estudiosos modernos terem destacado o caráter estóico de alguns pontos de seu pensamento, como o próprio Bréhier, Filo consegue esvaziar “sistematicamente todos os conceitos estóicos de sua carga materialista e imanetista e os refunda num sentido espiritualista”⁹. Mas fica evidente que ao nos depararmos com os textos fundamentais de Filo temos a larga impressão de que um novo platonismo é formado, já que Filo ajunta às teses essenciais do platonismo aquilo que ele bebeu das fontes hebraicas. Se, de um lado, ele toma da cultura e da tradição helênica o corpo conceitual para elaborar seu pensamento, este só é usado na medida em que Filo busca traduzir conceitualmente para o mundo helênico aqueles conceitos principais do misticismo hebraico e que, para bem da verdade, compõem teses completamente novas para a tradição helênica. Não apenas por trazer e recuperar a dimensão do incorpóreo em sua Filosofia, mas por pensar a Negatividade enquanto um Deus que cria o todo a partir do não-ser.

Acentue-se, além do mais, que o próprio pitagorismo em sua essência metafísica espiritualista, bem como o platonismo, servem como base para colocar Deus num patamar em que a tradição de então não havia ainda percebido em toda a sua dimensão e isso mesmo a partir de uma leitura produzida naturalmente pelo choque entre duas culturas tão díspares e que porta uma lente grega para ler textos hebraicos. Filo quer acentuar a grandiosidade da Bíblia e, em especial, da figura de Moisés. Ele mesmo demonstra, como podemos ler em sua *Quaestio in Genesis*, que se pode notar uma certa similitude, uma correspondência, entre as idéias centrais da filosofia grega e certos pontos de cunho metafísico que surgem na Bíblia. Para tanto, na tentativa de construir o mosaico ricamente erigido por Filo, é que os estudiosos modernos começaram a levar em consideração a importância da Bíblia como fonte de inspiração para Filo e como ponto de partida para toda e qualquer especulação levada avante por ele.

O texto da Bíblia ao qual Filo se remete não é o original hebraico, mas a Septuaginta, tradução grega iniciada em Alexandria sob o reinado de Ptolomeu Filadelfo (285-246 a . C.), para responder à necessidade da comunidade hebraica que se tinha formado em Alexandria, e que tinha então

⁸ Cf. CLEMENTE, *Stromata*, I, 15, 72, 4.

⁹ REALE, G. Op. Cit. p. 220.

se apropriado da língua grega. Alguns estudiosos, antes, consideram que o próprio Filo não conhecia o hebraico, ou, pelo menos, não de modo perfeito¹⁰.

Mesmo tendo usado o texto bíblico em grego, para Filo isso não se revestia de muita importância, uma vez que era crença pessoal sua de que se Deus havia inspirado os homens na composição da Bíblia em hebraico, Ele deveria ter inspirado os tradutores a escolherem os melhores termos em grego para sua tradução e manter, deste modo, viva a mensagem surgida originalmente em hebraico. No seu *De Vita Mosis* é atestado essa sua compreensão, já que se trata especialmente de manter ativa uma aproximação, através da linguagem, com esse Deus vivo que surge para Moisés e que deve ser conhecido por todos. O que se opera, então, e este deve muito provavelmente ser o ponto chave de nossa discussão, é o choque entre uma tradição criacionista, a hebraica, e a tradição grega, centrada num imanente perene e que, mesmo tendo elaborado a figura do primeiro motor, não o pensava como um Deus criador separado do mundo criado por Ele mesmo. A separação entre aquele que cria e a obra de sua criação é um privilégio da tradição hebraica e que penetra o mundo helênico exatamente através da figura de Filo. Deste modo, entender-se-á, diferentemente do modo grego, que o cosmo não pode ser compreendido como o primeiro Deus, como o Criador em si, mas sim como sua obra, sendo um Deus sem forma, mas que torna todas as coisas visíveis, construindo a natureza.

Na dogmática filoniana privilegia-se um modo específico de conhecer a Deus – já que este modo não é vetado plenamente aos homens – mas só uns poucos, os eleitos, assim como o foi Moisés, recebem deste mesmo Deus o direito de conhecê-lo. Só aquele, ensina Filo, que se torna um servidor de Deus, que se torna digno Dele é quem poderá contemplá-Lo. Nesta tarefa gnosiológica não se conhece a causa de todas as coisas a partir delas mesmas, mas sim superando aquilo que foi criado e atingindo, deste modo, o Incriado. No seu *Legum Allegoriae*, Filo cita o pedido de Moisés (Ex. 33:13) como fonte para adquirir tal conhecimento. Um dos pontos chaves aqui, e que rompe com uma maneira própria da grecidade de desvelar as coisas, é que aqui não é o homem que em sua tarefa de atingir o conhecimento consegue-o através de seus esforços particulares, mas sim Deus que se dirige aos homens e Se faz conhecer. Mas lembra

¹⁰ Op. Cit.. p. 223.

Reale: “O conhecimento imediato, que Deus pode dar ao homem ‘dando-se a ver’, refere-se – note-se bem – apenas à sua existência e não à sua natureza ou essência, que, como já recordamos, permanece incompreensível ao homem, pois o transcende infinitamente”¹¹. Por ‘transcende infinitamente’ devemos compreender o fato de que Deus – na compreensão filoniana – é o absoluto transcendente. Deus é o outro em relação a tudo e isso, no já referido *Legum Allegoriae*, o faz afirmar que não há nada semelhante a Deus.¹² Ele é a fonte de toda a realidade, mas não está em parte alguma e, ao mesmo tempo, está em toda parte, preenchendo tudo de si.¹³ O traço fundamental desta teoria pode ser assim traduzido: “A transcendência ontológica de Deus comporta, necessariamente, também a sua transcendência gnosiológica, tornando-o incognoscível ao homem e, por consequência, tornando-o também inefável, ou seja, inexprimível e não designável por nomes”¹⁴.

A importância desta doutrina é que a mesma será um dos alicerces principais para a metafísica de Plotino, Dionisius e, mais tarde, do próprio Mestre Eckhart. Esta é, de fato, a essência primeva de toda a teologia da Negatividade. Se em Platão as Idéias são eternas e criadas, em Filo elas mesmas são consideradas como criadas por Deus, derivadas do pensamento divino, deslocando o princípio para o Inefável, o outro que se nega uma definição e que extrapola os limites da linguagem. Além do mais, e talvez este seja o ponto mais radical dentro da metafísica filoniana, temos que Deus produziu as coisas que não eram e esta atividade não se deu através de uma matéria já existente, mas sim como atividade a partir do não-ser. O salto em relação às concepções platônicas é que Deus não se limita a ser o demiurgo¹⁵, mas sim o criador. Filo repete aquilo que ele já havia afirmado no seu *Legum Allegoriae* quando no *De Vita Mosis* afirma que “Deus produziu o mundo, a sua obra perfeitíssima, a partir do não-ser ao ser”¹⁶.

Ao colocar as Idéias como produtos do pensamento de Deus, Filo abre um novo modo de pensar a questão da criação. Essa concepção torna-se fundamental dentro do universo dos neoplatônicos (como vemos no *Didaskalikos* de Albino, nas concepções teúrgicas de Ammonius Sacca e nas *Enéadas* de Plotino). Esta abertura possibilita que o conceito de Negatividade seja posto em movimento. Há, portanto, duas esferas que se

¹¹ REALE, G. Op. Cit. p. 241.

¹² Cf. *Legum Allegoriae*, II, 1.

¹³ Op. Cit., I, 44.

¹⁴ REALE, G. Op. Cit. p. 242.

¹⁵ A tradição cabalística afirma que o demiurgo de Platão é Kether, ou seja, a Sephirah que traduz Deus Uno, mas já manifestado, diferente do Ain, a Negatividade Pura e fonte de tudo. Cf. PAPUS. *A Cabala*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

¹⁶ *De Vita Mosis*, II, 267.

articulam sobre um abismo: o Inefável, uma passagem deste para a criação, e o Mundo, a natureza, as coisas. A passagem referida, então, comporta os pensamentos divinos, as Idéias, e portanto não podem ser a causa de tudo.

O que se evidencia para nós – e este é o ponto mais importante de nossa pesquisa – é apontar para um momento muito especial dentro da tradição filosófica e que abre, por si mesmo, possibilidades enriquecedoras para o discurso metafísico da época. Filo de Alexandria torna-se por direito o primeiro pensador, quando de seu enfrentamento através de moldes helênicos da tradição hebraica, a pensar a Negatividade como uma diferença. O termo ainda não está, neste ponto, devidamente consolidado e esclarecido em toda a sua dimensão, mas é aqui que vemos o nascedouro de um modo de pensar o mundo que rompe com determinados paradigmas e aponta para novas abordagens. É com Filo que o pensamento posterior – mais especificamente o neoplatonismo e as escolas medievais da teologia da Negatividade – poderá abrir-se para novas possibilidades de leitura do ser e tentar elaborar uma ontologia teológica distante da compreensão de um Deus como ente, limitado, dado a partir do mundo ou mesmo pensado pela relação sujeito predicado¹⁷. Este Deus que surge, advindo de uma tradição místico-religiosa, obriga o pensar filosófico a conceituar a Negatividade e descobrir os modos em que o homem transita entre estes dois universos tão díspares entre si, mas conectados por essa mesma Negatividade.

Ora, ao levantarmos as bases essenciais do pensamento filoniano em relação à Negatividade, estamos devidamente munidos para iniciarmos uma análise das doutrinas de Plotino e Dionisius tendo como ponto de partida as idéias centrais aqui levantadas. No próximo passo – que constitui a análise dos pontos chaves destes dois pensadores atreladas à idéia central da Negatividade e da consciência apofática - poderemos perceber uma continuidade histórica destas idéias e seu vínculo com o pensamento de Filo de Alexandria. De fato, o objetivo primordial de nosso trabalho consiste em demonstrar as bases de tais doutrinas e seu encadeamento ao longo da história, ou seja, as influências que estas idéias vão levando aos pensadores posteriores inserindo-se, assim, na Tradição. Como podemos perceber de modo claro, Filo é o inaugrador desta corrente. Plotino e Dionisius, portanto, surgem como um novo elo nesta corrente que nasce no século I.

¹⁷ Ou seja, aquela delimitação exposta em Kant na seção quarta do capítulo terceiro da sua *Crítica da Razão Pura: Da impossibilidade de uma prova ontológica da existência de Deus*. Este caminho aberto pela mística responderá por aquilo que, ao estudarmos as idéias de Mestre Eckhart, será entendido como a consciência apofática.

2. O conceito de Negatividade de Plotino e Dionisius.

2.1. As Eneadas de Plotino.

Podemos afirmar que no período que se estende de Filo de Alexandria até Plotino não se dá, de fato, uma grande importância à compreensão filoniana da Negatividade de Deus. Mesmo que Numênio de Apaméia tenha mantido contato com a Filosofia de Filo e seus pressupostos místico-teológicos, o neoplatonismo e o neopitagorismo se fundam muito mais numa leitura diferenciada do platonismo. É apenas com a escola de Ammonius Saccas¹ – período que se opera na passagem do século II ao século III - que se dá uma retomada ao modo de pensar filoniano. Ammonius Sacas não é um intérprete ou discípulo de Filo, já que sua doutrina se baseia numa miscelânea muito rica de fontes²: o médio-platonismo, o neopitagorismo e a própria Filosofia de Filo. Entretanto, apesar de centrado muito mais no pensar platônico do que na abordagem negativa de Deus, Ammonius Saccas representa uma ponte entre o pensar do filósofo de Alexandria e o pensamento de Plotino. Com este último, temos um amálgama filosófico que se traduz pelas diferentes fontes de seu pensar como o pitagorismo, a ontologia de Parmênides e o Platão místico-teológico e metafísico que podem ser traduzidos como “os diálogos que lhe são caros... o *Fédon*, o *Fedro*, o *Banquete*, o *Timeu*, os livros centrais da *República* e, secundariamente, alguns aspectos do *Sofista*, do *Parmênides*, do *Filebo* e da *Carta II*³.

Todavia, com o redimensionamento dado pelos estudiosos modernos ao pensar plotiniano, podemos inferir que uma de suas grandes influências reside realmente nas doutrinas de Filo. Escreve Reale:

[...] não só é provável, mas quase certa a influência de Filo, o Judeu, sobre Plotino. Em Alexandria, cidade na qual ele desenvolvera sua atividade, os livros de Filo eram facilmente acessíveis. De qualquer maneira, ao menos imediatamente, isto é, por intermédio de Numênio, Plotino deve ter vindo ao conhecimento de Filo. São, de fato, notáveis as analogias entre o pensamento filoniano e o plotiniano. Já no seu tempo, o próprio Zeller reconheceu que,

¹ Ammonius Saccas tomou parte no grupo conhecido como Filaleteianos, ou seja, os “amantes da alétheia” advindos dos filósofos alexandrinos ou theodidakto, os ensinados por Deus. Foi através do trabalho de Jâmblico, *De Mysteriis*, que Porfírio e Plotino adentraram a escola teúrgica. Cf. ver BLAVATSKY, H. P. *A sabedoria tradicional*. São Paulo : Hemus, 1978.

² Disto sabemos através dos escritos de seus discípulos, como o foram Eusébio, Orígenes, Herênio, Hierócles e Nemésio e, por via indireta, através da obra *Vida de Plotino* de Porfírio.

³ REALE, G. Op. Cit. p. 417.

entre todos os precursores de Plotino, Filo é o que apresenta as analogias mais consistentes com o pensamento das *Enéadas*⁴.

Quando estabelecemos, assim como o faz Reale, os eixos do pensamento plotiniano, percebemos pontos de contato com o pensar filoniano. Esses seis pontos podem ser assim resumidos: 1. distinção entre o mundo sensível e o mundo inteligível, entre o ser corpóreo e o incorpóreo; 2. as três hipóstases: Uno, Nous e Psyché; 3. a teoria da processão, ou seja, o processo de derivação entre as hipóstases; 4. a matéria sensível deriva da última hipóstase; o mundo sensível advém do supra-sensível; 5. Tudo está no Uno e o Uno está em tudo e 6. O homem pode retornar ao Uno, sendo a felicidade a união extática com o divino.⁵ Quando escutamos o segundo tratado da Quinta Enéada é que relembramos com a devida acuidade o eco de Filo. Assim se expressa Plotino:

O Uno é todas as coisas e nenhuma delas; a fonte de todas as coisas e nenhuma das coisas todas; todas as coisas são sua possessão [...].

Mas um universo de uma unidade inquebrantável, em que a diversidade não surge, nem mesmo a dualidade?

Precisamente porque não há nada dentro do Uno que todas as coisas vêm dele; para que o ser seja provocado, a fonte deve ser não o ser, mas o gerador do ser, que deve ser pensado como a fonte primordial de geração. Nada procurando, nada possuindo, nada faltando, o Uno é perfeito e, em nossa metáfora, cheio, e sua exuberância produziu o novo: este produto volta-se novamente para seu progenitor e preenche-se e torna-se seu contemplador e então o Princípio-Intelectual⁶

A compreensão plotiniana do Uno – anterior ao ser, aquilo que está em todas as coisas, mas não é coisa alguma e gerador do ser – já está presente na doutrina filoniana da geração do ser a partir do não-ser como esta se encontra no seu *De Vita Mosis*. Além deste importante ponto de contato, Plotino, ainda na sua Quinta Enéada, traz aquela compreensão filoniana de que Deus - em Plotino o Uno - não pode ser definível, aquilo que vimos ser compreendido dentro da teoria hebraica dos atributos de Deus como o Ain, a Negatividade. Por ser em si mesmo incognoscível, este atributo não pode ser pensado ou mesmo posto em termos de proposições da linguagem – fala-se, outrossim, sobre aquilo que ele não o é em si mesmo. Trata-se de uma aproximação insuficiente

⁴ Op. Cit.. p. 422.

⁵ Cf. REALE, G. Op. Cit. pp. 425-7.

⁶ *Enéadas*. V, 2,1. Trad. do Autor.

para o pensar, mas que em Filo e Plotino permitem estruturar a base concisa de seus sistemas. Explica Plotino que:

O Uno, Intelecto transcendente, transcende o conhecer: sobre toda necessidade, esta necessidade de conhecer que pertence somente à Segunda Natureza. Conhecimento é uma coisa unitária, mas definida: o primeiro é o Uno, mas indefinido: um Uno definido não seria o Uno Absoluto: o absoluto é anterior à definição⁷.

Lembremos, além do mais, que em Plotino o Uno é infinito e isso traduz, de certo modo, um retorno ao pensar grego dos filósofos da *physis* (*fu/siv*). Diferentemente de Platão e Aristóteles, Plotino dá um caráter positivo ao infinito imaterial. Em Platão prevaleceu a compreensão de que o primeiro Princípio fosse dado como limite (*pe/rav*) – *peras* indica já o limite e, portanto, aquilo que produz o delimitado e o determinado; o *eidos* (*ei0 [dov]*) e a *ousia* (*ou0sia*) platônicas circunscreviam temática e conceitualmente a compreensão de ser, o que leva naturalmente à compreensão do fundante como *Idéia* (*i0de/a*). Em Aristóteles o infinito só pode ser dado como puramente potencial e isso circunscreve tal conceito na esfera da categoria da quantidade e, ainda mais, é necessário pensar o perfeito como aquilo que implica um fim e um limite, o que não poderia ocorrer dentro do infinito que traduziria, deste modo, um plano em que a imperfeição fosse comportada, conduzindo a uma compreensão do mesmo como incompleto e indeterminado. Ao colocar o Uno no patamar do infinito, Plotino revive não só os preceitos gregos dos filósofos pré-socráticos, mas retoma um dos pontos chaves dentro da filosofia filoniana.

Portanto, o infinito plotiniano não é o infinito do espaço nem da quantidade (ligada à espacialidade), mas como já sucedia, em alguma medida com Filo de Alexandria, o infinito é entendido como ilimitada, inexaurível e imaterial *potência produtora*. Nesse contexto, a palavra potência (*du/namiv*) assume não a significação de *potencialidade*, porque essa significação aristotélica estava estruturalmente ligada à matéria e ao ser corporal, mas de *atividade* como já acontecia em Filo⁸.

⁷ Op. Cit.. V, 3, 12.

⁸ REALE, G. Op. Cit. p. 444.

Ao lado da infinitude do Uno, Plotino retoma a abordagem filoniana da impossibilidade de descrever ou nomear o Uno. Ele, o Uno, é inominado porque não sabemos dizer nada a seu respeito.⁹ Este ponto é de extrema importância quando pensamos numa teologia da Negatividade – ou teologia negativa: Plotino, assim como Filo, trata o Uno ou Deus como *Inefável*, além de toda possibilidade de determinação pela linguagem, criando uma diferença entre o que é, o mundo, os entes, e aquele que é, mas foge a toda aproximação, já que esta esfera do “é” não se dá como fenômeno, como fato ôntico. Ainda no canto de sua Quinta Enéada percebemos o que Plotino traduz por *inefável* ou *inominável*:

Entretanto o Uno é em verdade além de toda afirmação: nem a afirmação de uma coisa, mas todo-transcendente, estando além mesmo da augusta e divina Mente (No/uv), possuidor único de todo ser verdadeiro, e não é uma coisa entre coisas; nós não podemos lhe dar nome porque isto implicaria predicação: podemos apenas indicá-lo em nosso débil modo, algo concernente a ele quando em nossa perplexidade nós objetamos: ‘Então ele é sem auto-percepção, sem auto-consciência, ignorante de si mesmo’; nós devemos lembrar que estamos considerando-o apenas em suas oposições. Se nós o fazemos conhecível, um objeto de afirmação, nós o transformamos numa multiplicidade¹⁰.

Na metafísica plotiniana há uma processão deste inefável em direção ao sensível. As hipóstases são de suma importância dentro do sistema plotiniano porque justificarão não apenas sua ética e estética, mas o solo geral de sua “ontologia”, ou melhor, de sua teologia negativa. Esse ponto crucial se dá quando Plotino, afastando-se “das idéias de procedência seja platônico-aristotélica, seja neopitagórica, atém-se aos novos conceitos forjados por ele”¹¹, erige a compreensão da passagem do Uno para a multiplicidade – já que aqui o pensamento possui um objeto – e a necessidade de que essa dualidade indeterminada possa ser novamente determinada como retorno ao Uno. Há, então, dois momentos constitutivos desta compreensão: um voltar-se ao Uno que ainda não é Espírito, posto que causa e um refletir, o espelhamento dessa potência sobre si mesma, aqui já fecundada e potencializada. Nessa processão espelhada, o Espírito, de fato, não pode pensar o Uno, mas pode pensar a si mesmo como gerado em plenitude por ele. Ele, o Espírito, é potência infinita que o leva a transbordar e aqui temos a terceira hipóstase:

⁹ Enéadas. V, 3, 13.

¹⁰ Op. Cit.. V, 3, 13.

¹¹ REALE, G. Op. Cit. p. 460.

do Espírito para a alma. A processão do Espírito para a alma segue o mesmo molde dado por Plotino para explicar a primeira hipóstase. Neste sistema metafísico, portanto, devemos compreender que a característica essencial do Espírito é pensar e aqui temos sua dualidade e multiplicidade: pensamento é sempre pensamento do Ser e este é sempre multiplicidade de Idéias. Todavia, o Espírito é compreendido como Uno-muitos, ou seja, o Uno dado em sua multiplicidade e querendo se pensar e, portanto, deve se fazer Espírito. E a alma, advinda do Espírito – este advindo do Uno – terá como essência não o pensar, mas em produzir e isto devido ao fato dela, a alma, estar também atrelada ao Primeiro Princípio.¹²

Estes pontos levantados são relevantes quando entendemos que o que estrutura a teologia negativa não é apenas dado por uma “explanação” sobre o Inefável, seja Deus ou o Uno. Na teologia negativa (e este será um dos pontos chaves dentro da compreensão de Mestre Eckhart e que veremos logo em seguida) há uma relação poderosa entre a alma, o indivíduo inserido numa multiplicidade originária de uma Unidade, e o Princípio, o próprio Inefável. Este apelo de retorno era o que em Filo se traduzia pelo itinerário da alma para Deus, a união mística e o êxtase com Ele. Não é sem fundamento que a interpretação alegórica de Filo, o seu *Legum Allegoriae*, é justamente a compreensão de que os personagens e acontecimentos bíblicos traduzem o percurso deste retorno. O ponto radical em Filo é sua compreensão de que a coisa mais divina neste percurso é exatamente o próprio homem – criatura infundida do Espírito e criada à imagem e semelhança de Deus. O processo de retorno passa, então, pelo conhecimento de si mesmo. O refúgio em nós mesmos aponta para a idéia muito clara de que só podemos conhecer a Deus através do conhecimento de nós mesmos. Mas tal conhecimento é uma nulidade do que somos enquanto ente: deve-se compreender profundamente que o fundamental deste conhecer é o habitar na sua própria nulidade: transcende-se rumo ao divino ao se esvaziar do mundo e de si mesmo.

Em Plotino, temos uma releitura deste retorno e que açambarca sua idéia de liberdade, ou seja, a alma tende ao Bem ,o Princípio Absoluto, através do Espírito que é livre por si mesmo, equacionando o querer da Alma com o querer do Bem. Este equacionamento se dá por um caminho de volta ao Absoluto, retorno este que pode ser traduzida como uma escalada da alma rumo ao Uno. Se o Uno, em sua precessão, causa a multiplicidade, então o homem, em busca de sua liberdade deve escalar o caminho

¹² Enéadas. II, 3, 8.

inverso desta precessão e atingir a fonte. Assim, o homem, ao perseguir e se dirigir ao Uno, deverá se purificar de toda multiplicidade e atingir o absolutamente simples.¹³ Este processo é idêntico ao indicado por Filo. Eis como o explicita Reale:

Despojar-se de toda alteridade significa, no fundo, para o homem, reentrar em si mesmo, na própria alma. Significa desapegar-se, portanto, do corpóreo, do corpo e de tudo o que lhe é inerente. Além disso, significa desapegar-se da parte afetiva da alma e de tudo o que a ela está ligado. Em suma, significa purificar a alma de tudo o que lhe é estranho.¹⁴

E mais: “Despojar-se de todas as coisas não significa, de modo algum, empobrecer-se ou mesmo anular-se a si mesmo, mas, ao contrário, significa fazer-se maior enchendo-se de Deus e, portanto, do Todo, ou seja, do Infinito”¹⁵.

2.2. O Corpus Aeropagiticum

A base estrutural da compreensão de uma *diferença* entre o Uno ou Deus e o mundo, as coisas, e o processo em que o homem pode se dedicar a conquistar essa passagem são de fato os momentos mais ricos e fundamentais deste estágio de construção da teologia negativa. Há, aqui, uma diferença e uma atração, uma escuta e aquele que fala, um dizer e um sentido, uma manifestação e o nada. Como veremos agora, essas bases se apresentam plenamente na mística de Dionisius, o Aeropagita. Na construção de seu sistema doutrinário, são levadas em conta as conquistas de Filo e Plotino no tocante à Negatividade e ao processo de retorno. Mesmo que possamos notar uma influência acentuada de algumas idéias centrais de Proclo em Dionisius, de fato é através de um caráter marcadamente negativo de sua compreensão de Deus que mais demonstra os traços essenciais de seu pensamento que nos foi legado através de suas obras: *De caelesti Hierarchia*, *De ecclesiastica Hierarchia*, *De divinis nominibus* e *De mystica theologia*. Este caráter negativo, para bem da verdade, se mescla, dentro de sua doutrina das vias para se conhecer Deus, com a via afirmativa e simbólica. Temos, portanto, uma trindade de vias que são compreendidas como a teologia afirmativa, a

¹³ Op. Cit. VI, 9, 11.

¹⁴ REALE, G. Op. Cit. p. 517.

¹⁵ Op. Cit.. p. 519-20.

teologia negativa e a teologia simbólica . A teologia afirmativa principia com o próprio Deus e afirma suas propriedades. A teologia simbólica fala da figura divina e faz uma mediação entre as teologias afirmativas e negativas. Quanto à teologia negativa, eis a definição de Van Steenberghen:

[...] em um sentido mais profundo, todos estes atributos (de Deus) devem ser negados, em razão da absoluta transcendência de Deus; a verdadeira sabedoria é saber que Deus não é ser, bondade, vida, etc., no sentido em que nós entendemos estas palavras; enfim, reconhecer a nossa ignorância profunda perante o mistério divino¹⁶.

Muito possivelmente, uma das grandes contribuições de Dionisius foi estabelecer essa natureza ternária dentro da teologia. Contudo, faz-se notar um certo privilégio pela teologia negativa em suas explanações. Ele não cai, todavia, numa via de mão única, como se deu com os Capadócios através de suas visões sobre o conhecimento negativo de Deus, especialmente em Gregório de Nazianzo, Basílio Magno e Gregório de Nissa que defendiam, cada um a seu modo, a impossibilidade de se conhecer a Deus. Dionisius, por seu turno, refunda a problemática do conhecimento do transcidente ao dar-lhe uma dimensão afirmativa e outra negativa, trazendo exatamente a esfera simbólica como ponto de contato entre as duas. A Filosofia cristã é, deste modo, enriquecida por uma visão que se assenta exatamente sobre os pilares de Filo e Plotino. A possibilidade de trazer ao discurso seus limites e a compreensão do transcidente – aqui os aspectos positivos e negativos de Deus – já foram apontados nas *Eneadas* e no *Legum Allegoriae*, mas não tinham ainda sido tão bem delimitados em seus momentos quanto no *De divinis nominibus* de Dionisius. Neste referido texto, Dionisius irá articular, a partir das Escrituras, a possibilidade de compreender os nomes divinos como parâmetros para se entender sua unidade no primeiro momento e, no segundo, a distinção das Pessoas da Trindade . Este processo é assim explicado por Ettiene Gilson e Boehner:

É verdade que Deus transcende, em absoluto, o nosso saber, e por esta razão é conhecido antes pelo silêncio e o não-saber, do que por meio de

¹⁶ VAN STEENBERGHEN, Fernand. *História da Filosofia – Período Cristão*. Lisboa: Gradiva, 1988. p. 50.

afirmações; todavia, o Sumo Bem é de algum modo participado pelas coisas criadas, e, além disso, revelou-se a si mesmo nas Escrituras. E é esta nossa comunhão com Deus que nos proporciona um conhecimento correspondente da Divindade. Nada nos impede, pois, de investigarmos os nomes que as Escrituras Lhe atribui, e de nos informarmos, por meio deles, sobre a natureza divina.¹⁷

Este processo é bastante inovador¹⁸ e mesmo que possamos lhe atribuir um certo caráter heterodoxo o mesmo desaparece quando se sabe que a intenção geral de Dionisius – dentro do escopo geral de suas obras – é não dizer nada que fosse de encontro às Sagradas Escrituras, àquilo que para ele é uma garantia para nosso conhecimento sobre Deus. A teologia negativa advoga que nada é mais justo do que falar de Deus por negação, mas só o podemos fazer quando já usamos os nomes legados até nós pelas Escrituras (a teologia afirmativa), apesar de que uma compreensão devida deste dois pólos só se torna possível através de uma teologia superlativa, ou seja, aquele momento em que Deus extrapola tanto a afirmação e a negação, tornando-se afirmação da afirmação e negação da negação, um “hiper” que em relação a tudo aquilo que podemos conceber sobre Ele sempre resvala para um além, daí a afirmação de Dionisius que Deus extrapola todas as definições, sendo uma “hiperbondade”, uma “hipervida”, um “hiper-ser” – o que se caracteriza como a própria teologia superlativa.¹⁹

Estes três momentos são necessários, portanto, para que, na visão de Dionisius, possamos entender o mundo como uma “teofania”, já que só a partir e no mundo é que podemos compreender o seu autor, seu Criador. Este processo de reconhecimento é muito profundo em sua teologia, uma vez que se entende que o próprio Criador se liga às coisas criadas, “enchendo-as” com seu amor que funciona como um apelo, uma atração para toda criatura retornar ao seio de seu “Pai”. Eis as palavras de Dionisius:

Sob o impulso do Pai, a Luz sai de si para se difundir e para nos iluminar com seus dons excelentes, é apenas ela que, a título de potência unificadora, nos restabelece em uma espécie de estado antigo, elevando-nos para o alto, é ela que nos converte ao Uno e à simplicidade deificadora do Pai unificador.²⁰

¹⁷ GILSON, Ettiene e BOEHNER, Philotheus. *História da Filosofia cristã*. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 1985. p. 117.

¹⁸ Trata-se, com efeito, da via apofática que é a principal característica da teologia negativa.

¹⁹ Cf. GILSON, Ettiene. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 85.

²⁰ *De caelesti Hierarchia*. 1,1.

Já havíamos visto como essa idéia se apresentara antes em Filo e em Plotino. Dionisius segue estes dois grandes pensadores e conjuga o Amor e a Beleza como pontos chaves que trazem ao homem e às criaturas esse apelo primevo. Não é nem no mundo e nem no próprio homem que temos ontologicamente estabelecida a essência deste apelo: ela está assentada além, na própria esfera do incognoscível, em Deus. A Hierarquia celeste, deste modo, pode ser estabelecida do mesmo modo como o estado de precessão do Uno em Plotino. Aqui, além do mais, se dá a compreensão de ida e retorno, o que leva Dionisius a elaborar a necessidade de um objetivo dentro desta própria hierarquia. De Deus para o mundo e do mundo para Deus há o diferente e o mesmo, uma ida e o apelo ao retorno.

"O fim da hierarquia é, portanto, o de conferir às criaturas, o quanto se pode, a semelhança divina e de uni-las a Deus. Deus é para ela, com efeito, o mestre de todo conhecimento e de toda ação, e ela não cessa de contemplar sua diviníssima bondade, recebe sua impressão tanto quanto ele está nela, e de seus seguidores ela faz perfeitas imagens de Deus, espelhos de plena transparência e sem manchas, aptas para receber o raio do Fogo fundamental e da Tearquia; depois, tendo santamente recebido a plenitude em seu esplendor, tornam-se, em seguida, capazes, segundo os preceitos da Tearquia, de transmitir livremente esta mesma luz aos seres inferiores.²¹

Uma das idéias centrais desta citação é exatamente a possibilidade do homem ser “preenchido” com a “luz divina”. Aquilo que em Filo e Plotino é entendido como o percurso de retorno da alma para a Unidade, em Dionisius se alarga através de sua compreensão de que há, de fato, uma relação de possibilidade entre o homem e Deus quando o primeiro se permite ser preenchido pelo segundo. Entretanto, já antecipando o pensamento místico de Mestre Eckhart, Dionisius entenderá que há uma diferença radical entre o mundo e o divino e tudo aquilo que se origina deste. A alma, centrada nesta diferença, deverá assumir uma atitude perante este apelo que a Luz conduz até ela. Na multiplicidade daquilo que compõe o mundo como coisas, estados, sentimentos, etc, a alma se lança para além desta multiplicidade, uma vez que é na Tearquia – a pura simplicidade – que ela poderá “contemplar” aquilo que não é coisa alguma, que não pode nem mesmo caber no âmbito da linguagem já que não se pode falar aqui em

²¹ Op. Cit.. 3,2.

referência a algo dado. Este processo tão peculiar a este momento místico é assim explicado por Dionisius:

A alma também se move. Ela se move com um movimento circular quando, entrando em si mesma, se desvia do mundo exterior; quando ela reúne suas potências de intelecção unificando-as em uma concentração que as preserva de todo desvio; quando ela se desprende da multiplicidade dos objetos exteriores para se recolher primeiramente em si mesma, e depois, tendo atingido a unidade interior, tendo unificado de modo perfeitamente uno a unidade interior, tendo unificado de modo perfeitamente uno a unidade de suas próprias potências, ela é conduzida então a este Belo-e-Bem, *que transcende todo ser*, que é sem princípio e sem fim²².

Aqui temos a afirmação de que a qualidade desta unidade está apartada completamente das coisas, mas que é a mesma que possibilita e é a causa da harmonia e esplendor em todas as coisas. O que há, segundo Dionisius, é uma diferença que se mostra por uma mútua interpenetração entre sua essência para além das coisas e as coisas mesmas.²³ Neste caso, o Bem é transcendente a todo ser e a alma, para visitar este mesmo Bem, deve residir, ela mesma, nele, e isto só é possível na medida em que a alma atinge um “total despojamento”²⁴. Este despojamento se traduz por uma ruptura radical com aquilo que se mostra como mundo à alma, com todas as coisas e seus modos de ser neste mesmo mundo. Este é um ponto radical da mística de Dionisius e pensar deste modo se dá quando sabemos que para ele é essencial atribuir à Unidade fundamental “a Substancialidade que ultrapassa toda essência, a Deidade que está além mesmo de Deus”²⁵. Note-se que para o discípulo de Hieroteu a possibilidade de se compreender esta Substancialidade não advém de uma conceitualização daquilo que aqui é dito como total e perfeitamente transcendente. Na sua doutrina – que só é possível de ser dita dentro do horizonte da sua teologia negativa - “o Belo-e-Bem é para todo ser objeto de desejo amoroso, fim de toda tendência e de todo amor caridoso”²⁶. Ora, este desejo nasce na alma e a impele a uma escuta atenta deste apelo ou não. Há um jogo de cunho ôntico e ontológico aqui: de um lado, a esfera do mundo, as coisas, o nomeado e, do

²² *De divinis nominibus*. 4,9. O grifo é nosso.

²³ Cf. ECO, Umberto. *Art and beauty in the Middle Ages*. Trad. Hugh Bredin. New Haven: Yale University Press, 1986.

²⁴ *De divinis nominibus*, 4,3.

²⁵ Op. Cit. 2,4.

²⁶ Op. Cit. 4,18.

outro lado, a esfera ontológica, o nada, a Unidade e o inominável²⁷. Deste ser, que é o ser e todos os seres, procede qualquer modo de existência, bem como a duração, a essência, tempo, devir e todo e qualquer tipo de subsistência²⁸. Mas, como supremo paradoxo, Deus é o mais dessemelhante. Assim: “É a própria teologia que declara Deus Dessemelhante, que afirma que não temos o direito de compará-Lo a nenhum ser, porque, diz ela, Deus difere de Tudo e, supremo parado, nada a Ele se assemelha”²⁹.

Há, contudo, um elemento que deve ser considerado quando estamos tratando da teologia negativa de Dionisius. Como já havíamos assinalado, sua teologia é acentuadamente negativa, mas há elementos de teologia positiva e simbólica em sua doutrina. Isto fica mais evidente quando percebemos que não há um privilégio entre este modo negativo de compreender a deidade e o modo afirmativo, ou seja, aquele que coloca o ser em si como fundamento de tudo o que há. Há, de fato, uma participação de todo ser no Uno e este, em si mesmo, é fundamento e dessemelhante. Mas apenas há a indicação de um único modo de se alcançar este Uno: “não se pode nem ver nem conhecer Aquele que está além de toda visão e de todo conhecimento”³⁰. Este único meio – que se tornará um dos pontos mais originais dentro da mística de Mestre Eckhart – será o despojamento, pois à alma só caberá – como sua realização máxima - uma única operação que é, precisamente, “esse despojamento pelo qual se revela a beleza latente”³¹. Por fim, explica Dionisius sobre a Causa transcendente que, sendo causa de todo inteligível, não tem nada de inteligível:

[...] que enquanto fazemos afirmações e negações que se aplicam a realidades inferiores a ela, dela própria não afirmamos nem negamos nada, porque toda afirmação permanece aquém da Causa única e perfeita de todas as coisas, pois toda negação permanece aquém da transcendência daquele que é simplesmente despojado de tudo e que se situa para além de tudo.³²

²⁷ Novamente, retornamos a um dos pontos centrais do Séfer Ietsirá: a Negatividade para além de toda manifestação: Ain, Ain Soph e Ain Soph Aur.

²⁸ Cf. Op. Cit.. 5,4.

²⁹ Op. Cit.. 9,7.

³⁰ *De mystica theologia*. 2.

³¹ Op. Cit..

³² Op. Cit.. 5.

Esta Causa fundante, una e trina a um só tempo em si mesma³³, transcendente por sua dessemelhança, se transforma, através de seu próprio apelo à alma, no objetivo desta. Um círculo em que a transcendência da alma indica desde já uma correlação entre seu próprio mundo, a diferença, o apelo e um momento privilegiado de escuta deste apelo, a saber, o despojamento. Parece-nos, portanto, que neste ponto – ponto em que a Negatividade adentra a tradição cristã – e isto mesmo quando é afirmado que Deus não é o ser, mas Aquele que está além do ser, há uma compreensão de que o modo de pensar o ser não é completo em toda a sua envergadura, ou seja, há um caminho que aponta para a possibilidade de pensar este mesmo ser – aqui dado como Deus – por um viés ontologicamente estabelecido. Buscar uma compreensão de Deus como Aquele que está além do ser já é um forte indicativo de que a tradição da Negatividade sentia-se desconfortável em pensar Deus como equacionado com este ser, já que o ser era aqui pensado ônticamente.

A Negatividade, então, surge como um modo originário de pensar o próprio ser quando Deus é pensado por meio desta. Salta-se, assim, para uma abordagem ontológica inovadora que não pensa a Deus pelo mundo, pela causa e pelo fundante – viés ôntico – mas sim pelo caminho dado pela compreensão desta possibilidade através do advento, dentro da Tradição, da compreensão da Negatividade. *Então, de modo sucinto, podemos afirmar que Filo inaugura a corrente da tradição do pensar a Negatividade, Plotino traça seu corpo conceitual de modo mais radical, Dionisius traz esta corrente para a tradição cristã e, por fim, teremos – a partir do próximo passo dado neste trabalho – a incursão de Mestre Eckhart neste universo.* A corrente, ou a tradição da Negatividade, encontra um de seus elos mais profícuos e que irá, como veremos bem a frente, influenciar até mesmo o pensamento heideggeriano.

³³ Cf. *De ecclesiastica Hierarchia*, 1,3.

3. O misticismo de Mestre Eckhart: fundamentos de uma teologia negativa.

Johann Eckhart nasceu em Hocheim perto de Gotha na Turíngia em 1260. Ainda jovem, adentrou a Ordem dos Dominicanos que havia sido aprovada pelo Papa Honório III em 1216. Em Paris, por volta de 1277, estudou *artes*: lógica, gramática, retórica, astrologia, geometria, música e aritmética. Torna-se aluno de Alberto Magno em 1280 ao estudar teologia no Studium Generale da Ordem dos Pregadores em Colônia. Torna-se doutor em teologia em Paris por volta de 1302 e daí advém o título que precede seu nome: Mestre, Meister, Magister. Apesar de sempre ser colocado dentre os pensadores místicos de seu tempo, Eckhart foi extremamente devedor da tradição escolástica. Ele, de fato, foi fortemente influenciado por Agostinho e Tomás de Aquino, chegando mesmo a efetuar uma síntese entre estes dois pensadores. Ao manter sua fé nos métodos escolásticos com suas divisões e subdivisões, nas citações às Escrituras e seus silogismos, seu trabalho aponta já esta dúvida, entretanto o mesmo é penetrado por uma forte corrente mística.¹

Neste ponto é importante entender que os trabalhos de Eckhart se dividem em dois grupos: primeiro, os trabalhos latinos. São comentários às Escrituras, sermões latinos, questões disputadas, etc. Neste ponto já se nota não apenas a pena de um teólogo medieval, mas também uma extrema originalidade que reflete uma acurada mistura de influências: Plotino, Agostinho, Alberto Magno e Tomás de Aquino. Sua habilidade de tomar emprestados termos e noções medievais comuns e adaptá-las ao seu misticismo especulativo são aqui demonstradas com grande sagacidade. Entretanto, é na segunda parte de seus trabalhos que se encontram suas maiores inovações. Nos trabalhos em alemão, Eckhart se mostra um inovador no uso de sua língua materna. Por seu alcance vernacular, ele é considerado pelos germanistas como um dos criadores da língua alemã.

