

De *Ser e tempo* aos *Beiträge zur Philosophie*

Jordino Marques/VFG

Resumo

Abstract

O autor procura desenvolver a relação existente entre essas duas obras, levando em conta que o próprio Heidegger manifestara um desejo de que os *Beiträge zur Philosophie* fossem sua segunda obra mais importante, já que, através dela, esclarecem-se muitas orientações que em *Ser e tempo* foram apenas indicadas.

The author tries to develop the relation between these two works, taking on account that Heidegger himself expressed his desire that the *Beiträge zur Philosophie* be his second more important work, on the grounds that many orientations only indicated in *Being and time* are in the *Beiträge* clarified.

Minha intenção é trazer à discussão uma obra muito importante de Heidegger, contrapondo-a com o seu projeto como um todo que é expresso em *Ser e tempo*. Trata-se da obra *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis* (BzP), terminada em 1936 e que, desde o momento em que se tornou pública, tem sido apresentada como a segunda obra em importância de nosso pensador e tem principalmente chocado a quase todos que com ela se confrontam pelos aspectos bem determinados de sua concepção, de sua linguagem e de seu modo de apresentar a filosofia.

No parágrafo 43 de BzP, Heidegger diz que em *Ser e tempo* é colocada a mesma pergunta sobre o ser e, por isso, o lugar da colocação da questão é diferente. Toda pergunta essencial deve se transformar fundamentalmente se ela for verdadeiramente original (BzP, p. 84-5); quando ela se apresenta não há desenvolvimentos retilíneos, nem antes nem depois.

Ser e tempo é o título da primeira obra de Heidegger que apresenta o primeiro caminho de investigação da questão do ser, no qual é determinado o ser como tal em seu sentido. *Ereignis* é a palavra fundamental da segunda obra, *Beiträge zur Philosophie, Vom Ereignis*. Esta obra apresenta o segundo caminho de elaboração da questão, no qual o ser em sua essência, ou seja, em sua essencialização histórica é pensado como *Ereignis*, a partir daqui traduzido como evento.

Temos que partir do fato de que *Ser e tempo* é a primeira obra importante de Heidegger. No parágrafo 23 de BzP o autor se pergunta por que é necessário que se faça a repetição do primeiro começo. É necessário que se

faça a repetição do primeiro começo, porque o começo é o início oculto (*Verborgene*) que foi mal utilizado e acionado. Esse pensamento que se relaciona com o começo, no caso a proposta de BzP, é necessário enquanto confrontação entre o primeiro começo que deve ser recuperado e outro começo que está para ser desenvolvido. O primeiro começo tem a aparência do que é desprezado e inútil, mas isso não deve acontecer (BzP, p. 58).

É fundamental que vejamos que *Ser e tempo* apresenta a primeira formulação do segundo confronto que é orientado pela história do ser. *Ser e tempo* não é só a principal obra de Heidegger, mas é também, ao mesmo tempo, a obra fundamental, pois, nela, pela primeira vez, preparou-se o terreno para a pergunta do ser enquanto tal, diferentemente da questão do ente como fora colocada até então. Von Herrmann diz que os BzP, enquanto segunda obra de importância, estão para *Ser e tempo* como as duas segundas críticas estão para a primeira em Kant, ou como a *Fenomenologia do espírito* está para a *Ciência da lógica*, em Hegel (*Kunst und Technik* [KT], p. 58).

Há no parágrafo 42 de BzP uma grande insistência na idéia de mudança ou transformação. Por que se deu essa transformação do primeiro para o segundo começo? É preciso que essa transformação ou mudança de orientação não dê a entender que o anteriormente pensado em *Ser e tempo* fosse falso em relação ao posteriormente trabalhado em BzP.

Se perguntarmos pela natureza geral da filosofia de Heidegger, expressa em uma de suas primeiras preleções, veremos que ele diz que ela consiste em interpretar a vida fáctica, ou seja, o *Dasein* de maneira hermenêutica de acordo com o seu sentido de ser. Essa hermenêutica oferece os traços fundamentais para o sentido do ser que não reside mais no pensamento, na *ratio* do *animal rationale*, mas na temporalidade da existência do *Dasein* (*Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles* [PhIA], 1994, p. 192). A proposta geral de *Ser e tempo* é, pois, oferecer uma determinação transformada da essência do homem enquanto *Dasein* ou uma fundamentação existencial ontológica das questões fundamentais sobre a essência do mundo, do espaço, do tempo, da linguagem e, principalmente, da essência da verdade (Herrmann, p. 15).

Em 1928-29, logo depois da publicação de *Ser e tempo*, Heidegger volta para Freiburg, onde ocupará a cátedra deixada por Husserl. Em sua nova atividade docente, pode-se perceber muito bem que Heidegger se orienta para uma modificação de seu pensamento que pode ser percebida em *Introdução à metafísica*, de 1929, e no curso dado em 1929-30, *Conceitos fundamentais da*

metafísica, mundo, finitude e solidão, bem como na conferência *Sobre a essência da verdade*, na qual a experiência histórica inicia, de algum modo, a ser pensada de maneira radicalmente diferente. De 1936 a 1938, aparece a nova formulação dessa nova preocupação no texto dos BzP, que só será publicado em 1988.

Para medirmos a importância dessa obra, basta que olhemos uma nota de *Carta sobre o humanismo*, quando, antes de iniciar o texto na primeira edição de 1949 que foi escrito em 1946, Heidegger diz que o que é dito na obra não foi pensado somente na época em que ela foi escrita, mas repousa sobre os passos de um caminho que foi começado em 1936, no momento de dizer simplesmente a verdade do ser. A carta, diz ele, "fala sempre a linguagem da metafísica e isso de modo proposital. A outra linguagem permanece no pano de fundo" (1986, p. 313). E logo depois, ao falar que o ser é abandonado como o elemento do pensamento na interpretação técnica do pensar, Heidegger faz mais uma nota de rodapé, explicitando *Sein* como *Ereignis* e *Ereignis* como *Saga*. Pensar é renunciar à saga do *Ereignis* (1986, p. 315). Ainda uma vez mais, no mesmo texto, em nota de rodapé ao dizer "que o pensamento é o do ser na medida em que o pensamento acontece (*ereignet*) no ser e pertence ao ser", Heidegger volta a dizer: "Somente um aceno na linguagem da metafísica. Pois *Ereignis* desde 1936 é a palavra guia de meu pensamento" (1986, p. 316). Tudo isso é um claro sinal de que estamos diante de uma preocupação importante do autor ao tempo de elaboração dos BzP com o subtítulo de *Vom Ereignis*.

No posfácio de BzP, o editor von Herrmann pergunta por que uma obra tão significativa só foi publicada 14 anos depois de iniciada a edição completa das obras de Heidegger. Ele diz que isso se deve somente ao desejo do autor de que os escritos da terceira e da quarta partes da obra só fossem publicados depois dos cursos e preleções da segunda porque estes seriam de grande valia para entender o encaminhamento de um pensamento sujeito a transformações, mas, ao mesmo tempo, tão centrado sobre os dois aspectos do ser (BzP, p. 514).

Depois de *Ser e tempo*, Heidegger publicou muitas obras de considerável significado. A diferença entre *Ser e tempo* e BzP é que esta última não foi publicada enquanto Heidegger era vivo. Podemos perceber que o administrador da obra póstuma de Heidegger fez uma concessão aos editores, permitindo que a obra fosse publicada no momento em que 29 dos 43 títulos

previstos para a seção dos cursos coincidissem com o centenário do nascimento de Heidegger em 1989.