Como aponta Caputo, os Dominicanos foram ordenados pelo Papa para pregar às ordens religiosas femininas. Como estas eram proibidas de estudar o latim, os sermões eram escritos em alemão e se transformaram numa das poucas fontes de instrução para as mulheres destas ordens. Eckhart, por seu turno, não se vale de uma terminologia abstrata para se expressar; ao contrário, sua idéia era essencialmente a de inspirar essas mulheres na prática da piedade cristã. Suas várias analogias e comparações – levando-o

¹ Cf. ANCELET-HUSTACHE, Jeanne. *Master Eckhart and the Rhineland Mystics*. Harper: Hilda Graef, 1957.p. 52.

a escolher as melhores palavras em alemão para traduzir a terminologia do latim – o transformou “num mestre da escrita com uma grande afeição por paradoxos”.²

Dirigindo-se para o fundamento de que Deus é o único que possui o privilégio de ser puro de todo ente (*puritas essendi*), Eckhart via-se na incumbência de afastar-se da célebre proposição de Aquino: *deus est suum esse*, Deus é ser, apontando para uma perspectiva já enraizada na tradição da teologia negativa: *esse est deus*, ou seja, o ser é Deus. Como explica Caputo:

Aquino, realista e aristotélico, enfatizou que as criaturas possuíam sua própria propriedade e proporcionalidade compartilhadas no ser, enquanto Deus possuía a totalidade ilimitada do ser em Si mesmo. Mas o místico Eckhart acentua, ao invés, a dependência radical das criaturas para com Deus. De si mesma, ele diz, a criatura é absolutamente nada (*nihil penitus*), um puro nada (*ein reines Nichts*), nem mesmo um modicum. A criatura não tem ser em si mesmo, mas apenas em Deus.³

Se ser é Deus, então Deus é “Um”. Eis a conclusão: Ele possui seu ser numa simplicidade atemporal que, por si mesma, é excludente. Exclui toda e qualquer multiplicidade, tanto quanto toda sucessão, ou seja, a Negatividade das criaturas. Contudo, devemos entender como este processo se dá em seu misticismo. Para tanto, faz-se necessário compreender sua idéia de geração e daí passar para sua compreensão do negar do negar. Primeiramente, Eckhart afirma no seu *Das Buch der göttlichen Tröstung* (O Livro da Divina Consolação):

A Bondade não é criada nem feita nem gerada; no entanto, é geradora e engendra o Bom, e o Bom, enquanto Bom, é não-feito e incriado, e contudo, é prole gerada e Filho da Bondade. A Bondade engendra-se e tudo o que ela é, no Bom: o Ser, o Saber, o Amar, o Operar ela os derrama todos juntos no Bom, e o Bom recebe todo o seu Ser, Saber, Amar e Operar do coração e do mais íntimo da Bondade e dela somente. O Bom e a Bondade são *uma* só Bondade, plenamente *uma* em tudo, menos o engendar (de *uma*) e o ser engendrado (de outro); e contudo, o engendar da Bondade e o ser engendrado no Bom é plenamente *um* Ser, *uma* Vida. Tudo o que pertence ao Bom, ele o recebe da Bondade na Bondade.⁴

² Op. Cit.. p. 101.

³ Op. Cit.. p. 103-4.

⁴ MESTRE ECKHART. *O Livro da Divina Consolação*. 5 ed. Bragança Paulista : São Francisco, 2005.p.53.

Entendemos – já que a riqueza de interpretações aqui pode apontar para análises bem diferentes entre si – que a Bondade aqui já é um indicativo daquilo que a tradição da Negatividade aponta para a Criação: não se trata de uma mudança ontológica dos níveis da realidade, mas sim de um processo que vai do não-criado, o não-ser, para o criado, o ser. Este processo, em si mesmo, não pode indicar uma simples graduação ontológica; muito pelo contrário, indica, outrossim, uma diferença ontológica entre este momento que vai do não-ser ao ser. Talvez seja acertado afirmar que em Eckhart a idéia de geração traz já a concepção da diferença. Deus, que é puro de toda criatura, dá a estas o ser. Eis porque Eckhart entende que a primeira, a Bondade, não é criada, nem tampouco gerada, mas é geradora, inclusive, como escreve Eckhart, do Ser, o Saber, o Amar e o Operar. Eckhart só pode pensar este estágio não-criado e criador apenas quando sua doutrina já está devidamente municiada com o conceito de que o ser é Deus. No sermão *Deus é a negação da negação*, após afirmar que Deus é Um em si mesmo e separado de tudo, Eckhart prossegue afirmando:

O Um é um negar do negar. Quando digo: Deus é bom, isso acrescenta algo (a Deus). O Um (ao contrário) é um negar do negar e um denegar do denegar. Que significa <<Um>>? Um significa aquilo a que nada se acrescentou. A alma toma a Divindade, tal como esta é puramente em si, onde nada se (lhe) acrescentou, onde nada se lhe juntou em pensamento. O Um é um negar do negar. Todas as criaturas trazem em si uma negação: uma nega a outra. Um anjo diz que não é um outro (anjo). Deus, porém, tem um negar do negar: é Um e nega todo o outro, pois nada é fora de Deus. Todas as criaturas são em Deus e são a sua própria Divindade, e isto significa a plenitude, como eu disse acima. Ele é um Pai da Divindade inteira. Eu digo *uma* Divindade por isso que ali nada ainda emana e nada é tocado nem pensado. No ato de denegar algo a Deus – por exemplo, quando lhe denego a Bondade; na verdade, (é claro), nada posso denegar a Deus –, no ato, pois, em que denego algo a Deus eu aprendo algo que Ele *não* é; e isso mesmo deve ficar de fora. Deus é Um, Ele é um negar do negar.⁵

Qualquer predicativo que tenha como sujeito Deus, segundo Eckhart, acrescenta algo a Deus e isso, dentro de sua doutrina teológica, não pode se dar. Por que? Ora, Deus é Um, logo este é entendido como aquilo a que nada se acrescenta. Sendo o Um, e,

⁵ Op. Cit. p. 167

portanto Deus, um negar do negar, não lhe cabe determinações ônticas, o que se infere pela predicação. Diferentemente das criaturas, a esfera ôntica (onde o negar, a negação, se dá por cada uma negar a outra) não cabe quando se trata de “pensar” Deus, já que Nele nada pode ser pensado como um fora. Com razão, Eckhart acentua que todas as criaturas são em Deus, ou seja, que toda criatura tem Deus para ser, já que Deus é o que realiza, nelas, a plenitude. Mas não nos esqueçamos: diferente de Aquino, Eckhart coloca que Deus é causa do ser, já que O entende como algo mais elevado do que o ser. Eis, a respeito, um interessante comentário de Gilson de sua obra *A Filosofia na Idade Média*:

Não se pode subordinar mais nitidamente o plano do ser, e Eckhart o faz de pleno acordo com o neoplatonismo do *De causis*, do qual faz sua a fórmula célebre: *Prima rerum creaturam est esse*. Em vez de atenuar seu sentido como Tomás de Aquino fizera em seu Comentário, acolhe-o em toda a sua força: *Unde statum cum venimus ad esse, venimus ad creaturam*. Se abordarmos a ordem da criatura chegando a do ser, estaremos acima da ordem do ser enquanto nos ativermos a Deus. Já que o ser convém às criaturas, ele só está em Deus como sua causa: *non est ibi formaliter*.⁶

Neste ponto, devemos entender que Eckhart entende Deus como *puritas essendi*, ou seja, puro de todo ser. De fato, Deus é o único que possui tal privilégio, não apenas por sua Negatividade em si mesma, mas por ser Ele a causa do ser. Dentro deste plano conceitual, Eckhart articula a trindade divina em 3 modos que se conformam em uma unidade: *intelligere, vivere e esse*. Assim, temos o Deus Pai como o *intelligere*, o Filho como o *vivere* e o Espírito Santo como o *esse*. Esta colocação ternária se faz necessária dentro da teologia negativa de Eckhart para que o mesmo se colocasse dentro da tradição cristã que afirmava que Deus é o ser. A questão aqui, de fato, é que Eckhart situa o ser em Deus, mas o faz apenas na medida em que o primeiro está dentro do terceiro momento da trindade divina, o Espírito Santo. O *intelligere* é que ocupa, nesta estrutura, a primazia, o primeiro lugar nesta hierarquia divina e este, por seu turno, está subordinado a uma instância ainda superior, ou seja, o Uno. Esta tese não é tão nova

⁶ Op. Cit. p. 865.

assim. A grande contribuição de Eckhart, neste plano, é trazer aquilo que Filo e Dionisius fizeram – o primeiro na esfera do pensamento helênico e o segundo na esfera do pensamento cristão – para o campo de uma teologia cristã inovadora, não apenas por seu caráter eminentemente negativo, mas por permitir que esta mesma visão de mundo se consolidasse dentro do seio da mística cristã. Este corpo doutrinário está muito mais atrelado ao modo de dizer da metafísica hebraica do que ao corpo da doutrina cristã, mesmo que levemos em conta as grandes mudanças conceituais que o cristianismo colocou para o pensar hebreu sobre Deus e a compreensão de Mundo e Homem a partir de uma leitura metafísico-mística da Árvore da Vida cabalística. Mesmo assim, isto não invalida o alcance da tese de Eckhart. Esta é simples e original a um só tempo: a unidade pura só pode ser o *intelligere*, e não o *esse*, ou o *vivere*, já que os dois últimos, bem ao estilo de Plotino, estão inseridos ontologicamente na esfera do primeiro. Há, aqui, portanto, uma doutrina metafísica muito especial: o ser, em si mesmo, só o é como precessão de algo “anterior” a este, sendo o intelecto divino uma espécie de Demiurgo do ser. Eckhart não foge, portanto, de um fundamento. Mas o faz colocando este fundamento, assim como o faz toda a tradição cabalística⁷, na Negatividade.

De modo análogo, Gilson vê esta formulação como um dos pontos essenciais dentro da teologia eckhartiana. Ele escreve:

[...] Deus é o ser, *esse est Deus*, e o é em sua pureza e sua plenitude, *esse purum et plenum*. Não que ele tenha mudado verdadeiramente de pensamento, mas ele se exprime de modo diferente. Desde a época das Questões, vemos Eckhart identificar Deus com o ato de intelecção. Do ternário *esse, vivere et intelligere* é o terceiro que ele coloca em primeiro lugar, não mais simplesmente como fizera Agostinho no *De libero arbítrio* (II, 3, 7), porque sua presença implica a dos outros e não o inverso (as pedras são e não conhecem), mas porque o *intelligere* divino não pode ser causa de todo o ser, se não for ele mesmo ser.⁸

⁷ Esta longa tradição se estende do período de escrita da Bíblia até aos cabalistas contemporâneos como Kaplan e Scholem, por exemplo. É inegável que esta tradição se concretiza em definitivo com o texto do Sepher Yetsirah e com os trabalhos de grandes místicos judeus que atravessaram os séculos: Rabi Iehoshua ben Chanania, Iochanan ben Zacai, Nechunia ben HaCaná, Akiva, Elazar, Luria, etc. Cf. ver Arieh Kaplan, Op. Cit, Introdução.

⁸ GILSON, E. Op. Cit. p. 866.

Há um fato muito importante a ser notado aqui. Eckhart, ao colocar o *intelligere* na primazia de sua pirâmide ontológica, desloca o sentido escolástico do ser para uma esfera em que não cabe mais uma determinação do ser em si mesmo isolado de um ponto essencial em sua doutrina: a Negatividade. O ser das coisas só o é na medida em que o ser é Deus, mas isto não traduz toda a sua dinâmica existencial. O *intelligere*, o conhecer, se torna, então, o alicerce de uma escalada ontológica – se é que podemos falar assim. Mas, mesmo assim, em Deus, onde cabe o privilégio do negar do negar, erige-se uma metafísica inovadora dentro do universo da escolástica: atrela-se, ao modo dos seus predecessores da teologia negativa, o ser ao ato de intelecção, e este está devidamente posto na mais alta determinação divina de si mesma. Apenas saltando pela Negatividade do próprio ser é que se pode alcançar o *intelligere*, ou seja, aquele ponto em que não cabe mais uma multiplicidade em que a negação se faz presente onticamente, já que agora temos que nos desvincilar desta mesma multiplicidade, portanto das coisas, para atingir este estágio em que o ser é “originado” ou “engendrado”. Não se pense, contudo, que Eckhart torna as coisas fáceis ao determinar uma instância anterior ao ser. O *intelligere* não permite nem mesmo uma definição, já que qualquer tentativa de colocar uma predicação no mesmo seria uma vã tentativa de falar sobre aquilo que não pode ser dito. A base metafísica da doutrina eckhartiana abriga, naturalmente, um modo muito especial de ver as coisas, ou seja, o modo místico-metafísico. Dizemos místico e metafísico porque não há apenas e meramente uma demonstração de uma práxis que conduza o homem a elevar-se aos píncaros do *intelligere*, mas há, também, uma demonstração, uma determinação e uma explanação exaustiva dos modos como se articulam estes três estados da divindade.

Estes dois pontos se articulam para fundamentar a compreensão de uma ética em Eckhart. Tal ética, na verdade, se traduz por uma busca incessante de realizar essa *unio mystica* através do desprendimento e da serenidade⁹. Só quando entendemos que para alcançar o *intelligere* a alma deve se distanciar das coisas, que são uma multidão e não o Uno, e deste modo libertar-se de uma visão centrada apenas no terceiro estado divino, é que podemos vislumbrar a importância de sua metafísica dentro de sua abordagem mística. Como nos é dito nos Sermões Alemães¹⁰ - o primeiro sermão - Eckhart afirma

⁹ No parágrafo 4 deste capítulo trataremos do desprendimento (*Abgeschiedenheit*) e da serenidade (*Gelassenheit*) de modo detalhado.

¹⁰ Cf. Mestre Eckhart, Sermões Alemães. Edição eletrônica. Trad. de Marcos Beltrão. Disponível em: www.marcosbeltrao.com.br. Acesso em: 29/12/2006.

que há um chamado de Deus para a alma. Isto se dá devido à natureza mesma da alma, ligada diretamente à criação do Pai.

Santo Agostinho disse que a parte mais elevada da alma é chamada *mens* ou mente, foi criada por Deus junto com a essência da alma num poderio o qual os mestres compararam com um vaso, ou um templo de formas mentais, ou de imagens formadas. Este poder, esta fagulha na alma, faz Deus como a alma em seu cume que flui, desde onde Ele verte todo o tesouro de sua essência divina no Filho e no Espírito Santo (na distinção das pessoas), assim como a memória da alma verte o seu tesouro de imagens nos poderes da alma.¹¹

Há, então, uma “abertura” na alma que possibilita que esta esteja atenta ao apelo de Deus. O termo que Eckhart usa é doar; Deus doa à alma o seu sentido. Mas esta doação só pode ocorrer no âmbito de uma pureza extrema da alma, tendo esta vivido em nobre estilo, dona de si mesma e voltada para si mesma e não saindo a todo instante pela multiplicidade dos cinco sentidos para as coisas, já que na multiplicidade não se pode dar a totalidade e vazio de Deus. O termo aqui empregado – totalidade e vazio – pode soar ambíguo, mas devemos sempre ter em mente que Eckhart se distancia de Aquino ao colocar que o ser é Deus. Totalidade, portanto, é a unidade e o vazio é a negação da negação, ou seja, a Negatividade que habita entre Deus e mundo, entre Deus e a alma e que esta deve buscar como modo de se integrar em Deus.

Além disso, Eckhart chama a nossa atenção para uma distinção muito importante em sua doutrina: Deus e a Divindade. Deus (*Gott, deus*) se refere ao ser divino como este está relacionado com as criaturas e como este é nomeado na base desta relação; enquanto a Divindade (*Gottheit, divinitas*) está para além disso tudo, para além daquilo que pode ser nomeado, do que pode ser dito sobre Ele, o que está atrás de todas as coisas.¹² Neste sentido, a Divindade é mais pura do que a bondade e a verdade, sendo até mesmo o solo em que o Filho (*vivere*) e o Espírito Santo (*esse*) se articulam. Assim, a Divindade é “a absoluta unidade do ser divino”.¹³ Pode-se, portanto, afirmar que a Divindade é um “fundamento” mais originário e profundo do que as pessoas da Trindade. Entra aqui, então, um dos pontos essenciais da doutrina de Eckhart: o seu conceito de abismo. Se a Divindade pode ser considerada como este “fundamento” mais profundo, então se trata de um fundamento “escondido”. Daí a definição deste

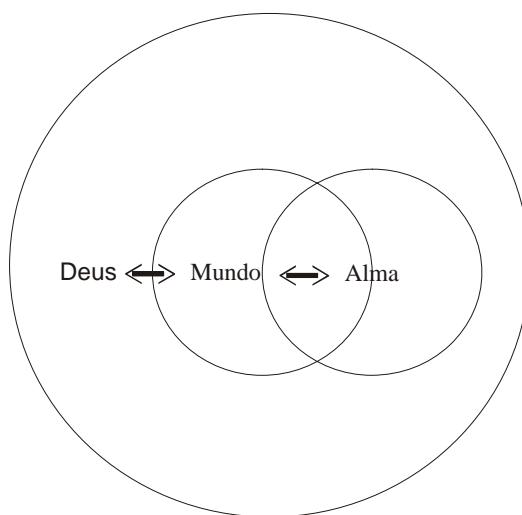
¹¹ Op. Cit. p. 55.

¹² Cf. CAPUTO, J. Op. Cit. p. 105.

¹³ Op. Cit. p. 106.

fundamento como abismo, *Abgrund*. Esta Divindade também é entendida como o “ser nu” de Deus. Não cabe, portanto, nenhuma definição para o mesmo, já que a Divindade transcende qualquer tentativa de descrição. É o Deus divino (*der göttliche Gott*) que não pode ser “reduzido às dimensões da inteligência humana”.¹⁴

Há, então, um esquema triádico que comporta a totalidade das articulações de sua compreensão metafísica acerca da relação entre Deus, mundo e alma. Primeiramente, devemos entender o papel da Negatividade dentro deste esquema. Esta se dá por dois momentos distintos: o *não* e o *nada*. O *não* carrega em si a negação que toda criatura traz em relação à outra. Um anjo, diz Eckhart, nega outro anjo para poder ser em sua individualidade. O *não* traz uma separação ao plano ôntico ao delimitar a existência das coisas por uma negação, acarretando daí sua individualização. O *nada*, por seu lado, é “experienciado” pela alma no desprendimento mais perfeito. O mundo, as criaturas, o criado, desaparece dando lugar à perfeita Negatividade, ou seja, aquela que nega o mundo e afirma Deus. O *nada*, portanto, passa a ser expressão de Deus e não de mundo – passa a ser o solo originário em que Deus é em Si mesmo. A Negatividade, então, se mostra como uma diferença: Deus e mundo; diferença esta que deve ser “visitada” pela alma para atingir a proficiência em relação ao apelo de Deus. Purificada das apetições mundanas, a alma se torna um receptáculo para este apelo divino. É a Divindade mesmo quem se torna presença com o *nada*. Podemos descrever esta relação com o esquema que se segue:



¹⁴ Op. Cit..

A representação gráfica de Deus como um círculo não quer significar que Ele seja limitado. Tal representação, para bem da verdade, quer falar mais de Sua unicidade, de Deus como o Um. O mundo, deste modo, está em Deus – Eckhart sempre indica que as criaturas possuem seu ser em Deus – e a alma existe em dois momentos, a saber, a mundanidade das coisas e o apelo de Deus para que esta se volte para Ele. Na Trindade, *Gott*, Deus é pensado como numa relação com o mundo, enquanto que a Divindade, *Gottheit*, é a absoluta unidade do ser divino que está para além de todas as coisas e que se torna o ponto culminante do apelo divino. A alma deve atender a este apelo para saltar o abismo, *Abgrund*, visitando o nada. A *Negatividade*, em Eckhart, então, pode ser entendida como o não, o nada e a diferença entre Deus e Mundo e o apelo que a alma recebe para atingir a Divindade, saltando o mundo.

O que os sermões de Eckhart irão tratar, após delimitar sua estrutura, é demonstrar como a alma deve se comportar para atingir este apelo em toda a sua potência. Ao tomar ciência de que há um apelo, a alma deve se dirigir ao desprendimento, à total disponibilidade para realizar a natureza deste. Este processo, em si mesmo, indica desde sempre uma necessidade da própria alma atender ao apelo que lhe é dirigido. Ao receber este apelo, a alma deve se portar de certo modo, ou seja, há uma relevância de atitude que caracteriza a mística eckhartiana. Esta deve se despojar do mundo e atingir sua plenitude numa nudez absoluta. Esta ação é descrita assim no *Quinto Sermão Alemão*:

Quem quiser existir na nudez de sua natureza, livre de toda mediação, deve ter deixado atrás de si toda distinção de pessoa, de forma que esteja tão aberto àquele que está longínquo, e a quem nunca tenha visto, quanto à pessoa com a qual se encontra agora, e de quem seja amigo pessoal.¹⁵

É a natureza desta nudez e desta liberdade de toda mediação que constitui a base de realização do desprendimento em Eckhart. Ao descobrir-se chamada pelo apelo divino, a alma deve empreender um processo que a torne capaz de saltar sobre o mundo, “experienciar” o nada e descobrir-se no seio da Divindade. O desprendimento é, então, na estrutura da realização da mística eckhartiana, encarado como tendo um privilégio

¹⁵ Op. Cit. p. 21.

ontológico. Este privilégio, como já frisamos, se dá pela supremacia do desprendimento em relação a todas as outras virtudes. Ele não surge, para bem da verdade, de uma necessidade da própria alma em sua relação com o mundo. Ao contrário, o desprendimento é construído a partir do apelo que a Divindade faz a esta mesma alma. O privilégio ontológico do desprendimento se dá não por uma característica superior em relação às estruturas ônticas – muito pelo contrário, as estruturas ônticas devem ceder lugar a um nível tal de experiência em que o próprio mundo é abandonado, posto de lado para que, através e pelo nada, e, em Eckhart, para além do ser, a divindade possa destinar seu apelo à alma que agora, sendo nada mais do que um receptáculo vazio, possa estar apta a receber a Divindade.

4. Abgeschiedenheit e seu privilégio ontológico.

Abgeschiedenheit é um conceito tão difícil de ser traduzido dentro da mística eckhartiana quanto o é o *Dasein* da Analítica Existencial. Isto se justifica devido ao fato de que não há para conceitos desta natureza uma referência imediata capaz de lhe assegurar um significado de fácil determinação; ao contrário, o que vemos – em relação a tais conceitos – é a necessidade de um processo de construção de seu significado inserido em certo contexto. Leonardo Boff, ao escrever a introdução sobre *O Livro da Divina Consolação* (incluindo aí a tradução para o tratado *Von Abgeschiedenheit*), assim se refere acerca de tal dificuldade:

Abgeschiedenheit, palavra cunhada por Mestre Eckhart, é de difícil tradução (em francês *détachement*, em inglês *detachment* ou *desinterest*). A palavra está em conexão com disponibilidade plena, com liberdade de e para, com desprendimento, pobreza, despreocupação, esvaziamento de si, perfeito equilíbrio interior. As descrições que Eckhart faz da *Abgeschiedenheit* nos revelam as distintas significações. Todas as significações não visam a si mesmas, senão abrir o homem à presença de Deus em todas as situações e estar em união com ele¹.

De nossa parte, iremos manter o vocábulo *desprendimento* como tradução para *Abgeschiedenheit*, não só por ser o termo usado na tradução brasileira para o tratado de Eckhart, mas por acreditarmos que o mesmo mantém, em sua unicidade, as idéias centrais que cabem ao conceito². Estas idéias tratam de uma certa atitude fundamental da alma:

Atitude de total abertura para o que der e vier, de libertação de imagens, de fixações e libertação para o que se antolhar à pessoa em cada momento. Para desenvolver esta atitude o homem deve esvaziar-se totalmente ao querer, no

¹ BOFF, Leonardo. In_MESTRE ECKHART. *O Livro da Divina Consolação*. Op. Cit. p. 37.

² O vocábulo *Abgeschiedenheit* significa, literalmente, livrar-se ou distanciar-se de algo (*ab-scheiden*). *Abschied* significa, no alemão moderno, “partida” e *das Abgeschiedene* significa “aquele que partiu” no sentido daquele que morreu. Ao usar a palavra *abgeschiedenheit* para traduzir o sentido de *abstractus* – significando o que está distante ou se distancia da matéria e de suas condições – Eckhart se vale de um vocábulo do alemão para se aproximar de sua idéia original. O mesmo vocábulo é usado para traduzir a idéia de *separatus*, bem como de *substantia separata*, ou seja, uma substância que existe separadamente da matéria. Assim, *Abgeschiedenheit* significa o estado de algo que não é afetado pelo que é criado e nem pelas criaturas, uma “pureza” em relação a todas as coisas criadas. Cf. ver CAPUTO, J. Op. Cit. p. 11.

saber e no ter. Particularmente não deve querer nada, porque enquanto quer isto ou aquilo não é livre nem disponível para o que se apresentar³.

A proposição de Eckhart é: *Sie will nichts anders als sein*, ou seja, “é querer simplesmente ser”⁴. Porém, esta atitude aqui descrita se apóia num puro nada. Não há espaço para se apoiar em nada criatural, em coisa alguma. Se ainda há algo dentro de nós, então não podemos estar totalmente livres ou disponíveis. É uma busca, através do desprendimento, de uma total pobreza (*eigentlichste Armut*) capaz de libertar a alma de seus grilhões com o mundo das criaturas. Assentando-se neste puro nada, a alma torna-se pura receptividade para Deus. O ato máximo deste desprendimento, contudo, reside numa relação da Alma consigo mesma: ela deve abandonar a sua própria vontade, o seu projeto pessoal. Neste processo místico, cabe à alma renunciar às imagens que a povoam – incluindo aí aquilo que sua vontade coloca como realização pessoal – para atingir a máxima receptividade. Liberto das imagens que povoam seu espírito, o homem estará apto a adentrar a região da plena liberdade e total disponibilidade.

Em seu tratado sobre o desprendimento, Eckhart quer nos fazer ver que o puro desprendimento é a mais alta das virtudes, uma vez que todas as outras virtudes visam às criaturas enquanto que o desprendimento está desvinculado destas. Citando *Coríntios I - 13, 1s*, ele afirma que o desprendimento é maior ainda do que a caridade, virtude esta celebrada de modo memorável por São Paulo. Em sua acepção, o desprendimento é maior do que a caridade porque esta nos força a amar Deus, enquanto a outra força Deus a nos amar⁵. Como bem nota Caputo, usando de uma distinção kierkegaardiana, o “desprendimento não é primariamente uma categoria ‘ética’, mas sim ‘religiosa’”.⁶ Assim, o desprendimento não é apenas mais alto do que todas as virtudes, mas é maior do que qualquer virtude ética ou moral. Além do mais, vale notar que em seu tratado sobre o desprendimento, Eckhart o coloca como um caminho de acesso direto a Deus. Ele se justifica:

³ BOFFf, Leonardo. Op. Cit. p. 37.

⁴ Op. Cit..

⁵ MESTRE ECKHART. *O Livro da Divina Consolação*. Op. Cit. p. 148.

⁶ Op. Cit. p. 11.

E que o desprendimento não dá acesso senão a Deus, eu o provo assim: O que deve ser acolhido deve ser acolhido em alguma coisa. *O desprendimento, porém, tão perto está do Nada* que coisa alguma é subtil bastante para nele ter lugar, a não ser Deus somente. Só Ele, com efeito, é simples e subtil bastante para bem caber no coração desprendido. É por isso que o desprendimento não dá acesso senão a Deus⁷.

Aqui acentuamos: o desprendimento está perto do Nada. Como vimos anteriormente, o Nada se articula na mística eckhartiana como uma diferença: Deus e as criaturas. Como toda criatura é uma negação de outra, só cabe a Deus, o Um, ser em Si mesmo e separado de tudo, ou seja, um negar do negar. O Um (Deus) nega todo outro, pois se assim não fosse, haveria algo fora de Deus. Como não há nada fora de Deus, seu negar do negar se transforma na máxima plenitude.⁸ Só “experienciando” o Nada através do desprendimento é que a alma pode se tornar um recipiendário para Deus. Daí a importância ontológica do desprendimento dentro da mística eckhartiana. Só ele permite que Deus se mostre à alma, que Deus ame a alma, que Deus se torne presença para a alma. Há, aqui, um direcionar-se de Deus à alma, um direcionar-se constante. A alma, contudo, centrada no mundo, em seus projetos, se torna surda aos apelos de Deus. Ao assentar-se num puro nada, o desprendimento forja uma união com Deus capaz de fazer a alma compartilhar de Sua vontade. No desprendimento, “Deus pode agir segundo a sua vontade total”⁹.

É pelo desprendimento que a alma toca o nada. Neste tocar, há uma disposição existencial da alma: o espírito permanece “tão insensível em face de todas as vicissitudes da alegria e da dor”¹⁰ que o mundo se torna, de fato, um nada para ela. Trata-se de um processo existencial que carrega em si uma forte conotação ética: a alma, através de um exercício – o desprendimento – conduz o homem à pureza, e da pureza à simplicidade e desta à imutabilidade.¹¹ A pureza, na mística medieval, se traduz pelo despojamento de tudo aquilo que liga a alma ao mundo. Este despojar-se marca um processo que conduz à simplicidade, ou seja, aquilo que depende apenas de si mesmo. Neste estado de pura simplicidade, a alma atinge a unicidade, o que é o mais simples em si mesmo. A unicidade, o Um, é o imutável, Deus. É assim que Eckhart pode afirmar com grande

⁷ Op. Cit.. p. 149. Grifo nosso.

⁸ Plenitude aqui nos diz: todas as criaturas são em Deus.

⁹ Op. Cit.. p. 155.

¹⁰ Op. Cit.. p. 150.

¹¹ Op. Cit.. p. 151.

convicção: “Donde resulta uma semelhança entre Deus e o homem”¹². Mas tal semelhança só advém com a graça. É o apelo de Deus à alma que se faz ouvir e esta, pura e simples, se dirige docilmente a este apelo, ela o realiza. Mas note-se: em Eckhart há a segura idéia de que Deus permanece mesmo neste desprendimento. Aqui, contudo, não se trata de um desprendimento que, para a alma, se dá como uma conquista existencial. Em Deus há o desprendimento imutável – a fonte, a origem, o solo originário em que o desprendimento pode ser vivido pela alma. Daí a noção de que este só é conquistado pela graça divina. Neste enlace de duas esferas que se articulam entre si através de uma diferença, Eckhart compõem um quadro existencial para assegurar a carga positiva de suas premissas. Ele nos ensina que:

Em cada ser humano há dois homens diferentes: um se chama o homem exterior, isto é, o ser sensitivo; serve-se dos cinco sentidos e, no entanto, o homem exterior atua em virtude de sua alma. O outro se chama o homem interior, e é a interioridade do homem. Ora, deves saber que um homem espiritual e amante de Deus não recorre às potências da alma no homem exterior senão quando os cinco sentidos o necessitam; e a interioridade não se volta aos cinco sentidos senão enquanto é seu chefe e guia, guardando-os de se entregarem como os animais ao seu objeto sensível, tal como o fazem certas pessoas que vivem na libertinagem dos seus desejos carnais¹³.

Neste ponto, podemos notar a delimitação de uma necessidade de se impor uma atitude do homem interior perante o homem exterior. O primeiro deve guiar as relações do segundo com o Mundo – assim, através de uma escolha, a alma poderá fomentar seu próprio destino, ou seja, buscar aquilo que lhe é mais próprio: Deus. Por que? Bem, o objeto do desprendimento não pode ser isto ou aquilo, não se trata de nada do mundo, mas sim o puro nada. É no desprendimento, na completa disponibilidade e na liberdade total – em cujo íntimo Deus pode agir segundo Sua vontade – que a alma se torna Um. Realizar a vontade de Deus, em Eckhart, é a maior realização possível. Além do mais, uma recompensa lhe é prometida neste encontro: a mais alta felicidade. O caráter ontológico do desprendimento – sua esfera própria – é dado pelo aspecto relacional que este mantém com o mundo, a esfera ôntica. O que está por trás das coisas, o que as vivifica e dá forma não se estabelece a partir dos sentidos, mas sim da esfera do ser Deus

¹² Op. Cit.

¹³ Op. Cit.. p. 153-4.

enquanto Divindade. Eckhart quer nos fazer ver esta diferença através de um exemplo retirado dos Evangelhos. Lemos que:

Quem quiser conhecer a natureza e a utilidade do desprendimento perfeito deve considerar as palavras que Cristo proferiu a respeito de sua humanidade quando disse aos discípulos: ‘Convém a vós que eu vá. Porque, se eu não for, não virá a vós o Espírito Santo’ (Jô 16,7), como se dissesse: Sentistes agrado demais em minha figura presente, e por isso não podeis receber a alegria perfeita do Espírito Santo. Rejeitai, pois, a imagem visível e uni-vos ao ser sem forma, pois a consolação espiritual é de natureza mui subtil e só se oferece a quem despreza a consolação carnal¹⁴.

O que devemos acentuar aqui é a frase: *rejeitai, pois, a imagem visível!* O que se coloca de modo claro é uma distinção, uma separação, *uma diferença*. Esta diferença não reside apenas na própria escolha da alma em se direcionar para isto ou para aquilo – o *não* – mas sim para a própria natureza daquilo a que se é dirigido – o nada. O caráter marcante da Negatividade em Eckhart também se dá na escolha e na natureza daquilo que é escolhido. Esta escolhe o nada, o que “é” tudo menos o visível, aquilo que pode afetar os sentidos, o que se mostra como mundo – o que não é ente algum. É dito de modo claro: *unir-se ao ser sem forma*. Uma união com o nada, com o ser que não é coisa alguma dada, mas é, ao mesmo tempo, a meta máxima daquilo a que é dado à alma escolher. Entretanto, a natureza mesmo desta escolha ainda não se mostra plenamente satisfeita ou resolvida apenas no seu direcionar-se. O apelo maior que faz com que ela possa escolher isto ou aquilo, e mesmo escolher o desprendimento, o nada, não reside num dado unívoco, mas sim numa relação. É o apelo, a graça quem direciona ou chama a alma a se realizar no desprendimento, a encontrar no nada o Deus que a impele ao encontro, que a chama.

Neste ponto de vista, é muito natural que Eckhart tenha colocado a supremacia da consolação espiritual acima da consolação carnal e que, corroborando a máxima do *Gálatas* – “a carne tem desejos contrários aos do espírito, e o espírito, aos da carne”¹⁵ – faça ver, ao menos aos seus contemporâneos, que o caminho de sua mística estava assentada na base mais sólida que se poderia pensar então: a vontade de Deus. O

¹⁴ Op. Cit. p. 157.

¹⁵ Gl 5,17

realizar-se da vontade de Deus na alma se mostra, portanto, como a história da alma. É por suas escolhas num tempo histórico – vivendo em meio às vicissitudes de seu tempo – que esta deve se despojar do mundo e adentrar naquilo que permite mesmo que este tempo se dê. Nesta troca, ou melhor ainda, nesta relação, a alma retorna a si mesma, ao seu fundamento que é o nada, o Um, Deus. O mundo, então, se mostra como uma ponte a ser conquistada; trata-se de uma travessia que é impulsionada por dois momentos que se completam: o apelo da Divindade e a escolha da própria alma. Mesmo que este apelo atravesse toda a História, que se faça sentir em todos os momentos da vida da alma, é somente esta quem pode se abrir para que este apelo se realize: não há uma imposição de sua realização, não se trata de uma vontade que desconhece o outro. Ao contrário, a alma se relaciona com Deus, com o ser sem forma por carregar em si a centelha divina.

Entretanto, devemos acrescentar que a possibilidade desta abertura, ou seja, a possibilidade do homem contemplar em seu interior a essência divina, já está plantada na alma por Deus (a centelha divina) – ou, como indica Caputo, por uma cognição que é completamente não-representacional (*ohne Bilde*)¹⁶. Sendo Deus em Si mesmo “nada”, nada mais justo do que a alma buscar desprender-se de todas as criaturas para alcançá-Lo. O processo mesmo do desprendimento conduz a alma à vivência deste nada. Isto só é possível na medida em que Eckhart coloca o nascimento do Filho dentro da alma como uma criação mesma de Deus: “Deus fala de uma vez e não a repete em uma segunda ocasião porque engendra o Filho que é herdeiro da luz – luz da luz – em uma única ação e cria uma criatura que é trevas, coisa criada, feita, não o filho nem o herdeiro da luz, da iluminação e da criação”¹⁷. Isto nos indica que a criatura deve, para atingir a plenitude da luz, primeiro seguir uma hierarquia, ou seja, alcançar o seu herdeiro, o Filho, para que o Pai que só fala uma vez possa surgir em meio à multiplicidade do mundo. Romper a multiplicidade do mundo através da vivência do nada é o que traduz a idéia do desprendimento. Mas este, contudo, é o lançar-se no seio da Divindade. A alma deve, através do desprendimento, reconhecer sua natureza mais essencial e viver nela: é aí que nasce a sua vida no ritmo e na origem divinas: a serenidade.

¹⁶ Cf. CAPUTO, John. Op. Cit. p. 15.

¹⁷ MESTRE ECKHART. *Comentario al Prólogo de San Juan*. Madrid: Etnos-Indica, 1994.p. 74.Trad. do Autor.

5. À sombra da Gelassenheit.

A célebre introdução do evangelho segundo João se inicia afirmando que “no princípio era o Verbo”¹ – *In principio erat verbum*. Eckhart vai se debruçar sobre esta passagem para tratar de um ponto crucial dentro de sua doutrina: o Nascimento do Filho. Como vimos, o Pai é posto como este “princípio”, aquele que inicia o processo da vida. Sua essência é dar vida, trazer à luz o Filho, daí ser natural que sua alcunha seja a de “Pai”. Por outro lado, a essência do Filho é nascer, ser a geração e a imagem daquilo que o Pai doa. Em Eckhart, devemos entender que a sentença inicial do prólogo joanino é uma referência ao Verbo (*lógos, verbum, Wort*) como o co-eterno que está no Pai Eterno. Segundo Caputo, a “sentença significa: no Pai, o Filho é nascido”². O Verbo é o mesmo que Deus e da mesma natureza. Mas há um ponto crucial aqui: o Pai conduz seu Filho na alma do mesmo modo que Ele se conduz na eternidade. Este processo se estende a toda e qualquer alma. A alma, entretanto, deve preparar o lugar, em si mesma, em que o Filho possa nascer³.

Esta idéia, que de início pode parecer oriunda de uma particularidade mística em Eckhart, na verdade não se distancia da doutrina cristã ortodoxa. A idéia da união mística – expressa aqui através da filiação divina da alma e do nascimento do Filho neste – já está presente na teologia ortodoxa cristã: Orígenes, Ciril de Alexandria, Gregório de Nissa, Ambrósio e Agostinho (a doutrina do corpo de Cristo) bem como no medieval Ricardo de São Vítor⁴. O que Eckhart leva a termo na realização desta união é uma distinção entre o Filho pela natureza e pela graça. O primeiro é o Verbo Eterno em Si mesmo, enquanto o segundo se refere à relação do Filho para com a alma, relação esta que se estabelece como o fundamento da segunda. “Pela graça, o Filho reside na alma”⁵.

Mesmo sendo o Filho o Verbo, o solo em que este nasce na alma se dá no puro silêncio. Por que? Ora, neste ponto, Eckhart quer se referir ao verbo interior da alma (*verbum cordis*) e apontar para o modo como a alma deve se portar, ou seja, há uma necessidade de buscar o desprendimento como único modo de atingir a realização deste

¹ Jo 1,1.

² Op. Cit. p. 114.

³ No esquema doutrinário da mística eckhartiana, não há um processo ontológico de mão única. Aquilo que o Pai traz ao nascimento, o Filho, deve advir com o auxílio da alma. É isto o que significa sua idéia de preparar o lugar de nascimento do Filho.

⁴ Cf. RAHNER, Hugo. *Die Gottesgeburt. Zeitschrift für katholische Theologie*, 59, 333-418, 1933. Apud CAPUTO, J. Op. Cit. p. 115.

⁵ CAPUTO, J. Op. Cit. p. 116.

nascimento. O falatório do mundo, o interesse pelas criaturas, a busca pela consolação nas coisas, a curiosidade pelos assuntos mundanos deve cessar e imperar um silêncio absoluto na alma. Isto se faz necessário porque o Pai sustenta o Filho na alma do mesmo modo como Ele faz na eternidade – para que o Pai “fale”, a alma deve calar. Além do mais, nada do que é criatural pode expressar, seja em que termo for, o ser divino. Isto se dá devido à simplicidade infinita de Deus. Só no silêncio – despida de toda e qualquer linguagem interior ou exterior – é que a alma irá permitir que o Filho se dê em seu nascimento. Luiz Felipe Pondé estrutura esta passagem da consciência em relação ao mundo para uma consciência da “experiência” divina através de uma teoria da consciência apofática, ou seja, este tipo de consciência implica o esvaziamento das possibilidades positivas que são testadas ou superadas para atingir uma “percepção (não em sentido metafórico do termo) daquilo que apesar de estar para além da trama de palavras articuladas (fora da representação), permanece em estado de realização cognitiva”⁶. Esta consciência negativa é o traço mais marcante da própria teologia negativa. Ela pode ser assim resumida:

É pela *presença* de Deus diante do campo de realização cognitiva que se dá a ascese apofática. Trata-se de uma experiência lingüística que fala de uma superação da linguagem pela *catástrofe* que esta sofre ao ser despedaçada contra aquilo que é irrepresentável (logo, funda-se uma *consciência* dessa irrepresentabilidade). Esse “estar em Deus” opõe o “excesso” a falta, sendo que tal “excesso” parece aos olhos do não visitado (a razão não assistida por Deus) como a falta do que exatamente abunda. A mística conhece tanto Deus que as que não são místicas, mas religiosas, pensam que *ali* não há Deus, ela é tão estável no que sabe e no que é que parece instabilidade e ignorância puras⁷.