A palavra *Beitrag* é de uso corrente em alemão e significa cotização, contribuição, o fato de fornecer sua cota. François Fédier propõe a tradução de *Beiträge* por complementos, compreendendo que a filosofia é aquilo para o qual alguma coisa deve ser ajuntada. “Trata-se de trazer à filosofia aquilo que, completando-a, poderá conduzi-la a se tornar aquilo que ela deve ser inteiramente, ou seja, o verdadeiro saber que ela é.” (Fédier, F. *Traduire les Beiträge*, p. 27) Mas Fédier se pergunta o que é que deve ser trazido à filosofia para que ela se complete. Ele responde que a indicação é dada pelo verdadeiro título do livro, *Vom Ereignis*, no qual a preposição *von* dá a entender que os complementos à filosofia são trazidos da proveniência do *Ereignis* (Fédier, p. 27). Estamos, pois, diante de algo diferente de tudo o que Heidegger escrevera. A proposta de *Ser e tempo* não foi entendida pelo grande público, pelo que Heidegger deixa de comunicar-lhe a marcha de seu pensamento – sem deixar, contudo, de trabalhar como professor universitário até 1944. O pensamento de nosso autor pode ser dividido em dois eixos, um que diz respeito ao ensino e outro que se relaciona ao aprofundamento contínuo do pensamento. Fédier que participou do famoso seminário *Le Thor* diz ter ouvido de Heidegger: “De minhas coisas eu nunca falei nas preleções.” Isso mostra qual é a natureza do texto que estamos analisando.

Se tentarmos agora aprofundar a noção de *Ereignis*, temos que prestar atenção à etimologia da língua alemã que nos chama a atenção para expressão *eräugen* do baixo alto alemão que perdurou até o século XVII com o significado de colocar diante dos olhos, mostrar-se e que se tornou *ereignen*, na linguagem popular, da qual, já no século XVII, resulta a palavra *Ereignis*. O dicionário etimológico *Duden* explica que foi falsa a passagem para *eigen* (que significa próprio) de onde deriva *ereignen* com o significado de apropriar-se. Loparic não atinou para essa observação e preferiu acentuar o étimo *eigen*, desfigurando, assim, a perspectiva de Heidegger (Loparic, *Ética e finitude*, p. 26). Fédier mostra como a matriz *eigen* deixa-se substituir pela matriz *äugen*. A matriz originária era *äugen* que na linguagem popular passou a ser escrita do mesmo modo que *eigen*. Há dois homônimos que não devem ser confundidos. Um indica aquilo que é próprio (assemelhado ao inglês *own*) e o outro designa o fato de se colocar diante dos olhos. Entender *Ereignis* em sua etimologia, diz Fédier, “é sobretudo não deixar escapar o aspecto ostensivo

que aí se manifesta. *Ereignis* deve ser entendido como o movimento que leva à visibilidade, que torna possível uma visão, que faz parecer e assim sobressair” (Fédier, p. 32). Embora em francês tenhamos que ficar com a palavra *événement* e, em português, com a palavra evento, Fédier chama a atenção para o fato que *Ereignis* não nomeia propriamente o evento, mas aquilo que faz com que haja o evento, ou seja, o aparecer que tem lugar inicialmente para que possa aparecer um evento (Fédier, p. 32). Se procurarmos o que Heidegger em outras obras entende por *Ereignis*, podemos ver que, em *O princípio de identidade*, ele diz que o *Ereignis* não significa mais aquilo que em geral chamamos qualquer acontecimento, uma ocorrência (*O princípio de identidade*. Abril Cultural, p. 145). Poderíamos ainda buscar o testemunho do texto *O caminho da linguagem* que se encontra em *Unterwegs zur Sprache*. Lá aparece uma bela página que diz:

O *Ereignis* reúne o esboço da saga e o desdobra na conjuntura do mostrar-se em muitos lados, é o mais discreto do discreto, o mais simples do simples, o mais próximo do próximo, o mais distante do distante, no qual, nós, mortais, permanecemos enquanto vivemos. (*Unterwegs zur Sprache* [UzS], p. 248)

Em uma nota de rodapé do texto acima citado, Heidegger diz que apesar de hoje, o que não foi pensado ou pensado pela metade, é buscado avidamente de alguma forma pela publicidade, pode parecer estranho que o autor, há mais de 25 anos, tenha usado em seus manuscritos a palavra *Ereignis* para a coisa que aqui pensa.