Tentar estabelecer uma cognição do incondicionado só pode se dar através de uma mística e somente em seu terreno de ação. E, mais radicalmente, apenas no seio desta tradição negativa é que podemos – munidos de seu aparato epistemológico referido – traçar a possibilidade de, ao menos, esboçar seu percurso cognitivo.⁸ O processo do Nascimento do Filho – ponto chave dentro da doutrina eckhartiana para atingirmos uma

⁶ PONDÉ, Luiz Felipe. Elementos para uma teoria da consciência apofática. *Revista de Estudos de Religião*, PUC. N° 4, 2003, p. 82.

⁷ Op. Cit.. p. 84.

⁸ É esta tradição que se funda com Filo, atinge os teurgos neoplatônicos e desemboca na mística cristã: Gregório de Nissa, Dionisius, Máximo Confessor, Gregório Palamas, Mestre Eckhart, Nicolau de Cusa, Jacob Boheme, Saint-Martin, etc.

devida compreensão de seu conceito de serenidade – só pode ser devidamente compreendido se levarmos em conta, desde sempre, o contexto em que se pode articular tal nascimento. A consciência mística, portanto – aquela que pode permitir que se dê o Nascimento do Filho – é em si mesma descontínua. Há uma ruptura violenta entre o mundo estabelecido e aquilo que a experiência do apelo de Deus obriga a alma a realizar:

A *consciência* mística caracteriza-se pela narrativa de uma descontinuidade psicológica em sentido naturalista, o místico não *crê* em si mesmo porque não se constitui num *eidos* e porque, acima de tudo, não sofre da *angústia* de referência semântica, o que é um modo de descrever seu gozo: liberta-se do imperativo semântico. A experiência do Incondicionado implica uma visão do mundo como necessariamente *sem substância*: não se trata de um mero discurso acerca da desgraça, ainda que sejam comuns, em autores místicos, referências à consciência de que a *proximidade* de Deus implica a percepção da miséria da criatura⁹.

A experiência desta não-substancialidade do mundo deve antes passar por um processo de preparação que se traduz pela ética mística. Preparar-se para que o Pai possa “falar” é, antes de tudo, preparar-se para retirar esta substancialidade do mundo e estar apto a um conhecimento sem mediador. A alma, portanto, deve se portar, preparar-se de tal modo que torne possível esta realização. Ao citar o evangelho de Lucas – “Nosso Senhor foi a uma cidade e ali foi recebido por uma mulher”,¹⁰ (*Intravit Jesus in quoddam castellum et mulier quaedam excepit illum etc*) – no seu *Sétimo Sermão Alemão*, Mestre Eckhart nos fala desta atitude da alma para com o Nascimento do Filho. Esta, a alma, deve se tornar esta virgem que recebe o Senhor. Virgem aqui quer dizer aquele que é vazio de imagens formadas a partir do exterior.¹¹ Para que se dê esta possibilidade – estar libertado de toda imagem criatural – a alma deve se tornar semelhante a Deus para que Ele possa “falar”. Esta atitude da alma se desenvolve a partir da sua libertação de seus apegos, ou seja, centrando-se na realização do puro desprendimento. Porém, a realização deste desprendimento só é possível devido à natureza muito particular da alma. Há, nesta, um poder que não está relacionado à matéria, mas sim ao seu fundamento espiritual que poderíamos pensar como sua base existencial. É neste campo

⁹ Op. Cit.. p. 87.

¹⁰ Lc 10:38

¹¹ MESTRE ECKHART. *Sermões Alemães*. Op. Cit. p. 28.

ontológico que a mística eckhartiana pode se articular para fundamentar o solo em que Deus, enquanto Pai, pode trazer à tona o Nascimento do Filho. Eckhart ensina que:

Eu já disse algures, que há na alma um poder que não está ligado nem à matéria nem ao tempo, que flui e se mantém no espírito, completamente espiritual. Neste poder Deus está se mostrando em toda alegria e glória que Ele é em si mesmo. Ali há, de fato, uma tão completa alegria, tão indizivelmente profunda, que não há quem a possa descrever adequadamente, pois nesta força o Pai eterno está para todo o sempre concebendo o seu Filho como incessantemente, de tal modo que esta força concebe o Filho do Pai, e também ao Filho mesmo, no poder único do Pai¹².

A impossibilidade de descrição desta alegria é um retorno àquilo que citamos antes como realização de uma consciência apofática pelo viés da Negatividade. A estrutura aqui demonstrada, de caráter acentuadamente ontológico, é de que há um privilégio na alma: privilégio de realizar o apelo de Deus através da ruptura radical com o mundo e mergulho no seio do Nada que é, por si mesmo, da mesma natureza que Deus. O nascimento do Filho, portanto, deve conduzir a alma a um estado tal que nada do que é criatural pode servir para descrevê-lo. Daí a colocação do silêncio como um estado em que a alma pode suplantar o impacto constante das informações do mundo e de seus apelos. Ao atingir o perfeito silêncio – e isto significa estar vazia de todas as palavras, tarefas, sons e conceitos – a alma permitirá que Deus lhe fale. Quando isto ocorre, quando o Pai “fala”, a alma então está apta a responder através da vida do Verbo em si mesmo: “a linguagem da alma é a linguagem da resposta”¹³. O que podemos perceber neste processo – e que já chamamos a atenção anteriormente – é que este trabalho não pode ocorrer sem a cooperação da alma, sem uma preparação tal que a permita deixar Deus realizar o Nascimento do Filho. Não se trata, neste caso, de um papel passivo da alma. Aqui é o Filho pela graça que deve nos chamar a atenção, ou seja, aquele momento do Verbo que se conecta com a alma e a estrutura ontologicamente. Neste termo, podemos dizer que *o diferencial ontológico da alma, o advento de um privilégio, surge quando esta é a única região em que se pode dar o Nascimento do Filho.* A alma, neste termo, é o único “ente” que pode ter tal privilégio. A realização deste privilégio se dá através da própria ação da alma quando esta, segundo Eckhart – e

¹² Op. Cit.. p. 29

¹³ CAPUTO, J. Op.Cit. p. 118.

que já é em si mesma quem co-sustenta o Filho com o Pai – se portar como Maria: como aquela que consente que a vontade do Pai seja realizada em si. É naquele momento em que Maria permite que *Fiat mihi secundum verbum tuum* que se dá o advento do Nascimento do Filho. Por outro lado, Eckhart também compara a alma com Marta: aquela que diligentemente prepara a casa para a chegada do Senhor. No seu tratado *A excelência de Marta sobre Maria*, Mestre Eckhart nos ensina que há três caminhos para chegar a Deus. São eles: 1. buscar a Deus através de esforços múltiplos e ardente amor em todas as criaturas; 2. é o caminho daquele que, sem idéia clara e determinada, se acha arrebatado pelo chamado divino e 3. é, como bem indica Eckhart, um já estar em casa, ou seja, é ver a Deus imediatamente, assim como Ele é no seu ser próprio.¹⁴ É este processo que conduz à união mística e à sua realização completa: “Escuta pois esta maravilha! Coisa admirável: encontrar-se fora como dentro, abraçar entendendo e ser abraçado; ver e ser o que é visto; segurar e ser segurado – eis aqui o estado final, onde o espírito repousa na paz, união perfeita com o doce Eterno”¹⁵.

Entre os vocábulos usados por Mestre Eckhart, a serenidade ocupa, ao lado do desprendimento, um papel privilegiado dentro de sua doutrina. Se o desprendimento é o estado em que a alma se coloca para receber a Deus, a serenidade também se porta do mesmo modo que o desprendimento e são quase idênticos. Escreve Caputo:

A raiz desta palavra, *lassen*, significa deixar ir, renunciar, abandonar. A alma na *Gelassenheit* deve renunciar a tudo que impeça o advento de Deus na alma. Mas “*lassen*” também significa “deixar” ou “permitir” e também sugere abertura e receptividade. Deste modo, a alma que deixou para trás todos os obstáculos para o nascimento de Deus pode, ao mesmo tempo, permitir ou deixar o Pai sustentar Seu Filho aí. O primeiro momento é negativo – renunciar as criaturas – e o segundo é positivo – permitir o nascimento do Filho¹⁶.

Na temática da apropriação pela alma do chamado de Deus, Eckhart afirma que este Deus é um Deus de amor – e assim o revela João quando afirma que o amor de Deus nos é revelado na figura de Jesus Cristo – e que somos apenas nós mesmos que possuímos a responsabilidade de realizar ou não este chamado em toda a sua extensão.

¹⁴ MESTRE ECKHART. *O Livro da Divina Consolação*. Op. Cit. pp. 174-5.

¹⁵ Op. Cit.. p. 175.

¹⁶ Op. Cit. p. 118.

Os dois grandes obstáculos para a realização deste chamado estão em nós: o amor próprio (*Eigenliebe*) ou a vontade própria (*Eigenwille*). Apenas se desvencilhando destes é que a alma estará apta a abrir-se para o nascimento do Filho. Ao atingir a perfeita serenidade, a alma se torna como um vaso: fechada embaixo para as criaturas e aberta em cima para Deus. Na serenidade, a alma deve abandonar tudo e adentrar o ritmo da origem, o ritmo do próprio Deus em Si mesmo. Eckhart afirma, no seu *Décimo Segundo Sermão Alemão*, que “você deve desistir de você mesmo, completa e definitivamente, e então terá de fato tudo abandonado”¹⁷. É pela serenidade que a alma recebe Deus e se une a Ele em Sua pura unidade, isento de Suas imagens e representações. Por ser o princípio de todas as coisas, por ser o princípio da vida e ser Ele mesmo sem princípio (*principium sine principio*) é que não há *por quê* em Deus. Neste ponto, Eckhart atinge um ponto crucial em sua doutrina: do que foi exposto acima, advém a idéia de que não é por suas ações que a alma atinge Deus. As ações também são coisas externas que tomam parte na vontade do agente. Para absorver os ensinamentos de Deus, portanto o próprio Deus, a alma deve se portar de tal modo que, se recolhendo em si mesma, liberta de seus cuidados e não mais traficando com coisas inferiores, deve transcender ao próprio pensamento para que “Deus fale aos poderes (da alma) não-divisos”¹⁸.

Aqui, no solo da serenidade, a alma descobre-se na ação sem fundamento (*ohne Grund*) já que ela mesma se desvencilhou de seus próprios fundamentos e permite-se trafegar na esfera em que o fundamento da alma e o fundamento de Deus são um. A realização do *fiat divino* na alma se dá através de sua atitude em desprender-se (*Abgeschiedenheit*) das coisas e deixar-ser (*Gelassenheit*). Deixar-ser, portanto, indica um adentrar na esfera do fundamento divino, ou seja, daquilo que não possui fundamento em Si mesmo. Se o desprendimento possibilita à alma um encontro com esta esfera – já que a mesma se despiu de todas as coisas e reside num puro nada – é na serenidade que a alma “vive” nesta mesma esfera, daí a compreensão de que a serenidade nada mais é do que um deixar-ser, uma entrega que a alma faz de si mesma para o apelo de Deus que brota em seu fundamento enquanto esta ainda está centrada nas criaturas e não no próprio Deus.

Assim, para atingir esta esfera, é natural que Eckhart tenha pensado na entrega da alma a este apelo e no abandono de sua vontade própria e de seu amor próprio. Na

¹⁷ Op. Cit. p. 47.

¹⁸ MESTRE ECKHART. *Sermões Alemães*. 46º Sermão. Op. Cit. p. 158.

serenidade há uma elevação da alma a paragens muito mais elevadas e que alcançam a região do sem fundamento. Não se trata apenas, como ensina Eckhart, de um abandonar o corpo e a mente simplesmente, mas de um abandonar-se mais radical: o abandono da vontade pessoal. É apenas nesta entrega que a alma pode habitar esta esfera divina:

Mas no meu abandonar corpo e mente, onde me quedo livre de minha vontade, da vontade de Deus e de todos os seus trabalhos e do próprio Deus mesmo, então me encontro acima de todas as criaturas e não sou nem mais Deus nem criatura, mas sim aquilo que era, que deverei para sempre permanecer sendo.¹⁹

É neste estado da serenidade conquistada pelo desprendimento que a alma sabe-se una com Deus, que ambos possuem o mesmo fundamento. Entretanto, como ficou explícito pela citação acima, a alma se torna uma não com Deus, mas sim com a Divindade, já que ao adentrar a esfera daquilo que é sem fundamento, a alma extrapola toda representação e numa tomada súbita de uma consciência apofática radical, descobre-se uma com a “essência” de Deus que é a própria Divindade. É aí que se dá uma compreensão verdadeira: quando a alma comprehende-se unida a esta Divindade²⁰. A alma, para alcançar esta união, deve valer-se de seus três poderes: “o primeiro é o conhecimento, o segundo é o *irascibilis*, que é um poder que tenta encontrar aquilo que é mais elevado e o terceiro é a vontade”²¹. O conhecimento, em Eckhart, se refere ao conhecimento da luz divina, o segundo é a busca pela realização do chamado constante da Divindade perante a alma e o terceiro significa, aqui, a vontade interior onde Deus é atraído para a alma e a alma é atraída para Deus²². Esta trindade se realiza, portanto, pela escolha da alma pelo desprendimento e pela realização da serenidade.

Até aqui pudemos nos debruçar sobre os conceitos que julgamos fundamentais dentro da doutrina mística eckhartiana para fundar nossa pesquisa e inserir Heidegger dentro desta tradição que tem a Negatividade como ponto central de articulação. A partir do Capítulo II, iremos tratar daquilo que julgamos mais relevante no pensar heideggeriano relativamente à possibilidade de podermos erigir comparações entre a

¹⁹ Op. Cit.. 44º Sermão. p. 154.

²⁰ Cf. Op. Cit.. 23º Sermão. p. 92.

²¹ Op. Cit.. p. 84.

²² Cf. Op. Cit..

ontologia fundamental e a tradição da Negatividade. Cientes de que iremos percorrer o pensamento de Heidegger de um extremo a outro – já que pontos cruciais de seu pensar surgem em épocas diferentes – acreditamos que esta tarefa se faz necessária se no Capítulo III quisermos realmente levar a termo a possibilidade de compararmos, assim como o faz Caputo, as idéias de Heidegger com as de Mestre Eckhart e estabelecer, na medida do possível, pontos de contato e influência. *Acreditamos que ao traçarmos o percurso histórico da Negatividade – de Filo a Eckhart – e inserir Heidegger neste contexto, tematização esta não levada a cabo por Caputo, compomos um quadro novo.* Como assinalamos na nossa apresentação, os pontos tratados aqui dentro da Analítica Existencial nos possibilitarão vislumbrar de modo mais seguro as possibilidades de contato entre estes dois grandes pensadores e a formação de uma nova visão sobre a corrente da Negatividade. Primeiro, faz-se necessário tratar destes pontos em Heidegger e, só assim, passar a uma análise comparativa.

Capítulo II

Heidegger e a Negatividade da Analítica existencial

1. A estrutura da Analítica Existencial.

Encetaremos aqui a tarefa de assinalar os pontos principais da Analítica – os existenciais e suas respectivas constituições – bem como o tratamento que Heidegger dá às questões da verdade e do destino do ser¹. Tais pontos – bem como a angústia e a serenidade que serão abordados nos itens subseqüentes – (e isto mesmo atrelados à idéia de que a base de toda a Analítica Existencial se assenta sobre a compreensão heideggeriana do nada, da diferença ontológica e da transcendência do Dasein) são de extrema importância em nosso trabalho por nos possibilitar contemplar pontos de contato com as doutrinas de Mestre Eckhart e, assim, com toda a Tradição da Negatividade. A escolha destes conceitos não pode ser dada de modo aleatório, mas sim em consonância com os temas desenvolvidos por Eckhart, mais especificamente aqueles que envolvem Deus, mundo e a alma. No último capítulo de nosso trabalho, assim acreditamos, ficará evidenciado tal ponto de contato a partir da abordagem levada a termo por Caputo na sua obra já referida. Indo além de Caputo – e isto se dá quando traçamos o perfil de uma tradição específica que fundamenta o pensamento de Eckhart – estaremos traçando um quadro da História da Filosofia diferenciado, uma vez que Heidegger surge como “filiado” a uma determinada tradição que se insere entre aqueles pensadores que eram acusados pelo próprio Heidegger de terem esquecido a questão basilar do pensamento ocidental, a saber, a questão do sentido do ser.

1.1. Dasein e ser-no-mundo: os existenciais.

A estrutura da Analítica Existencial é plenamente estabelecida em *Ser e Tempo*. Isto não indica, entretanto, que o todo desta estrutura foi definitivamente pensado em toda a sua amplitude e alcance.² Porém, o que se abre com a Analítica Existencial é uma

¹ Novamente: iniciaremos com a Analítica Existencial, mas iremos além desta.

² De fato, não podemos deixar de nos surpreender como Heidegger parece privilegiar certos existenciais a outros ou mesmo deixar de nomeá-los. Não há espaço, em *Ser e Tempo*, por exemplo, para uma análise da maturação ou da sexualidade do Dasein. Longe de esgotar estas possibilidades, a Analítica Existencial, ela mesma, abre novas possibilidades de pensar o homem com maior radicalidade. Cf. o excelente artigo de

enorme possibilidade de pensarmos a nós mesmos e, além de indicar a estrutura do Dasein, aponta para novas possibilidades de pensarmos o homem e sua essencialidade. Isto se explica porque a tarefa da Analítica Existencial é analisar a nós mesmos, o ser deste ente – o homem, o Dasein – que é sempre e cada vez meu. Este ente, sendo, se comporta sempre com o seu ser. O Dasein possui, então, uma incumbência estrutural: assumir seu próprio ser. Assim, “o ser é o que neste ente está sempre em jogo”³. O que delimita a essência deste ente, o Dasein, é que esta está na sua existência. O essenciar-se deste ente é sempre estar posto e ex-posto no seu ser. Primeiramente, temos que:

A ‘essência’ deste ente está em ter de ser. A quididade (essentia) deste ente, na medida em que se possa falar dela, há de ser concebida a partir de seu ser (existência). Neste propósito, é tarefa ontológica mostrar que, se escolhemos a palavra existência para designar o ser deste ente, esta não tem nem pode ter o significado ontológico do termo tradicional *existentia*. Para a ontologia tradicional, *existentia* designa o mesmo que *ser simplesmente dado*, modo de ser que não pertence à essência do ente dotado do caráter do Dasein⁴.

Em segundo lugar, temos que o ser que está sempre em jogo neste ente privilegiado é sempre meu, ou seja, o Dasein não poderá ser apreendido dentro da esfera ontológica como um ser simplesmente dado, já que para este há uma indiferença quanto ao modo de estar aberto ao seu ser. Deste modo, o Dasein é sempre possibilidade, comportamento e relacionamento com o seu ser. Por ser compreendido em seu ser, o Dasein apresenta formalmente uma constituição existencial muito específica. Existência passa a ser, então, a despeito da ontologia tradicional, uma determinação exclusiva do Dasein.

Para estabelecer a liberação do *a priori* da estrutura do Dasein, a Analítica Existencial toma a cotidianidade mediana⁵ como ponto de partida para suas análises. Só a partir da existentialidade (*Existenzialität*) da existência - e isso não é traçado tendo em vista uma idéia determinada de existência, mas sim pelo seu modo indeterminado em

Zeljko Loparic, *Heidegger and Winnicott*. Disponível em: www.loparic.com.br. Acessado em : 02/01/2007.

³ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Vol I. Op. Cit. p. 77.

⁴ Op. Cit.

⁵ O Dasein é determinado como ente sempre a partir de uma possibilidade que ele é, e isto indica que ele é compreendido em seu ser. Numa interpretação da sua constituição existencial, deve-se desenvolver a questão a partir da existentialidade de sua existência. A cotidianidade do Dasein não se porta como um nada negativo, mas sim possui o caráter fenomenal positivo, pois é de onde se pode estabelecer um ponto de apoio à sua própria abertura ao ser. Heidegger reserva o termo *medianidade* para denominar a indiferença cotidiana do Dasein.

que na maioria das vezes se dá - é que a Analítica pode colocar um ponto de partida para analisar o Dasein frente à sua transcendência, o nada e a diferença ontológica. Em contraposição às categorias – uma das possibilidades fundamentais de caracteres ontológicos – é nos existenciais (os caracteres ontológicos do Dasein) que a Analítica Existencial irá se debruçar para ter uma base de acesso à problemática da questão do sentido do ser. Os existenciais são pontos focais de expressão desta existencialidade em que a Analítica se demora para responder primeiramente à questão da transcendência do Dasein, ou melhor, seu projeto concreto-desvelador. O percurso inicial de *Ser e Tempo* traçará um dos existenciais fundamentais: o ser-no-mundo. O capítulo 2 do referido tomo abre a discussão sobre o ser-no-mundo como constituição fundamental do Dasein. Fundamental, aqui, entretanto, não nos fala da única estrutura suficiente para determinar por completo este projeto. Heidegger, neste momento, desmembra a questão da análise do ser-no-mundo em três estâncias que se alternam e se completam: 1. impor a necessidade de delimitar a idéia de mundanidade como tal em relação ao “em-um-mundo” como existencial; 2. responder ao *quem* é “e está no modo da cotidianidade mediana do Dasein”⁶ e 3. tratar o ser-em como tal (*Das In-Sein als solches*), expondo a constituição ontológica do próprio *em*.

Diferentemente de um *ser simplesmente dado* que pode ser pensado como “dentro” de um outro ente dado, o ser-em, como constituição ontológica do Dasein, é pensado de modo diferente e traz uma grande abertura ao modo como a ontologia contempla a questão do homem e do mundo. Explica Heidegger:

Com ele (o ser-em), portanto, não se pode pensar em algo simplesmente dado de uma coisa corporal (o corpo humano) ‘dentro’ de um ente simplesmente dado. O ser-em não pode indicar que uma coisa simplesmente dada está, espacialmente, ‘dentro de outra’ porque, em sua origem, o ‘em’ não significa de forma alguma uma relação espacial desta espécie [...] O ente, ao qual pertence o ser-em, neste sentido, é o ente que sempre eu mesmo sou. A expressão ‘sou’ se conecta a ‘junto’; ao mundo, como alguma coisa que, deste ou daquele modo, me é familiar. O ser, entendido como infinito de ‘eu sou’, isto é, como existencial, significa morar junto a, ser familiar com...⁷

⁶ Op. Cit. p. 91.

⁷ Op. Cit.. p. 92.

Esta passagem de *Ser e Tempo* é muito significativa. Ao pensar o ser-em como atrelado àquilo que me é familiar, Heidegger desloca de vez toda e qualquer possibilidade de pensar o homem, o Dasein, como existindo antes ou fora de um mundo. Esta visão de uma separação, e não de uma diferença, pode advir, por exemplo, de um modo de interpretar o tempo e o espaço dentro da estética transcendental kantiana ou do *cogito* cartesiano. Aqui não se trata mais de estabelecer o *a priori* neste sentido, ou seja, em relação às possibilidades daquilo que se conhece “no mundo” ou do que se “é” no mundo, mas sim de estabelecer o *a priori* daquilo que o Dasein é enquanto existencialidade de sua existência, suas possibilidades. Vemos que a radicalidade da Analítica Existencial é compreender que não há uma justaposição de um ente – neste caso o Dasein – e um outro, o mundo. Isto justifica a afirmação de que a compreensão do ser-no-mundo “como estrutura essencial do Dasein é que possibilita a visão penetrante da espacialidade existencial do Dasein”⁸. É a facticidade (*Faktizität*) que determina os modos de ser da ocupação (*Besorgen*), ou seja, o ser-no-mundo se dispersa em determinados modos de ser-em. A ocupação se refere aos modos possíveis de relação do Dasein com os entes simplesmente dados que vêm ao encontro no mundo no modo da manualidade⁹.

Mas o ser-em, enquanto momento do ser-no-mundo, é sempre em um mundo, daí o segundo passo estabelecido pela Analítica Existencial: traçar ontologicamente a mundanidade do mundo. De início são estabelecidos os modos primários do ser-no-mundo, ou seja, o reconhecer, interpelar e discutir o “mundo”¹⁰. A idéia da mundanidade do mundo em geral está embasada numa constituição quaternária¹¹. Mas o que se busca acentuar aqui é a mundanidade enquanto conceito ontológico, significando “a estrutura de um momento constitutivo do ser-no-mundo”¹². Assim, o mundo que se

⁸ Op. Cit.. p. 94.

⁹ O vocábulo manualidade (*Zuhandenheit*), dentro da Analítica Existencial, conjuga-se com o fato de que no exercício histórico do Dasein, a mão ocupa um lugar central de concretização e desdobramento. São os seres simplesmente dados (*Vor-handensein*) que impõem o limite para frente deste exercício. Nas palavras do próprio Heidegger: “Denominamos de *manualidade* o modo de ser do instrumento em que ele se revela por si mesmo. O instrumento está disponível para o manuseio, em sentido amplo, unicamente porque todo instrumento possui esse ‘ser-em-si’ e não simplesmente ocorre”. HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, I. Op. Cit. p.111.

¹⁰ Heidegger afirma, em *Ser e Tempo*, I, que “sujeito e objeto, porém, não coincidem com Dasein e mundo”. (Op. Cit. p. 98). Isto só é possível na medida em que se estabelece a compreensão de que conhecer é um modo de ser do Dasein enquanto ser-no-mundo. O conhecimento, então, e em si mesmo, se funda previamente num já-ser-no-mundo.

¹¹ Heidegger usa da diversidade de sentidos de “mundo” para estabelecer a mundanidade enquanto conceito ontológico. No item 3 – Verdade e transcendência – deste Capítulo, retomaremos a questão do mundo atrelada à questão da transcendência do Dasein.

¹² Op. Cit.. p. 104.

dá mais próximo ao Dasein cotidiano é o mundo circundante (*Umwelt*). Já apontamos que o mundo não é um ente intramundano, embora o determine “de tal modo que, ao ser descoberto e encontrado em seu ser, o ente intramundano só pode se mostrar porque mundo se dá”¹³. A questão que surge é óbvia: como “se dá”, então, mundo? A Analítica terá que estabelecer uma visão pré-fenomenológica em que o empenho ocupacional do Dasein pressupõe a mundanidade como condição ontológica de possibilidade para todo o lidar prático-compreensivo com o ente que vem ao encontro no mundo, seja nos modos da ocupação (entes simplesmente dados) ou nos modos da preocupação (outros constituídos como Dasein).

O que se quer colocar em evidência aqui é que só podemos apreender “ontologicamente o ser-em-si dos entes intramundanos com base no fenômeno do mundo”¹⁴. Esta é, a partir deste ponto, a idéia central de abertura (*Erschlossenheit*)¹⁵. Chega-se, portanto, à conceituação de mundo: “O mundo é, portanto, algo ‘em que’ (*worin*) o Dasein enquanto ente já sempre esteve, para o qual (*worauf*) o Dasein pode apenas retornar em qualquer advento de algum modo explícito”¹⁶. O mundo é o que já se descobre de modo antecipado em todo encontro. A mundanidade do mundo é o “ser da condição ôntica de possibilidade da descoberta de entes intramundanos em geral”¹⁷. A espacialidade do ser-no-mundo – já que se é levado de modo natural a se pensar o *onde* de tal aproximar-se – comporá o quadro geral desta constituição ontológica. Neste caso, espaço não é algo dado fora externamente, nem tampouco é o Dasein um ente que atravessa o espaço como se ele mesmo fosse uma coisa corpórea. O Dasein, como diz Heidegger, não é um “devorador de quilômetros”¹⁸. A célebre afirmação de Heidegger ensina que:

¹³ Op. Cit.. p. 114.

¹⁴ Op. Cit.. p. 119.

¹⁵ O termo *Erschlossenheit*, a abertura, é assim tratado nas notas explicativas finais do primeiro volume da edição brasileira: “O Dasein realiza-se em descobrindo. O modo de abertura próprio do Dasein distingue-se da descoberta na medida em que ela se revela para si mesma, exercendo o papel revelador. Esse modo de revelação do Dasein, *Ser e Tempo* chamou de abertura. A descoberta dos entes não dotados do caráter do Dasein se faz como ser-descobridor do Dasein numa abertura. Abrir e abertura, porém, não têm o uso que apresentam em alemão *schlissen* e *Schluss* de concluir e conclusão dentro de um raciocínio”. (Op. Cit. pp. 315-6).

¹⁶ Op. Cit.p.119. Em outros termos temos que “o fenômeno do mundo é o contexto (*Worin*) da compreensão referencial, enquanto perspectiva de um deixar e fazer encontrar um ente no modo de ser da conjuntura. A estrutura da perspectiva em que o Dasein se refere constitui a mundanidade do mundo”. Op. Cit. p. 131.

¹⁷ Op. Cit.. p. 133.

¹⁸ Nesta constituição, a análise reserva os termos de dis-tanciamento (*Ent-fernung*) e direcionamento (*Ausrichtung*) para tratar da espacialidade do ser-em. Dis-tanciar é uma aproximação dentro da circunvisão e direcionamento é a tomada de direção dentro de toda aproximação. Ambos, dis-tanciar e

O espaço nem está no sujeito nem o mundo está no espaço. Ao contrário, o espaço está no mundo na medida em que o ser-no-mundo constitutivo do Dasein já descobriu sempre um espaço. O espaço não se encontra no sujeito nem o sujeito considera o mundo ‘como se’ estivesse num espaço. É o ‘sujeito’, entendido ontologicamente, o Dasein, que é espacial em sentido originário. Porque o Dasein é nesse sentido espacial, o espaço se apresenta como *a priori*. Este termo não indica a pertinência prévia a um sujeito que de saída seria destituído de mundo e projetaria de si um espaço. Aprioridade significa aqui precedência do encontro do manual no mundo circundante¹⁹.

Finda aqui, em termos sucintos, a questão da problemática da mundanidade do mundo, a Analítica se vê na incumbência de traçar os momentos constitutivos do ser-no-mundo como ser-com (*Mitsein*) e ser-próprio (*Selbstsein*). Primeiramente se estabelece que a resposta à pergunta *quem* é “sempre este ente (o Dasein)”,²⁰ ou seja, este *quem* é respondido sempre a partir de um eu mesmo, daquilo que Heidegger coloca como “sujeito”, do próprio. É o *quem* que se mantém idêntico nas mudanças de atitude e vivência do Dasein e que possui o caráter de próprio. Assim, temos que:

Do ponto de vista ontológico, nós o entendemos (o *quem*) como algo simplesmente dado, já sempre constantemente vigente para e numa região fechada e que, num sentido privilegiado, oferece uma base enquanto o *subjectum*. Sendo sempre o mesmo, possui, nas muitas alterações, o caráter de *próprio*²¹.

Mesmo que neste ponto a Analítica reserve-se o direito de rejeitar aquilo que a Tradição traduz pela substância da alma ou o caráter de coisa da consciência, o *próprio* responde pela substancialidade enquanto guia ontológico da determinação dos entes que torna possível responder à pergunta do *quem*. É na dinâmica do *próprio* que o *quem* se articula na multiplicidade daquilo que vem à mão, da mundanidade do mundo, de sua cotidianidade, de suas relações e de sua abertura. Só assim pode o ser-em, modo constitutivo do ser-no-mundo, se dar como ser-com os outros, já que para o Dasein seu mundo é mundo compartilhado (*Mitwelt*). O mundo, assim, libera não apenas o que se dá como manual, aquilo que vem ao encontro dentro do mundo, mas também o Dasein,

direcionamento, determinam a espacialidade do Dasein de estar no espaço intramundano descoberto na circunvisão das ocupações, pois se trata de características constitutivas do ser-em.

¹⁹ Op. Cit. p. 161.

²⁰ Op. Cit. p. 165.

²¹ Op. Cit.

os outros em seu *Mitdasein*²². É o ser-com que permite o conhecer-se reciprocamente e isto mesmo em relação com o alcance que o próprio Dasein sempre se comprehende a si mesmo.

Na realização desta estrutura ontológica se consolida o poder do impessoal. No impessoal se mostra que o Dasein, na sua convivência cotidiana, está sob a tutela dos outros. Eis um trecho deveras importante do § 27 de *Ser e Tempo*:

O impessoal pertence aos outros e consolida seu poder. ‘Os outros’, assim chamados para encobrir que se pertence essencialmente a eles, são aqueles que, de início e na maior parte das vezes, são *Mitdasein* na convivência cotidiana. O quem não é este ou aquele, nem o próprio do impessoal, nem alguns e muito menos a soma de todos. O ‘quem’ é o neutro, o *impessoal*²³.

O que dissolve inteiramente o Dasein no modo de ser dos “outros” é a convivência. Heidegger usa exemplos simples para ilustrar essa dissolução: quando utilizamos os meios de transporte público ou quando utilizamos os meios de comunicação e notícias somos como o outro. O impessoal “desenvolve sua própria ditadura nesta falta de surpresa e de possibilidade de constatação”²⁴. O impessoal, por fim, prescreve o modo de ser da cotidianidade, mesmo sendo algo que não é determinado, mas que todos são. Não é de se estranhar que o impessoal retire o encargo de cada pessoa em sua cotidianidade, já que este se encontra em toda parte e sempre num modo de escapatória quando o Dasein exige uma decisão. É o impessoal que permite que se apóie impessoalmente nele. “O impessoal sempre ‘foi’ o quem... e, no entanto, pode-se dizer que não foi ‘ninguém’”²⁵.

²² O *Mitdasein* se refere ao ser-em-si intramundano destes outros, ou seja, dos outros constituídos como Dasein que se “apresentam” na dinâmica ontológica de mundo. Como a tradução brasileira de *Ser e Tempo* reservou o termo pre-sença para o Dasein, tornou-se natural que a tradução para *Mitdasein* fosse estabelecida na mesma como co-pre-sença. No original lemos: “Man selbst gehört zu den Anderen und verfestig ihre Macht. >Die Anderen<, die man so nennt, um die im alltäglichen Miteinandersein zunächst und zumeist >da sind<. Das Wer ist nicht dieser und nicht jener, nicht man selbst und nicht einege und nicht Summe Aller. Das >Wer< ist das Neutrum, das *Man*”. HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. 14 ed. Tübingen : Niemeyer, 1977. p. 126.

²³ Op. Cit. p. 179.

²⁴ Op. Cit..

²⁵ Op. Cit.. p. 180

Heidegger afirma que o “ser-no-mundo é uma estrutura contínua e originariamente total”²⁶ e se questiona sobre a unidade ontológica da existencialidade e da facticidade. Como o ser-no-mundo já é sempre numa de-cadência (*Verfallen*)²⁷, há neste ser junto a ... uma fuga da estranheza. O ser-no-mundo, então, dentro da ontologia fundamental, se articula como ser-junto-ao-mundo (ocupação), ser-com (preocupação) e ser-próprio (quem). Mas, como Heidegger nos faz ver, “o que se constitui essencialmente pelo ser-no-mundo é sempre em si mesmo o ‘Da’ do seu Dasein”²⁸. Através desta nova colocação, a Analítica se desdobra na análise da constituição existencial do “Da” (§ 29) e do ser cotidiano do “Da” e a de-cadência do Dasein (§§ 35 a 38). Primeiramente, no § 29, se elabora um estudo da constituição existencial do “Da” e isto tendo em vista o Dasein como disposição, ou seja, no estado de humor em que o próprio Dasein já sempre se abre numa sintonia com o “humor como o ente a cuja responsabilidade o Dasein se entregou em seu ser e que, existindo, ele tem sempre de ser”²⁹. Porém, em se tratando de situações ôntico-existenciárias, o Dasein se esquia ao ser que se abre no humor: ao esquivar-se, o próprio “Da” se abre em seu ser. O humor, portanto, é o que abre o ser-no-mundo em sua totalidade, é ele que torna possível um direcionar-se para... Não se trata, neste ponto, de entender o humor como um estado psíquico ou um estado interior. Ao contrário, o humor demonstra o segundo caráter essencial da disposição: “Ela é um modo existencial básico da abertura igualmente originária de mundo”³⁰.

Em segundo lugar, no que se refere à de-cadência do Dasein, a Analítica principia por evidenciar a abertura do impessoal que se traduz pelo modo de ser cotidiano do discurso – entendendo-se que a interpretação possui um propósito essencialmente ontológico³¹ - que se desdobra em falatório, curiosidade e ambigüidade³². Este percurso conduz a Analítica a compreender a de-cadência como a

²⁶ Op. Cit.. p. 243. (Como iremos tratar da angústia como constituição privilegiada do Dasein no item 4 deste Capítulo, não trataremos aqui do Capítulo 5 de *Ser e Tempo*, I, e a parte referente à angústia no Capítulo 6 que se reportam diretamente a esta problemática, ficando tal tarefa para o parágrafo referido).

²⁷ *Verfallen*, a de-cadência, indica que na maior parte das vezes que o Dasein está *junto* e no “mundo” das ocupações. Cf. *Ser e Tempo*, I. Op. Cit. p. 236.

²⁸ Op. Cit.. p. 186.

²⁹ Op. Cit.. p. 189.

³⁰ Op. Cit.. p. 191.

³¹ Cf. ver,sobre o discurso e a interpretação, os §§ 31 a 34 de *Ser e Tempo*, I. Op. Cit.

³² Falatório: possibilidade de “compreender tudo sem se ter apropriado previamente da coisa” (*Ser Tempo*, I. Op. Cit. p. 239). Curiosidade: “se ocupa em providenciar um conhecimento apenas para tomar conhecimento” (Op. Cit.. p. 233). Ambigüidade: aqui, “tudo parece ter sido compreendido, captado e discutido autenticamente quando, no fundo, não foi. Ou então parece que não o foi quando, no fundo, já foi”. (Op. Cit.. p. 234)

indicação de que o Dasein, na maior parte das vezes, está junto e no “mundo” das ocupações. Tal empenho traz em si o caráter de que o Dasein se perde na publicidade (*Oeffentlichkeit*)³³ do impessoal.

O ser-no-mundo (neste caso os hífens são essenciais) expressa a unidade inquebrável da existência, apesar da dispersão dos múltiplos modos de ocupação e preocupação. Tal unidade é tematizada por Heidegger, enquanto estrutura total da existência, como cura (*Sorge*). O ser-no-mundo é em sua essência cura. Isto significa que esta estrutura é um “preceder-se-a-si-mesmo em (um mundo) enquanto ser-junto-a (um ente intramundano que vem ao encontro)”³⁴. A cura caracteriza tematicamente a existencialidade – separada da facticidade e de-cadência – e também a unidade das determinações ônticas do Dasein. Aqui se desentranha o todo estrutural do Dasein. Assim, a Analítica obtém um resultado novo: o ser do Dasein é a cura.³⁵ A existência é entendida como o poder-ser que comprehende assinalando sempre onde está em jogo seu próprio ser.

A *compreensão* (*Verstehen*), dentro da Analítica, é uma das estruturas existenciais em que o ser do Da do Dasein se sustenta. Trata-se de um existencial fundamental, já que “esse fenômeno é concebido como modo fundamental do ser do Dasein”³⁶. Ao afirmar que o Dasein existindo é o seu Da significa, por um lado, que o mundo está “pre-sente”, ou seja, o Dasein é o ser-em. “Este é e está igualmente ‘presente’ como aquilo em função de que o Dasein é. Nesse em função de, o ser-no-mundo existente se abre como tal”³⁷. É a esta abertura que Heidegger define como compreensão. Abre-se, então, neste compreender, a significância que nela se funda. A significância responde pela perspectiva em função da qual o mundo se abre como tal. Esta abertura nos diz que nesta função e significância o Dasein é um ente em que ele próprio está em jogo como ser-no-mundo. Nestes termos, podemos inferir que “a

³³ A publicidade nos fala dos diferentes graus e níveis de abrir, mas para se evitar uma confusão com o uso comum da palavra, a tradução brasileira optou por hifenizar a mesma. A idéia do aberto (*offen*) se articula, no pensamento de Heidegger, em diversos momentos: das *Offene*, das *Offenbare*, das *Offenheit*, die *Offenständigkeit e sich öffnen*.

³⁴ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, Vol. II. Petrópolis : Vozes, 2000. p. 110.

³⁵ “A cura é a totalidade do todo estrutural da constituição do Dasein”. Op. Cit. p. 11. E mais: “A totalidade existencial de toda a estrutura ontológica do Dasein deve ser, pois, apreendida formalmente na seguinte estrutura: o ser do Dasein diz preceder a si mesmo por já ser em (no mundo) como ser junto a (os entes que vêm ao encontro dentro do mundo). Esse ser preenche o significado do termo cura que aqui é utilizado do ponto de vista puramente ontológico-existencial [...] Na ordem dos nexos ontológicos fundamentais, das referências existenciais e categorias possíveis, *realidade remete ao fenômeno da cura*. O fato de a realidade se fundar ontologicamente no ser do Dasein não pode significar que o real só poderá ser em si mesmo aquilo que é se e enquanto existir o Dasein”. Op. Cit. Vol. I, pp. 257 e 279.