Esta coisa, embora simples em si mesma, permanece em primeiro lugar difícil de ser pensada, porque o pensamento deve se desacostumar de cair na opinião de que aqui se pensa o ser como *Ereignis* porque *Ereignis* é essencialmente outra coisa, muito mais rico do que toda determinação possível da metafísica. Ao contrário disso, o ser pode ser pensado no que diz respeito à sua origem essencial a partir do *Ereignis*. (UzS, p. 248)

Seguindo o comentário de Parvis Emand, a obra em questão se inicia com um capítulo chamado *Vorblick*, que significa visão prévia. O articulista se pergunta por que Heidegger não teria intitulado o capítulo tomando como título nem *Überblick*, nem *Ausblick*, nem *Einleitung*. Ele diz que isso se deu para mostrar o desvelamento do ser como *Ereignis* (1996, p. 17). A seção é preparatória porque elucida as diretivas que o pensamento precisa para uma rápida visão que a visão prévia mostra do desvelamento do ser com *Ereignis*.

No primeiro encontro com os BzP, o leitor fica chocado porque ele se depara com uma linguagem que não é a habitual nos escritos de Heidegger. Isso porque ele não escreveu a obra para ser publicada num futuro próximo. Trata-se de um texto, em que, procedendo de maneira aberta ao extremo, se fala a linguagem que é exigida pela própria coisa (Von Herrmann, *Wege ins Ereignis* [WiE], 1994, p. 21).

Se abrirmos as primeiras páginas do texto, veremos que não se trata de contribuições científicas para o progresso da filosofia. O que Heidegger quer é ousar a tentativa de pensar a partir da atitude fundamental da verdade do ser. Não se trata de pensar sobre alguma coisa, de tratar de alguma coisa, mas sim de ser transmitido ao *Ereignis* que houve uma mudança essencial do homem, do animal racional ao *Dasein*. Para isso, é necessário que se tenha consciência de que os BzP colocam a pergunta através da passagem para o outro começo que já se inicia no mundo ocidental. Heidegger adverte que esse caminho traz a passagem para o aberto da história e o fundamenta como uma estadia talvez muito longa, na qual o outro começo do pensamento somente pode ser presumido, mas que, no entanto, permanece decisivo (BzP, p. 3-4). Por isso, Heidegger diz que “essa obra não descreve, não esclarece, não anuncia, não ensina; o dizer não está diante do que se deve dizer, mas é ele próprio enquanto essencialização do ser” (BzP, p. 4).

Heidegger continua dizendo que o tempo dos sistemas já passou e que o tempo da construção da configuração essencial do ente, a partir da verdade do ser, ainda não chegou. Mas, nesse entretempo, a filosofia deve operar na passagem para o outro começo algo essencial (BzP, p. 5). Importante é que Heidegger diga que o novo começo que ele aponta para a filosofia é outro não porque seja diferente em relação a um único começo (BzP, p. 5). O pensamento em estado de passagem opera o projeto fundante da verdade do ser como reflexão histórica.

Chama a atenção do leitor o fato de que os BzP têm um modo especial de apresentação com 281 seções sem divisão em capítulos, que mais parecem a compilação de uma série de notas (Esmand, p. 28). Tudo isso é apenas aparência quando vemos que a obra compõe o que Heidegger chama de “Junturas” (*Fügungen*) que não podem ser vistas como um substitutivo poético, metafórico e imaginativo dos capítulos. Elas significam aquilo que deve ser dito de modo a unir as partes sem sistemática, que conectam um capítulo a outro. Então, estamos diante de algo que nem é incompleto de modo a necessitar de outras junturas para ser completo, nem é completo a

ponto de formar um sistema, pois, como já vimos, o tempo do sistema já passou.

As juntas que compõem os BzP são as seguintes: o eco, o atirar-se, o salto, a fundação, os futuros e o último Deus. No parágrafo 39 de BzP, Heidegger diz que as seis juntas são cada uma por si, mas somente para fazer a unidade essencial mais insistente. Em cada uma das seis juntas, tenta-se dizer cada vez a mesma coisa sobre o mesmo, mas, cada vez, de uma outra região essencial daquilo que se denomina o *Ereignis* (BzP, p. 81-82). Por isso, podemos concluir com von Herrmann que as seis juntas são as regiões essenciais diferentes, mas co-pertencentes do *Ereignis* (WiE, p. 20).

Antes porém de desenvolvermos cada uma dessas juntas, vejamos como Heidegger se propõe a dar novos delineamentos na obra.

Quando explicita o que é *Ereignis*, Heidegger diz que

a questão do sentido, ou seja, do esclarecimento em *Ser e tempo*, a pergunta pela fundação da região do projeto, mais precisamente da verdade do ser é e permanece minha questão e é minha questão, pois ela é considerada como a mais peculiar. Sobretudo no tempo da total ausência de questões, é suficiente perguntar uma vez só a questão de todas as questões. (BzP, p. 10)

Se olharmos a essência do ser como essencialização histórica, veremos que a filosofia existente até então é a história do primeiro começo. Característico desse primeiro começo é o fato de que o ser como tal em sua essencialização como *Ereignis* se recusa ao pensamento em favor da experiência metafísica do ser. O fim dessa concepção marcada pela metafísica acontece com Nietzsche. O pensamento inicial é a preparação para a passagem histórica fundante (WiE, p. 20).

Se nos voltarmos agora para as juntas (*Fügungen*), podemos dizer que elas não são empregadas no sentido italiano do gênero musical, não porque não haja uma consonância entre elas, mas porque elas se entrelaçam. Fédier mostra que a palavra *Fuge*, proveniente do italiano, indica a composição cujas frases musicais se apresentam sucessivamente em todas as partes, parecendo estar em fuga e em perseguição umas em relação às outras. Ele traz ainda o testemunho do dicionário *Littré* que nota que os alemães não admitem a etimologia de fuga do italiano, afirmando que *Fuge* vem do verbo *fügen*, que significa ajustar e adaptar (Fédier, p. 31). O que deve ficar claro é que as 'fugas' de BzP devem ser entendidas não como pedaços, mas como um conjunto harmônico de seis momentos que expõem um único movimento,

aquele que anuncia a principal locução dos *Beiträge* que é a volta ao *Ereignis* (Fédier, p. 31).

Vale a pena observarmos o que a etimologia da palavra nos apresenta. O verbo *fügen* tem como significado primordial ligar, encaixar e, muito logo, passou a significar adaptar-se, submeter-se, ligar-se (*Duden Etymologie*, p. 209). Portanto, parece justificado que queiramos aqui adaptar a tradução de fuga por junturas no seu sentido figurado.

Vejamos, pois, como elas se apresentam na obra que estamos aqui analisando.

O eco é o nome da primeira juntura. O pensamento histórico do ser tem sua inauguração naquela experiência na qual lhe ocorre o abandono do ser do ente e o esquecimento do ser do homem. O que lhe ocorre é a necessidade da penúria que traz o abandono e o esquecimento do ser por toda a parte que não são de modo algum percebidos enquanto penúria.

A experiência da miséria, como aquela em que o esquecimento do ser do ente se anuncia, é a que o pensar traz na marca do pensamento. Abandono do ser quer dizer que o ente da parte dos mais sinceros é abandonado à essencialização aberta da verdade do ser. Então, porque abandonado e encoberto, o desvelamento do ente não se realiza de maneira histórica. E, por isso, a verdade do ser ressoa pela primeira vez como renúncia. O eco do ser como renúncia na miséria que se experimenta do abandono do ser é a primeira região da essencialização do *Ereignis*. Então, não se experimenta a essencialização da verdade do ser, mas, sim, seu enfraquecimento, ou sua desapropriação.