³⁶ Op. Cit. Vol. I. p. 198.

³⁷ Op. Cit.

possibilidade essencial do Dasein diz respeito aos modos caracterizados de ocupação com o ‘mundo’, de preocupação com os outros e, nisso tudo, à possibilidade de ser para si mesmo, em função de si mesmo”³⁸. A possibilidade surge como um existencial: o Dasein, enquanto algo essencialmente disposto, já caiu em determinadas possibilidades. Nas palavras do próprio Heidegger:

[...] para si mesmo, o Dasein é a possibilidade de ser que está entregue à sua responsabilidade, é a *possibilidade* que lhe foi inteiramente *lançada*. O Dasein é a possibilidade de ser livre *para* o poder-ser mais próprio. A possibilidade de ser é, para ele mesmo, transparente em diversos graus e modos possíveis³⁹.

Compreender é o “ser *existencial do próprio poder-ser do Dasein*”⁴⁰. É o ser mesmo que se abre e mostra a quantas anda seu próprio ser. A compreensão, entendida como abertura, alcança sempre toda a constituição fundamental do ser-no-mundo, já que como poder-ser, o ser-em “é sempre um poder-ser-no-mundo”⁴¹. Como a Analítica comprehende que há o caráter projetivo da compreensão, caráter este constituído pelo ser-no-mundo com relação à abertura do seu Da, enquanto um Da de um poder-ser, esta define esta particularidade com o termo projeto (*Entwurf*). É a compreensão que projeta o ser do Dasein para a sua destinação “de maneira tão originária como para a significância, entendida como mundanidade de seu mundo”⁴². O projeto, portanto, desenha toda a abertura do ser-no-mundo. Há, aqui, uma bifurcação que se abre com a colocação de que a compreensão pode-se colocar primariamente na abertura do mundo: ou o Dasein pode compreender-se a partir de seu mundo ou então esta compreensão se lança para destinações que devemos compreender como o fato de que o Dasein existe como ele próprio. A compreensão, então, pode ser tida como própria ou imprópria. Em termos da Analítica:

³⁸ Op. Cit. p.p. 199.

³⁹ Op. Cit.

⁴⁰ Op. Cit. p. 200.

⁴¹ Op. Cit.

⁴² Op. Cit. 200-1.

“Im”-própria não significa que o Dasein rompa consigo mesmo e “só” compreenda o mundo. Mundo pertence ao seu próprio ser como ser-no-mundo. Por isso, a compreensão própria e a imprópria podem ser autênticas ou inautênticas. A compreensão enquanto poder-ser está inteiramente impregnada de possibilidade⁴³.

Retornamos, assim, aquilo que havíamos afirmado antes: a existência é entendida como o poder-ser que comprehende assinalando sempre onde está em jogo seu próprio ser. Ao determinar deste modo a existência, a Analítica aponta para o poder-ser como um querer-ter-consciência (entenda-se consciência⁴⁴ – *Gewessen* - aqui a partir de sua articulação com os existenciais). O que se desvela neste ponto é algo também novo: o fundamento ontológico do Dasein é comprehendido como temporalidade que tornará possível compreender a totalidade estrutural do ser do Dasein. Explica Heidegger:

Se a temporalidade constitui o sentido ontológico originário do Dasein, *onde está em jogo o seu próprio ser*, então a cura deve precisar de “tempo” e, assim, contar com o “tempo”. A temporalidade do Dasein constrói a “contagem do tempo”. O “tempo” nela experimentado é o aspecto fundamental mais imediato da temporalidade. Dela brota a compreensão cotidiana e vulgar do tempo. E essa se desdobra, formando o conceito tradicional de tempo.⁴⁵

1.2. Temporalidade, ser-para-a-morte e ekstase.

Estando em jogo o próprio ser do Dasein, torna-se necessário, portanto, delimitar o modo em que esta possibilidade se dá de modo mais radical. Ora, sendo a temporalidade que rege a compreensão daquilo que está em jogo – o ser do Dasein em

⁴³ Op. Cit. p.202.

⁴⁴ A Analítica também coloca a consciência como pertencendo ao âmbito dos fenômenos existenciais que constituem o ser do Da como abertura. Esta compreensão advém da idéia do fato de que o Dasein se perde na public-idade do impessoal, não dando ouvidos ao próprio de si mesmo no falatório. Para que o Dasein se retire da perdição deste não dar ouvidos a si mesmo, deve haver uma interrupção desta. Heidegger define esta interrupção – em que o Dasein é aclamado sem mediador – como o caráter do clamor da consciência (*Der Rufcharakter des Gewissens*). O clamor se aclama para si-mesmo em sentido próprio. O clamor ultrapassa o impessoal e a interpretação pública do Dasein. A consciência, nestes termos, conclama o si-mesmo do Dasein a sair desta perdição no impessoal. Cf. ao todo estrutural desta questão, §§ 55 a 60. Op. Cit. Vol. II.

⁴⁵ Op. Cit. Vol. II. p. 13-4.

determinado modo de ser – deve-se encarar o ser-no-mundo através de um modo mais adequado a tal delimitação. Isto é conquistado quando a Analítica passa a se debruçar sobre o ser-para-o-fim – nova abordagem que emerge “como a questão da possibilidade dela pode-ser-toda e, do ponto de vista existencial, como a questão da constituição ontológica ‘fim’ e ‘totalidade’”⁴⁶. Este ser-para-o-fim só pode ser estabelecido, então, como ser-para-a-morte. O § 47 de *Ser e Tempo* principia por discutir tal temática à luz da possibilidade de se experimentar a morte dos outros. Isto se torna claro quando entendemos que na transição o Dasein perde o ser do Da, retirando do Dasein a “possibilidade de fazer a experiência desta transição e de compreendê-la como tendo feito esta experiência”⁴⁷. O Dasein obtém uma experiência da morte por ser um ser-com os outros. Os outros, na transição, perdem o seu ser-no-mundo, pois a morte constitui um não-mais-ser-no-mundo. Assim, temos que:

Na morte dos outros, pode-se fazer a experiência do curioso fenômeno ontológico que se pode determinar como a alteração sofrida por um ente ao passar do modo de ser do Dasein (a vida) para o modo de não-ser-mais-presente. O fim de um ente, enquanto Dasein, é o seu princípio como mero ser simplesmente dado⁴⁸.

Entretanto, tal experiência do não-mais-estar-presente que surge com a transição dos outros não delimita o todo da experiência da morte, já que a morte, neste caso, se desentranha como perda experienciada pelos que ficam. Como acentua Heidegger, “não fazemos a experiência da morte dos outros”⁴⁹. A questão que a Analítica põe é sobre o sentido ontológico da morte de quem morre dado como uma possibilidade ontológica de seu ser. Com este embasamento, evidencia-se, então, a compreensão da Analítica: a morte trata-se de uma possibilidade ontológica singular, já que coloca totalmente em jogo o ser próprio de cada Dasein. A morte se mostra como um fenômeno existencial. Heidegger, neste ponto, chega a formular três conceitos interessantes sobre a morte. Ei-los:

⁴⁶ Op. Cit.. p. 17.

⁴⁷ Op. Cit.

⁴⁸ Op. Cit. p. 18.

⁴⁹ Op. Cit. p. 19.

1. Enquanto o Dasein é, pertence-lhe um ainda-não, que ele será – o continuamente pendente. 2. O chegar-ao-fim do ente que cada vez ainda não está no fim (a superação ontológica do que está pendente) possui o caráter de não-ser mais presente. 3. O chegar-ao-fim encerra em si um modo de ser absolutamente insubstituível para cada Dasein singular⁵⁰.

O fenômeno da morte deve ser interpretado, portanto, como ser-para-o-fim, já que a própria morte é “uma possibilidade ontológica que o próprio Dasein sempre tem de assumir”⁵¹. O que se delineia aqui é a compreensão do ser-para-o-fim cotidiano como “o ser-para o poder-ser mais próprio, irremissível e insuperável”⁵², além de assinalar que ao deter-se no falatório do impessoal, o ser-para-a-morte cotidiano apreende que algum dia se morre, mas por ora ainda não. O ser-para-a-morte aponta para aquilo que o modo de ser aqui dado se relaciona, ou seja, a morte⁵³. Esta só pode, nesta estrutura, ser assim compreendida: “Enquanto fim do Dasein, a morte é a possibilidade mais própria, irremissível, certa e, como tal, indeterminada e insuperável do Dasein. Enquanto fim do Dasein, a morte é e está em seu ser-para o fim”⁵⁴.

Mas é um fato que o Dasein só pode se ater a um ser-para-a-morte impróprio já que o próprio Dasein não se comporta com propriedade em relação ao seu fim, estando o ser próprio com relação ao fim não exposto aos outros. No ser-para-a-morte há a abertura para uma ameaça absoluta, colocando-se “frente ao nada da possível impossibilidade de sua existência”⁵⁵.

Uma questão se impõe neste momento: qual o fundamento ontológico-existencial que se faz necessário para dar conta desta abertura? O § 55 nos dá tal resposta: são os fundamentos da consciência, já que esta “abre, pertencendo, pois, ao âmbito dos fenômenos existenciais que constituem o *Sein* do *Da* como abertura”⁵⁶. É pela abertura que o Dasein está na possibilidade de ser o seu *Da*. Como o Dasein, na abertura de seu

⁵⁰ Op. Cit. p. 23.

⁵¹ Op. Cit. p. 32.

⁵² Op. Cit. p. 37.

⁵³ O *pendente*, o *fim* e a *totalidade*, tratados no § 48, buscam esquadrinhar de modo mais abrangente a questão do ser-para-a-morte e da própria morte como fenômeno existencial. Como há no Dasein uma “não *totalidade*” contínua e ineliminável – e que encontra seu *fim* apenas com a morte – o estar pendente significa aquilo que é copertinente e ainda não está ajoutado. A Analítica equaciona falta com o *pendente*. Além do mais, deve-se ressaltar que o Dasein sempre existe no modo “em que o seu ainda-não lhe pertence”. Op. Cit. p. 34. O que constitui a “não *totalidade*”, no Dasein, é um ainda-não que este, enquanto ente, tem de ser. O *findar*, por seu turno, responde, em relação ao Dasein, por ser simplesmente dado com o fim, a morte: não diz, necessariamente, completar-se.

⁵⁴ Op. Cit. p. 41.

⁵⁵ Op. Cit. p. 50.

⁵⁶ Op. Cit. p. 55.

mundo, está sempre aberto a si mesmo, se estabelece ontologicamente neste movimento o clamor da consciência, alcançando o próprio-impressoal do ser-com os outros nas suas ocupações: a consciência, então, se dá como clamor da cura. A consciência é “o clamor da cura que, a partir da estranheza do ser-no-mundo, conclama o Dasein para assumir o seu poder ser e estar em débito mais próprio”⁵⁷.

Apesar de deixarmos para discutir a angústia e todo seu alcance apenas no item 4 deste capítulo, vale salientar que é ela mesma que constitui a abertura do Dasein subsistente no querer-ter-consciência. Isto se explica do seguinte modo:

A abertura do Dasein subsistente no querer-ter-consciência é constituída, portanto, pela disposição da angústia, pela compreensão enquanto projetar-se para o ser e estar em débito mais próprio e pelo discurso enquanto silenciosidade. Chamamos de *destrancamento* essa abertura privilegiada e própria, testemunhada pela consciência no próprio Dasein, ou seja, o *projetar-se silencioso e prestes a angustiar-se para o ser e estar em débito mais próprio*⁵⁸.

O destrancamento aponta para o modo do Dasein ser ele mesmo prestes a angustiar-se⁵⁹. O Dasein é propriamente ele mesmo nesta singularidade originária do destrancamento silencioso que o coloca na posição de angustiar-se.⁶⁰ Assim, a circunvisão e o mundo circundante se abrem pelo destrancamento, ou seja, o destrancamento abre cada situação para que a existência se ocupe numa circunvisão do que está à mão no mundo circundante.⁶¹ O destrancamento só é o que é porque é como um “presente” (*Gegenwart*) de uma atualização. Isto diz: o deixar vir ao encontro àquilo

⁵⁷ Op. Cit.. p. 77.

⁵⁸ Op. Cit.. p. 86. (Preferimos traduzir *Entschlossenheit* de modo direto, pois acreditamos que o vocábulo destrancamento traduz perfeitamente a idéia usada por Heidegger, uma vez que a palavra alemã deriva-se do verbo *schließen*, trancar, e é composta pelo prefixo *ent* que fornece a idéia contrária ao verbo dado. Duas citações operam a nosso favor: 1.”O destrancamento conduz o ser do Da à existência de sua situação. O destrancamento, porém, delimita a estrutura existencial do poder-ser próprio, testemunhado na consciência, isto é, do querer-ter-consciência. Nele reconhecemos a compreensão adequada do aclamar” (Op. Cit. p. 90) e 2. “Caracterizou-se o destrancamento como o projetar-se silencioso e prestes a angustiar-se para o ser e estar em débito mais próprio. Este pertence ao ser do Dasein e significa ser-fundamento nulo de um nada” (Op. Cit.. p. 97). Deste modo, manteremos, nas citações da edição brasileira de *Ser e Tempo*, o termo *destrancamento* no lugar de *de-cisão*.

⁵⁹ No item 4 deste Capítulo – O privilégio ontológico da angústia – veremos que a análise do destrancamento foi de suma importância, pois nos permitirá deslumbrar todo o conceito heideggeriano de angústia. Por seu turno, o conceito de angústia será de extrema importância quando estabelecermos no Capítulo III os pontos de contato entre este conceito e o conceito eckhartiano do desprendimento. Justifica-se, assim, a necessidade deste tratamento dado aqui a estes momentos da Analítica Existencial.

⁶⁰ Cf. Op. Cit.. p. 116.

⁶¹ Cf. Op. Cit.. p. 120.

que é captado na ação. É aqui que entra em cena um dos pontos cruciais de *Ser e Tempo*: a temporalidade. Explica Heidegger:

Vindo-se a si mesmo num ‘futuro’, o destrancamento se atualiza na situação [...] Chamamos de *temporalidade* este fenômeno unificador do ‘futuro’ que atualiza o ‘passado’ [...] Somente determinado como temporalidade é que o Dasein possibilita para si mesmo o poder-ser todo em sentido próprio do destrancamento antecipador. *Temporalidade desentranha-se como o sentido da cura propriamente dito.*⁶²

Sendo a temporalidade entendida como a totalidade da estrutura da cura, é óbvio que é ela mesma que possibilita a unidade da existência, da de-cadência e da facticidade. Como a temporalidade não se trata de um ente - e como ela nem mesmo é – a Analítica afirma que ela temporaliza. A radicalidade aqui está em afirmar que a temporalidade “é o ‘fora-de-si’ para si mesmo originário”⁶³. Abre-se, então, a compreensão de que a cura é ser-para-a-morte em que o Dasein existe finitamente. O ‘futuro’ que temporaliza a temporalidade é desentranhado como sendo em si mesmo finito. E então, o que vem a ser esta finitude?

A questão é como se determina originariamente o *próprio* deixar-vir-a-si *como tal*. Finitude não diz primordialmente término. Finitude é um caráter da própria temporalização. O ‘futuro’ originário e próprio é o para-si, um para-si que existe como possibilidade insuperável do nada.⁶⁴

Sendo a temporalidade a base estrutural para todos os momentos originários do Dasein, há uma temporalidade para cada um destes momentos e que garante sua unidade estrutural. Deste modo, teremos a temporalidade da compreensão, da disposição, da decadência e do discurso, bem como o deixar e fazer em conjunto que constituem a estrutura existencial da ocupação – e que assim também se mostram como pertencentes

⁶² Op. Cit.. p. 120. (O próprio Heidegger colocava aspas para diferenciar a compreensão da ontologia fundamental para os termos *Zukunft*, futuro; *Vergangenheit*, passado e *Gegenwart*, presente. A tradução brasileira reservou-se o direito de traduzir estes termos por, respectivamente, *porvir*, *vigor de ter sido* e *atualidade*. Acreditamos que devido à própria consolidação da Analítica a partir de *Ser e Tempo* é possível manter a idéia original de Heidegger e usar os vocábulos tradicionais em português acrescidos de aspas. O contexto fala por si só. Quanto às citações, vale o mesmo da nota referente ao vocábulo *Entschlossenheit*).

⁶³ Op. Cit.. p. 123.

⁶⁴ Op. Cit.. pp. 124-5.

à estrutura essencial da cura.⁶⁵ O que nos diz, então, este ponto indicado aqui pela Analítica? Simples: há uma ruptura no sentido de um retorno pela conquista da temporalidade. A Analítica traz à tona, novamente, a questão da transcendência do mundo, portanto da transcendência do Dasein como problema temporal do primeiro – o que se dá como condição da possibilidade do mundo, condição existencial e temporal, reside na temporalidade enquanto unidade ekstática⁶⁶ que possui um horizonte. Isso nos informa que “à ekstase pertence, sobretudo, um ‘para onde ela se retrai’”⁶⁷. Heidegger chega mesmo a afirmar que “o mundo já está, por assim dizer, ‘muito mais fora’ do que qualquer objeto pode estar”⁶⁸. A estruturação desta abertura e deste fora, a partir das ekstases, permite-nos vislumbrar a estruturação completa da cura e a dinâmica que a ontologia fundamental corrobora ao Dasein em sua existência.

Por fim, neste rápido esforço de esboçarmos a estrutura da Analítica Existencial – o que significa percorrer todo *Ser e Tempo* – chegamos à compreensão de que o Dasein não é um ente temporal porque se encontra e vive na história. Ao contrário, o mesmo só pode existir historicamente porque “no fundo de seu ser, é temporal”⁶⁹. É exatamente este ponto levantado aqui que permite à Analítica avaliar a historicidade – sua constituição fundamental - atrelada a esta nova compreensão da temporalidade, bem como analisar a origem do conceito vulgar de tempo à luz da mesma.

O nosso próximo passo, estabelecido no item 2 deste Capítulo – e que comporta uma discussão sobre a busca de Heidegger pelo sentido originário da αοιλη/κεία grega, do dizer também originário do λόγον e o destinamento do ser - será estabelecer, à luz destes conceitos, como a questão da trindade estabelecida aqui – o nada, a diferença ontológica e a transcendência do Dasein – respondem por um modo basilar em que Heidegger erige todo o seu edifício filosófico. Existência e verdade, portanto, se articulam e se completam a partir e em direção mesmo a esta trindade citada. Deste modo, justificando-se tal idéia, é plausível coadunar num sentido estrutural similar aquilo que a Analítica funda a partir desta trindade com o dizer da Tradição da Negatividade, já que esta, como vimos, possui um modo de compreensão que torna

⁶⁵ Cf. Op. Cit.. p. 153. Cf. aos modos da temporalidade, ver § 68 de *Ser e Tempo*, II. Op. Cit.

⁶⁶ Quando o presente se mantém na temporalidade própria, há o que Heidegger define como instante (*Augenblick*). Esse termo, compreendido em seu sentido ativo, se traduz por ekstase. Em termos da Analítica: “Ele remete a retração do Dasein destrancado, mas mantido no destrancamento, ao que de possibilidades e circunstâncias passíveis de ocupação vem ao encontro na situação”. (*Ser e Tempo*. II. Op. Cit. p. 135)

⁶⁷ Op. Cit. p. 166.

⁶⁸ Op. Cit. p. 168.

⁶⁹ Op. Cit. p. 181.

possível tal aproximação, notadamente quando esta discute a questão de Deus, mundo e alma a partir da idéia de diferença, apelo de Deus à alma, trancendênciada alma e da Negatividade.

2. Existência e verdade.

2.1. O dizer do lógov .

Alétheia ($\alpha\omega\lambda\epsilon\iota\alpha$), Lógos (lógov) e destinamento do ser. Esta trindade nos fala de um momento muito particular encetado pela ontologia fundamental. Trata-se, com efeito, de conceitos que permitirão à Analítica pensar de modo fincado à tradição o nada, a diferença ontológica e a transcendência do Dasein. Logo de início, *Ser e Tempo* abre uma discussão com a Tradição quando entende que a expressão grega *faino/menon* é derivada do verbo grego mostrar-se, significando, portanto, o que se mostra, o que se revela. Para justificar a afirmação de que “manifestar-se é um não mostrar-se”¹, a Analítica deve encetar a tarefa de trazer o sentido originário daquilo que se mostra, expressão esta conquistada inicialmente pela tradição grega. Este mostrar-se possui um duplo sentido: um anunciar-se, um não mostrar-se em si mesmo e outra, ou seja, o que se anuncia em si mesmo, mas o faz sempre indicando algo que não se mostra. Deve-se buscar, neste horizonte, entender como a Tradição pode pensar este manifestar-se; ou melhor ainda, deve-se reconquistar o sentido originário daquilo que a Tradição nos legou sobre este manifestar-se.

Ora, a Analítica nos faz ver - § 7 de *Ser e Tempo* – que o conceito de lógov em Platão e Aristóteles é polissêmico. Tal polissemia conduz a uma dispersão de seus vários significados, impedindo, de certo modo, que se conquiste uma orientação positiva em relação a seu sentido básico. É este sentido básico de lógov que a Analítica quer reconquistar. Por se perder em seus vários significados, é que a tradição posterior interpreta lógov como “razão, juízo, conceito, definição, fundamento, relação, proporção”². Todas estas traduções, segundo Heidegger, encobrem o sentido básico de lógov. Ele explica que

Como discurso, lógov diz, ao contrário, $\delta\eta\lambda\omega\nu$, revelar aquilo de que trata o discurso [...] O lógos deixa e faz ver (*fai/nesqai*) aquilo sobre o que se discorre e o faz para *quem* discorre (médium) e para todos aqueles que

¹ Op. Cit.. p. 59.

² Cf. TRINDADE, José. *Antes de Sócrates*. Lisboa: Gradiva, 1988. Este grande platonista traduz lógov por discurso, razão, medida, chave. Op. Cit. p. 87.

discursam uns com os outros. O discurso ‘deixa e faz ver’ a opõe... a partir daquilo sobre o que discorre.³

Como o lógo é um deixar e fazer ver é que o mesmo pode se “mostrar” como falso ou verdadeiro. Entra em jogo aqui, então, um dos pontos fundamentais da Analítica: devemos nos libertar do conceito construído de verdade como “concordância”. Numa conferência de 1930, *Sobre a essência da verdade (Vom Wesen der Wahrheit)*, Heidegger nos mostra que o conceito tradicional da essência da verdade, na tradição pós-grega, é dado pela proposição *Veritas est adaequatio rei et intellectus*.⁴ Verdade, aqui, é entendida como a adequação da coisa com o conhecimento, o que pode ser entendido como adequação.⁵ Deste modo, é possível pensar que a verdade da enunciação está numa adequação e que esta repousa na relação que reina entre o enunciado e a coisa enunciada. Deve-se buscar, portanto, a natureza mesma desta relação para que o conceito de verdade possa vir à tona em toda a sua expressividade.

Entendendo-se que há uma relação entre a enunciação e a coisa, podemos vislumbrar o caráter de apresentar-se desta coisa – a enunciação “apresentativa exprime, aquilo que diz da coisa apresentada, aquilo que ela é, isto é, exprime-a tal qual é, assim como é”⁶. O caráter deste apresentar-se, portanto, é determinado como o fato de que esta coisa surge diante de nós enquanto objeto. Tal aparição se “realiza no seio de uma abertura cuja natureza de ser aberto não foi criado pela apresentação, mas é investido e assumido por ela como campo de relação”⁷. Este campo de relação se traduz por um comportamento (*Verhalten*) e este, o comportamento, “está aberto sobre o ente”⁸. Assim, entende-se que é pela abertura que o comportamento pode tornar possível a conformidade da enunciação, sendo aquilo que torna possível tal conformidade considerada como o que possui um direito mais original para ser considerada como a essência da verdade. E que essência é esta? Heidegger afirma que “a essência da verdade

³ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, I. Op. Cit. p. 62-3.

⁴ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Sobre a essência da verdade*. In: _____. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Os Pensadores).. p. 133.

⁵ Cf. AQUINO, Tomas de. Questões discutidas sobre a verdade. In: _____. *Seleção de Textos*. São Paulo: Abril Cultural, 1985. (Os Pensadores).

⁶ HEIDEGGER, M. Op. Cit. p. 135.

⁷ Op. Cit.. p. 136.

⁸ Op. Cit..

é a liberdade”⁹. Então devemos nos perguntar: o que a Analítica entende por liberdade? Explica Zarader:

A quem esteja preocupado com a mais extrema precisão, e pergunte o que é exatamente a liberdade em relação ao *Dasein*, responderemos que é o traço de união que separa e que une o *Da-sein* no meio deste. A liberdade é, no sentido estrito, o que permite ao ‘ser’ ter um ‘aí’, ao *Sein* ter um *Da*. E é precisamente porque ela é esta permissão, dada ao ser, de ser ‘aí’, que em troca clarifica e define a essência do *Dasein*, quer dizer o que Heidegger chama ‘*Ek-sistênci*a’¹⁰.

Só quando entendemos aquilo que Heidegger chama de manter-se aberto do comportamento é que podemos conectar a idéia da liberdade aqui exposta com a determinação da própria essência da verdade. O § 44 de *Ser e Tempo* é a busca pela conquista deste sentido, já que ali se afirma que a verdade se encontra num nexo com o ser. Neste sentido, Heidegger poderá afirmar que o ser-verdadeiro, a verdade, diz sempre ser-descobridor. É aqui que Heidegger, para se livrar do caráter arbitrário deste enunciado, irá conectar o lógov com a αολή/ρεια. Assim temos que:

O ser-verdadeiro do lógov enquanto αόπο/φάνσις é ααολήρεια/είναι, no modo de αόποφαί/νεσκαί: deixar e fazer ver (descoberta) o ente em seu desvelamento, retirando-o do velamento. A αολή/ρεια, identificada por Aristóteles nas passagens supracitadas com πράγμα, φαίνω/μενα, indica as ‘coisas elas mesmas’; o que se mostra, o ente na modalidade de sua descoberta.¹¹

2.1. O sentido originário de αολή/ρεια .

O que pertence ao lógov (que diz como o ente se comporta), portanto, é o desvelamento, αολή/ρεια . Para Heidegger, a tradução deste vocábulo para verdade – e toda a carga que as determinações teóricas da mesma encobrem – impedem uma visão mais clara e originária sobre o sentido originário da αολή/ρεια . Neste confronto, Heidegger nos aponta que desde sempre a Filosofia correlacionou verdade e ser. É com

⁹ Op. Cit.. p. 137.

¹⁰ ZARADER, M. Op. Cit. p. 72.

¹¹ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, I. Op. Cit. p. 287.

Parmênides que, através da primeira descoberta do ser dos entes, pode-se, pela primeira vez, “identificar” o “ser com a compreensão que percebe o ser”¹². Isto se refere ao célebre fragmento 3: [...] *o mesmo é para pensar e para ser* ou, como traduz Heidegger, “*o mesmo, pois, tanto é apreender (pensar) como também ser*”¹³. O tomo *Parmenides*, obra baseada nos cursos dados por Heidegger na universidade de Freiburg nos anos de 1942 e 1943, traduzem a sua busca por uma demonstração segura de que o sentido de αόλη/κεία deveria ser devidamente repensado pela Tradição. Aqui, novamente, Heidegger afirma que “pensar a verdade significa experienciar a verdade em sua essência”¹⁴. Pensar, portanto, é centrar-se no essencial.¹⁵

Nesta tarefa, aqui relacionada com o pensar sobre a αόλη/κεία, Heidegger se vê na incumbência de pensar, primeiramente, λή/κη, já que para ele esta é a base da própria αόλη/κεία e para quem ela mesma se refere antes de tudo. Se nós traduzirmos a palavra grega αόλη/κεία de modo direto, teremos o termo desvelamento (*Unverborgenheit*). O que se pensa com esta afirmação é que a αόλη/κεία é, mais precisamente, “a saída para fora da λή/κη, o surto ao aparecer, a vindia à presença”¹⁶. A αόλη/κεία fala de um deixar para trás a λή/κη, sua origem e, neste deixar para trás, assinala sua desocultação, ou seja, ela mesma, como condição de conhecimento do ente, aponta para a primeira determinação da *φύσις* grega, ou seja, “a eclosão mesma do ente no seu ser”¹⁷, já que o ser é o que se oculta e se vela e se mostra a partir deste ocultamento¹⁸. Esta direção aponta para um sentido oposto aquilo que a tradição em Schelling e Hegel trazem como entendimento da αόλη/κεία, já que desde Descartes este vocábulo ganha o status de *certitudo*, estampado como a essência da *veritas*.¹⁹ Isto se faz necessário porque a Analítica quer pensar a verdade como atrelada ao ser e como, a partir dela mesma, a busca pelo sentido do ser obstruída pela Tradição. Ao direcionar o sentido da αόλη/κεία como desvelamento - e todas as implicações que este sentido traz consigo – Heidegger quer justificar a própria

¹² Op. Cit., p. 280.

¹³ Idem. *Identidade e Diferença*. Op. Cit. p. 180.

¹⁴ Idem. *Parmenides*. Indianápolis: Indiana University Press, 1992. p. 1. Trad. do Autor.

¹⁵ Cf. Op. Cit. p. 3

¹⁶ ZARADER, M. Op. Cit. p. 78.

¹⁷ HEIDEGGER, Martin. *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Niemeyer. 1953. p. 77. Apud ZARADER, M. Op. Cit. p. 78.

¹⁸ Cf. ao ser como ser dos objetos da experiência – e sua relação com o poder de conhecer – ver o segundo capítulo, § 27, γ, da obra *Que é uma coisa? (Die Frage nach dem Ding)* de Heidegger. Rio de Janeiro: Edições 70, 1990. pp. 228-9.

¹⁹ Cf. HEIDEGGER, M. *Parmenides*. Op. Cit. p. 18.

transcendência do Dasein e a possibilidade de se pensar a diferença ontológica. Isto se torna mais claro quando ele junta αοlh/qeia ao termo αοlhqev. Eis a explicação dada por Heidegger:

αοlhqev no sentido de ‘desvelado’ aplica-se aos ‘objetos’ que aparecem para nós, e αοlhqev no sentido de ‘não-velamento’ aplica-se às asserções e conhecimento sobre ‘objetos’, assim como o comportamento do ‘sujeito’ em relação aos objetos. Esta solução parece convincente. Mas ela se alicerça sobre a pressuposição de que o domínio da αοlh/qeia e da αοlhqev, isto é, para os gregos, deveria ser algo como a distinção entre ‘objeto’ e ‘sujeito’, a então chamada relação sujeito-objeto. Mas é precisamente a essência da αοlh/qeia que torna impossível o surgimento de algo como a relação sujeito-objeto.²⁰

Fica claro que esta definição rompe com a Tradição que associa *veritas* a *rectitudo* e *iustitia* – como a tradição dos dogmas eclesiásticos e da teologia evangélica – bem como seu aparecimento em Descartes como *certum* e *usus rectus*, a compreensão kantiana do considerar-algo-verdadeiro (*Fürwahrhalten*) e a transformação da *veritas* em “justiça” por Nietzsche²¹. O que nos diz o desvelamento da ocultação – que Heidegger propõe num termo único, *Lichtung* – é atingir a compreensão da clareira, da abertura²². Na conferência *O Fim da Filosofia*, Heidegger afirma que “designamos esta abertura, que garante a possibilidade de um aparecer e de um mostrar-se, como a clareira”²³. Zarader nos mostra que essa claridade – o que se dá na clareira – “pressupõe ela mesma um espaço prévio de aparição, uma região livre onde possa difundir a sua radiação. É esta região livre que Heidegger chama *Lichtung*”²⁴. O que rege esta clareira é o desabrigo (*Entbergung*), ou seja, o trazer à claridade o que se oculta. Esta assertiva pode ser conectada com uma interessante observação que Heidegger fez nos *Seminários de Zollikon* de 8 a 16 de março de 1968. Ele afirmou que:

²⁰ Op. Cit. p. 33-4.

²¹ Cf. a Nietzsche, sobre o assunto, ver o capítulo “A Vontade de Verdade” de Roberto Machado no seu livro *Nietzsche e a Verdade*. 2 ed. Rio de Janeiro : Rocco, 1985. pp. 84-91.

²² Novamente uma similitude estrutural: o apelo de Deus à alma erige a própria história da alma. Estando neste aberto do apelo, a alma possui algo como mundo. A questão da re-velação, portanto, se aproxima desta historicidade da alma via o apelo de Deus. A verdade só pode ser pensada como atrelada a este apelo e ao próprio Deus mesmo que habita na alma. À estrutura Deus, alma, verdade e mundo, podemos comparar Dasein, mundo, alétheia e ser.

²³ HEIDEGGER, M. *O Fim da Filosofia*. In: _____. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Os Pensadores).. p. 77. No original, temos : “Wir nennen diese Offenheit, die ein mögliches Scheinenlassen und Zeigen gewährt, die Lichtung”. Apud ZARADER, M. Op. Cit. p. 84.

²⁴ ZARADER, M. Op. Cit. p. 84.

O estado-de-abertura como o qual o homem existe não deve ser mal entendido como um estar simplesmente presente de uma espécie de saco mental vazio, no qual ocasionalmente algo poderia cair. O homem como estado-de-abertura é um estar-aberto para a percepção de presença e de algo que está presente, é abertura para a coisidade. Sem este estado-de-abertura nenhuma coisa poderia aparecer a partir de si, nem mesmo estar aqui. O homem, que existe como abertura, é sempre abertura para a interpelação da presença de algo.²⁵

Neste ponto, a elucidação que Heidegger nos dá sobre a relação entre a essência de *dai/monion* - no sentido de atingirmos o significado da essência das deidades gregas – é conquistada quando se assegura sua relação com *qeि/on*. Pode parecer estranho, num olhar inicial, que tente se estabelecer tal correlação como um modo de nos aproximarmos do sentido originário de *aولh/qeia*²⁶. Heidegger, além de querer se centrar na experiência mesma da vida (*Lebenserfahrung*) grega, também acentua um dos momentos fundadores da *aولh/qeia* na constituição original do termo *qeি/on* – a relação é óbvia com a palavra *aولh/-qeia*. O mito platônico de Politeia responde à transição estabelecida entre o aí e o lá, e isto mesmo como um campo, o campo de *lh/qh* – trata-se de uma região em que o aparecer pode se dar.²⁷ Esta relação aqui estabelecida se coaduna a um só tempo com a compreensão heideggeriana do estado-de-abertura. Além do mais, se estabelece uma compreensão originária do entendimento de Anaximandro, Heráclito e Parmênides sobre os deuses. Indo mais além, Zarader nos mostra uma das intenções primordiais de Heidegger ao encetar tal relação, especialmente quando este analisa o verbo recolher-se em Homero :

Heidegger mostra que o permanecer-oculto, pensado em grego, não deve de maneira nenhuma ser compreendido como um ato do sujeito, nem sequer como um qualquer comportamento do homem, mas como o fato de estar rodeado de *lh/qh*, quer dizer de se conservar (eventualmente estando iluminado aí) numa ocultação entendida como um modo da presença, senão, talvez, como o seu modo fundamental.²⁸

²⁵ HEIDEGGER, M. Op. Cit. p. 230.

²⁶ Cf. Idem. *Parmenides*. Op. Cit. pp. 121-123. Heidegger também se debruçou de modo mais detalhado, apesar de sucintamente, sobre esta questão – uma interpretação original sobre a verdade e seu dizer - nas suas conferências *Alétheia e Lόgos* in *Ensaio e Conferências*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

²⁷ Cf. Op. Cit..

²⁸ ZARADER, M. Op. Cit. p. 91.

Assim, ao estabelecermos no pensamento heideggeriano uma relação entre ser, Dasein e verdade – portanto entendemos a verdade como propriedade do ser e o ser como aquele que possui a propriedade do desvelamento – devemos estar cientes de seus momentos cruciais, de suas viragens. Primeiramente, naquilo que se convencionou chamar do primeiro Heidegger – e que Schérer chama da primeira tópica heideggeriana²⁹ - em que se pensa que podemos aceder ao ser, ao *Sein*, a partir do Dasein. Depois, o segundo momento, a *Kehre* heideggeriana, em que se impõe pensar a história do retiro do ser como modo de se pensar o ser mesmo. Por fim, no terceiro momento, e que absorve de modo definitivo o privilégio dado à compreensão heideggeriana da *a0lh/qeia* – esta entendida como *Lichtung* – percebe-se que à luz de sua história mesmo, o seu retiro, se mostra a abertura onde se pode dar este retiro – isto nos diz que a viragem passa da Analítica do Dasein para um debruçar-se sobre a história do retirar-se do ser, onde ser e homem são agora pensados a partir da clareira. É neste ponto crucial que temos estabelecido o destinamento do ser como um dos momentos essenciais desta viragem.

2.3. O destinamento do ser.

Neste momento, a clareira, em que o ser se dá e em que o homem pode recebê-lo³⁰, salvaguardando o ser mesmo, somos obrigados a perguntar: qual a natureza mesmo deste destinamento? Qual a estrutura que possibilita este encontro? A resposta dada por Heidegger está no destinamento do ser. Esta definição se encontra de modo explícito nas conferências *O Princípio do Fundamento*. Lemos que:

Quando nós dizemos a palavra <<destino>> do ser, então queremos dizer que o ser se nos atribui e se aclara e clarificante arruma o tempo-espacô, onde o ente pode aparecer. No destino do ser, a história do ser não é pensada a partir de um acontecer, que é caracterizado através de uma evolução e de um processo. Pelo contrário, define-se a essência da história a partir do destino do ser, a partir do ser enquanto destino, a partir daquilo que se nos remete, ao retirar-se. Ambos, remeter-se e retirar-se, são um e o mesmo. Não de duas maneiras distintas. Em ambos rege de um modo diferente o perdurar mencionado anteriormente, em ambos, isto é, também na retirada, aqui até ainda mais essencialmente. O termo destino do ser não é uma resposta, mas

²⁹ Cf. SCHÉRER, R. *Heidegger*. Paris: Seghers, 1973.

³⁰ Daí a famosa frase de Heidegger de que o homem é o pastor do ser.

uma pergunta, entre outras a pergunta pela essência da história, na medida em que nós pensamos a história enquanto ser e a essência a partir do ser.³¹

Ao afirmar que o ser “do que-se-abre-a-partir-de-si e do que é presente-a-partir-de-si”³² como *fu/siv*, temos o retorno àquilo que foi pensado em conexão com a *aolh/qeia*. Mas aqui devemos ir um pouco além. O que significam *t`a olnta* em grego, *ens* em latim, *l'être* em francês e *das Seiende* em alemão – o ente em português – só pode ser pensado a partir da “clareira epocal do ser”³³. Neste jogo daquilo que se mostra, e daquilo que pode ser pensado a partir do ocultamento e desvelamento do ser, somos nós – nós que estamos postados em sua clareira – que somos enviados por ela. O ser nos chama, coloca-nos em seu destinamento mesmo e, assim, faz seu apelo³⁴. “O destino do ser permanece em si a história essencial do homem ocidental, na medida em que o homem histórico é necessário no habitar edificante da clareira do ser”³⁵. Neste habitar reside o próprio destino do ser e seu apelo. Heidegger, portanto, fecha deste modo aquilo que se inicia com o discurso sobre a verdade colocando o homem nesta clareira. A verdade, podemos dizer, é pensada a partir deste destino, já que ela mesma só pode ser pensada a partir da abertura. O nada, que traz em si a Negatividade do mundo, do plano ôntico, aponta para a transcendência do *Dasein* e para a diferença mesma desta clareira. Toda re-velação, então, conclama o destinamento desta abertura originária e adquire seu advento por ela e somente por ela. Este é o significado da frase “o ser se nos atribui e se aclara e clarificante arruma o tempo-espacó, onde o ente pode aparecer”³⁶. Aí reside o destino do ser, neste arrumar e clarificar.³⁷

³¹ HEIDEGGER, M.. *O Princípio do Fundamento*. Op. Cit. p. 95.

³² Op. Cit.. p. 96.

³³ Op. Cit.. p. 125.

³⁴ Aqui temos uma clara simetria de estruturas, ou seja, aquela que é dita por Mestre Eckhart como o apelo de Deus à alma.

³⁵ Op. Cit.. p. 137.

³⁶ Op. Cit.. p. 95.

³⁷ No item 4 do Capítulo III – Angústia e *Abgeschiedenheit*, destinamento do ser e o apelo de Deus – trataremos, de modo comparativo, aquilo que conquistamos no Capítulo I sobre o desprendimento e o apelo de Deus à alma em relação ao conceito tratado aqui, o destinamento do ser. Esta análise levada a termo aqui fundará toda possibilidade de estabelecermos uma relação entre a tradição da Negatividade e a Analítica Existencial no que se refere a uma aproximação destes conceitos.