Vejamos o que Heidegger diz:

O abandono do ser determina um tempo singular na história da verdade do ser. É a época do longo tempo no qual a verdade hesita em proporcionar claramente sua essência. O tempo do perigo de passagem de toda decisão. O tempo do perigo de passagem de toda decisão essencial, o tempo da renúncia à luta por medidas. A indecisão como região do descomedimento da intriga na qual o que é grande se espalha na desmedida do gigantesco e a clareza, na evidência do vazio. (BzP, p. 120-121). [Então Heidegger diz que, nesse tempo, o ser é desapropriado do ente]

A segunda juntura é o atirar-se.

Nela é necessário que notemos que os diferentes modos de se pensar a entidade do ente (Antigüidade, Idade Média e Modernidade) são a história da retirada sempre crescente da verdade do ser, até o ponto mais extremo do abandono do ser do ente, na época atual da técnica moderna. Ao questionar-se

pela história do pensamento, a história da interpretação metafísica da entidade do ente atira-se como história do primeiro começo da essencialização do ser. Ao se pensar essa metafísica, atira-se, ao mesmo tempo, o outro começo como possível essencialização do ser. Ao se pensar essa metafísica, lança-se, ao mesmo tempo, o outro começo como possível essencialização da verdade do ser, não mais como desapropriação, mas como *Ereignis* (WiE, p. 95). Se olharmos o texto de Heidegger, veremos que ele define o atirar-se como

uma essência histórica e a primeira construção de pontes da passagem, uma ponte porém que, em uma margem, tudo deve ser decidido. O atirar-se da história do primeiro começo do pensamento não é um acréscimo ou uma vantagem historial para um novo sistema, mas a transformação essencial e a preparação para o novo começo. (BzP, p. 170)

O que Heidegger propõe é uma reflexão histórica sobre a execução do *Dasein* historial. Mas isso já se torna impossível porque a essência do pensar se perdeu e a lógica foi escolhida para dispor do pensamento, quando ela, no entanto, é somente um resto da fraqueza do pensar (BzP, p. 170). É interessante observar que Heidegger diz que todas as preleções sobre a história da filosofia têm seu lugar na juntura do atirar-se.

A terceira juntura é o salto. Ela é apresentada, inicialmente, como um primeiro avanço na região da história do ser (BzP, p. 227). A reflexão ontológica fundamental é a passagem do fim do primeiro começo para o outro começo. Essa passagem porém é, ao mesmo tempo, movimento de arranque para o salto através do qual somente um começo pode se realizar ultrapassando o outro. O outro começo só pode se iniciar no salto. Nessa perspectiva, o ser é pensado no primeiro começo, inicialmente, como idéia, *summum ens*, ou causa prima, de um *ens creatum*, o mais comum, o mais vazio e o mais evidente. No outro começo o ser é *Ereignis*.

Nas diversas interpretações metafísicas do ser, como os primeiros parágrafos de *Ser e tempo* dão a entender, chegou-se pelo caminho da transcendência, a uma superação dos entes pelo encobrimento de seu ser. Agora, no pensamento orientado pela história do ser, supera-se a transcendência e, de maneira inaugural, a partir do ser, pergunta-se pela sua verdade (BzP, p. 250). Trata-se pois de chegar à verdade do ser a partir de sua única essência, ou seja, como *Ereignis*.

A quarta juntura é a fundação. Nela, desvela-se o *Dasein* como instância e propriedade, a essência como essencialização da verdade, a

verdade como abertura e clareira do ser que se oculta. O que no pensamento como salto foi aberto pela primeira vez precisa ser firmado no pensamento como fundação. O pensamento fundante funda a verdade como verdade do ser e como *Dasein* do homem. A verdade do ser em seu evento é experimentada como fundamento segundo o modo de ser do *Dasein*. À fundação da verdade do ser pertence essencialmente o salvamento da verdade no ente (BzP, p. 390).

Na quinta juntura, intitulada "Os futuros", aparece o pensamento estático orientado pela história do ser, bem como a maneira insistente do futuro *Dasein* que funda a essência da verdade do ser dele mesmo, como foi esboçado na fundação e que conduz ao retorno do ente a partir da verdade do ser depois que ele, por muito tempo, teve seu ser no abandono do ser. Só na verdade do ser que será fundada no futuro é que se edifica o ente como simples domínio essencial de todas as coisas (BzP, p. 395). Os futuros são as testemunhas silenciosas do silêncio mais calmo no qual um abalo imperceptível faz recuar a verdade da errância da certeza calculada em sua essência que consiste em manter oculto o que se manifesta como o mais oculto, o estremecimento da passagem da decisão dos deuses, a essencialização do ser (BzP, p. 395).