3. Verdade e transcendência.

Nas discussões levadas a termo por Martin Heidegger em dois textos de grande acuidade filosófica (*Sobre a Essência do Fundamento* (*Vom Wesen des Grundes*) de 1929 e *O Princípio do Fundamento* (*Der Satz vom Grund*) de 1955 e que marcam os dois pólos fundamentais dentro da *Kehre* do pensar heideggeriano) a despeito do *principium rationis* trazido à tona por Leibniz no seu tratado *Prima Veritas*, é apontado, numa nota de rodapé ao primeiro texto, que um dos escopos essenciais da tarefa de *Ser e Tempo* não era outro que o projeto concreto-desvelador da transcendência do Dasein para se conquistar o horizonte transcendental da questão do ser. A compreensão heideggeriana da transcendência marca uma ruptura definitiva entre seu pensar e o pensar metafísico da Tradição, mais especificamente aquele consolidado pelo Idealismo em que se pensava o sujeito e o objeto como duas esferas distintas de articulação. Aqui, o que temos é a compreensão de que o “mundo como totalidade não ‘é’ ente, mas aquilo a partir do qual o Dasein se dá a entender a que ente pode dirigir-se”¹, logo deve-se abrir a possibilidade de compreender que o Dasein é de um modo tal que existe em-vista-de-si-mesmo e que o mundo se mostra como “aquilo em-vista-de-que o Dasein existe”².

Esta discussão não surge primariamente neste texto de 1928, mas já era a base de articulação do pensar heideggeriano sobre o mundo e o Dasein em *Ser e Tempo*. No § 16 do referido tomo já temos o questionamento sobre o mundo a partir do fato de que este não é um ente intramundano – mesmo que o determine – e o atrelamento da questão do mundo com a cotidianidade que se entende como o fato de que “à cotidianidade do ser-no-mundo pertencem modos de ocupação que permitem o encontro com o ente de que se ocupa”³. Heidegger irá analisar os quatro sentidos fundamentais da expressão mundo ao longo da Tradição para deles extrair o conceito ontológico radical da mundanidade.

Deste modo, é usada uma compreensão quaternária da questão mundo: 1. é conceito ôntico e significa a totalidade dos entes; 2. ontologicamente é o ser dos entes; 3. é o contexto, na esfera ôntica, “em que” de fato o Dasein vive e 4. trata-se do conceito existencial-ontológico da mundanidade – discussão do § 18 e que traz à tona o conceito

¹ HEIDEGGER, M. Sobre a essência do fundamento. In:_____. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Os Pensadores). p. 115.

² Op. Cit..

³ Op. Cit. p. 115.

de conjuntura que se dá pela abertura da “significação como constituição existencial do Dasein, o ser-no-mundo”⁴ que se trata de uma condição ôntica da possibilidade da descoberta da totalidade inerente à conjuntura.

Entretanto, quando nos damos conta desta ruptura levada a termo por Heidegger, vislumbramos um fato inevitável: ela só é possível na medida em que o alicerce desta ontologia já está plenamente assentado sobre um ponto nevrálgico dentro da exposição heideggeriana: a diferença ontológica. Não é sem motivo aparente que ele se debruça sobre o *principium rationis* que reza que *nihil est sine ratione*. Aqui, Heidegger afirma no curso *O Princípio do Fundamento* que:

O *principium rationis* é para Leibniz, pensado rigorosamente, o *principium reddendae rationis*. *Rationem reddere* significa: devolver o fundamento. Por que razão devolver e para onde dar de volta? Porque nos métodos demonstrativos, falando em geral do reconhecimento, tratando-se da re(a)-presentação dos ob-jetos, entra em jogo este ‘devolver’. A linguagem latina da Filosofia di-lo mais claramente: o conceber é *re-presentatio*. Aquilo que vem ao encontro, vem em direção ao eu representante, de volta para ele é apresentado ao seu encontro, (de)posto num presente. Conforme o *principium reddendae rationis*, o representar tem de, caso pretenda que seja reconhecedora, dar de volta o fundamento daquilo que vem ao encontro ao representar, e isto quer dizer, dá-lo de volta a si mesmo (*reddere*).⁵

E, mais à frente, no mesmo curso, nos informa que o nada – e isso quando a entonação do princípio sofre sua primeira mudança de acento – “é”, e explica que “o que diz: ‘é’? [...] <<Nada>>, isto é, nenhum que de certo modo é um ente <<é – sem fundamento>>”.⁶ A mudança desta entonação é muito própria quando se percebe que o que está sendo visado aqui é fundar a própria diferença ontológica, já que neste momento – mais precisamente o prefácio à terceira edição do texto de 29 – o nada se assume como o *não* do ente e que, por isso, trata-se do ser experimentado a partir do ente. O *não* nadificante do nada e o não da diferença não são idênticos, mas pertencem ao mesmo, ou seja, fundam a comum-unidade que para Heidegger conduz o pensar a pensar aquilo que foi esquecido e que exige, portanto, uma nova abordagem. O mais importante aqui, entretanto, é perceber que é pela articulação perene das esferas ônticas e ontológicas, guiadas pela própria diferença – e isso quando já se estabeleceu a

⁴ Op. Cit., p. 133.

⁵ Idem. Op.Cit. p. 40.

⁶ Op. Cit., p. 78.

transcendência do Dasein e seu lugar privilegiado dentro de tal ontologia – que se dão mundo e transcendência. Estas esferas, além do mais, mantêm um rigor de relação e se completam numa interação ontológica que permite ao Dasein possuir exatamente a existência. Daí a necessidade de, em termos filosóficos, tratar do conceito de nada. Retomando este ponto de inflexão, este que pensa o dito de que o nada é, Heidegger afirma:

Da Gramática sabemos: ‘é’ pertence à flexão do verbo auxiliar ‘ser’. Não é necessário no entanto o recurso à Gramática. O conteúdo do princípio dá informação suficiente. ‘Nada’, isto é, nenhum que de certo modo é um ente ‘é – sem fundamento’. O ‘é’ nomeia, se bem que de modo totalmente indeterminado, o ser do sempre de cada vez ente. O princípio do fundamento, que agora existe como enunciado sobre o ente, diz: ao ser do ente pertence qualquer coisa como que um fundamento. Com isso comprova-se o princípio do fundamento, não apenas como enunciado sobre o ente. Nós temos antes isto: o princípio do fundamento fala do ser do ente. O que diz o princípio? O princípio do fundamento diz: *ao ser pertence qualquer coisa como fundamento. O ser é de caráter fundamental, é de tipo fundamental.*⁷

A mudança da tonalidade sobre o princípio do fundamento – *Nada é sem fundamento* – não aponta agora para a idéia de que o ente tem um fundamento. Isto leva Heidegger a pensar que tal princípio, na verdade, é um falar sobre o ser, de que o ser mora em si como fundamentado. A radicalidade de tal postura leva a uma conclusão peculiar: o fundamento e o ser “são” o mesmo, mas o mesmo aqui não indica o igual – aponta para o fato inequívoco de que a essência do ser “é” fundamento, e este já entendido como permanecendo fora do ser. Esta é a célebre compreensão do ser como o sem-fundo (*Ab-Grund*) da tradição Negativa que ganha maior expressão em Eckhart e seu discípulo Suso e atinge a mística de Jacob Boheme. Escutemos Heidegger:

Ser e fundamento pertencem um ao outro de modo concomitante. A partir da sua copertença com o ser enquanto ser, o fundamento recebe a sua essência. Inversamente, o ser enquanto ser rege a partir da essência do fundamento. Fundamento e ser ‘são’ o mesmo, não o igual, o que logo a diferença dos nomes ‘ser’ e ‘fundamento’ indica. Ser ‘é’ na essência: fundamento. Por isso o ser nunca pode anteriormente ter um fundamento, que o deva fundamentar. Em consequência disto o fundamento do ser permanece fora. O fundamento permanece fora do ser. No sentido de um tal permanece-fora do (*Ab-bleibens*) fundamento do ser, ‘é’ o ser o sem-fundo (*Ab-Grund*). Na medida

⁷ Op. Cit..

em que o ser enquanto tal é fundamentado em si próprio, permanece ele mesmo sem fundamento. O ‘ser’ não cai no domínio do poder do princípio do fundamento, mas apenas no do ente.⁸

Marlene Zarader, na sua obra *Heidegger e as Palavras de Origem*, citando um dos cursos de Heidegger sobre o *Lógos* em Heráclito, nos faz ver que a articulação das esferas ônticas e ontológicas dentro da Analítica existencial fundamentam, também, o modo de apreender aquilo que se busca quando se quer restabelecer a questão do sentido do ser ao seu lugar de direito. Por quê? Ora, Heidegger afirma que o pensamento lógico – aquele que opera na esfera ôntica – pode conformar-se com a norma do pensamento, mas nunca ser elevado à instância do verdadeiro.⁹ Adentrar a esfera do verdadeiro é, portanto, adentrar o questionamento sobre o sentido do ser. A questão do fundamento e do nada se casam para dar novas possibilidades ao que a Tradição ontológica havia soterrado¹⁰: desvencilhar o pensamento de uma interpretação equivocada a respeito de suas origens e, num caminho de retorno, desvelar o sentido mais próprio do que nos foi legado pela tradição grega – e no caso de Heidegger, mais especificamente os pensadores tidos por ele como originários: Anaximandro, Heráclito e Parmênides.

O percurso de uma análise histórica – que aqui se dá especificamente através de um trabalho hermenêutico sobre o referido texto de Leibniz – visa demonstrar que aquilo sobre o que a nossa Tradição havia se debruçado tão longamente deveria ser pensado a partir de um restabelecimento adequado da questão do sentido do ser, sobre novos prismas, ou seja, reconquistando o lugar devido que o dizer desta mesma Tradição possui. Ao traduzir *fu/siv* por *Aufgehung*, Heidegger quer nos fazer ver que “*fu/siv* é o movimento de eclosão, a emergência pensada verbalmente e dita na forma nominal (nunca réplica precisa à palavra grega), e é essa emergência que é *ser*”¹¹. Na verdade, o que se quer mostrar é que este terreno do fundamento, o ser, só pode ser pensado pela diferença ontológica, pelo rendimento do pensamento a tal diferença, sem jamais querer enquadrá-lo através das regras que se dão na esfera ôntica. O *Abgrund* é trazido novamente à baila no universo do discurso filosófico para que o pensar possa ir

⁸ Op. Cit., p. 80-1.

⁹ Cf. ZARADER, Marlene. *Heidegger e as palavras de origem*. Piaget: Lisboa. 2004, p. 54.

¹⁰ Percurso este encantado – guardada as devidas proporções – pela tradição da Negatividade quando esta quer pensar Deus pela diferença – Deus e Divinitas, Deus e as criaturas – e por seu *não*, a própria Negatividade.

¹¹ Op. Cit., p. 49.

além dos seus limites positivos e encarar o questionamento essencial de sua própria tradição e de seu elemento negativo.

Apenas possibilitando e desarticulando a rigidez com que esta mesma Tradição pensou o homem e o mundo – daí a colocação da necessidade de se estabelecer a transcendência do Dasein e o lugar privilegiado do nada – é que se faz surgir no horizonte do pensamento o estabelecimento da diferença ontológica e uma nova possibilidade de pensar esta mesma Tradição. Heidegger está muito ciente de sua tarefa: ao retomar a questão do sentido do ser em toda a sua radicalidade – e vislumbrar a necessidade de pensar o impensado daquilo que nos foi legado¹² – ele afirma que “o pensamento do ser não procura apoio no ente”¹³. Trata-se, com efeito, de uma atitude que dentro da Analítica Existencial visa permitir ao pensamento essencial encontrar as palavras através das quais a verdade do ser chegue à linguagem. É nesta busca, pela possibilidade de escutar-se atentamente o apelo do ser, que a Analítica Existencial se vê na incumbência de ir além do pensamento estabelecido pela Tradição pensando o nada e o ser. Apelo este que nos remete, dentro dos pensadores da Negatividade, ao apelo que a alma recebe insistentemente de Deus.

Quando Heidegger afirma que “o nada não permanece o indeterminado oposto do ente, mas se desvela como pertencente ao ser do ente”¹⁴ já temos uma indicação de sua concordância com a afirmação hegeliana de que o puro ser e o puro nada são o mesmo. Mas aqui há uma questão nitidamente pertencente apenas à esfera da Analítica Existencial: neste enunciado, segundo Heidegger, não se trata de uma igualdade entre ser e nada, mas sim de um co-pertencer – e isto mesmo porque *o ser mesmo é finito em sua manifestação no ente (Wesen), e só pode se manifestar na transcendência do ser no Dasein dentro do nada*. Este é, portanto, o ponto basilar de nossa discussão até aqui. É

¹² A questão de pensar o impensado de nossa Tradição é delimitado por Heidegger em três questões basilares nomeadamente em relação ao pensar hegeliano: 1. Qual o objeto do pensamento em Hegel e Heidegger? 2. Qual a medida em um e outro para estabelecer-se um diálogo com a história do pensamento? e, por fim, 3. Qual é em um e outro o caráter deste diálogo? Em Heidegger temos: 1. O objeto do pensamento é o mesmo, portanto o Ser, mas o Ser sob o ponto de vista de sua diferença com o ente; 2. Estabelece-se um diálogo com a tradição historial enquanto se penetra na força do pensamento antigo e 3. O caráter deste diálogo não é mais o suprassumir (*Aufhebung*), mas o passo de volta apontando para o âmbito a partir do qual a essência da verdade se torna digna de ser pensada. CF. HEIDEGGER, Martin. A Constituição Onto-teo-lógica da Metafísica. Identidade e Diferença. In: _____. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Os Pensadores). pp. 191-2.

¹³ HEIDEGGER, M. *Que é Metafísica?* Op. Cit. p. 51.

¹⁴ Op. Cit.. p. 43.

assim que Heidegger pode assinalar que “somente no nada do *Dasein* o ente em sua totalidade chega a si mesmo”¹⁵.

Chegar a si mesmo nos fala desta finitude radical que é a manifestação do ser no *Dasein* dentro do nada. É assim que o pensamento originário pode apropriar-se daquilo que Heidegger chama de o único acontecimento: que o ente é. A transcendência do *Dasein* – e devemos entender esta transcendência aqui como aquilo que se refere ao próprio *Dasein* humano, ou seja, sua constituição fundamental enquanto ente e que acontece antes de qualquer comportamento – é colocada para ajustar, dentro deste percurso, o nada e o ser e sua manifestação. Ensina Heidegger:

A transcendência constitui a mesmidade (ipseidade). Mas, novamente, não apenas a ela; a ultrapassagem sempre se refere também, ao mesmo tempo, ao ente que *não* é o *Dasein* ‘mesmo’; mas exatamente: na ultrapassagem e através dela pode apenas distinguir-se e decidir-se, em meio ao ente, quem e como é um ‘mesmo’ e o que não o é. Na medida, porém, em que o *Dasein* existe como mesmo – e somente nesta medida – pode ele ter um comportamento (relacionar-‘se’) para com o ente, que, entretanto, deve ter sido ultrapassado antes disso. Ainda que sendo em meio ao ente e por ele cercado, o *Dasein* enquanto existente já sempre ultrapassou a natureza¹⁶.

A ultrapassagem aqui indicada se refere, com efeito, à própria transcendência que é, em si mesma, a ultrapassagem que possibilita a existência. O indicativo aqui é: só sendo transcendente é que o *Dasein* pode “ultrapassar” a natureza e ser o mesmo, relacionando-se com os outros entes que se dão no mundo. Sem a transcendência não haveria *Dasein*, mas apenas seres simplesmente dados¹⁷. Deste modo é possível colocar a transcendência como ser-no-mundo. Assim, estabelecidos estes pontos essenciais da nova abordagem heideggeriana para a problemática da questão do sentido do ser, percebemos que esta estrutura só é possível de ser montada se houver de fato a compreensão da diferença ontológica e que se torna o centro gravitacional do próprio pensar heideggeriano¹⁸. Centro este que obriga o próprio pensar a delinear melhor suas

¹⁵ Op. Cit..

¹⁶ Idem. *Sobre a essência do fundamento*. Op. Cit. p. 104-5.

¹⁷ Evidente que isso é apenas uma figura de linguagem, uma vez que é apenas através e pela própria transcendência que nós podemos pensar um ser simplesmente dado.

¹⁸ Cf. o ensaio As Aventuras da Diferença de Gianni Vattimo na sua obra homônima. In: _____. *As aventuras da diferença*. Edições 70: Lisboa, 1989. pp. 143 a 160. (Vattimo, neste ensaio, propõe discutir o esgotamento da força histórica da diferença ontológica a partir da conferência parisiense de Jacques Derrida de 1980, *La Différance*. Mesmo indicando o ocaso da diferença, e isto mesmo a despeito de seus pensadores mais contemporâneos – Derrida, Deleuze, Lévinas e Foucault – ele ressalta que mesmo

possibilidades e debruçar-se de modo radical sobre a sua própria tradição. Ao pensarmos o nada e a transcendência do Dasein, dentro da Analítica Existencial, já somos naturalmente transportados para a necessidade de contemplar o estabelecimento da diferença ontológica, ou seja, aquela que demarca a diferença entre ser e ente. O Dasein, então, o homem, é apropriado ao ser na sua co-pertença (*Zusammengehören*) que se dá na *Ereignis*¹⁹. Eis como Zarader explica este último vocábulo:

Ereignis deve ser entendido segundo três direções semânticas: a idéia de captar com o olhar (*er-äugen*), a idéia do ser próprio (*eigen*), a idéia de ter lugar ou de se produzir (*sich ereignen*). Se mantivermos juntas estas três direções, o *Ereignis* aparece como esse ‘deixar vir a si’, essa ‘apropriação’ ou melhor ainda esse ‘advento’, pelo qual o ser (da mesma maneira que o homem) se ilumina no que lhe é próprio, quer dizer na sua essência e na sua proveniência²⁰.

É determinado, deste modo, que o comum-pertencer (*Zusammengehörigkeit*)²¹ aloja uma identidade entre ser e homem que só se pode dar exatamente pela diferença mesmo entre ser e ente. O *Ereignis*, enquanto advento, permite que o pensar se debruce tanto sobre a identidade quanto sobre a diferença. A trindade estabelecida aqui – nada, transcendência do Dasein e diferença ontológica – forma o solo fundante de todas as possibilidades de se interpretar a própria Analítica Existencial numa perspectiva que conduz à possibilidade de convergência com a tradição da Negatividade. A Analítica Existencial, portanto, é devedora desta nova possibilidade aberta ao pensamento ocidental. O todo do processo trazido à tona por tal trindade se desdobra num complexo modo de pensar o próprio homem a partir de uma reconquista que se torna o marco principal do pensamento heideggeriano: re-gressar em busca do pro-gresso – busca já

havendo uma nostalgia no pensamento de Heidegger, já que o próprio Heidegger nomeia *An-denken* o pensar que pode pensar a diferença através de uma recordação que, ao recordar a diferença, recorda o ser, deve-se estabelecer uma distinção entre o modo de se debruçar sobre esta questão em Derrida e no próprio Heidegger. Para nós, de fato, este é um campo ainda muito vasto para o pensar e que aponta para questionamentos ainda não pensados).

¹⁹ Na tradução brasileira para a conferência *Identität und Differenz*, Ernildo Stein segue os passos da tradução francesa, *événement-appropriation*, e traduz *Ereignis* por acontecimento-apropriação.

²⁰ Op. Cit. p. 169.

²¹ Comenta Ernildo Stein que há uma dupla acentuação neste termo, ou seja, ora acentua-se *comum-pertencer* ora *comum-pertença*. O primeiro, segundo Stein, demonstra um certo sentido hegeliano da identidade entre ser e pensar, ser e homem e que conduz a uma síntese, enquanto o segundo aponta para um âmbito do qual fazem parte, no mesmo, o homem e o ser. Cf. *Identidade e diferença*. Op. Cit. Nota 2 à p. 181.

indicada na *Lógica* de Hegel – e que aqui se acentua, como já indicamos, por pensar o impensado da nossa Tradição.

O processo mesmo de estabelecimento da diferença no pensamento heideggeriano, ao flutuar entre a escolha dos termos *Differenz* e *Unter-Schied* já é um indicativo da necessidade de Heidegger pensar a diferença mesmo como um movimento de diferenciação, ou seja, não há a idéia de um congelamento, de uma verificação *a posteriori* daquilo que se dá pela diferença; ao contrário, a diferença mesma é que permite que possa “haver” tanto ser como ente.²² Em termos da mística da Negatividade, temos a estrutura entre mundo, Deus e alma que opera num sentido similar. A diferença responde pelo mesmo anseio filosófico, ou místico, que a negação da negação imprime na busca ontológica pelo sentido do ser-Deus desta vertente mais antiga do nosso pensar.

Estabelecido, portanto, o lugar desta trindade – o nada, a diferença ontológica e a transcendência do Dasein – devemos agora, a partir do próximo item deste Capítulo, estabelecer a conceituação, dentro do pensamento de Heidegger, da angústia e da serenidade, uma vez que estes dois conceitos possibilitarão, nas comparações estruturais que serão levantadas no próximo Capítulo, estabelecer o lugar de identidade, ou ao menos de proximidade, entre estes termos e o desprendimento e a serenidade no pensamento de Mestre Eckhart. A transcendência e a Negatividade, então, nos mostrará os pontos de contato mais fortes entre estes dois modos de pensamento - Heidegger e Eckhart – que poderão enriquecer tanto a compreensão que possuímos de ambos pensadores, uma vez que não estamos apenas apontando para a possibilidade de estabelecermos, assim como o faz Caputo, similitudes estruturais entre Eckhart e Heidegger, quanto – e este é um dos pontos importantes de nosso trabalho – abrir novas possibilidades para pensarmos a desconstrução da Metafísica encantada pela Analítica, bem como repensar o lugar que esta Tradição da Negatividade pode ocupar no âmbito geral do pensar filosófico a partir destas aproximações.

²² Cf. ZARADER, M. Op. Cit. pp. 183-4.

4. Transcendência e Negatividade.

4.1. O privilégio ontológico da angústia.

Na análise do Dasein como disposição, vimos que é o humor que abre o ser-no-mundo em sua totalidade e que permite, então, que haja um direcionar-se para... Neste direcionar-se para... reside o conteúdo ontológico e as determinações ônticas do modo da disposição¹. A Analítica coloca o temor como modo da disposição porque ao afirmar que ao temer o Dasein é aquilo mesmo que se teme – só estando em jogo seu próprio ser é que pode haver temor – se impõe aqui uma aproximação com aquilo que irá justificar, no plano ôntico, um “salto” sobre a diferença em direção ao plano ontológico: a angústia. Ora, a célebre afirmação de Heidegger de que “aquilo com que a angústia se angustia é o ser-no-mundo como tal”² precisa ser esclarecida para que possamos conquistar a angústia como disposição fundamental, como abertura privilegiada do Dasein para que possamos alcançar o nada – um dos três momentos fundamentais dentro da Analítica.

O que se quer conquistar com a angústia não é apenas uma aproximação conceitual e esclarecedora sobre o nada, mas também aquele momento crucial em que o ser do Dasein torna-se acessível “num olhar completo que perpassa esse todo no sentido de um fenômeno originariamente unitário”³.

A angústia retira seu ponto de partida do fenômeno da de-cadência e esta delimita a própria angústia a partir do temor. Inicialmente, o § 40 de *Ser e Tempo* quer estabelecer o nexo ontológico que há entre angústia e temor. Apesar do nexo, há uma diferença que funda os dois. Assim:

A única ameaça que pode tornar-se “temível” e que se descobre no temor provém sempre de algo intramundano. O desvio da de-cadência não é, por conseguinte, um fugir que se fundasse numa fuga de algo intramundano. Nesse sentido, o desviar-se não possuiria o caráter de fuga, sobretudo quando se aviasse para o ente intramundano no sentido de nele empenhar-se. *Ao contrário, o desvio da de-cadência se funda na angústia que, por sua vez, torna possível o temor.*⁴

¹ Cf. *Ser e Tempo*. I. Op. Cit. p. 191.

² Op. Cit.. p. 249.

³ Op. Cit.. p. 244.

⁴ Op. Cit.. p. 249.

Ora, o desvio que funda o temor é anterior a este, já que se funda, ele mesmo, na própria angústia. Sendo possibilidade do ser do Dasein, a angústia oferece o solo fenomenal para que a totalidade originária do Dasein seja apreendida de modo explícito. Apesar de colocar que o que se torna temível é aquilo que sempre provém de algo intramundano, a angústia tem o seu quê dado de modo indeterminado, já que na angústia não se dá o encontro disso ou daquilo que possa vir como algo temível: não se estabelece, assim, uma conjuntura ameaçadora. Por que? “O que caracteriza o referente da angústia é o fato do ameaçador não se encontrar *em lugar algum*”⁵. A angústia, portanto, revela neste aproximar-se, que não indica qualquer ente intramundano, uma aproximação realmente originária.⁶ De modo mais claro e explícito temos:

O nada se revela na angústia – mas não enquanto ente. Tampouco nos é dado como objeto. A angústia não é uma apreensão do nada. Entretanto, o nada se torna manifesto por ela e nela, ainda que não da maneira como se o nada se mostrasse separado, ‘ao lado’ do ente, em sua totalidade, o qual caiu na estranheza. Muito antes, e isto já o dissemos: na angústia deparamos com o nada juntamente com o ente em sua totalidade[...] Na angústia o ente em sua totalidade se torna caduco. Pois, certamente, o ente não é destruído pela angústia para assim deixar como sobra o nada.⁷

Evidente que tal acentuação sobre o nada pode conduzir a uma crítica pertinente de que o ponto nevrálgico de *Ser e Tempo* aponta para o homem, o Dasein, como tendendo para o nada, reduzindo o homem a uma auto-aniquilação.⁸ Mas Caputo chama nossa atenção e explica que “pelo nada, Heidegger não quer dizer a simples negação do

⁵ Op. Cit., p. 250.

⁶ Assim como entendia Eckhart em relação ao despreendimento. A análise do conceito de angústia nos permitirá vislumbrar a efetividade de nossa abordagem, ou seja, a comparação e possível estabelecimento de uma influência entre este termo do pensamento eckhartiano e o conceito de angústia, um dos pontos centrais do pensamento heideggeriano.

⁷ Idem. *Que é Metafísica?* Op. Cit. p. 40.

⁸ Cf. ver a obra de Paul Hünfeld, *Sachen Heidegger: Versuch über ein deutsches Genie*. Munique: Verlag, 1961.. Outras aproximações interessantes: Joseph Kockelmans. *On Heidegger and Language. Northwestern University Studies in Phenomenology and Existencial Philosophy*. Evanston, 1972; John Caputo. *Heidegger and Aquinas*. Fordham University Press: New York. 2000; o artigo Fundamentalontologie oder Seinsmystik? De Hansen-Love in *Wort und Warheit*, 4, de 1949, bem como o artigo Metaphysics and Topology of Being in Heidegger de Otto Pöggeler in *Man and Work*, 8, de 1975. Além, é claro, do célebre trabalho de Rudolf Carnap, *The Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis of Language*, que já aponta para um outro direcionamento: uma abordagem crítica sobre o nada pelo viés da Filosofia Analítica. Cf. a uma aproximação entre a abordagem analítica de Carnap e a abordagem hermenêutica-histórica de Caputo, ver minha comunicação *Caputo e Carnap: o nada e a Analítica Existencial* in V Encontro Interinstitucional de Filosofia, UFPB, 2007.

que é, a negação de todos os entes, mas o ser em si mesmo, tomado como o que é *outro* em relação a todos os entes (*Andere zu allem Seienden*). A negação do nada é o ser dos entes⁹. Esta afirmação de Caputo é interessante porque, dentro do jogo de linguagem que é preciso se estabelecer com a ontologia fundamental, fica claro que sem o nada, que é o ser, todo ente cairia numa ausência ou falta do ser – termo que a Analítica alcunha como *Seinlosigkeit* – e isto entraria em contradição com um dos pontos fundamentais da Analítica, ou seja, que nenhum ente é sem ser, que todo ente possui seu ser – o ser dos entes. Como afirmamos, a angústia não é uma categoria psicológica, mas sim uma ocorrência ontológica. Por revelar o ser dos entes, a angústia inserida como privilégio ontológico não pode ser acusada de tomar parte numa filosofia niilista – já que é ela mesma quem revela o ser dos entes. Continua Caputo:

Na angústia, o Dasein efetua uma quebra com a ocupação e a atividade cotidiana da existência em que ele está absorvido. Na angústia, o Dasein é lançado para fora (*ab-trahere*) do mundo das coisas para o solo do que não é coisa alguma. Em vez de correr em meio aos entes (*Umtreiben an das Seiende*), o Dasein é trazido para uma ruptura que o deixa sem fala. Uma quietude misteriosa desce sobre o Dasein¹⁰. O Dasein não é “agitado” – ao contrário, ele habita num ‘repouso encantado’, retirado da agitação das atividades cotidianas.¹¹

O ponto crucial levantado até aqui é a afirmação de que na angústia o Dasein apreende a revelação daquilo que não é ente algum. Apenas abrindo a si mesmo para a diferença é que o Dasein pode ganhar acesso ao ser. No angustiar-se, o mundo como mundo é aberto de uma maneira originária. Isto se dá porque a angústia retira do Dasein a possibilidade de compreender a si mesmo a partir do “mundo” e na interpretação pública, modo próprio que se dá na de-cadência. Mas então, com o que se angustia a angústia? E por que ela se angustia? E ainda mais: o que, de fato, significa este angustiar-se com o ser-no mundo? Explica Jesus Vázquez:

Mas por que a angústia se angustia? O que ameaça não é algo determinado ou um poder ser concreto e determinado. O ‘mundo’ apresenta um esvaziamento radical de sentido; nada mais pode oferecer. Por isso , a angústia faz com que, na de-cadência ou impropriedade, não seja mais

⁹ CAPUTO, J. Op. Cit. p. 21.

¹⁰ No original: *An eerie stillness descends upon Dasein.*

¹¹ Op. Cit.. pp. 22-3.

possível para o Dasein entender-se a partir do ‘mundo’ e no modo do impessoal, da public-idade. Ela remete o homem à sua singularidade, ao seu próprio poder-ser-no-mundo.¹²

A Analítica afirma que a angústia revela, no Dasein, o ser para o poder-ser mais próprio. Isto significa o ser-livre para a liberdade de assumir e escolher a si mesmo. “A angústia arrasta o Dasein para o *ser-livre para...* (propensio in...), para a propriedade de seu ser enquanto possibilidade de ser aquilo que já sempre é”¹³. Há, portanto, uma conjunção: o por que a angústia se angustia só pode ser respondido quando se tem em vista aquilo que ela mesma desentranhou como o com o que ela se angustia, ou seja, o ser-no-mundo. Há, aqui, uma igualdade entre o *com o quê* e o *pelo quê* a angústia se angustia. Esclarece Heidegger:

A coincidência existencial do abrir e do aberto em que se abre o mundo como mundo, o ser-em como poder-ser singularizado, puro e lançado, evidencia que, com o fenômeno da angústia, se fez tema de interpretação uma disposição privilegiada. A angústia singulariza e abre o Dasein como ‘solus ipse’. Esse ‘solipsismo’ existencial, porém, não dá lugar a uma coisa-sujeito isolada no vazio inofensivo de uma ocorrência desprovida de mundo. Ao contrário, confere ao Dasein justamente um sentido extremo em que ele é trazido como mundo para o seu mundo e, assim, como ser-no-mundo para si mesmo.¹⁴

É por isso que podemos afirmar que o que se revela na angústia é, de fato, “a totalidade existencial de toda a estrutura ontológica do homem como ser-no-mundo”¹⁵. É assim que podemos compreender a afirmação de que o angustiar-se abre de modo originário e direto o mundo como mundo. Acrescente-se: tal revelação só é possível neste ser-livre para... A liberdade na Analítica possui um sentido bem diverso daquele que se estabeleceu com seu uso comum. Na ontologia fundamental, a liberdade é o “abismo (sem-fundamento) do Dasein”¹⁶. É a liberdade que situa o Dasein como poder-ser diante das possibilidades. Em outros termos:

¹² VÁZQUEZ, Jesus. Angústia e Desamparo numa perspectiva heideggeriana. *Revista Perspectiva Filosófica*. Vol. VI. N° 11, 1999. p. 151.

¹³ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. I. Op. Cit. p. 252.

¹⁴ Op. Cit.

¹⁵ VÁZQUEZ, Jesus. Op. Cit. p. 152.

¹⁶ HEIDEGGER, M. *Sobre a Essência do Fundamento*. Op. Cit. p. 125.

A abertura do abismo na transcendência fundante é muito antes um movimento primordial, que a liberdade realiza conosco mesmo, ‘dando-nos a entender’ com isto, isto é, antecipando-nos como originário conteúdo de mundo, de que este, quanto mais originariamente é fundado, com tanto mais simplicidade atinge o coração do Dasein, sua mesmidade no agir. A não-essência (o elemento perturbador) do fundamento é, por conseguinte, unicamente ‘superada’ no existir fático, mas nunca afastada.¹⁷

É nesta liberdade originária que o pensar pode pensar o nada. Como o pensar “trabalha na edificação da casa do ser”¹⁸ – tal tarefa se equaciona com o próprio nadificar do nada (expressão difícil em si mesma e que, como já assinalamos, comporta muitas críticas). Este nadificar, porém, só pode ser devidamente compreendido, mesmo que de modo crítico, apenas a partir da própria Analítica. De modo mais explícito, teremos:

O nadificar desdobra seu ser no ser e, de maneira alguma, no Dasein do homem, na medida em que este Dasein é pensado como a subjetividade do *ego cogito*. O Dasein não nadifica, de maneira alguma, na medida em que o homem, como sujeito, realiza o ato de nadificação, no sentido da recusa; o Dasein nadifica, enquanto, como essência em que o homem ec-sistente, ele mesmo pertence à essência do ser.¹⁹

É neste percurso que *Ser e Tempo* pode chegar a afirmar que, na angústia, o Dasein se sente “estranho”. Neste modo de estranheza, o ser-em aparece como o modo existencial de não sentir-se em casa. A fuga de-cadente, que se opera no sentir-se em casa da public-idade, foge deste não sentir-se em casa, desta estranheza. O modo cotidiano desta compreensão se dá, no Dasein, como o desvio “para a de-cadência que esconde o não sentir-se em casa”²⁰. Este estranhamento está atrelado, naturalmente, a toda disposição que o Dasein opera no sentido de abrir a si mesmo segundo seus momentos constitutivos (mundo, ser-em e ser-próprio). Mas é apenas na angústia que “subsiste a possibilidade de uma abertura privilegiada na medida em que ela singulariza”²¹.

¹⁷ Op. Cit..

¹⁸ Idem. *Sobre o Humanismo*. Op. Cit. p. 172.

¹⁹ Op. Cit. p. 173. (Sobre a ec-sistência, diferenciando-a com qualquer *existentia* e “existence”, Heidegger a determina como o “morar ec-stático na proximidade do ser” (Op. Cit. p. 164). Ec-sistindo, afirma Heidegger, o homem está postado no destino do ser. Assim, o estar posto na clareira do ser é o que Heidegger define como a sua ec-sistência.)

²⁰ Idem. *Ser e Tempo*, I. Op. Cit. p. 253.

²¹ Op. Cit.. p. 255.

No esboço que fizemos da estrutura da Analítica Existencial, vimos que a angústia é a disposição em que o “estar-lançado na morte se desentranha para o Dasein de modo mais originário e penetrante”²². Primeiramente, devemos compreender aqui que a morte significa um conceito existencial, ou seja, o ser-lançado para o poder-ser mais próprio que é, em si mesmo, irremissível e insuperável. Opera-se, no Dasein, um comportamento em relação a si mesmo – que se dá no ser-para-a-morte. Mas não pensemos que este ser-para-a-morte traz em si um findar total de sua finitude. Este é, para bem da verdade, mais radical, posto que é, assim como a própria morte, um conceito também existencial. Eis a interessante explicação de Fred Dellmayr: “A noção do ser-para-a-morte não designa um ponto terminal ou uma esfera além da vida, mas uma possibilidade intrínseca e um caráter definido da existência humana em si mesma”²³. Além do mais, como é afirmada em *Ser e Tempo*, o ser-para-a-morte é, essencialmente, angústia. Ora, isso só é possível na medida em que a angústia disponha o Dasein “frente ao nada da possível impossibilidade de sua existência”²⁴. Há aqui uma questão não dita: o Dasein, como ser-para-a-morte, é antecipação da morte. A temporalidade aqui sugerida já foi traçada no item 1 deste capítulo. Mas o que nos quer dizer esta antecipação?

[...] a antecipação desentranha para o Dasein a perdição no próprio-impessoal e, embora não sustentada primariamente na preocupação das ocupações, a coloca diante da possibilidade de ser ela própria: mas isso na LIBERDADE PARA A MORTE que, apaixonada, factual, certa de si mesma e desembaraçada das ilusões do impessoal, se angustia.²⁵

Entenda-se: a liberdade - que situa o Dasein como poder-ser diante das possibilidades – é para a morte - o ser-lançado para o poder-ser mais próprio. Daí a angústia. Possuindo o modo do privilégio, é fácil notar como o próprio destrancamento (*Entschlossenheit*) é esta abertura aqui privilegiada pela angústia. Trata-se de um projetar-se silencioso preste a angustiar-se. O que devemos acentuar aqui é o modo como se dá o é do Dasein. Sendo, o Dasein é sempre aquele ente-lançado primeiramente – representado pelo humor. Como vimos, é na temporalidade que se pode, pela Analítica,

²² Op. Cit.. II. p. 33.

²³ DELLMAYR, Fred. Nothingness and Suuyataa: A Comparision of Heidegger and Nishitani. *Philosophy East and West*. Vol. 42. Nº 1, Janeiro 1992.p. 45. Trad. do Autor.

²⁴ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. II. Op. Cit. p. 50.

²⁵ Op. Cit..

vislumbrar o todo estrutural da abertura. E com a análise da temporalidade do temor – fundado na própria angústia – podemos colocar uma relação entre esta e a temporalidade da angústia. Resta-nos, portanto, analisar esta relação. Bem, a Analítica explica que a angústia, na disposição fundamental (ou seja, o fenômeno deste comportamento-relação), coloca o Dasein “diante de seu estar-lançado mais próprio, desentranhando a estranheza do ser-no-mundo cotidiano e familiar”²⁶. Como a resposta pelo *com quê* e pelo *quê* a angústia se angustia aponta para um mesmo ponto, o Dasein, evidencia-se que tudo aquilo que está à mão, tudo o que é simplesmente dado já não diz nada. Este é o nada do mundo. Porém, não se experiencia aqui a ausência de seres simplesmente dados dentro do mundo. Ao contrário, só quando este vem ao encontro, e não estabelecendo nenhuma conjuntura, que se dá um “vazio impiedoso”. “A insignificância do mundo, aberta na angústia, desentranha o nada das ocupações, isto é, a impossibilidade de se projetar um poder-ser da existência primariamente fundado na ocupação”²⁷. Mas é neste desentranhar que surge a possibilidade de “um poder-ser em sentido próprio”²⁸.

No nexo estrutural que se estabelece entre estes diversos momentos do Dasein – angústia, ser-para-a-morte, temor, disposição, abertura, destrancamento e liberdade – fica evidente que é só pela revelação originária do nada que há o ser-si-mesmo e a liberdade. Por possibilitar esta ruptura e a “experiência” do nada – que se traduz pelo salto na diferença ontológica em si mesma – e devidamente assentada na base estrutural da transcendência mesma do Dasein – e por abrir de modo originário o nada e suas possibilidades ontológicas, é que a Analítica coloca a angústia como momento privilegiado. *A angústia responde por um salto de esferas – do ôntico ao ontológico – e pela possibilidade mesmo do todo estrutural do Dasein poder vir à tona em sua totalidade.*

4.2. A serenidade no último Heidegger.

No discurso pronunciado em 30 de outubro de 1955 em Messkirch em razão da celebração do 175º aniversário do compositor Corandin Kreutzer, e publicado por Neske, Pfullingen, em 1959, Heidegger discute de modo muito peculiar a serenidade.²⁹

²⁶ Op. Cit.. p. 140.

²⁷ Op. Cit.. p. 141.

²⁸ Op. Cit..

²⁹ HEIDEGGER, M. *Serenidad*. Ed. Eletrônica. Barcelona : Ediciones del Serbal , 1994.

Primeiramente, o pensador chama nossa atenção para o grande perigo que representa para o homem a era atômica³⁰ e o empobrecimento do pensamento – um hóspede inquietante que no mundo de hoje entra e saí em todas as partes. É por esta falta de pensamento (*Gedankenlosigkeit*) que chegamos a nossa renúncia de nossa capacidade de pensar. Esta renúncia acusa nossa fuga ante o pensar e a razão mesmo desta falta; elas se combinam e forjam uma à outra. Mas, como nos mostra Heidegger, o homem contemporâneo afirmará exatamente o contrário: nunca chegamos a realizar planos tão vastos. Toda esta vastidão, é claro, possui sua funcionalidade, e isto é inegável: “Este esforço de sagacidade e deliberação tem sua utilidade, e grande. Um pensar deste tipo é imprescindível. Porém também segue sendo certo que este é um pensar de tipo peculiar”.³¹ Em que consiste tal peculiaridade?

Trata-se de um pensamento que calcula suas possibilidades e jamais se detém a meditar, pois ele busca finalidades determinadas e seus resultados. Logo, parece correto afirmar que o pensar calculador não é um pensar meditativo e é aqui que Heidegger distingue dois tipos de pensar que são, cada um à sua maneira, úteis e necessários: o pensar calculador e a reflexão meditativa. E “é a esta última a que nos referimos quando dizemos que o homem de hoje foge do pensar”³². Citando Johann Peter Hebel (“Somos plantas – gostemos ou não de admití-lo – que devem sair com as raízes da terra para poder florescer no éter e dar fruto”³³), Heidegger se questiona se é possível ao homem habitar entre o céu e a terra e se ainda prevalece o espírito meditativo no país – sua Alemanha – e se há uma terra natal de raízes fecundas sobre cujo solo o homem possa assentar-se e habitar. Aqui, Heidegger ganha um tom solene: o homem está exilado – os meios de comunicação, a televisão e o cinema, as revistas ilustradas – e diríamos hoje, a Internet – arrebatam o homem para um sentir em comum, mas que “com freqüência são bem ordinários e simulam um mundo que não é mundo algum”³⁴.