A quinta juntura está muito vizinha da sexta que Heidegger chama de "O último Deus", pois os que estão por vir assumem e guardam a pertença que é despertada pelo *Ereignis* e vêem a existência como o aceno do último Deus.

A palavra condutora "último Deus" quer dizer em Heidegger a possível manifestação de um Deus a partir do *Ereignis*, como essencialização do ser. Ele não é o *Ereignis*, mas sim a necessidade dele como aquele a quem pertence o homem como fundador (BzP, p. 409). No pensamento de Heidegger, a diferença ontológica tem o intuito de mostrar, a partir da diferença entre ser e ente, que Deus não é fundamento de ser, que ele não é o próprio ser. O *Ereignis* concede Deus aos homens, enquanto estes se apropriam dele (BzP, p. 280). Só quando um aparecimento de Deus é garantido no *Ereignis*, acontece a história na transformação do ente na essencialidade de sua determinação e na libertação do desperdício das tramas que, procedendo de maneira inversa, esgotam o *Dasein* no usufruto (BzP, p. 417).

Feita essa rápida apresentação das seis juntas do *Ereignis*, talvez valesse a pena tentar reiterar com von Herrmann que a ordem interna que vigora nas seis juntas não permite que se possa chamá-las de sistema, mas

de juntas. Seu caráter não é de um sistema racional, mas da verdade mesma do ser em sua essencialização (Von Herrmann, *Von Sein und Zeit zum Ereignis*, p. 47). Ao perguntar pelo caráter da apresentação e da comunicação das juntas no pensamento inicial, Heidegger acentua que elas devem ter o caráter de uma formação do conjunto das fugas e a acentuação de perguntas únicas.

Poderíamos ainda confrontar a apresentação do livro de Heidegger com a interpretação de Safranski em sua recente biografia de nosso autor. Ele diz que os BZP são um delírio de conceitos e uma ladainha de frases (Safranski, R. *Martin Heidegger, ein Meister aus Deutschland*, p. 354). A interpretação do biógrafo recebe aspectos inquietantes por causa do significado que Deus adquire na argumentação. Mas temos que nos perguntar por que pode haver tanta má vontade na leitura de um texto. O último biógrafo famoso de Heidegger não deveria lê-lo com tanto rancor. Falta-lhe, no mínimo, uma abertura para distinguir algumas motivações de Heidegger ao escolher um modo bem marcante de escrever filosofia.

Mas, se quiséssemos agora relacionar um pouco as duas obras, de modo a nos perguntar pelo seu liame, poderíamos dizer que *Ser e tempo* marca a filosofia como uma proposta inusitada de perguntar pelo sentido do ser, cujos desdobramentos imprimiram à filosofia como um todo o mais vertiginoso destino. Ela já não é mais a mesma a partir do momento em que levamos a sério o projeto de seu autor. Podemos dizer que o leitor de Heidegger, de repente, é surpreendido por uma suspeita radical de que a tradição filosófica trabalhou a questão do ser, sem que tivesse uma resposta para a questão do seu sentido. É como se Kant estivesse apontando a atividade de metafísica como um tatear entre meros conceitos. Heidegger procede de maneira ainda mais aguda, ao colocar no pequeno prefácio de sua obra a cena do *Sofista*, de Platão, a representação simbólica da certidão de nascimento da filosofia ocidental, pois temos, de um lado, o representante de Parmênides e da primeira teoria do ser e, de outro, Platão, aquele que cunhou o destino do ser nas idéias. Se essas duas figuras epigonais são responsáveis pelo que se costumou chamar de tradição metafísica, embora ambos desconhecem a palavra metafísica, podemos dizer que o leitor de *Ser e tempo* experimenta, desde suas primeiras páginas, aquele desencanto e aquela atitude de suspeição que a tudo nega o crédito de verdade estabelecida, aquela atitude crítica própria do bom filósofo que pergunta por razões e por critérios que justifiquem os sistemas estabelecidos. A leitura de *Ser e tempo* provoca em nós