Mas esta perda de nossas raízes, este deslocamento, não é causada apenas pelas circunstâncias externas ou pelo destino, mas procede diretamente do espírito da época: a nossa era atômica. Há um processo histórico que trasladou o homem para uma outra realidade e que, como não poderia ser diferente, afetou também a esfera do pensar filosófico. Então, de modo sucinto, poderíamos nos questionar: qual seria o traço mais

³⁰ É esta mesma preocupação que toma as páginas finais de seu curso *O Princípio do Fundamento*. Op. Cit.

³¹ Idem. *Serenidad*. Op. Cit. p. 3 Trad. do Autor.

³² Op. Cit.

³³ HEBEL, J. P. Obras, ed. Altwegg, III, 314, Apud Op. Cit. p. 4.

³⁴ HEIDEGGER, M. Op. Cit. p. 4.

marcante desta mudança, deste novo modo de ver o mundo? Heidegger nos diz que “o poder oculto na técnica moderna determina a relação do homem com o que é”³⁵. Mas, ao mesmo tempo, esta mesma era atômica proverá em qualquer ponto do mundo as demandas do homem por energia e novas transformações em todas as áreas de atuação científica do homem serão levadas a termo de modo radical e a alturas ainda não pensadas. São mudanças que se operam a partir e no pensar calculador; por isso, o mais inquietante destas mudanças não é o fato mesmo de que elas virão até nós, mas sim de que não as tenhamos meditado diante do que se aproxima ante nós. É plausível, portanto, que Heidegger se questione: “Se inclusive o velho enraizamento está se perdendo, não poderia ser obsequiado ao homem um novo solo e um novo fundamento a partir dos quais seu ser e todas as suas obras possam florescer de um modo novo, incluindo dentro da era atômica?”³⁶.

Esta é realmente uma questão difícil. E esta mesma pergunta deve nos conduzir até o pensar meditativo, aquele que não se atira em uma única direção de modo desenfreado. Neste modo de ver as coisas, o nosso tempo, o homem deveria então se relacionar com os objetos da técnica de modo a poder usufruir deles, mas também poder se desembaraçar deles. “Seria míope condenar o mundo técnico como obra do diabo”³⁷. De fato, dependemos dos objetos técnicos, mas deveríamos ser capazes de usá-los e, ao mesmo tempo, ter ciência de que eles em seu mais íntimo não nos concernem – trata-se de um modo de ser em que os objetos técnicos não “estraguem nossa essência”³⁸. Então, neste ponto de desenvolvimento de suas idéias, Heidegger chega até a serenidade. Ele afirma que esta relação com os objetos técnicos, esta capacidade de dizermos “sim” ou “não” a eles, responderia por esta antiga palavra: “Queria denominar esta atitude que diz simultaneamente ‘sim’ e ‘não’ ao mundo técnico com uma palavra antiga: A Serenidade (*Gelassenheit*) para com as coisas”³⁹.

Ainda mais, Heidegger afirma que o sentido deste mundo técnico se oculta, e este poder de se aproximar e se ocultar a um só tempo é o que ele mesmo define como mistério. Mas como, então, se abrir a este mistério? Como volver a um solo mais originário que nos permita esta capacidade de “sim” e “não”? A resposta de Heidegger se dá pela própria serenidade. Ele nos ensina que : “A serenidade para com as coisas e a

³⁵ Op. Cit.. p. 5.

³⁶ Op. Cit.. p. 7.

³⁷ Op. Cit..

³⁸ Op. Cit..

³⁹ Op. Cit.. p. 8.

abertura ao mistério nos abrem a perspectiva para um novo enraizamento”⁴⁰. E, para tal serenidade, é necessário um pensar vigoroso, um pensar incessante que permita que ela brote e tome parte no cenário do mundo. Para que este advento da serenidade seja um fato, para que o pensar vigoroso se estabeleça, é preciso que a própria serenidade desperte, que a própria abertura ao mistério se instale, e isto exatamente pela via indicada anteriormente, ou seja, pelo pensar vigoroso - trata-se de uma relação. Mas estas são as bases, num breve discurso, daquilo que Heidegger havia exposto de modo mais amplo na sua obra de 1938 *Contribuições à Filosofia: acerca do acontecimento (Beiträge zur Philosophie – Vom Ereignis)*, pois é aqui que o problema da técnica é ligado à história do ser e seu esquecimento. Como bem dizem Ricardo Cocco e Mário Fleig:

Ele liga o problema da técnica com a história do ser e seu esquecimento. O trabalho, então, procura mostrar como Heidegger descobre que é o próprio ser que se revela na época moderna como simples presença, identificado e reduzido ao ente e mobilizando o homem para tal empreendimento. Ele atenta para o fato de que o próprio ser humano é jogado para dentro deste projeto técnico-maquinador de controle e domínio das coisas estando, assim como as coisas, disponível para ser encomendado e usado com máxima eficiência. Assim também a ciência, como a técnica, não é nenhum saber, senão a organização de correções em um âmbito explicativo. O mundo humano transformou-se em um universo técnico, no qual estamos presos. O expansionismo da técnica constitui a dimensão planetária da razão calculadora e conduz ao perigo do esquecimento do ser.⁴¹

Heidegger chama de *Gestell* a essência da técnica. Isto nos fala de uma interpelação produtora que “põe o homem a desvelar o real como fundo de reserva no modo do encomendar, assim permanecendo condenado à vontade do cultivo do que é calculável em sua facticidade”⁴². Este ponto, que até então parece fortuito no pensamento heideggeriano, é a máxima expressão de sua idéia central do esquecimento do ser, de seu destinamento e de sua história. Se o esquecimento da questão do sentido do ser é operado pela Metafísica quando esta reduz o ser à certeza da representação e à vontade de controle – daí a necessidade de sua discussão sobre o princípio do fundamento em Leibniz – e da vontade mesmo do sujeito de reduzir tudo a si mesmo,

⁴⁰ Op. Cit..

⁴¹ COCCO, Ricardo e FLEIG, Mário. A questão da técnica em Martin Heidegger. *Revista Controvérsia*, v. 2 n° 1, jan-jun 2006.

⁴² Op. Cit.. p.2.

percebe-se que não há como “restar” nenhum ente oculto: a natureza, as coisas, os entes se revelam plenamente ao homem – e isto se dá através de operações dadas pelos métodos racionais que fundam e explicam as coisas e que são a fonte de toda a ciência e da técnica moderna.

Se de modo sucinto podemos afirmar que desde Aristóteles o *eidos* e a *ousía* são atribuídos ao lugar do ser, e se com Descartes, para quem “é real (é ente) o que é certo (o que temos uma idéia clara e distinta)”,⁴³ temos finalmente o salto que cristaliza o esquecimento da questão do sentido do ser e que aponta para uma maquinção da verdade, então podemos atribuir à nossa Modernidade um ponto crítico decisivo para a entrada da técnica como modo de desvelamento e destinamento que conduz o homem⁴⁴. Este modo de ser conduzido nos diz que o homem, pela tecnificação, que é a tecnificação do mundo, “é a realização efetiva da idéia de que o homem, a partir de seu desenvolvimento racional, pensa o ser das coisas como algo dependente dele próprio e que a ele se reduz”.⁴⁵ Mas estas implicações são ainda mais abrangentes:

No texto *Contribuições à Filosofia*, Heidegger indica a partir do que se anuncia o abandono do ser: primeiro, na completa indiferença com o plurissignificante (*Vieldeutigkeit*), ou seja, a redução do significado e do sentido do ser ao monopólio da explicação técnica; segundo, na obstrução do pensar ao se implantar valores e idéias como imutáveis; terceiro, na angústia vazia frente ao perguntar e à negação que causam cegueira em relação ao essencial (‘que é invisível aos olhos’); e, por último, na fuga da meditação e na impotênciam do esperar que somem a partir da supervalorização do calcular.⁴⁶

Eis o porquê da serenidade ganhar um lugar de destaque na compreensão heideggeriana sobre a técnica. Somente a serenidade pode restabelecer o homem a um enraizamento originário. Estes três pontos acima indicados são um esvaziamento do próprio homem, de sua relação com o seu mundo. Sua abertura ao mistério é uma porta para novas possibilidades mais enriquecedoras. Loparic chega mesmo a equacionar o instinto da animalidade com a razão humana neste processo histórico de tecnificação.

⁴³ Op. Cit.. p.7.

⁴⁴ Quanto à questão da Metafísica e seu estágio final, Heidegger pensa que a Vontade de Poder de Nietzsche e a própria técnica são os termos finais de seu acabamento. Para Heidegger, a Vontade de Poder, a compreensão nietzscheana do Ser, pode ser recolocada como Vontade de Vontade. “Que a vontade queira só querer significa que ela é puro querer, sem algo ‘querido’, indicando a total falta de fundação que caracteriza o ser nos termos da metafísica”. ROCCO, R. e FLEIG, M. Op. Cit. p. 8.

⁴⁵ Op. Cit.. p. 9.

⁴⁶ Op. Cit.. p. 10.

Ele afirma que “o instinto da animalidade e a *ratio* da humanidade tornam-se idênticos. Dizer que o instinto é o caráter da humanidade significa dizer que a animalidade, em cada uma de suas formas, está totalmente submetida ao cálculo e ao planejamento”⁴⁷.

Mas como podemos pensar isto: a técnica em seu desvelamento e construção? Heidegger aponta que se descobre a técnica como meio e que se instaura mesmo a partir das quatro causas que “a Filosofia ensina há séculos”⁴⁸. A saber: 1. *causa materialis*; 2. *causa formalis*; 3. *causa finalis* e 4. *causa efficiens*. A questão que se impõe, logicamente, é se sabemos de fato em que consiste a essência de tal causalidade. Afirma Heidegger que esta é uma das tarefas essenciais para se determinar com clareza a corrente e a instrumentalidade da técnica⁴⁹. Assim, questionando-se sobre tal essência, chega-se à compreensão de que a produção e o produzir, tão essenciais à técnica, residem naquilo que “chega a aparecer e a apresentar-se”⁵⁰. Novamente nos vemos entrelaçados com a questão da verdade, com o sentido da αοιλη/qeia. Escreve Heidegger: “A técnica não é, portanto, um simples meio. A técnica é uma forma de descobrimento. Levando isso em conta, abre-se diante de nós todo um outro âmbito para a essência da técnica. Trata-se do âmbito do descobrimento, isto é, da verdade”⁵¹. Assim, é possível pensar que a técnica seja um modo de descobrimento onde se opera um vigor em que se dá o “descobrimento e o des-encobrimento, onde acontece αοιλη/qeia, verdade”⁵². Neste ponto, há uma revelação importante: Heidegger une a sua idéia de destino ao desdobramento histórico da técnica enquanto era atômica. Em suas palavras:

A essência da técnica moderna põe o homem a caminho do desencobrimento que sempre conduz o real, de maneira mais ou menos perceptível, à disponibilidades. Pôr a caminho significa: destinar. Por isso, denominamos de *destino* a força de reunião encaminhadora que põe o homem a caminho de um descobrimento. É pelo *destino* que se determina a essência de toda história. A história não é um mero objeto da historiografia nem somente o exercício da atividade humana. A ação humana só se torna histórica quando enviada por um *destino*.⁵³

⁴⁷ LOPARIC, Zeljko. 1996. Heidegger e a pergunta pela técnica. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, série 3, v. 6, nº2. São Paulo :UNICAMP, p. 107-137.

⁴⁸ HEIDEGGER, M. A questão da técnica. *Ensaios e Conferências*. Op. Cit. p. 13.

⁴⁹ Op. Cit..

⁵⁰ Op. Cit.. p. 16.

⁵¹ Op. Cit.. p. 17.

⁵² Op. Cit.. p. 18.

⁵³ Op. Cit.. p. 27.

Mas é preciso, ao homem, fazer-se ouvinte e não escravo deste envio que lhe é dado no *destino*. Daí a importância de termos estabelecido o que para Heidegger é liberdade, já que liberdade e verdade possuem um parentesco mais próximo e já que esta primeira é quem rege o aberto, é ela “o reino do destino que põe o desencobrimento em seu próprio caminho”.⁵⁴ Aqui, contudo, reside uma via de duas mãos. Primeiro, como a essência da técnica reside na com-posição (*Ge-stell*)⁵⁵, sua regência é, como afirma Heidegger, parte do destino, o homem caminha sempre à beira de uma possibilidade, ou seja, “seguir e favorecer apenas o que se des-encobre na dis-posição”⁵⁶ fundando a partir daí todos os seus parâmetros, todas as suas medidas. Segundo, neste primeiro caminho aberto, há um encobrimento: encobre-se a possibilidade do homem empenhar-se de modo mais originário pela essência do que se encobre e seu descobrimento. É neste segundo ponto, ou melhor, nesta possibilidade ser esquecida, que Heidegger vem a afirmar que reside o perigo. Mas, que perigo? Heidegger nos diz que o destino do descobrimento é o perigo, acentuado de modo enfático no seu discurso. Porque neste jogo com o des-coberto o homem já não atinge mais o homem como objeto, mas exclusivamente como disponibilidade – já que aqui o homem se “reduz a dis-por da disponibilidade”⁵⁷, posto que ele mesmo, o homem, se toma por dis-ponibilidade. Neste jogo, como dizíamos, o homem não é mais tomado pelo apelo que este descobrimento carrega em si. O homem, deste modo, desvirtua-se de sua essência, ou seja, “não escuta nada que faça sua essência ex-istir no espaço de um apelo e por isso nunca pode encontrar-se, apenas, consigo mesmo”⁵⁸.

É no enfrentamento deste perigo que Heidegger conclama esta velha palavra, a serenidade. É pela serenidade que o homem, o Dasein, pode saltar sobre um modo de ser inaparente, um modo em que o próprio Dasein esteja atento ao apelo do sentido do ser, à pergunta mesmo por seu sentido. Novamente Cocco e Fleig:

A técnica põe o homem no caminho do desenvolvimento do ser das coisas. Neste envio, pôr no caminho como destino, reside a necessidade de o ser se desvendar ao homem. O perigo que surge para quem vai no caminho da técnica é que ela pode cegar o homem quanto à sua existência com a perda do ser. O perigo é viver como se o que aparece não retivesse nenhum

⁵⁴ Op. Cit.. 28.

⁵⁵ Isso nos diz: “o apelo de exploração que reúne o homem a dis-por do que se des-encobre como dis-ponibilidade”. Op. Cit.. p. 23.

⁵⁶ Op. Cit.. p.28.

⁵⁷ Op. Cit..p. 29.

⁵⁸ Op. Cit.. p. 30.

mistério, nenhum fundo inesgotável, mesmo que o desvelamento suponha sempre o que sempre se esconde. O destino do desvelamento traz o perigo de se viver na aparência, na ilusão de que a essência da técnica é o homem. O próprio homem se torna subsistência e esquece a pergunta pelo sentido do ser. A técnica é um modo do desvelamento e não apenas está a serviço do homem.⁵⁹

O enlace fundamental desta abordagem é fornecer pistas para a cooperação que existe entre o Dasein e o ser e que se consolidam quando o Dasein, na sua relação com ser num tempo histórico dado, a era atômica, a era da técnica, faz emergir o perigo acima descrito. Como afirma Caputo, o Dasein coopera com o ser, deixando que este seja.⁶⁰ E é aqui, nesta relação com o ser, que Heidegger irá escolher a palavra de Eckhart: *Gelassenheit*. No diálogo sobre a serenidade⁶¹, lemos o professor afirmar que se ele possuísse apenas o *verdadeiro desprendimento*, ou seja, a serenidade, então ele estaria livre da vontade. Não se trata, entretanto, de uma tarefa de trazer à tona a serenidade, mas sim de estar atento a ela. É assim que todo vestígio de vontade deve ser colocado de lado para que a serenidade nos visite e passe por nós⁶².

Este caminho que procura trazer a vigência da serenidade aponta para duas vias: uma nos fala de um momento negativo deste desprendimento, aquele momento em que se instala uma necessidade de estar perdido (*Losgelassensein*) dos entes e do pensar que representa os entes “dentro do horizonte projetado pela subjetividade transcendental”⁶³ e a outra nos fala de um momento positivo da serenidade, momento de perfeição desta, já que esta atingiu completamente o lado de fora da esfera da vontade em favor de uma simples abertura que permite que o ser seja e que nos conduz a um dos termos essenciais da Analítica Existencial, a *ekstase*.⁶⁴ Ora, a existência do Dasein é ek-stática, isto é, ela permanece na verdade do ser, aberta à abertura mesmo: a relação do Dasein com o ser, portanto, é ek-stática. Esta relação implica numa compreensão única: a relação do Dasein com o ser não pode ser medida ou pensada do mesmo modo com que o Dasein se relaciona com os entes. Escreve Caputo:

⁵⁹ Op. Cit. p. 23.

⁶⁰ Cf. CAPUTO, J. *The Mystical Element*. Op. Cit. p. 174.

⁶¹ HEIDEGGER, M. *Serenidade*. Op. Cit.

⁶² Cf. CAPUTO, J. Op. Cit.

⁶³ Op. Cit. p.177.

⁶⁴ No Capítulo III, § 4 , iremos discutir de modo mais detalhado este envolvimento da serenidade com a vontade.

[...] a relação do Dasein com o ser que Heidegger expressa na palavra ‘brauchen’ parece residir na sombra desta tradição (a tradição negativa). Ordinariamente, ‘brauchen’ significa ‘precisar’ ou ‘usar’. Mas para Heidegger ela não significa nenhum e nem outro. O ser não ‘usa’ o Dasein na medida em que isto implica ‘utilizar’ (*Benützen*). ‘Utilizar’ algo está subordinado ao usuário, fazendo-o de um mero instrumento, como o martelo. O Dasein não é uma ‘ferramenta’ para a ‘habilidade’ do ser. Nem deveríamos pensar ‘brauchen’ em termos de ‘necessitar’. Não é apropriado imaginar que o ser – a verdade em si mesma – é dependente do homem. Isto incorreria no erro do subjetivismo cartesiano.⁶⁵

É muito mais apropriado pensar “brauchen” à luz do fato de que ser e Dasein se pertencem, que “cada um complementa e provém o elemento próprio do outro”⁶⁶. É a serenidade, portanto, que permite ao Dasein “efetuar” de modo pleno esta relação com o ser. Quando Heidegger diz que esta, a serenidade, pode dizer “sim” ou “não” aos entes, então podemos esboçar a compreensão de que há um modo de ser no homem, Dasein, que pode se debruçar sobre as coisas cientes de sua essência e da essência das coisas. Mas esta essencialidade aqui não quer nos reportar à tradição medieval da *essentia*. Não. Trata-se, como é apropriado em Heidegger, de estabelecer mais o modo de relação do Dasein com as coisas, com as criaturas. A serenidade coloca o Dasein no ritmo da origem⁶⁷, ou seja, visita a abertura em toda a sua dimensão e permite que o ser seja. Caputo, na sua tradução americana, reserva-se o direito de conjugar o sentido da serenidade em Heidegger com mais uma palavra além de *Gelsassenheit*, ou seja, *letting-be*, o deixar-ser, o adentrar este fluxo ou ritmo da origem. Parece que aquilo que chama o Dasein ao descobrimento porta em si uma armadilha que aponta para dois caminhos e que um deles contém um grande perigo. Cabe à escuta atenta a tarefa de permitir que o Dasein adentre a esfera da serenidade e possa navegar neste sentido mais originário dado ao termo “brauchen”.

⁶⁵ CAPUTO, J. Op. Cit. p. 181.

⁶⁶ Op. Cit. p. 182

⁶⁷ Cf. HEIDEGGER, M. *Serenidade*.Op. Cit.

Capítulo III

Caputo: o elemento místico da ontologia fundamental

1. Heidegger: teologia e misticismo.

Num artigo tão instigante quanto controverso – *Heidegger and theology* – John Caputo¹ quer nos fazer ver que o pensamento de Heidegger não está apenas alicerçado em sua base acadêmica e filosófica, mas também em seu percurso como pessoa, como um homem inicialmente de fé que vai, aos poucos, reestruturando as bases de seu pensar numa direção que inicialmente parece bem oposta ao seu início. Caputo, logo de saída, nos informa que “Heidegger nasceu nas fazendas católicas e conservadoras do sul, na Alemanha Central”². Fincando Heidegger num determinado espaço geográfico e cultural, Caputo quer nos mostrar que é a partir desta influência primeva que nascerá o pensamento do grande pensador da Floresta Negra. Inicialmente, Heidegger pensava em fazer doutorado em Tomás de Aquino. “Hugo Ott descobriu que as primeiras publicações de Heidegger apareceram em 1910-12 no *Der Akademiker*, uma revista católica ultra-conservadora que seguia a linha do Papa Pio X”³.

Interessante notar que, nestes artigos, o jovem Heidegger – então com vinte anos – fala do perigo do “Modernismo” contra a sabedoria eterna da religião católica. “Heidegger cita com aprovação o dito do ‘grande (Josef Von) Görres’: ‘Cave profundamente e você vai se descobrir em solo católico’”⁴. Interrompendo seus estudos por motivos de saúde, ele volta-se para a matemática e para as ciências, para então depois se concentrar na Filosofia, “onde era abertamente identificado com a confissão católica”⁵. Desde cedo influenciado pela refutação de Husserl ao psicologismo e voltado para as descobertas da moderna lógica, Heidegger estava centrado numa apropriação da Filosofia escolástica medieval à luz destas influências. Como explica Caputo:

¹ Michael Zimmerman, da Tulane University, chega mesmo a afirmar que “nunca houve um comentador mais lúcido sobre o pensamento de Heidegger do que John D. Caputo e poucos foram tão perspicazes. Ele derramou uma bem-vinda luz até mesmo sobre as expressões heideggerianas mais obscuras e também gerou conversas brilhantes cujos interlocutores incluíam Heidegger, Derrida, Levinas, Kierkegaard e o próprio Caputo”. A Postmodern, Prophetic, Liberal American in Paris. *Continental Philosophy Review*, 31, 1998, p. 195. Trad. do Autor.

² CAPUTO, John. Heidegger e a teologia. *Revista Perspectiva Filosófica*. Vol II, 26. 2007. p. 111. Trad. do Autor. (Este artigo compõe a base do Capítulo 9 da obra *Desmitificando Heidegger* de Caputo. Op. Cit. pp. 237-58.)

³ Op. Cit..

⁴ Op. Cit..

⁵ Op. Cit..

Heidegger viu uma continuidade entre as “investigações lógicas” de Husserl, que colocavam a lógica e a matemática no fundamento da pura fenomenologia, e a tradição escotista da “gramática especulativa” no final da Idade Média. De acordo com esta tradição, que era profundamente anti-relativista e anti-psicologista, as formas da gramática e da linguagem (*modus significandi*) são funções de um reflexo puro, formas universais de pensamento (*modus intelligendi*), que são reflexões, elas mesmas, do ser mesmo (*modus essendi*).⁶

Contudo, apesar desta clara identificação, Heidegger também estava preocupado com o aspecto da experiência de vida (*Lebenserfahrung*) medieval⁷. Fazia-se necessário, então, para adentrar as dificuldades que os medievalistas nos impunham, participar deste modo de vida, desta experiência concreta. “Para ganhar acesso àquela dimensão da tradição medieval, Heidegger diz que devemos escutar a teologia moral e o misticismo medieval, em particular a do Mestre Eckhart”⁸. Trata-se, com efeito, de uma noção mística: a alma pertence completamente a Deus – uma transcendência para Deus – e que se traduz numa correspondência entre a noção metafísico-conceitual de que “o intelecto tem uma harmonia interna com e pertencente (*convenientia*) ao ser”⁹. Isto o conduziu, segundo Caputo, a um nível de abordagem da própria Tradição que o obrigaria a compor uma desestruturação positiva daquilo que não estava devidamente claro nesta mesma Tradição: tratava-se de pensar o impensado do dizer desta.

Ao invocar o significado vivo do misticismo medieval, Heidegger faz sua primeira tentativa de uma ‘destruição’ da tradição – que não quer dizer nivelar ou destruir, mas antes romper a superfície conceitual da tradição metafísica para restaurar ou reaver suas raízes vivas e experiências vivificantes. Este é um gesto que Heidegger repetiria sempre e sempre em sua vida, tanto que a famosa ‘des(cons)trução’ da metafísica ou a ‘história da ontologia’ em *Ser e Tempo* deve sempre ser entendida como fundamentalmente ‘positiva’ e não negativa.¹⁰

No seu livro *Heidegger and Aquinas*¹¹, Caputo nos mostra uma carta que o próprio Heidegger escreveu para Engelbert Krebs, o jovem padre que havia casado

⁶ Op. Cit.. p. 112.

⁷ Trata-se de uma apropriação que privilegia a vida religiosa em si mesma mais do que em seu aspecto lógico e logocêntrico.

⁸ Op. Cit..

⁹ Op. Cit..

¹⁰ Op. Cit..

¹¹ CAPUTO, J. *Heidegger and Aquinas. An essay on overcoming Metaphysics*. New York : Fordham University Press, 1990.

Martin e Elfride em 1917. Ali, num tom confessional, ele afirma que seus insights epistemológicos e o estudo da teoria do conhecimento histórico tornaram, para Heidegger, inaceitável o catolicismo, mas não a cristandade em si e a metafísica. Esta é, segundo Caputo, a primeira virada do pensamento de Heidegger. Caputo lança mais luz sobre esta primeira virada do pensamento heideggeriano quando nos diz, no referido artigo, que:

Da virada do catolicismo para o protestantismo, os interesses filosóficos do jovem pensador mudaram das questões de lógica para as de história, da pura fenomenologia (husserliana) para o que ele chamou de ‘hermenêutica da facticidade’ (i.e., a vida concreta) e da teologia dogmática para a teologia do Novo Testamento. Ele centrou sua atenção não para teólogos escolásticos como Aquino, Scotus e Suarez, mas para Pascal, Lutero e Kierkegaard que o levaram de volta a Agostinho e Paulo. Entre 1919 e 1922, Heidegger – que se identificou em 1912 para Karl Löwith como um teólogo cristão – empreendeu um intensivo estudo da ‘experiência factual de vida’ das comunidades do Novo Testamento (em particular a experiência deles de tempo) num esforço para restaurar a autêntica experiência cristã.¹²

A tese de Caputo, porém, torna-se ainda mais radical quando este chega a afirmar que Heidegger adotou como modelo para seu projeto a crítica de Lutero a Aristóteles e, por consequência, aos fundamentos da escolástica aristotélica medieval. Lutero usava até mesmo o termo “destruição” para descrever seu projeto de “restaurar uma autêntica cristandade escritural sobre o alicerce conceitual da teologia medieval”¹³. Caputo informa que não deve ser encarado como um exagero o fato de entendermos que aquilo que Heidegger delimita como uma “hermenêutica da facticidade” – aquilo que em *Ser e Tempo* se traduz pela Analítica Existencial – tem seus alicerces fincados na crítica de “Lutero à teologia metafísica medieval e na crítica de Kierkegaard da cristandade especulativa hegeliana”¹⁴. Além do mais, sabe-se que as palestras-cursos de Heidegger em Freiburg – contidas na sua *Gesamtausgabe*, tomo 9 (Wegmarken, *Phänomenologie und Theologie*) - registram seus estudos sobre Agostinho e a tentativa de Heidegger de restaurar a experiência cristã originária de tempo que se desvelam na medida em que se adentram as superestruturas da metafísica neoplatônica que são tão próprias do pensamento de Agostinho. A “destruição da metafísica” – assim como esta é entendida no projeto inicial de *Ser e Tempo* – deve ser vista como tendo sua

¹²CAPUTO, J. Heidegger e a teologia. Op. Cit. p. 113.

¹³ Op. Cit..

¹⁴ Op. Cit..

fundamentação neste projeto de Heidegger de 1919. Além do mais, Heidegger, ao se debruçar sobre Aristóteles, estava muito mais preocupado em romper o sistema do estagirita dos seus conceitos metafísicos e adentrar aquilo que o próprio Heidegger denominava como a vida factual dos gregos. Evidente que a duplicidade desta abordagem conduz a uma radicalidade ímpar:

O trabalho que eventualmente levou ao aparecimento de *Ser e Tempo* – trabalho inteiramente ligado a questões teológicas – consistia de uma dupla restauração: Aristóteles de um lado e a vida no Novo Testamento do outro. Parece-me que Heidegger pensou que essas duas tarefas eram uma só, que o resgate desestrutivo das categorias da vida factual alcançariam os mesmos resultados se fossem uma questão de restaurar os gregos ou a vida cristã inicial, se lêssemos a *Ética a Nicômaco* de Aristóteles ou o Novo Testamento.¹⁵

Parece claro que este a-historicismo de *Ser e Tempo* é devedor de uma realização tanto dos husserlianos quanto dos neo-kantianos, ainda mais quando se pode perceber que se trata de formalizar as estruturas aqui entendidas como factuais através de uma conceitualização capaz de lhes dar um acabamento formal-ontológico – o que nos leva a pensar numa certa “neutralidade” para sua concretude histórica. Podemos mesmo concluir que, seguindo este raciocínio de Caputo, “o objetivo de Heidegger foi colocar as estruturas *a priori* da vida existencial, da existência do Dasein, sem ver se tais estruturas eram de fato atuais – isto é, como uma matéria existenciária – grega ou cristã”¹⁶. Em *Ser e Tempo* temos a realização de um ideal existenciário que não pode ser delimitado por um momento histórico da vida, seja ela grega ou cristã. De fato, este modo factual de ser é a base *a priori* destes mesmos modos de vida¹⁷. Esta tarefa, que pode apontar para diversas nuances, surge para os teólogos cristãos como um modo novo de encarar a si mesmos. Para alguns destes teólogos tratava-se muito mais, através de um discurso enfaticamente filosófico, de desmitologizar a cristandade. Explica Caputo que:

A tarefa de desmitologizar a cristandade, para Bultmann, surgiu para isolar a estrutura universal-existencial da existência religiosa em geral. A

¹⁵ Op. Cit. p. 114.

¹⁶ Op. Cit. p. 115

¹⁷ Bultman – teólogo cristão – como informa Caputo, havia saudado *Ser e Tempo* com grande entusiasmo. Cf. Op. Cit.

desmitologização classifica as estruturas existenciais como cuidado, decisão, temporalidade e autenticidade em face da morte de mitos cosmológicos como um céu ‘acima’, um inferno ‘abaixo’ e a terra entre eles, mitos sobre os mensageiros celestiais que grassavam entre essas regiões.¹⁸

Devemos nos ater de radicalizar tanto esta postura e chegar mesmo a acreditar que *Ser e Tempo* se trata tão somente de um passo em direção à desmitologização da tradição cristã. Não é este o caso. Bultmann, é bem verdade, apropriou-se dos conceitos e idéias centrais de *Ser e Tempo* a seu contento¹⁹, mas isto trata-se de um fato muito específico que se centra no interesse particular dos próprios teólogos (poderíamos citar, como exemplos, teólogos do porte de Gustav Siewerth, Johannes Lotz e Karl Rahner). O nosso interesse deve estar focado no percurso do próprio Heidegger e não na interpretação de seus comentadores ou seguidores. E Caputo estava ciente desta necessidade. Ele cita as últimas palestras de Heidegger em Freiburg que estavam ainda conectadas diretamente com a teologia – trata-se de uma coletânea destas palestras sob o título de “Fenomenologia e teologia”²⁰. Neste momento Heidegger ainda demonstra seu interesse pela teologia da cruz de Lutero e a tentativa de descrever em modos existenciais a experiência da vida cristã em seus primórdios²¹. O mais notável destes textos é a articulação que Heidegger faz do conceito teológico do pecado, entendido aqui como uma “determinação ôntico-existenciária da estrutura da culpa que é trabalhada em *Ser e Tempo*”²². Não nos esqueçamos, além do mais, de uma carta que Heidegger escreveu para Karl Löwith em agosto de 1921, em que Heidegger afirma que “trabalho de forma concreta e fáctica a partir do meu ‘eu sou’ – a partir de minha herança espiritual inteiramente fáctica”²³ e que, de modo ainda mais radical, ao menos para este período de sua vida, que “vivo os deveres interiores de minha facticidade tão radicalmente como os comprehendo. A esta, a minha facticidade, pertence o que designo brevemente assim: sou

¹⁸ Op. Cit..

¹⁹ Além de Bultmann, um outro grande teólogo que foi diretamente influenciado por Heidegger foi Paul Tillich. Com referência ao conteúdo da obra de Tillich e sua apropriação de certos aspectos da Analítica Existencial, ver o excelente artigo de John Dourley: *Tillich e Meister Eckhart: Apreciação Crítica*. Disponível em: www.metodista.br/correlatio. Acesso em: 20/12/2006. Apesar de Dourley citar apenas Schleiermacher, Schelling e Jacob Boheme como as influências reconhecidas pelo próprio Tillich, fica evidente que sua análise da mística eckhartiana e o modo mesmo de sua teologia são devedores, em certo grau, das conquistas de *Ser e Tempo*.

²⁰ Cf. Op. Cit. p. 116.

²¹ Cf. HEIDEGGER, M. *Estudios sobre mística medieval*. 2^a Ed. México: FCE, 1997.

²² CAPUTO, J. Op. Cit..

²³ BARASH, Jeffrey Andrew. *Heidegger e seu século*. Lisboa: Piaget, 1997. p. 103.

um ‘teólogo cristão’”²⁴. Mas, após este período, Heidegger retorna a Freiburg como sucessor de Husserl em 1928 e aí se dá uma mudança radical em seus interesses: primeiro temos o seu “infernal endossamento ao Nacional Socialismo e seus ardorosos esforços para nazificar a universidade alemã”²⁵ e seus interesses passando de Kierkegaard, Lutero e Aristóteles para Nietzsche.²⁶ É neste momento que Heidegger começa a se antagonizar com o catolicismo ultra-conservador de seu início e com a teologia histórico-liberal protestante, dando claros indícios de que estava se tornando ateu. Neste período Heidegger começa mesmo a hostilizar o pensamento cristão e sua própria conduta pessoal em Freiburg “passou a ser de hostilidade para com a cristandade”²⁷. Entretanto, esta hostilidade corre em paralelo com os estudos que os teólogos faziam do pensamento heideggeriano, chegando mesmo a se apropriar de suas idéias em termos teológicos, como o faz, por exemplo, Rahner em sua obra *On The Theology of Death* quando se apropria do ser-para-a-morte da Analítica Existencial²⁸. Este paralelismo aponta para um fato inegável. Explica Caputo:

Mas é muito claro, até mesmo para o mais fanático discípulo de Heidegger, que ele está claramente helenizando e secularizando a fundamental concepção bíblica da história da salvação. Ele estava construindo – de modo literal – uma *Heilsgeschichte* rival para a história da salvação bíblica que ele havia descoberto em seus estudos do Novo Testamento.²⁹

Este percurso, contudo, apesar de apontar para pontos diferentes, iria se encontrar de certo modo nos escritos do último Heidegger. Desde a sua célebre “carta” a Jean Beaufret – onde Heidegger levantava “os limites ‘humanísticos’ do existencialismo e da exigência real de ‘pensar o ser’”³⁰ – percebemos um Heidegger menos voluntarioso, deixando de lado suas especulações acerca da vontade e se centrado mais numa perspectiva de “deixar ser”, ou seja, a *Gelassenheit*, que fora uma das mais veneradas palavras usadas pelos místicos do Reno, em especial por Mestre Eckhart. O ser não é a partir de agora mais entendido como algo que possa ser concebido ou que podemos nos

²⁴ CAPUTO, J. Op. Cit..

²⁵ .Op. Cit. p. 117.

²⁶ Sobre dois pontos de vistas tão interessantes quanto antagônicos relativamente ao nazismo de Heidegger, ver as obras FARIAZ, Victor. *Heidegger e o Nazismo*. São Paulo : Paz e Terra, 1998 e LOPARIC, Zeljo. *Heidegger réu*. São Paulo: Papirus, 1990.

²⁷ Op. Cit.

²⁸ Cf. RAHNER, Karl. *On The Theology of Death*. New York: Herder and Herder, 1961.

²⁹ Op. Cit.. p. 120.

³⁰ Op. Cit. p. 121.

apoderar; ao contrário, o ser, em relação ao pensamento, pode ser apenas garantido. Os pensamentos vêm até nós! “Pensar é um dom ou uma graça, um evento que nos toma, uma direção visitada por nós”³¹. O advento do ser se dá na cooperação e no comportamento do homem em estar no aberto deste advento. Evidente que tal postura filosófica pode ser tachada, neste nível, de quietismo e ascetismo e se impõe, então, uma pergunta pelo lugar da ética no pensamento de Heidegger. Esta é, de fato, a antiga disputa medieval entre a *vita activa* e a *vita contemplativa*. Parece que na sua última virada, Heidegger retorna ao seu início teológico. Mas, devemos dizer, este retorno ganha um viés muito mais místico. No último Heidegger ainda é muito debatida a questão de Deus e dos deuses, mesmo sabendo-se que, do ponto de vista judaico-cristão, este mesmo Deus está atrelado à História e à sua relação com a própria história do ser e seu destinamento. Sobre este momento, escreve Caputo:

Heidegger demonstra nestes escritos uma decidida preferência pelos primeiros gregos, pela experiência grega de ser como *physis* e *alétheia* e pela experiência dos ‘deuses’ como parte do ‘Quádruplo’, O Quádruplo – terra e céu, mortais e deuses – é uma profunda concepção de Hölderlin que Heidegger deriva de suas leituras desse poeta sobre o mundo grego. Então o deus que emerge nos últimos escritos de Heidegger é um deus poético, uma experiência poética do mundo como algo sagrado ou merecedor de reverência.³²

Não é de se estranhar que em termos de religião comparada possamos dizer que este deus de Heidegger se distancia do Deus judeu ou cristão. É possível até mesmo fazer uma comparação entre este último Heidegger e o pensamento Budista.³³ Mas toda e qualquer aproximação só é possível de ser pensada quando temos em vista as

³¹ Op. Cit.. p. 122.

³² Op. Cit. pp.123-4.

³³ Não é nosso intuito aqui traçar os envolvimentos de Heidegger com a Escola de Kyoto, por exemplo. Este envolvimento daria para elaborar uma obra à parte devida à extensão de suas consequências. Muitas obras poderiam ser citadas que tratam deste envolvimento de Heidegger com a tradição mística medieval e budista. Eis algumas especialmente interessantes: MACQUARRIE, John. *An Existentialist Theology: A Comparision of Heidegger and Bultmann*. New York : Harper, 1965. MARX, Werner. *Heidegger and the Tradition*. Evaston : Northwestern University, 1971. PEROTTI, James. *Heidegger on the Divine*. Athens : Ohio University Press, 1974. VYCINAS, Vicent. *Earth and Gods: An introduction to the philosophy of Martin Heidegger*. The Hague : Martinus Nijhoff, 1961. CAPUTO, John D. *The Mystical Element in Heidegger’s Thought*. Op. Cit. BARASH, J. A. Op. Cit. LEVINAS, Emmanuel. *Dieu, le temps et la mort*. Paris: Grasset & Fasquelle, 2000. e o excelente *Cambridge Companion on Heidegger*. EUA : Cambridge Press, 2000, principalmente pelo texto aqui referido de Caputo e pelo excelente artigo de Michael Zimmerman onde temos uma excelente comparação entre o pensamento do último Heidegger com o budismo Mahayana.

possibilidades que o próprio Heidegger criou. Mas que uma coisa fique bem clara: em momento algum estamos afirmando que Heidegger seja um teólogo ou tão pouco um místico. O próprio Caputo foi acusado de pensar o último Heidegger por este viés, mas ele mesmo se defendeu quando, na introdução de seu livro *The Mystical Element* revisado, afirmou que se trata de uma má compreensão falar de Heidegger como um místico. Deve-se acentuar apenas que há um “elemento” místico em seu pensamento.

Os passos que iremos seguir adiante serão para tentar demonstrar, à luz das idéias de Caputo, como de fato é pertinente pensar neste elemento místico do pensar heideggeriano se entendermos que este mesmo pensar, ele mesmo, está fincado numa tradição em especial – no caso, a tradição da teologia negativa que se abre com Filo. A idéia é simples: se é possível pensar uma filiação de Heidegger com Eckhart, então é também possível traçar a própria filiação de Eckhart para que possamos vislumbrar de modo mais amplo como podemos encontrar filiações entre o pensamento de Heidegger e o dizer desta mesma Tradição. Assim como Caputo, não queremos dizer que o pensamento da Analítica Existencial possui toda uma estruturação própria baseada nesta influência, mas sim que esta influência não dita pode sugerir a possibilidade do aparecimento de alguns conceitos radicais do pensamento de Heidegger, especialmente quando este trava uma discussão profunda com a tradição metafísica que é plenamente devedora de uma tradição cristã que foi, em grande escala, influenciada pelos grandes pensadores gregos.

Os pilares fundamentais da Analítica – o nada, a diferença ontológica e a transcendência do Dasein – podem encontrar similares nesta tradição – mais especificamente entre Deus, mundo e a alma? É possível entender a radicalidade da compreensão heideggeriana para a αολη/κεία grega como fincada num modo subterrâneo de pensar da tradição negativa em relação aquilo que se mostra? De fato, a tradição negativa corre por fora da metafísica cristã tradicional e aponta para outras saídas? O privilégio da *Abgeschiedenheit* eckhartiana, em seu sentido ontológico, possui o mesmo estatuto da angústia heideggeriana? Em que pontos a *Gelassenheit* se encontra em Eckhart e Heidegger? Há, de fato, uma influência da Negatividade eckhartiana na Analítica Existencial? Estas questões se impõem como um modo de pensarmos radicalmente a própria Analítica em seu viés histórico e hermenêutico. O não dito, o não pensado da própria Analítica se torna, portanto, o cerne desta questão e que aponta para um modo de encarar um grande pensador através de um modo marcadamente heideggeriano.

Se somos devedores de uma “hermenêutica radical” - como Caputo descreve o ponto a que seus estudos sobre Heidegger o conduziram – então temos que compreender que isto significa atingir o sentido da Analítica através de uma delimitação que, como já indicamos, possui vários representantes – sejam comentadores ou grandes pensadores que trabalham com e a partir de Heidegger. Como ensina Caputo, esta “hermenêutica radical” sugere a busca por um significado perdido, por aquilo que permanece velado na Tradição e no dizer mesmo desta enquanto pensamento concreto de um determinado pensador. Assim, quando delimitamos certos pontos centrais do pensamento e da mística de Mestre Eckhart e tentamos circunscrever os principais pensadores que formam a corrente de sua tradição teológica negativa – e se realmente concordamos com Caputo quando este vê elementos muito próximos entre Heidegger e Eckhart – então estamos dando um passo além: estamos, de certo modo e em certo nível, subscrevendo numa corrente muito particular o momento histórico da Analítica Existencial e atentando para o não pensado de seu dizer.

Mais ainda vale dizer: quando nos deparamos com dois grandes pensadores – Heidegger e Eckhart – não só vale a pena traçar certos paralelos entre ambos e suas aproximações e similaridades, mas sim onde eles divergem. Caputo estava ciente disso: “Há uma certa noção de ‘perigo’ em Heidegger que não encontramos no misticismo religioso de Eckhart”³⁴ e um lado obscuro na *Ereignis* que às vezes surge no pensamento de Heidegger como um jogo perigoso, um jogo em que estamos lançados. E isto, é claro, não se encontra numa tradição anterior. Mas, como ponto de encontro – e um ponto de colisão muito forte, devemos acrescentar – há neste projeto místico religioso medieval uma indicação já muito forte de uma necessidade de ir além da metafísica e de pensar a própria Tradição como um retorno e um ir além.

³⁴ Op. Cit. Introdução, XVII.

2. Negatividade e Analítica Existencial

Safranski, no início de sua biografia sobre Heidegger, faz uma afirmação deveras interessante e curiosa. Ele diz que:

Ele (Heidegger) foi realmente um ‘mestre’ da escola do místico Mestre Eckhart. Manteve aberto, mais do que ninguém, o horizonte para a experiência religiosa numa época não-religiosa. Encontrou um pensar que permanece próximo das coisas, mas preserva-o da queda da banalidade.¹

Zarader, ao discorrer sobre a compreensão heideggeriana sobre ser e nada, afirma de modo também curioso que:

Esta última palavra revela bem que, nesta singular abordagem em que o ser é constantemente ‘desdito’ mais do que é ‘dito’, Heidegger não é uma figura absolutamente solitária: da diferença de J. Derrida ao vestígio de E. Lévinas, para recuar talvez, passando por Mestre Eckhart e Suso, à *di / asthma* de Plotino, há como que uma ‘tradição’ paralela, tradição mais subterrânea – porque negativa – do que a sólida tradição positiva que, do platonismo oficial ao saber absoluto, caracteriza a ontologia clássica²

A questão aqui é: como é possível se estabelecer este vínculo entre Heidegger e a tradição negativa? Por que há tantos pensadores e comentadores voltados para esta perspectiva? No início de nosso trabalho afirmamos que *Heidegger é um pensador que erige seu pensar a partir e para além do fim da Filosofia* – e isto parece ir de encontro a uma tentativa de se estabelecer vínculos entre a Analítica Existencial e a tradição da Negatividade. Por outro lado, só um pensador realmente profundo pode nos conduzir a matizes tão díspares e sempre novas sobre o seu pensar. Com Heidegger isto não é, de modo algum, diferente. É exatamente a possibilidade de preencher este “espaço histórico” que se localiza entre os primeiros gregos que filosofaram e a Analítica Existencial – através de uma busca por similitudes – que podemos enriquecer a nossa abordagem sobre a própria Analítica Existencial.

Primeiro, demonstramos no Capítulo I que há realmente uma afiliação místico-filosófica que se inicia com Filo e chega até Eckhart. Neste ponto, se justifica a intenção

¹ SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger – um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. São Paulo : Geração Editorial, 2000. p. 18.

² ZARADER, M. Op. Cit. p. 191. (Interessante notar que este modo de pensar conduziu a própria Zarader a relacionar o pensamento de Heidegger com a tradição judaica na sua obra *La Dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque*. Paris : Edições Du Seuil, 1990).

de Zarader de fazer retroceder para o universo judaico certos pontos chaves da Analítica. Como Filo se alicerça numa interpretação helênica de um conteúdo essencialmente judaico, é fácil perceber que este conteúdo poderá ser apreendido pela mística cristã centrada numa abordagem negativa da divindade. Não é sem razão que este Uno, a Divindade, a Negatividade serão colocados como antes do ser. Mas que fique claro: este ser aqui referido é aquele mesmo que Heidegger irá criticar no seu *A Constituição Onto-teo-lógica da Metafísica*.

Ao inserirmos a Tradição do Pensamento da Negatividade – de Filo a Eckhart – como uma base possível de “inspiração” e influência ao pensamento heideggeriano, parece plausível afirmar que podemos encetar uma nova abordagem à desconstrução da Metafísica como esta foi levada a termo por Heidegger. Por isso afirmamos que este modo de pensar – a Tradição do Pensamento da Negatividade – parece correr por fora da compreensão “oficial” da ontologia tradicional. A Tradição da Negatividade quer mostrar que há um modo mais radical de se pensar o ser – um modo não ôntico, não centrado nas coisas, mas sim no nada. Além do mais, já a partir de Iâmblico e Plotino, é possível detectar uma interação entre esta Negatividade e o modo de articulação da existencialidade do homem. Tal modo se traduz por um deixar-ser, uma entrega ao apelo do Uno, um esvaziamento do mundo e das coisas mundanas, um esvaziar-se pleno que conduz a alma a “contemplar” esta mesma simplicidade.

Com Dionisius vemos como a cristandade toma para si esta compreensão – Heidegger entendia muito bem que havia uma filiação grega do pensamento cristão, mas parece não querer encarar de frente sua filiação hebraica – e compõe uma teologia negativa que difere e muito dos padrões da teologia positiva vigente. O mistério é novamente posto como uma região em que o homem habita e é por ela chamado, uma região que funda as próprias coisas e permanece num jogo de desvelamento e ocultação. Por fim, vemos esta mesma Negatividade adentrar de modo definitivo a mística cristã através dos tratados e sermões de Mestre Eckhart. Aqui não é apenas mais uma questão de compreender este ternário – Deus, mundo e alma – pela Negatividade da Divindade, mas sim de afirmar que é esta mesma quem rege o ponto mais elevado da existencialidade humana: o desprendimento. É por este que se conquista o direito a pensar esta região, a adentrar o reino da não representação onde apenas a experiência em si mesma da diferença pode falar. É neste estágio em que o homem adentra aquilo que o

próprio Heidegger chamou de região da serenidade.³ Assinalamos que *o desprendimento está perto do nada*. Esta compreensão de Eckhart só é possível na medida em que ele mesmo contempla a possibilidade mesmo desta região falar por si só: o nada se dá pela diferença, não é ente algum, assim como a própria Divindade. Esta é *puritas essendi*, é aquele momento que é *o apelo, a graça quem direciona ou chama a alma a se realizar no desprendimento, a encontrar no nada o Deus que a impele ao encontro, que a chama* – apelo este que podemos traduzir pelo destino do ser entendido aqui como Divindade. O estatuto de privilégio da *Abgeschiedenheit* é ser abertura para este mesmo nada e caminho de conquista desta região pela advento da *Gelassenheit*.

Segundo, devemos traçar, portanto, as similitudes ou aproximações que são possíveis de se estabelecer entre Heidegger e Eckhart. Justificando tal filiação, estaremos inserindo a Analítica – em certo nível, é claro – dentro de uma tradição de cunho negativo. E esta tarefa começa com a preleção *Que é Metafísica?* de 1929. Nesta preleção, Heidegger nos fala de uma angústia fundamental, de uma experiência fundamental (*Grund erfahren*) que pode ser entendida como uma experiência que nos liberta da esfera das coisas exatamente por ser a angústia que permite que o nada se manifeste: é aquele momento em que o *Dasein* não se perde mais junto ao ente. Esta preleção, então, pode ser compreendida como uma preleção sobre o nada. Esta discussão, segundo Caputo, centrada no nada (*das Nichts*), é também a preocupação fundamental de Eckhart em seu tratado sobre o desprendimento. A leitura de Heidegger aparece em 1929, seis séculos após a morte de Mestre Eckhart – entre 1327 a 1329.

No tratado sobre o desprendimento, Eckhart – e isso se reduzimos suas proposições ao essencial – faz duas afirmações principais: 1. Deus, em Si mesmo, é tudo o que não é criatural. Ele é o puro desprendimento inamovível e 2. O caminho que permite à alma se unir a Deus é o caminho do desprendimento. Caputo enxerga aqui um paralelo entre a preleção de Heidegger e o tratado de Eckhart. Ele afirma que “se nos voltarmos agora para *Que é Metafísica?* de Heidegger, nós iremos encontrar duas afirmações paralelas, embora em termos de discussão agora não sejam mais ‘Deus’ e a ‘alma’, mas ‘ser’ e ‘Dasein’”⁴.

Se entendermos que o nada é “alcançado” em Heidegger por esta experiência fundamental acima citada, podemos estabelecer um paralelo com o tratado de Eckhart: o desprendimento aponta para um modo do ente (*Dasein*, alma) experienciar o mundo que

³ Cf. HEIDEGGER, M. *Serenidade*. Op. Cit.

⁴ CAPUTO, J. *The Mystical Element*. Op. Cit. p. 18.

se abre – assim como a angústia em Heidegger – para a compreensão do nadificar do nada (*das Nichten des Nichts*). Nas palavras de Heidegger: “O nadificar do nada não é um episódio casual, mas, como remissão (que rejeita) ao ente em sua totalidade em fuga, ele revela este ente em sua plena, até então oculta, estranheza como o absolutamente outro – em face do nada”⁵. Ora, Heidegger ainda acrescenta que Dasein significa “estar suspenso dentro do nada”⁶. Como este nada, seu nadificar, acontece no ser do ente, o mesmo não pode ser entendido como substantivo, como ente. Aqui podemos assinalar, com Caputo, que a analogia com Eckhart se torna maior. Em Eckhart é necessária uma experiência fundamental para que a abertura Àquele que é todo outro que o ente possa se “revelar”. “Para Eckhart, Deus subsiste no puro ‘*Ab-geschiedenheit*’; para Heidegger, o nada é fundamentalmente ‘diferenciado’ (*unter-schieden*) dos entes”⁷. Se o termo “Unter-Schied” – usado explicitamente em *Identidade e Diferença* – aponta para uma diferenciação – que toma o lugar da diferença ontológica – então parece plausível que tomemos a própria *Abgeschiedenheit* eckhartiana em relação com o *Unter-Schied* heideggeriano.

O nada que nadifica não significa, contudo, algo que está apartado dos entes. Assim como o Deus em Eckhart, que não está apartado das criaturas e que é compreendido como Àquele que funda e dá essência a todas as coisas, o nada aqui também indica o fundamento para todo ente que sem ele cairia numa ausência de ser (*Seinlosigkeit*). Assim como em Heidegger, esta posição de Eckhart não deve ser compreendida como aniquilação do homem ou um niilismo radical. Esta forma de interpretar o nada em Heidegger – e que poderia valer em Eckhart – que tende a uma confusão de termos, é, segundo Caputo, uma má compreensão do conteúdo da preleção *Que é Metafísica?* “Pelo nada, Heidegger não quer dizer uma simples negação do que é, a negação de todos os entes, mas o ser em si mesmo, tomado como aquilo que é o outro que qualquer ente (*Andere zu Allem Seinden*). O nadificar do nada é o ser dos entes”⁸. Deus em Eckhart e o ser em Heidegger são colocados como diferenciados de todos os entes. Se o homem – a alma ou o Dasein – quer “ganhar acesso a tal ser, só o pode pelo caminho da compreensão e abrindo a si mesmo para esta ‘diferença’”⁹.

⁵ HEIDEGGER, M. *Que é Metafísica?* Op. Cit. p. 41.

⁶ Op. Cit..

⁷ CAPUTO, J. Op. Cit. p. 19.

⁸ Op. Cit... p. 21.

⁹ Op. Cit..p. 22.

Outra similitude interessante entre o pensamento de Eckhart e Heidegger é, como aponta Caputo, que no primeiro temos o “homem interior” e o “homem exterior”. Em Heidegger o homem exterior é aquele que se vê arrastado cotidianamente para um mundo de preocupações, enquanto que o homem interior seria aquele momento em que pela angústia ele experiencia aquilo que não é ente¹⁰. Se em Eckhart o homem exterior é aquele que busca consolação com as coisas do mundo, o homem interior é aquele que, pelo desprendimento, esvazia-se de todo ente e mergulha na serenidade, na Negatividade em si mesma de Deus, ou seja, Deus como o absolutamente outro com relação ao ente. Mas o homem, a alma, só caminha para o desprendimento quando o apelo de Deus se faz sentir em toda a sua potência. Em Heidegger temos o apelo do ser, apelo este que exige do Dasein uma escuta atenta. Esta disposição é como um humor que “apela ao homem em sua essência para que aprenda a experimentar o ser no nada”¹¹.

Além do mais, quando adicionamos a estas comparações a compreensão heideggeriana do “pensar representacional” (*Vorstellendes Denken*) e do “pensar essencial” (*Wesentliches Denken*), chegamos a um ponto que aproxima ainda mais os dois pensadores. O primeiro é compreendido por Heidegger – no Posfácio de 1943 à preleção citada – como uma tentativa de calcular e contar os entes, enquanto o segundo se dirige à verdade do ser em si mesmo. O pensamento essencial não se dá sobre os entes, mas sim sobre a verdade do ser. Aqui temos uma analogia clara: em Eckhart vemos que o homem exterior gasta a si mesmo, o poder de sua alma, na sua relação com as coisas, enquanto que o homem interior é aquele que se distancia dos sentidos, colocando “de lado todas as imagens e representações”¹² para se engajar num pensamento não-representacional. Em Heidegger, o Dasein, no pensamento essencial, liberta-se das coisas, os entes, e dirige-se ao ser mesmo, à sua verdade.¹³ Assim como Eckhart, Heidegger comprehende que o modo de se “relacionar” com o transcendente, com o simplesmente outro que os entes, é um deixar que ele – Deus em Eckhart ou o ser em Heidegger – se relate conosco. Isto se torna, de fato, interessante quando percebemos que para Heidegger o ser “não é nada que responda às questões humanas,

¹⁰ Não se deve entender aqui “exterior” e “interior” como algo espacialmente dado, mas sim como modos de ser. De outra forma, estaríamos entrando em contradição com a própria compreensão heideggeriana de mundo e Dasein. Cf. § 13 de *Ser e Tempo*, I. Op. Cit. pp. 98-102.

¹¹ HEIDEGGER, M. *Que é Metafísica?* Op. Cit., p. 49.

¹² CAPUTO, J. Op. Cit. p. 25.

¹³ Cf. Op. Cit..

nada que se submeta à interpretação humana”¹⁴. Isto indica que o único modo de ganhar e garantir acesso ao ser é deixar que o ser seja e se enderece ao homem, ao Dasein.

Ora, em Eckhart, o caminho da alma para Deus segue os mesmos parâmetros: a primeira deve deixar que Deus efetue sua unidade com ela. Caputo vislumbra dois pontos de contato entre Eckhart e Heidegger aqui. Ele cita textualmente uma passagem do tratado sobre o desprendimento de Eckhart e uma passagem da preleção *Que é Metafísica?* para acentuar tal proximidade. A citação de Eckhart é que “Deus pode se unir a mim melhor e mais proximamente do que eu posso me unir a Ele”¹⁵ e de Heidegger temos a afirmação de que “ser não é produto do pensar. Ao contrário, de fato, o pensar essencial é um evento (*Ereignis*) do ser”¹⁶. Se o único poder da alma é permitir o advento de Deus nela, então vemos o mesmo quando Heidegger afirma que o Dasein também só pode se render, e render-se em sua vontade, para permitir que o ser seja. “E que é o mais nobre poder, se render, é bem conhecido de todo místico e homem religioso”¹⁷. Este poder – sua inscrição na limitação do Dasein – é a própria finitude do Dasein que ao experienciar o nada “experiencia sua própria falta e finitude em face daquilo que é ‘simplesmente o outro’ que todo ente”¹⁸. Esta constatação, como salienta Caputo, é a mesma realização que afeta a todo religioso ou místico realmente consciente.¹⁹ Se a angústia, já em 1929, é tratada “em termos de calma, serenidade, descanso, tranqüilidade e silêncio”²⁰, nada mais justo do que fazer uma alusão à compreensão eckhartiana da *Gelassenheit*. Na serenidade, o Dasein adentra a esfera do ser, logo “Gelassenheit não é um contra-conceito para a angústia; ela é muito mais seu refinamento”²¹. A angústia é um humor (*Stimmung*) por responder à voz (*Stimme*) do ser. Na angústia, o Dasein se “põe” sobre o abismo (*Abgrund*) do ser.

Caputo nota que as páginas finais do Posfácio da preleção *Que é Metafísica?* são uma das mais fortes demonstrações – em todos os trabalhos de Heidegger – de quanto está presente um elemento místico e até mesmo religioso em Heidegger. Caputo, neste momento, vai realmente longe quando afirma que:

¹⁴ Op. Cit..

¹⁵ Op. Cit..

¹⁶ Op. Cit..

¹⁷ Op. Cit.. p. 26.

¹⁸ Op. Cit..

¹⁹ Cf. Op. Cit..

²⁰ Op. Cit..

²¹ Op. Cit..

As expressões de Heidegger nestes textos possuem tão patentemente um laço místico que é quase impossível evitar a impressão de que ele quer intencionalmente e conscientemente aludir aos místicos e à linguagem dos místicos. É como se ele quisesse nos dar uma pista de que nos místicos - nos velhos mestres do pensamento e que iniciaram a tradição alemã – podemos encontrar algo como o “pensar” (*Denken*). Se alguém quer aprender a pensar, aprender o que pensar é, ele parece dizer, então vá aos místicos.²²

Se Caputo afirma que Heidegger possui esta intenção nesta preleção, é óbvio que ele externa esta idéia de modo claro no curso *O Princípio do Fundamento* e no diálogo *A Serenidade*. E, em ambos, lemos textualmente uma clara referência ao poder do pensamento de Eckhart. Mas, para ainda acentuar mais tais similitudes, Caputo usa de uma idéia que aparece em Max Müller²³. Inicialmente, devemos notar que se há, de fato, um “sacrifício” feito pelo Dasein, ou seja, render-se à verdade do ser, então há realmente uma comparação inevitável com o “coração humilde” em Eckhart que nos diz que a alma não deve buscar consolo em nada que seja criatural, mas apenas entregar-se e render-se ao apelo insistente de Deus. Podemos mesmo acrescentar que alguns termos da preleção de Heidegger possuem um acento realmente místico: agradecer (*Danken*), graça (*Gunst*) e favor (*Huld*). Caputo vai ainda mais longe quando cita uma passagem da preleção. Lemos: “*Das opfer ist der Abschied vom Seiendem auf dem Gang zur Wahrung der Gunst des Seins*”²⁴ (Na nossa tradição temos a tradução desta frase, feita por Ernildo Stein, para “o sacrifício é a despedida do ente em marcha para a defesa do favor do ser”²⁵).

Assim como Müller, Caputo acredita que a expressão *Abschied vom Seiendem* é diretamente derivada da palavra *Abgeschiedenheit* tão cara a Eckhart. Esta conotação é possível quando entendemos que no alemão moderno *Abschied* quer dizer “partida”. Além do mais, Heidegger também nos fala da “nobreza do despojamento”²⁶ e da “liberdade do sacrifício”²⁷. Esta nobreza do despojamento ou nobreza da pobreza – que possibilitam o tesouro do sacrifício – se assemelham muito à base de realização do cristianismo. Em Eckhart temos o homem que busca viver em perfeita pobreza para que

²² Op. Cit.. p. 27.

²³ Cf. MÜLLER, Max. *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*. Heidelberg: Kerle, 1964. pp. 66-7. Podemos mesmo chegar a afirmar que se fossemos traçar o início das idéias de Caputo, seríamos obrigados a prestar reverência às idéias de Müller que trazem muitas comparações originais entre Heidegger e Eckhart. É a esta obra de Müller que Caputo irá fazer referência em seu livro.

²⁴ CAPUTO, J. Op. Cit.. p. 28.

²⁵ HEIDEGGER, M. Que é Metafísica? Op. Cit. p. 50.

²⁶ Op. Cit..

²⁷ Op. Cit..

seu coração, pelo desprendimento, se abra a Deus. Caputo nos avisa que estes dois conteúdos possibilitam aproximações plausíveis. Assim como o caminho para o ser não é um caminho da razão discursiva, o caminho para Deus não pode se realizar por uma razão também especulativa e logicista. É apenas na entrega – e saltando a esfera representacional – que a alma ou o Dasein podem se entregar a Deus ou ao ser.

Mas, antes que finalizemos, precisamos levar em consideração dois pontos de grande importância. Primeiro: nas suas palestras sobre Nietzsche, Heidegger critica o misticismo como um mero par (*Gegenbild*) da Metafísica.²⁸ Logo, o misticismo não parece responder a “um modelo para a superação da Metafísica”²⁹. Nesta palestra, Heidegger critica o misticismo como uma forma de irracionalismo e obscurantismo. Por outro lado, tomando uma posição completamente oposta, vemos na quinta aula de seu curso *O Princípio do Fundamento* uma abordagem que indica outro caminho. Após discutir o porquê e o porque (*warum* e *weil*) num dos versos de Angelus Silesius³⁰ - é afirmado que “todo aforismo (do verso) é tão espantosamente claro e laconicamente construído, que nos agradaria chegar à idéia de que à grande Mística pertenceria a mais extrema agudeza e profundidade de pensamento”³¹ e, ainda mais, que “esta é, com efeito, também a verdade. Mestre Eckhart demonstra-o”³². Haveria, então, uma dicotomia e uma contradição insuperável aqui em Heidegger? Caputo acredita que não. Para bem da verdade, Caputo nos faz ver que Heidegger distingue dois tipos de misticismo: o genuíno e grande (*echte und grosse Mystik*) e os misticismos de outra ordem. Explica Caputo:

Se o misticismo significa um vôo para fora da realidade e do mundo sensível, se o misticismo significa irracionalismo e um obscurantismo que lança tudo em confusão, então o misticismo é para ser devotamente evitado. Tal misticismo claramente não possui nada a ver com o pensamento.³³

Por outro lado, o misticismo genuíno é construído para além das representações, participando, deste modo, do rigor e da profundidade do pensamento em si mesmo. “Não

²⁸ Cf. HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. Vol. II. Pfullingen: Verlag Günther Neske. 1961.p. 28.

²⁹ CAPUTO, J. Op. Cit. p. 141.

³⁰ O verso é: “Die Ros’ ist ohn’ warum, sie blühet weil sie blühet”. Apud CAPUTO, J. Op. Cit. p. 61. (“A rosa é sem porquê, ela floresce porque ela floresce” – Trad. do Autor).

³¹ HEIDEGGER, M. *O Princípio do Fundamento*. Op. Cit. pp. 61-2.

³² Op. Cit..

³³ CAPUTO, J. Op. Cit. p. 141.

é irracionalista, mas também não é uma questão da razão”.³⁴ Também não é metafísico, nem mesmo um braço de continuação da Metafísica.³⁵ Portanto, o mais importante aqui, ressaltando as direções que estes dois momentos possuem dentro do pensamento de Heidegger, é assegurar que, para este, Mestre Eckhart está inserido dentro daqueles que podem ser chamados de Grandes Místicos. Esta é, em termos gerais, uma das fundamentações essenciais para validar o trabalho de Caputo: a asseveração dada pelo próprio Heidegger. O pensar, portanto, encontra seu lugar também dentro da genuína e grande Mística. Uma mística que pode ser traduzida como um modo do pensar (*Denken*) originário e que, em seus moldes, estruturas e objetivos, busca esta mesma diferença entre a esfera ôntica e ontológica tão marcante na radicalidade do pensamento ontológico de Heidegger.

³⁴ Op. Cit..

³⁵ Cf. Op. Cit..

3. Ser e Deus, Mundo, Alma e Dasein

Sabe-se que a *Habilitationsschrift* de Heidegger em Freiburg – *A Doutrina do Significado e das Categorias em Duns Scotus*³⁶ – expressa uma “grande preocupação com o misticismo medieval de modo geral e, em particular, com Mestre Eckhart”³⁷. Já assinalamos no Capítulo III, 1, que Heidegger era muito interessado no misticismo medieval. Sua *Habilitationsschrif* foi um estudo sobre um tratado medieval intitulado *De Modis Significandi* elaborado por Thomas de Erfurt, um scottista do século XVI, embora Heidegger atribuísse a autoria do mesmo ao próprio Scotus. Uma das bases deste trabalho do jovem Heidegger é sua tentativa de demonstrar a insuficiência da epistemologia neo-kantiana em reduzir o homem a um sujeito epistemológico.

Heidegger nos fala de uma personalidade viva e que na sua “Conclusão” é identificada como o espírito vivo, isto é, “o homem concreto histórico”³⁸ que traz em si todas as suas necessidades teóricas e práticas. O que Heidegger busca é mostrar a base “viva” ou “existencial” da *grammatica speculativa*. E esta experiência se dá no homem medieval concreto cuja vida está alicerçada numa relação primordial do homem com Deus.³⁹ Enquanto o homem medieval comum está “perdido” numa experiência subjetiva, o pensador medieval possui um forte sentido do ente. Podemos até mesmo sugerir que Heidegger está nos dizendo que o místico medieval representa “a vida do homem medieval intensificada”⁴⁰. É neste contexto que Caputo pode afirmar:

A referência a Mestre Eckhart em particular ocorre na ‘Conclusão’ da *Habilitationsschrif* onde Heidegger uma vez mais levanta a questão da relação dos problemas da lógica abstrata com a experiência concreta do homem medieval. Aqui Heidegger nos diz que o problema das ‘categorias’ deve ser situado mais além. Em primeiro lugar, deve ser dada uma inteira ‘base metafísica’. Nenhum problema lógico pode ser tratado com sucesso se ao menos não é posto dentro de uma perspectiva que é ‘translógica’ e metafísica.⁴¹

³⁶ Para uma análise deste trabalho, ver o artigo de Caputo Phenomenology, Mysticism and the Grammatica Speculativa: A Study of Heidegger’s Habilitationsschrift. *Journal of the British Society for Phenomenology*, Vol. 5, Maio, pp. 101-17. 1974.

³⁷ CAPUTO, J. *The Mystical Element*. Op. Cit. p. 145.

³⁸ Op. Cit.. p. 146.

³⁹ Caputo se refere aqui ao *Frühe Schriften* de Heidegger. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1972. p. 351.

⁴⁰ CAPUTO, J. Op. Cit.. p. 148.

⁴¹ Op. Cit..

Esta nova leitura da *Habilitationsschrif* de Heidegger serve para justificar uma atitude que o filósofo tomou em 1960 num encontro com os velhos marburgueses. Nesta ocasião, pediram a Heidegger que lhes desse uma analogia que poderia servir de pista para seus trabalhos teológicos alicerçados na Analítica Existencial. A estrutura desta pista era:

“Ser: pensar: Deus : o pensar conduzido dentro da fé”⁴².

Esta analogia pertence à tradição medieval e Heidegger está mostrando que estas relações por ele indicadas são possíveis. O que Caputo faz é oferecer uma variação para esta pista. Assim temos:

“Ser: pensamento (Dasein) : Deus : a alma”⁴³.

Ora, esta estrutura já está atrelada à idéia tanto de Heidegger quanto de Eckhart de que a “experiência” de Deus ou do ser não pode se dar através da razão, mas sim por um modo que o homem, a alma ou o Dasein são impelidos a experienciar. Se em Eckhart é Deus quem toma a iniciativa nesta experiência, em Heidegger é o ser. Se a alma deve ficar aberta e receptiva ao apelo de Deus, o mesmo se dá com o Dasein que deve se abrir ao apelo do ser. Mas fiquemos alerta: não há aqui uma similaridade de conteúdo, mas sim de estrutura. É isto que leva Caputo a afirmar que quando se diz que isto ou aquilo é o “mesmo” em Eckhart e Heidegger, na verdade “queremos dizer apenas que a estrutura é a mesma”⁴⁴. Isto é muito importante, já que em Eckhart isto significa que a estrutura do desprendimento se traduz por um modo ou humor em que a alma se aparta dos entes em favor do amor de Deus, ou seja, ela toma as coisas, as criaturas apenas em referência às idéias na “mente” de Deus. Em Heidegger vemos que a *abscheiden* é uma diferenciação (*unter-schieden*) entre os entes e o ser e que é no abismo desta diferença, onde habita o nada, que o Dasein pode alcançar - ou é para lá arremessado – uma escuta atenta capaz de ouvir o apelo do ser.

Se temos uma relação transcendente e primordial da alma com Deus, então é possível afirmar que a vida da alma está conectada e só é possível pela vida de Deus. Em termos estruturais, e apenas nestes, o mesmo pode ser dito da Analítica Existencial quando consideramos a relação entre ser e Dasein e a concepção heideggeriana sobre a vida.⁴⁵ Entretanto, esta questão não se esgota apenas neste âmbito. A analogia dada por Eckhart, e aqui citada, serve de pista para se equacionar o problema da verdade, já que a

⁴² Op. Cit.. p. 143.

⁴³ Op. Cit.. p. 144.

⁴⁴ Op. Cit..

⁴⁵ Cf. § 10 de *Ser e Tempo*, I, mais especificamente a discussão de Heidegger com Dilthey sobre a vida.

verdade só é possível na correlação homem e ser, pensamento e ser. É neste ponto que Caputo procura apontar – e isto através de uma sugestão – que o percurso de Heidegger desde sua *Habilitationsschrif*, e que se inicia com a forte influência de Husserl em suas idéias, justifica estas aproximações. As estruturas de Deus e alma em Eckhart e ser e Dasein em Heidegger podem ser tidas como bases similares e que fundam um modo original de se compreender a verdade. Explica Caputo:

Com o aparecimento das *Idéias I*, contudo, o pensamento de Husserl deu uma guinada em direção à ‘subjetividade transcendental’ que Heidegger sempre repudiou. Deste modo, Heidegger esperava na sua *Habilitationsschrift* trazer o *De Modis Significandi* para a linha do Husserl das *Investigações Lógicas*, que falava de ‘significados objetivos’ independente do estado ‘psicológico’ do sujeito.⁴⁶

Mas sabemos que este tipo de realismo foi abandonado por Heidegger em *Ser e Tempo*. No § 44, já vemos que a verdade está diretamente relacionada com o Dasein. Mas em 1927 Heidegger ainda pensava a sua famosa questão do sentido do ser a partir da primazia do Dasein. Só com seus últimos escritos é que surge com toda a força a referência à primazia do ser em si mesmo. Esta virada parece a Caputo um retorno à sua *Habilitationsschrift*: “Heidegger retoma uma posição que, de modo estranho, assemelha-se ao realismo da *Habilitationsschrift*”⁴⁷. Por isso tivemos a necessidade de demonstrar a compreensão heideggeriana sobre a verdade enquanto *a0lh/qeia* – onde a idéia mística de um Deus oculto parece nortear, em certo sentido, esta visão. Nos escritos que surgem a partir de 1930, Heidegger desenvolve a “teoria da verdade como *alétheia* com a qual a relação mística da alma com o Deus ‘oculto’ carrega as mais surpreendentes semelhanças”⁴⁸.

Há uma relação entre Deus e a alma e ser e Dasein que se opera numa estrutura comum. Citando o texto *Was heisst Denken?*, Caputo assinala a grande familiaridade de Heidegger com Eckhart quando o primeiro se refere à noção eckhartiana de *Fünklein*, ou seja, a “pequena centelha” na alma. É válido dizer que Heidegger chama Eckhart de mestre do pensar e um pensador profundo com que a nossa era tecnológica tem muito a

⁴⁶ CAPUTO, J. Op. Cit. p. 151.

⁴⁷ Op. Cit.. p. 152.

⁴⁸ Op. Cit..

aprender.⁴⁹ Este conhecimento da obra de Eckhart, por parte de Heidegger, serve, segundo Caputo, para conectar de modo não arbitrário os dois pensadores. Além disso, é nesta noção de *Fünklein* que Caputo se sente à vontade para articular a relação entre Heidegger e Eckhart a partir do conceito heideggeriano do Dasein e a noção eckhartiana do “fundamento da alma”. É pelo acontecimento-apropriação (*Ereignis*) da verdade em Heidegger que se pode criar uma ponte até Eckhart de modo seguro⁵⁰. Heidegger não está interessado na Sagrada Trindade ou na imortalidade e espiritualidade da alma, nem tampouco na conhecida teoria cristã-neoplatônica da preexistência das coisas na mente de Deus. Ou seja, “Heidegger não está interessado (focalmente) em Deus, mas sim na história do ser. Heidegger não está procurando ‘santidade’, ou unidade com Deus. Antes, ele procura preparar a clareira que deve ser feita na história humana para o evento do ser”⁵¹. Neste sentido, continua Caputo:

Nem Eckhart e nem Heidegger falam do ‘homem’. Para ambos os pensadores, há algo mais profundo no homem, algo que não é meramente humano, que constitui a verdadeira dignidade e valor do homem. Para ambos, há um fundamento escondido em que o mais verdadeiro ser do homem e sua natureza (*Wesen*) essencial residem.⁵²

É notório que em ambos os pensadores há algo mais profundo no homem do que sua relação cotidiana com as coisas. Este sentido primevo aponta, em ambos, para a compreensão da essência (*Wesen*) do homem como que posta num ponto ainda mais profundo, para além desta superfície do seu tráfico cotidiano com as coisas. Em ambos os pensadores, *Wesen* possui um sentido verbal. Eckhart traduzia o vocábulo latino *esse* por *Wesen*, além de “empregar *Wesenheit* e *Wesunge* como tradução para *essentia*”⁵³. Se em Eckhart temos esta palavra aplicada para se referir ao ser essencial de uma coisa, em Heidegger temos o seu sentido aplicado para se referir ao ser dos entes.

⁴⁹ Cf. Op. Cit..p. 154.

⁵⁰ Isto, evidentemente, cientes do caráter de similitude estrutural apontado por Caputo.

⁵¹ Op. Cit.. p. 155. Nesta citação, o termo clareira (*the clearing*) pode parecer ambíguo ou equivocado, uma vez que o mesmo ganha força no pensamento de Heidegger. A questão é que o termo, em inglês, *clearing*, é derivado do verbo *to clear*, que pode significar limpar, purificar, desbravar, galgar, transpor. Assim, *the clearing* também carrega a idéia de esclarecimento, o que é intraduzível neste contexto.

⁵² Op. Cit.. p. 156.

⁵³ Op. Cit..

Em Eckhart, “o fundamento da alma é atemporal, inominável e incriado”⁵⁴. É neste fundamento que a alma pode se unir a Deus – assim, “o homem verdadeiro” é aquele que permite que “Deus seja Deus”. Caputo cita o texto *Gelassenheit* de Heidegger para mostrar que este comprehende que Wesen “não é uma questão sobre o homem”⁵⁵. Ambos os pensadores, além do mais, usam outros termos para falar do homem – Dasein ou fundamento da alma. Em ambos, vemos que esta determinação ontológica extrapola uma delimitação antropológica do homem.

Em ambos os casos, portanto, a interpretação antropológica do homem é ‘superada’. O homem não é compreendido ‘zoologicalmente’ – como um animal com uma diferença específica de racionalidade. Nem é a ele dado nenhuma das outras significações, igualmente antropológicas, do homem da Filosofia Ocidental – tal como ‘espírito’ ou ‘pessoa’ [...] Todas estas determinações do homem são ‘metafísicas’, isto é, elas tomam o homem como uma espécie de ente que deve ser diferenciada dos outros entes. Elas são determinações ‘ônticas’ do homem.⁵⁶

Eckhart sempre insistiu sobre o fato de que o “fundamento da alma” não pertence a nenhuma categoria de classificação e que não se trata de uma determinação ôntica. Em Heidegger, se podemos entender que o Dasein não é meramente um ente, mas sim, e de modo primário e originário, uma relação (*Ver-hältnis*) com o ser, deve-se concluir, então, que o Dasein não seja algo que o homem possui, nem mesmo chega a ser uma característica do homem, mas sim “algo que possui o homem e torna o homem e sua relação com os outros entes possível”⁵⁷.

É claro que, neste ponto, o Dasein não pode ser comparado com o *ego cogito*, a *res cogitans* ou ao *animal rationale*. Eckhart parece apontar para o mesmo ponto. Porém, como nos mostra Caputo, ao citar novamente *Was heisst Denken?*, Heidegger parece indicar que “não está preparado para admitir que o conceito de Eckhart da ‘pequena centelha da alma’ (*Seelenfunklei*) de fato transcende completamente a noção do homem como [...] uma espécie diferenciada”⁵⁸. Mas Caputo acredita que Heidegger se equivoca ao interpretar a *Seelenfunklei* deste modo, ou seja, como uma concepção que

⁵⁴ Op. Cit.. p. 157.

⁵⁵ Op. Cit.. p. 157. Evidente que esta compreensão toma parte, também, na sua *Carta sobre o “Humanismo”*. Op. Cit.

⁵⁶ Op. Cit..

⁵⁷ Op. Cit.. p. 158.

⁵⁸ Op. Cit..

não ultrapassaria a compreensão metafísica do homem. Caputo se justifica: “Heidegger está, eu acredito, equivocado sobre isto. Para Eckhart, a ‘pequena centelha’ ou o ‘fundamento’ da alma refere-se a mais profunda ‘fonte’ e para a ‘raiz’ (*Wurzel*) do ser da alma. Não é algo adicionado à alma, mas da qual a alma retira sua vida”⁵⁹. Por fim, devemos afirmar que tanto em Heidegger quanto em Eckhart há a descrição de um tipo de “falência” do Dasein e da alma na sua relação com as coisas, entes ou criaturas no cotidiano. Não se trata aqui de equacionar de modo fácil o fundamento da alma com o Dasein heideggeriano. *A alma se relaciona com Deus e o Dasein com o ser* – o Dasein se debruça sobre o abismo do evento da verdade, sobre o evento que se dá no movimento histórico; Eckhart não pensa nisto, mesmo que entendamos que seu fundamento da alma seja “absolutamente atemporal e eterno”⁶⁰. Porém, o que chama mais a nossa atenção é que Eckhart, mesmo inserido numa tradição cristã e neoplatônica, parece apontar para esta mesma superação essencial indicada por Heidegger. Em ambos, há uma indicação que nos obriga a pensar aquilo que a tradição nos legou como a essência do homem – de um modo ou de outro.

⁵⁹ Op. Cit.. p. 158.

⁶⁰ Op. Cit.. p. 161.

4. Angústia e *Abgeschiedenheit*, destinamento do ser e o apelo de Deus

Por fim, devemos tratar agora de duas estruturas em Eckhart e Heidegger que possuem muitas similitudes: 1. a angústia e a *Abgeschiedenheit* como momentos que possuem um privilégio ontológico e que possibilitam à alma e ao Dasein pensar e experienciar o apelo e o sentido de Deus e ser e 2. o destinamento do ser e o apelo de Deus que são as fontes que conduzem a alma e o Dasein para este salto sobre a diferença e, portanto, sobre a esfera ôntica em Heidegger ou criatural em Eckhart.

No item 4 do Capítulo 1, articulamos o conceito eckhartiano de desprendimento, assim como fizemos o mesmo com o conceito heideggeriano de angústia no item 4 do Capítulo 2. Tanto a *Abgeschiedenheit* quanto a angústia são humores, um modo constitutivo *a priori* da alma e do Dasein na sua relação com a diferença, com sua relação que salta sobre a esfera ôntica em direção a Deus ou ao ser. Quanto ao termo eckhartiano, nós já havíamos assinalado que o desprendimento está perto do nada. E este, o nada, marca na mística eckhartiana a diferença com a totalidade dos entes: Deus e as criaturas. Como toda criatura é uma negação de outra, só cabe a Deus, o Um, ser em Si mesmo e separado de tudo, ou seja, um negar do negar. O Um (Deus) nega todo outro, pois se assim não fosse, haveria algo fora de Deus. Como não há nada fora de Deus, seu negar do negar se transforma na máxima plenitude – e é a esta máxima plenitude que a alma se vê impelida pelo apelo de Deus. Não se trata de um ir para Deus, mas muito mais um deixar Deus ser no âmago da alma. Como ensina Eckhart, a *Abgeschiedenheit* é maior do que a caridade por que ele não me obriga a amar Deus, mas sim fazer com que Deus me ame. Não se trata, portanto, de uma relação entre a alma para com Deus, mas sim de uma relação da Alma para o direcionamento que Deus faz de modo originário para esta.

De modo análogo, a angústia em Heidegger comporta uma similitude muito grande com este conceito eckhartiano. Como vimos, a angústia, dentro do edifício da Analítica Existencial abre a totalidade do ente como insignificância à luz da experiência do ser-para-a-morte como finitude radical. Tal idéia antecipa o conteúdo da experiência do nada pela angústia que será tematizada por Heidegger, posteriormente, na preleção *Que é Metafísica?*. Oferecendo o solo fenomenal para que a totalidade originária do Dasein seja apreendida de modo explícito, a angústia, diferentemente do temor, não se angustia com isto ou com aquilo: o ameaçador, como afirma Heidegger, não se encontra em lugar algum. É o nada que se revela na angústia. Neste ponto, não se trata de pensar

o nada como negação de todos os entes, mas sim como o ser mesmo - o *Andere zu allem Seienden*. A angústia, assim como o desprendimento, permite ao Dasein apreender aquilo que não é o ente, o ser. Além disto, deve-se salientar que o nadificar do nada, aqui exposto enquanto momento privilegiado da angústia, só se dá porque o homem, em sua essência, a ec-sistência, pertence à essência do ser. Assim, fica claro que a angústia, ao desentranhar o Dasein da estranheza do ser-no-mundo cotidiano e familiar, opera um privilégio: abrir o Dasein ao ser em sua constituição originária e unitária.

Caputo toma estes dois momentos em sua base estrutural para aproximar Heidegger e Eckhart pelo conceito da *Gelassenheit*. Caputo comprehende que a *Gelassenheit* responde pelo refinamento da angústia e por um salto qualitativo do desprendimento em relação à sua relação com Deus. Para traçarmos esta comparação, devemos entender como Caputo a articula. Primeiramente, ele conjuga o advento da verdade e o Nascimento do Filho na alma com o *Ereignis* heideggeriano. O homem, em ambos os casos – o Nascimento do Filho e o *Ereignis* – “não pode efetuar este evento por si mesmo”¹. Há uma relação em ambos os casos e Caputo assim expressa esta aproximação:

O ser essencial do Pai é nascer; o ser essencial da alma é dar nascimento ao Filho. É muito revelador ver como se aproxima a expressão de Heidegger da relação entre ser e Dasein com a visão de Eckhart. Para Heidegger, o ser ‘é’ (*west*) o processo de atravessar o Dasein e o Dasein ‘é’ o processo de deixar o ser se revelar. A ‘relação’ entre ser e Dasein não é algo adicionado a um e outro. Contudo, o ser essencial (*Wesen*) de cada é estar relacionado ao outro.²

De modo análogo, vemos esta mesma estrutura em Eckhart: há uma relação da alma com Deus. Neste caso, Deus “é” este mesmo processo que atravessa a Alma e esta, por seu turno, “é” enquanto a possibilidade de deixar que Deus seja. Não parece ser por acaso que no diálogo entre o professor e o sábio na sua obra *Serenidade*, Heidegger tenha chegado mesmo a afirmar que possuir o desprendimento correto é atingir a verdadeira e livre vontade.³ E, neste ponto, ele afirma que devemos aprender, sobre tal assunto, muito com Mestre Eckhart. Tal proximidade se estende àquilo que citamos antes: a vontade livre. Se em Eckhart a verdadeira vontade da alma consiste em permitir

¹ CAPUTO, J. Op. Cit. p. 162-3.

² Op. Cit..

³ Cf. Op. Cit.

que Deus seja e isto exatamente quando a alma atinge a não-vontade, ou realiza a vontade de Deus, no último Heidegger temos uma compreensão semelhante: a não-vontade envolve uma negação – e esta aponta mesmo para uma renúncia. A não-vontade, contudo, é compreendida de modo ainda mais abrangente: é aquilo que permanece fora de qualquer tipo de vontade. Caputo complementa: “No início da conversa, Heidegger parece favorecer o primeiro sentido da não-vontade – vontade de não querer (*willentlich dem Wollen absagen*)”⁴. Este salto que é buscado em Heidegger não deve ser confundido com uma busca por um Deus negativo e “transcendente”. Não se trata disto. Heidegger, assim como nota Caputo, está mais preocupado em atingir uma esfera de “abandono do pensamento transcendental-representacional”⁵. Na verdadeira *Gelassenheit*, portanto, todo traço de vontade é extinto: “ela não é nem mesmo uma vontade de não-vontade”⁶. Assim:

Além do mais, Heidegger, como Eckhart, distingue um modo positivo e negativo do desprendimento. O momento negativo em Eckhart consiste em ser desprendido das criaturas; a alma abandona ou desprende-se de sua própria vontade e desejos. Assim também Heidegger fala da necessidade de ‘estar perdido’ (*Losgelassensein*) dos entes e do pensar que ‘representa’ os entes no horizonte projetado pela subjetividade transcendental. Portanto, como Eckhart fala no tratado sobre o desprendimento que a alma deve se ‘esvaziar das criaturas’, Heidegger diz que nós devemos nos ‘perder’ do horizonte do pensar transcendental.⁷

Pode-se lembrar que este tom quase ascético que perpassa a serenidade no último Heidegger, e sua busca por ultrapassar a esfera do pensar transcendental e representacional, aponta para um modo de Heidegger pensar a ciência e a ontologia em níveis diferentes. Não há aqui um sentido estrito de ciência ou de matemática. Ao contrário, procura-se atingir um rigor do pensar que, para Heidegger, está além: trata-se, como indica Caputo, de quase uma disciplina para que o ser seja⁸.

Neste sentido, a angústia e a serenidade ganham privilégio nesta busca por este sentido mais rigoroso – e em Eckhart temos a *Abgeschiedenheit* e a *Gelassenheit*. A angústia se aproxima daquilo que Eckhart chama de noite negra da alma. Se em

⁴ Op. Cit. p. 177.

⁵ Op. Cit..

⁶ Op. Cit..

⁷ Op. Cit..

⁸ Cf. Op. Cit.. p. 178.

Heidegger a angústia não se reveste de um caráter negativo e nem tampouco psicológico, o mesmo se dá com a noite negra da alma. A angústia é uma insistência ou persistência (*Inständigkeit*), quase como uma virtude que é requerida do Dasein pelo fato de que “o ser é obscuro e alude às categorias familiares do pensamento racional”⁹. Há uma necessidade de “um ‘grande esforço’ (*höhere Anstrengung*), ‘mais prático’ (*längere Einübung*) e ‘de um cuidado mais delicado’ (*noch feinere Sorgfalt*) do que a razão calculadora”¹⁰.

Se em Eckhart a *Gelassenheit* é pensada como modo de adentrar a esfera oculta do abismo da Divindade, a angústia em Heidegger também, numa similitude estrutural, “quer” atingir o abismo mesmo do ser. Mas se em Eckhart é o próprio Deus quem demanda tal busca através de seu apelo à alma, como podemos pensar esta estrutura em Heidegger? Bem, na sua conferência *Tempo e Ser* de 62, Heidegger nos fala de uma escuta atenta que busca pensar algo incontornável: abandonando a vontade de uma compreensão imediata em busca de pensar o sentido do ser a partir dele mesmo. Esta reviravolta do pensar heideggeriano é expressa por ele mesmo do seguinte modo:

Trata-se de dizer algo sobre a tentativa de pensar o ser sem levar em consideração a questão de uma fundamentação do ser a partir do ente. A tentativa de pensar o ser sem o ente impõe-se porque, de outra maneira, penso não haver possibilidade de abrirem-se propriamente os olhos para o ser daquilo que é ao redor do globo terrestre; nem se fale então da possibilidade de determinar, de maneira satisfatória, a relação do homem com aquilo que até hoje se determinou “ser”,¹¹

Mas esta imposição, tão radical dentro do pensar de Heidegger, advém devido à sua compreensão da *Ereignis* e da história do ser.¹² Na décima primeira aula de seu curso *O Princípio do Fundamento* Heidegger afirma que “no destino do ser somos nós os da clareira do ser e os que somos enviados com ela”¹³. Mas há uma via de dois sentidos aqui: é nesta clareira que o ser se destina, mas também se oculta. Neste jogo de

⁹ Op. Cit.. Aqui temos uma referência à noite negra da alma – no original, “the dark night of the soul”, Op. Cit. – e à necessidade de uma persistência, que é uma virtude, por parte da alma.

¹⁰ Op. Cit..

¹¹ HEIDEGGER, M. *Tempo e Ser*. In:_____. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Os Pensadores).. p. 257.

¹² Evidente que poderíamos chamar a atenção aqui para uma relação muito plausível entre o pensar de Hegel e de Heidegger pelo viés da Negatividade. Mas se trata, com efeito, de um assunto de grande extensão. A quinta sessão de *Tempo e Ser* trouxe à tona estas similitudes e que valem, em outro lugar, a pena serem levadas à discussão pela importância de seu alcance.

¹³ HEIDEGGER, M. *O Princípio do Fundamento*. Op. Cit. p. 127.

mostrar-se e ocultar-se, que é a história mesma do pensamento, é o ser quem se doa, é um receber a partir do ser. Esta história se dá por um reconhecimento e uma compreensão: “compreensão do ser exprime que o homem segundo a sua essência está naquilo aberto do projeto do ser e que este compreender assim significado está pendente”¹⁴. Lemos na conferência *Tempo e Ser* que “história do ser significa destino do ser – e nessas destinações tanto o destinar como o Se que destina se retêm com a manifestação de si mesmos”¹⁵. Este Se, aqui pesando, já está atrelado aquilo de que ele faz parte : “o dar como destino, o dar como alcançar iluminador”¹⁶.

Nesta compreensão sobre o Se – e que abre a possibilidade de pensar tempo e ser como aquilo que não é, mas como aquilo que Se dá – retornamos à idéia do nada no pensar heideggeriano e sua base na diferença ontológica. Em Eckhart teríamos uma articulação semelhante: Deus não é, mas Se dá. Na ponte que separa mundo (criaturas, entes) e Deus, reside o salto que a alma deve efetuar pelo desprendimento e pela serenidade. O apelo de Deus requer, da alma, um estar atento, uma disponibilidade para com o apelo mesmo e pelo reconhecimento desta diferença que se interpõe entre Deus e mundo. O estado do desprendimento não é conquistado, mas recebido. Não se trata de um estado psicológico em que poderíamos nomear suas causas e objetivos. O desprendimento e a serenidade nos falam de uma relação entre este apelo de Deus e a escuta atenta da alma. A angústia e a serenidade em Heidegger apontam para uma idéia semelhante. Mas aqui não teríamos nem Deus e nem mundo, mas sim ser e os entes. *Mas é pela Negatividade, pela realização mesmo desta diferença, que podemos pensar ser e ente e Dasein; Deus, mundo e alma.*

As estruturas aqui abordadas nos levam a considerar de modo positivo as possibilidades levantadas por Caputo de aproximar Heidegger e Eckhart. Se tivermos sempre em mente que Caputo está ciente de que está elaborando aproximações estruturais e não de conteúdo, suas similitudes ganham mais poder. O Deus de Eckhart não é o ser de Heidegger; e nem tampouco a alma de Eckhart é o mesmo que o Dasein de Heidegger. Mas nesta planta de realizações de ambos surge uma diferença entre estas

¹⁴ Op. Cit.. p. 128.

¹⁵ Idem. *Tempo e Ser*. Op. Cit. p. 261. Cf. Ao Se desta citação, devemos respondê-la com outra citação: “A conferência intitulada *Tempo e Ser* pergunta primeiro pelo que é próprio do ser e, em seguida, pelo que é próprio do tempo. Nisto mostra-se que nem ser e tempo são. Desta maneira, atinge-se a passagem para o ‘dá Se’. O ‘dá Se’ é, o primeiro, clarificado em relação ao dar e depois com relação ao que Se dá. O Se é interpretado como *Ereignis*. Resumindo mais: a conferência *Ser e Tempo* passa pelo que é próprio de *Tempo e Ser* para o Se que dá, e desta para o *Ereignis*”. GUZONI, A . *Protocolo do seminário sobre a conferência “Tempo e Ser”*. In *Tempo e Ser*. Op. Cit. p. 276.

¹⁶ Op. Cit.. p. 267.

esferas que se assemelham por seus modos de relação. É assim que retornamos à introdução de Caputo ao seu livro *The Mystical Element in Heidegger's Thought*. De modo muito lúcido, e isto mesmo para evitar um modo de pensar fantasioso e forçado, ele nos adverte que:

Outro ponto que emerge claramente de *The Mystical Element in Heidegger's Thought* é quanto este misticismo religioso (Eckhart) difere do próprio caminho de Heidegger, quanto Heidegger *não* é um místico. O que é desconcertante a respeito de Heidegger, o que *não* nos dá conforto em Heidegger, é que ele *não* é um místico, como as implicações e referências zombeteiras feitas ao *Seinsmystic* por seus críticos, mas o fato de que ele *não* é (um místico), que o caminho que ele sustenta é ameaçador, incerto, exposto por todos os lados pelo “perigo”¹⁷.

Todas estas convergências apontadas por Caputo entre estes dois grandes pensadores nos ajudam a pensar de modo fecundo o próprio pensar de Heidegger e oferece um contraponto digno de ser levado em conta às leituras de Derrida (numa época em que se instaurou o pensamento da *différance*). Caputo estava ciente, assim como Derrida, que Heidegger possuía seus momentos escatológicos. O primeiro mostra claramente que há um elemento místico em Heidegger através de suas “influências” da grande Mística. E é aí, numa comparação com os místicos, que Heidegger possui algo de muito próprio:

Comparado com o modo do religioso místico, Heidegger percorre um caminho mais obscuro, mais arriscado e mais incerto, sempre exposto ao jogo obscuro do Ereignis, um caminho marcadamente acentuado com tons nietzscheanos. Vis-à-vis o pensamento recente francês e ‘Nietzsche aujourd’hui’, Heidegger parece-se mais com Eckhart; vis-à-vis Eckhart, Heidegger parece-se mais com Nietzsche.¹⁸

De qualquer modo, muito tem a Filosofia a conquistar quando o pensamento sente-se capaz de trazer similitudes dentro da história do pensar que determinam não apenas o impensado desta mesma Tradição, mas sim um caminho e sua direção. De modo sucinto, podemos afirmar que a angústia e a *Abgeschiedenheit* e a *Gelassenheit*, bem como o destinamento do ser e o apelo de Deus – isto dentro do edifício maior que

¹⁷ CAPUTO, J. Op. Cit. p. xxi.

¹⁸ Op. Cit..

comporta o nada e a diferença ontológica – possibilitam de modo satisfatório a leitura de Caputo. Mas esta possibilidade não pode se transformar num artigo de fé. Apenas a lucidez e a crítica filosófica rigorosas podem nos assegurar este caminho. O grande mérito de Caputo, assim o acreditamos, foi ter coragem de desbravar terras novas e apontar direções até então insuspeitadas. Mas, como em toda descoberta, há ainda muito a ser feito: *o horizonte do pensar sempre se estende para além de nossas tentativas presentes*. Contudo, nestas mesmas tentativas é que poderemos ter certeza sempre de que este mesmo horizonte não cessa de se abrir ante nós. E apenas assim.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O enriquecimento do pensar se dá de muitos modos: erudição, meditação, diálogo, confronto com a tradição, pensar o impensado desta mesma tradição. Escolhemos uma via, neste presente trabalho, que opera num diálogo e confronto com a tradição. O longo percurso que encetamos – e que cortou um grande período de nosso pensar – se iniciou lá no século I com Filo de Alexandria e aportou no século XX com Martin Heidegger. Evidente que seria muita ambição e pretensão querer traçar o todo desta tradição aqui levada em consideração, ou seja, a tradição negativa. Parece que, ao modo de um Foucault invertido, privilegiamos alguns pensadores desta linhagem para chegar o mais perto possível de nossa meta: 1. demonstrar que há de fato uma similitude de estrutura entre Mestre Eckhart e Heidegger, especialmente quando nos debruçamos de modo mais demorado sobre os conceitos eckhartianos *Abgeschiedenheit* e *Gelassenheit*, bem como sua visão sobre o todo que envolve a relação entre Deus, alma e mundo e colocamos no outro lado as bases fundamentais que regem a Analítica Existencial – entendidas aqui por nós como o nada, a diferença ontológica, a transcendência do Dasein e seus desdobramentos nos existenciais, a concepção heideggeriana de *a0lh/qeia*, *lógov* e o destinamento do ser – poderemos soerguer algumas similitudes que nos darão uma visão realmente nova sobre o pensamento heideggeriano e 2. se é possível atrelar de modo seguro, e isto envolvendo uma pesquisa de caráter realmente histórico no âmbito da Filosofia, as idéias de Filo de Alexandria a uma Corrente que segue com Clemente, Iâmblico, Plotino, Dionisius, atingindo de modo irrefutável o pensamento de Mestre Eckhart, então será muito salutar afirmar que há uma certa “filiação” de Heidegger a esta Corrente via Eckhart.

Se podemos falar num *primum mobile* que nos levou a divisar neste vasto horizonte da tradição negativa a possibilidade de desenhar um novo percurso que busca traçar uma nova compreensão sobre a Analítica Existencial atrelada à História da Filosofia, teremos que nos reportar a três obras em especial que nos conduziram a ter confiança em nossa empreitada. Não apenas por se tratar de argumentos de autoridade, mas pelo fato mesmo de que estas fontes inspiram não apenas confiança, mas um desejo quase que natural de tentarmos algo novo. Estas três obras foram: *The Mystical Element in Heidegger's Thought* de John D. Caputo; *La Dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque* de Marlene Zarader e, por fim, *Heidegger and the Tradition* de Werner Marx. Todas estas obras possuem pontos de contato, mesmo que possamos afirmar que elas

tratam de pontos distintos da Tradição e possuem, cada uma, uma visão muito particular desta relação entre Heidegger e a Tradição. As bases de nossas análises recaíram sobre a primeira obra. O trabalho do professor Caputo permite que o percurso da Analítica Existencial adquira contornos quase que inusitados com o seu dom espontâneo de imprimir algo novo a um pensamento tão rígido e isto mesmo a partir de suas comparações entre Eckhart e Heidegger. Além do mais, tivemos o prazer de manter contato – via correio eletrônico – com o professor Caputo e sua afabilidade, atenção e incentivos nos serviram de base para que nossa empreitada pudesse ser levada a termo. Por fim, cabe-nos perguntar: o que acreditamos ter conquistado até aqui?

Na nossa introdução já demonstramos que o conteúdo desta pesquisa iria recair em duas linhas principais que apontamos acima. Assim, abrimos o primeiro Capítulo com uma análise dos pensadores que privilegiamos neste contexto da tradição da Negatividade (Evidente que o espaço de que dispomos não caberia uma análise detalhada dos pensadores estudados – em toda a sua extensão e importância – e muito menos em relação àqueles pensadores que também tomam corpo nesta tradição. Deste modo, o próprio Suso, Proclo, Iâmblico, Agrippa, Ficino, Mirândola, Trithemius, Porta, Kunrath, Boheme e sua influência em Baader, Schelling e Hegel e tantos outros não poderiam ser trazidos à tona em nossa tarefa pela dimensão mesmo que envolve uma empreitada desta natureza. Acreditamos que os pensadores que estudamos aqui serviram de base para que possamos pensar não apenas a proposta de Caputo, mas *a possibilidade mesmo de se pensar* a “inclusão” de Heidegger numa determinada Tradição). Ao estudarmos três obras fundamentais de Filo de Alexandria – *Leggum Allegoriae*, *De Vita Mosis* e *Quaestio in Genesis* – percebemos que Filo, na sua tentativa de fundir a teologia hebraica com a Filosofia helênica constituiu um acontecimento de alcance excepcional e inaugura a relação e a aliança entre a fé bíblica e a razão da filosofia helênica. Além do mais, e isto é de suma importância, em Filo já contemplamos aquela consciência apofática que será um dos guias principais de Dionisius. Dissemos que nesta tarefa gnosiológica não se conhece a causa de todas as coisas a partir delas mesmas, mas sim superando aquilo que foi criado e atingindo, deste modo, o Incriado. Há, portanto, um salto para as coisas e seu fundamento que é Negatividade, um puro nada. Este esquema, em que a consciência apofática ganha destaque, só é possível de ser pensado quando sabemos que em Filo Deus produziu o mundo, a sua obra perfeitíssima, a partir do não-ser ao ser – há, então, um percurso que em termos heideggerianos poderia ser entendido,

grosso modo, como uma diferença de caráter ontológico: não-ser e ser, Deus e o mundo, ser e ente.

A transcendência ontológica de Deus – base da relação do próprio homem com Ele - comporta, necessariamente, também a sua transcendência gnosiológica, ou seja, torna-O incognoscível e, por consequência, também inefável. Vimos que há elementos de platonismo e pitagorismo em Filo, e isto é inegável, mas sua grande contribuição foi buscar na Negatividade hebraica uma fonte de inspiração para um modo realmente novo, mesmo que calcado sobre as realizações pitagóricas e platônicas, da relação entre Deus e mundo, entre Deus e o homem. O seu sucesso se deu com o advento de um neoplatonismo de caráter negativo. Se Iâmblico já demonstra em sua obra *De Mysterii*, e isto na realização de seu processo teúrgico inteiro, fortes influências de Filo, e o mesmo podemos falar de Ammonio Saccas, é com Plotino que esta dimensão se consolida de vez. Um dos maiores neoplatônicos, se não o maior, Plotino incorpora esta Negatividade como solo para o advento de sua teoria sobre o Uno. No item 2 do Capítulo primeiro dividimos o pensar plotiniano em seis teses principais, a saber: 1. distinção entre o mundo sensível e o mundo inteligível, entre o ser corpóreo e o incorpóreo; 2. as três hipóstases: Uno, *Nous* e *Psyché*; 3. a teoria da processão, ou seja, o processo de derivação entre as hipóstases; 4. a matéria sensível deriva da última hipóstase; o mundo sensível advém do supra-sensível; 5. Tudo está no Uno e o Uno está em tudo e 6. O homem pode retornar ao Uno, sendo a felicidade a união extática com o divino.

Herdeiro de uma tradição teúrgica, Plotino pensava num modo de operar esta união com o divino, com o Uno e sua obra atesta esta preocupação central de sua filosofia. Assim como Filo em sua *De Vita Mosis*, Plotino compreendia o Uno como anterior ao ser, como anterior a todas as coisas, a todas as criaturas – e aqui vemos a idéia de uma geração a partir do não-ser ao ser. Observamos que aqui se funda a base de toda a teologia negativa, uma vez que esta pensa que há uma relação poderosa entre a alma, o indivíduo inserido numa multiplicidade originária de uma Unidade, e o Princípio, o próprio Inefável. Há, por outro lado, também um apelo do Uno para que a alma e o espírito retornem à sua unidade originária: trata-se de um apelo místico e que poucos, apenas os eleitos, terão a oportunidade de realizar – a célebre *unio mystica* medieval. Este êxtase, esta união, é o percurso da alma num retorno a toda processão do Uno. Não é sem fundamento que a interpretação alegórica de Filo, o seu *Legum Allegoriae*, é justamente a compreensão de que os personagens e acontecimentos bíblicos traduzem o percurso deste retorno e que ganham mais corpo no pensar plotiniano.

Se podemos afirmar que há uma base estrutural da compreensão de uma diferença entre o Uno ou Deus, podemos igualmente inserir que o pensamento de Dionisius – e que em nossa tradição permanece ainda como o Pseudo-Dionísio, o Aeropagita – através de sua obra (*De caelesti Hierarchia*, *De ecclesiastica Hierarchia*, *De divinis nominibus* e *De mystica theologia*) é aquele momento dentro da História em que a filosofia cristã se apodera dos preceitos fundamentais da teologia negativa. Vimos que, em Dionisius, Deus é entendido como sendo uma “hiperbondade”, uma “hipervida”, um “hiper-ser”, pois Ele está para além de toda definição. Entretanto, Deus, o Pai, impulsiona de Si a Luz para que esta nos ilumine e há nesta Luz uma potência unificadora – que para Dionisius funciona como um restabelecimento, em nós, de um estado antigo – e é ela mesma quem nos converte ao Uno. Este processo, como facilmente pode ser notado, traduz aquele percurso de retorno como este aparece em Plotino e Filo, processo este que advém da Negatividade em relação ao mundo criado e o impele ao retorno ao seio da sua unicidade. Esta base de entendimento irá antecipar de modo brilhante o misticismo de Mestre Eckhart. Nós escrevemos neste Capítulo que “entretanto, já antecipando o pensamento místico de Mestre Eckhart, Dionisius entenderá que há uma diferença radical entre o mundo e o divino e tudo aquilo que se origina deste. A alma, centrada nesta diferença, deverá assumir uma atitude perante este apelo que a Luz conduz até ela. Na multiplicidade daquilo que compõe o mundo como coisas, estados, sentimentos, etc, a alma se lança para além desta multiplicidade, uma vez que é na Tearquia – a pura simplicidade – que ela poderá ‘contemplar’ aquilo que não é coisa alguma, que não pode nem mesmo caber no âmbito da linguagem já que não se pode falar aqui em referência a algo dado”. Este retorno ao simples aparece em dois momentos cruciais do pensamento eckhartiano: a *Abgeschiedenheit* e a *Gelassenheit*, bem como sua compreensão de Deus como um negar do negar, a sua via negativa.

Como o ponto de sustentação inicial de nosso trabalho se articulou a partir da compreensão de Caputo sobre a relação entre o pensamento de Eckhart e Heidegger, fomos obrigados a nos deter de modo mais demorado sobre o pensamento do primeiro. Logo de início, vimos que uma das tarefas primeiras de Eckhart consistiu em se separar do conceito de Aquino de que Deus é ser, *deus est suum esse*, apontando para uma via nova: o ser é Deus, *esse est deus*. Esta pequena mudança pode, a uma primeira vista, nem parecer tão importante, mas ela encobre uma grande realização de Eckhart. Citamos textualmente Caputo para nos ajudar nesta tarefa. Ele nos ensinou que Aquino era aristotélico e realista e que enfatizou que as criaturas possuíam sua própria propriedade e

proporcionalidade compartilhadas no ser. Mas o místico Eckhart acentua, ao invés, a dependência radical das criaturas sobre Deus. De si mesma, ele diz, a criatura é absolutamente nada (*nihil penitus*), um puro nada (*ein reines Nichts*), nem mesmo um *modicum*. A criatura não tem ser em si mesmo, mas apenas em Deus. Sendo *puritas essendi*, puro de todo ente, Deus é a Negatividade em si mesma e aqui temos um retorno à compreensão já derivada de Filo, Plotino e Dionisius. Em Eckhart, assim como em seus predecessores, há um modo da alma, o homem, atingir uma união com esta Divindade. É por isso que dedicamos dois capítulos inteiros aos conceitos de *Abgeschiedenheit* e *Gelassenheit* em Eckhart: são estes conceitos que dão conta, na mística eckhartiana, pelo processo de relação entre a alma, o mundo e Deus. Mas há um apelo de Deus para que a alma retorne a Ele.

Nosso próximo passo foi estabelecer as bases de alguns momentos que acreditamos essenciais dentro do pensamento de Heidegger e que nos possibilitassem traçar de modo relativamente seguro as similitudes estabelecidas por Caputo entre Eckhart e Heidegger. No segundo Capítulo tratamos do nada e da transcendência do Dasein (onde tratamos do conceito heideggeriano sobre o nada em seus diversos matizes, notadamente sua obra *O Princípio do Fundamento* e *Que é Metafísica?*, apesar de deixarmos o âmbito maior da discussão sobre o nada para o item 4 onde tratamos da angústia e, em segundo lugar, onde tratamos da compreensão heideggeriana sobre a transcendência do Dasein, notadamente sua obra *Sobre a Essência do Fundamento*, e que funda um modo realmente radical de se pensar a relação sujeito-objeto, homem e mundo); ao levantarmos a fundação estrutural da Analítica existencial (onde tratamos dos existenciais a partir de uma leitura de *Ser e Tempo*) pudemos nos municiar conceitualmente com as bases do pensamento de Heidegger que nos conduziram inevitavelmente à sua compreensão da αολή/qeia, lógov e o destinamento do ser (que, como já inferimos anteriormente, nos conduzem sempre a pensar na abertura e no apelo do ser, o que está, em termos estruturais, dentro de um âmbito de possibilidades de se equacionar esta estrutura com a compreensão eckhartiana de apelo de Deus e a vida cotidiana da alma); o privilégio ontológico da angústia possibilitou-nos vislumbrar um aceno ao conceito eckhartiano do desprendimento (onde apresentamos a base da compreensão de Heidegger sobre a angústia e sua relação com o nada como modo de inferirmos uma comparação com o desprendimento em Eckhart) e, por fim, a análise da serenidade do último Heidegger (que já é devedora, pelas próprias palavras de

Heidegger, de uma tradição antiga, ou seja, a mística medieval e que nos possibilita sintonizar o pensar de Heidegger com a *Gelassenheit* eckhartiana).

Estabelecidas estas premissas, pudemos por fim adentrar as idéias mesmo de Caputo e suas análises das similitudes entre Eckhart e Heidegger. Ao analisarmos o artigo de Caputo, *Heidegger and theology*, inferimos que Caputo quer pensar, antes de tudo, a formação religiosa e acadêmica de Heidegger como suporte para suas futuras análises. Aqui, como vimos, Caputo quer nos convencer que há outras viragens no pensamento de Heidegger e que seu início religioso retornou no fim de sua vida. No item 2 do Capítulo terceiro, estabelecemos os pontos de contato entre a Negatividade de Eckhart e certos momentos da Analítica Existencial, principalmente a análise da angústia como momento privilegiado do Dasein para saltar sobre a esfera ôntica e manifestar o nada, o que em Eckhart se dá, como vimos, pelo desprendimento. O item 3 estudou as similitudes entre ser e Deus, mundo, alma e Dasein.

Aqui, assim como Caputo, nos concentramos na *Habilitationsschrift* de Heidegger. Se ali havia um grande interesse do pensador alemão pela mística medieval, hoje já podemos constatar isto com a publicação de seus estudos e conferências sobre esta mesma mística, o que na época em que Caputo havia redigido seu livro, 1978, ainda não havia chegado ao conhecimento do público. Caputo só conhecia estas idéias de Heidegger a partir do trabalho de Käte Oltmanns – *Meister Eckhart* de 1935. Neste trabalho, como nos diz Caputo – já que Oltmanns estava presente às conferências de Heidegger sobre mística medieval – temos uma pré-visão das idéias de Heidegger sobre a mística medieval e, mais particularmente, sobre o pensamento de Mestre Eckhart. Por fim, ao traçarmos um perfil de similitudes entre a angústia e a *Abgeschiedenheit*, o destinamento do ser e o apelo de Deus, acreditamos que fechamos o ciclo de análises e concluímos nosso trabalho que, baseado nas idéias de Caputo, apontaram para novas possibilidades por si mesmo.

Estamos cientes, e isto já o assinalamos em nossa introdução, que esta nossa abordagem corre seus riscos por conta própria. Tratar de um pensador da envergadura de Heidegger não é fácil, ainda mais se tivermos em mente que estamos elaborando uma tese em que procura não apenas demonstrar as similitudes estruturais de seu pensamento com o de Mestre Eckhart, mas chegamos mesmo a inferir que talvez possamos estabelecer um modo mais originário de pensar a relação de Heidegger com a Tradição através de uma corrente subterrânea que deve ser exposta para se conquistar, para esta abordagem, suas possibilidades de erros e acertos. Talvez esta tarefa possa ser taxada de

ousada, mas não é pela ousadia mesmo que o pensar conquista suas paragens mais elevadas? Se fomos felizes em nosso intento de ir além das bases comparativas estabelecidas por Caputo, pensamos que já conquistamos muito: inserir Heidegger numa determinada Tradição que se dá depois dos pré-socráticos é trazer bases novas de discussão para pensar, de modo ainda mais radical, a própria desconstrução metafísica erigida pela Analítica Existencial e todas as suas consequências dentro do pensar Ocidental.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

LIVROS:

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Loyola, 2000.
- ANCELET-HUSTACHE, Jeanne. *Master Eckhart and the Rhineland Mystics*. Harper: Hilda Graef, 1957.
- AQUINO, Tomás de. *Suma Teologica*. Madrid : La Editorial Católica, Vol. I. 1957
_ Questões discutidas sobre a verdade. In:_____. *Textos selecionados*. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Os Pensadores) 1985.
- BARASH, Jeffrey Andrew. *Heidegger e seu século*. Lisboa: Piaget, 1997.
- BÍBLIA. Tradução ecumênica. São Paulo: Edições Loyola, 1994.
- BLAVATSKY, H. P. *A sabedoria tradicional*. São Paulo : Hemus, 1978.
- CAPUTO, John. D. *Desmitificando Heidegger*. Lisboa : Piaget, 2000.
_ *The Mystical Element in Heidegger's Thought*. New York: Fordham University Press, 1986
_ *Heidegger and Aquinas*. New York : Fordham University Press, 2000.
- CARNAP, Rudolf. *The Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis of Language*. A. J. Ayer, ed. Logical Positivism. Glencoe : The Free Press, 1959.
- CLEMENTE. *Stromata*. Calvin College : Christian Classics Ethereal Library. Edição Eletrônica, Bilíngue : Latim/Inglês. Disponível em: <http://www.ccel.org>. Acesso em : 20/02/2007.
- DIVERSOS AUTORES. *Cambridge Companion on Heidegger*. EUA : Cambridge Press, 2000.
- ECKHART, Mestre. *Traites et Sermons*. Paris : GF, 2000.
_ *Parisian Questions and Prologues*. Toronto : Pontifical Institute of Medieval Studies, 1974.
_ *Selected Writings*. Reino Unido : Penguin, 1994.
_ *O Livro da Divina Consolação*. 5 ed. Bragança Paulista : São Francisco, 2005
_ *Sermões Alemães*. Edição eletrônica. Disponível em: <http://www.marcosbeltrao.com.br>. Acesso em : 29/12/2006.
- ECO, Umberto. *Art and beauty in the Middle Ages*. Trad. Hugh Bredin. New Haven: Yale University Press, 1986.
- FARIAS, Victor. *Heidegger e o Nazismo*. São Paulo: Paz e Terra, 1998.
- FILO de Alexandria. *Completed Work*. Resources Pages for Biblical Studies. Edição Eletrônica. Bilíngüe: Latim/Inglês. Disponível em: <http://www.torreys.org>. Acesso : 20/02/2007.

- GILSON, Ettiene. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- GILSON, Ettiene e BOEHNER, Philotheus. *História da Filosofia cristã*. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 1985.
- HEIDEGGER, Martin. – *Der Satz vom Grund*. 4 ed. Pfullingen : Verlag Günther Neske, 1978.
- _ *Frühe Schriften*. Frankfur am Main: Vittorio Klostermann, 1972.
 - _ *Nietzsche*. Vol. II. Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1961.
 - _ *Sein und Zeit*. 19 ed. Tübingen : Niemeyer, 2006.
 - _ *Was ist Metaphysik?* Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1965.
 - _ *Being and Time*. Albany : State University of New York Press, 1996.
 - _ *Parmenides*. Indianapolis : Indiana University Press, 1992.
 - _ *Estudios sobre mística medieval*. 2ª Ed. México: FCE, 1997.
 - _ *Serenidad*. Barcelona: Ediciones Del Serbal, 1994.
 - _ *Ser y Tiempo*. Santiago : Editorial Universitaria, 1997.
 - _ *Ser e Tempo*. Vol. I. 2 ed. Petrópolis : Vozes, 1988.
 - _ *Ser e Tempo*. Vol. II. 7 ed. Petrópolis : Vozes, 2000.
 - _ Identidade e Diferença. In: _____. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Os Pensadores).
 - _ O Fim da Filosofia. Op. Cit.
 - _ Sobre a essência da verdade. Op. Cit..
 - _ Sobre a essência do fundamento. Op. Cit.
 - _ Sobre o “Humanismo”. Op. Cit..
 - _ Que é isso - a Filosofia? Op. Cit..
 - _ Que é Metafísica? Op. Cit..
 - _ Tempo e Ser. Op. Cit.
 - _ *A caminho da linguagem*. Petrópolis : Universidade São Francisco, 2006.
 - _ *A origem da obra de arte*. Rio de Janeiro : Edições 70, 1998.
 - _ *Seminários de Zollikon*. Petrópolis: Vozes, 2001.
 - _ *Que é uma coisa?* Rio de Janeiro: Edições 70, 1990.
 - _ *Ensaios e Conferências*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2002.
 - _ *O Princípio do Fundamento*. Lisboa : Piaget, 2000.
 - _ *Serenidade*. Lisboa: Piaget, 2000.
- HÜNHNERFELD, Paul. *Sachen Heidegger: Versuch über ein deutsches Genie*. Munique: Verlag, 1961.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Abril Cultural., 1988.
- KAPLAN, Arieh. *Sêfer Ietsirá, O Livro da Criação*. Teoria e prática. São Paulo: Sêfer, 2002.
- LEIBNIZ, G. W. A Monadologia.. In: _____. *A Monadologia, Discurso de Metafísica e outros textos*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).
- LEVINAS, Emmanuel. *Dieu, le temps et la mort*. Paris: Grasset & Fasquelle, 2000.
- LOPARIC, Zeljo. *Heidegger réu*. São Paulo: Papirus, 1990.
- MACQUARIE, John. *An Existentialist Theology: A Comparision of Heidegger and Bultmann*. New York : Harper, 1965.

- MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a Verdade*. 2 ed. Rio de Janeiro : Rocco, 1985.
- MARX, Werner. *Heidegger and the Tradition*. Evanston : Northwestern University, 1971.
- MÜLLER, Max. *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*. Heidelberg: Kerle, 1964.
- PAPUS. *A Cabala*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- PEROTTI, James. *Heidegger on the Divine*. Athens : Ohio University Press, 1974.
- PLOTINO. *Eneadas*. Chicago : University of Chicago, 1952.
- PSEUDO-DIONÍSIO, O Aeropagita. *Obra Completa*. São Paulo : Paulus, 2004.
- RAHNER, Karl. *On The Theology of Death*. New York: Herder and Herder, 1961.
- REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga*. Vol. IV. São Paulo : Loyola, 1994.
- SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger – um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. São Paulo : Geração Editorial, 2000.
- SCHÉRER, R.. *Heidegger*. Paris: Seghers, 1973.
- VAN STEENBERGHEN, Fernand. *História da Filosofia – Período Cristão*. Lisboa: Gradiva, 1988.
- VATIMO, Gianni. *As Aventuras da Diferença*. Lisboa : Edições 70, 1989.
- VERSÉNYI, Laslo. *Heidegger, Being and Truth*. New Haven: Yale University Press, 1965.
- YVCINAS, Vicent. *Earth and Gods: An introduction to the philosophy of Martin Heidegger*. The Hague : Martinus Nijhoff, 1961.
- TRINDADE, José. *Antes de Sócrates*. Lisboa: Gradiva, 1988
- ZARADER, Marlene. - *La Dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque*. Paris : Edições Du Seuil. 1990.
 _ *Heidegger e as palavras de origem*. Lisboa : Piaget, 2004.
- ZIMMERMAN, M.E.. *Confronto de Heidegger com a modernidade*. Lisboa: Piaget 2001.

ARTIGOS :

- CAPUTO, John. - Heidegger e a teologia. *Revista Perspectiva Filosófica*. Vol II, 26. 2007.

- _ Phenomenology, Mysticism and the Grammatica Speculativa: A Study of Heidegger's Habilitationsschrift. *Journal of the British Society for Phenomenology*, Vol. 5, Maio, 1974.
- DELLMAYR, Fred. Nothingness and Suuyataa: A Comparision of Heidegger and Nishitani. *Philosophy East and West*. Vol. 42. Nº 1, Janeiro, 1992.
- DOURLEYJ, John. *Tillich e Meister Eckhart: Apreciação Crítica*. Disponível em: <http://www.metodista.br/correlatio>. Acesso em : 20/12/2006.
- HANSEN-LOVE. Fundamentalontologie oder Seinsmystik? *Wort und Warheit*, nº4, 1949.
- KOCKELMAS, Joseph. On Heidegger and Language. *Northwestern University Studies in Phenomenology and Existencial Philosophy*. Eavaston. 1972.
- LOPARIC, Zeljko. - *Heidegger and Winnicott*. Disponível em: <http://www.loparic.com.br>. Acesso em : 02/01/2007.
- _ Heidegger e a pergunta pela técnica. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, série 3, v. 6, nº2, São Paulo, UNICAMP.
- PÖGGELE, Otto. Metaphysics and Topology of Being in Heidegger . *Man and Work*, 8, de 1975.
- PONDÉ, Luiz Felipe. Elementos para uma teoria da consciência apofática. *Revista de Estudos de Religião*, PUC. Nº 4, 2003.
- RAHNER, Hugo. Die Gottesgeburt. *In Zeitschrift für katholische Theologie*, 59, 1933.
- STEFFNEY, John. Transmetaphysical Thinking in Heidegger and Zen Buddhism. *Philosophy East and West*, vol. 27, July. Honolulu, University Press of Hawaii. 1977.
- UMEHARA, Takeshi. Heidegger and Buddhism. *Philosophy East and West*, vol. xx,. Honolulu, University Press of Hawaii, 1970.
- VÁZQUEZ, Jesus. Angústia e Desamparo numa perspectiva heideggeriana. *Revista Perspectiva Filosófica*. Vol. VI. Nº 11, 1999.
- ZIMMERMAN, Michael. A Postmodern, Prophetic, Liberal American in Paris. *Continental Philosophy Review*, 31, 1998.