aquele sentimento quase de orfandade e apatridade, como o dos castelos que se desmoronam, como o da primeira vez, que descobrimos que as coisas não são como as pensamos. Logo no parágrafo quinto, Heidegger fala da destruição da história da ontologia. E se nos perguntássemos pelo uso que Heidegger faz de noções consagradas da filosofia, vemos que mundo não é o que a filosofia entende por mundo. Vemos que tempo, ser, ente história, homem, ciência, verdade, linguagem e mais um sem-número de noções cotidianas, para quem se dedica à filosofia, assumem em *Ser e tempo* outro caráter que é marcado pela urgente e hercúlea tarefa de superação da metafísica.

Se entendermos a proposta de superação da metafísica, poderemos, quem sabe, descobrir a continuidade entre BzP e *Ser e tempo*. O texto *Überwindung der Metaphysik* (UdM), publicado em 1951, mas escrito entre 1936 e 1946, começa dizendo que a superação de que nele se trata não é somente uma questão do passado da metafísica. O fim da metafísica atinge até mesmo a atual metafísica (UdM, p. 67). A manifestação de tal superação é atestada pela decadência da verdade do ente que acontece necessariamente como fim da metafísica. O mundo, impregnado pela metafísica, é abalado em seus alicerces. Nele, aquele que faz a pergunta pelo ser apresenta-se inicialmente, como consequência necessária de uma compreensão técnica da filosofia como *animal rationale* (UdM, p. 68). O desenvolvimento de tal compreensão terá seus desdobramentos finais, de um lado, na compreensão da técnica moderna que leva às últimas consequências a compreensão do homem como animal que trabalha e produz e, de outro, a configuração moderna da ontologia na filosofia transcendental (UdM, p. 71).

Talvez aqui pudéssemos estabelecer o liame necessário entre *Ser e tempo* e BzP. Heidegger não se contenta em apontar todos os descaminhos da metafísica. Ele quer marcar também os momentos históricos pelos quais a metafísica passou. Mas é importante que se diga que em nenhum momento do pensamento de Heidegger temos um discurso escatológico que prevê e anuncia a erupção de um tempo novo que substitui o antigo e a ele se contrapõe e supera. Isso faria de Heidegger um moralista que ele nunca quis ser. Para ele, em *Ser e tempo*, do mesmo modo como em BzP, trata-se de um só e mesmo esforço de pensar o ser em seu sentido, na sua história e no seu evento, tendo como protagonista principal aquele que, às duras cadeias da lógica, impregnada pela metafísica do primeiro começo, definiu como *animal rationale* e que, agora, pode ser chamado de *Ereignis*, *Dasein*, projeto, *Sorge*,

temporalidade, ser para a morte. Pois, afinal, o que importa é que desse modo de filosofar nasçam uma disposição e uma abertura para aquilo que, já uma vez, fora chamado por Platão e Aristóteles de suprema admiração e *thaumasia*. Por isso, enfim, é que nossas vidas estão marcadas, por isso é que somos leitores de Filosofia.

Referências bibliográficas

- DROSDOWSKY, Günther, et alii. *Duden Etymologie. Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache*. Mannheim : Dudenverlag, 1989.
- ESMAND, Parvis. The echo of being in "Beiträge zur Philosophie". In: *Heidegger Studies*, v. 12, p. 3-19, 1996.
- FÉDIER, François. Traduire les "Beiträge". In: *Heidegger Studies*, v. 12, p. 20-34, 1996.
- HEIDEGGER, Martin. *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*. Frankfurt: Klostermann, 1988.
- _____. *Sein und Zeit*. Frankfurt : Klostermann, 1977.
- _____. *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles*. Einführung in die phänomenologische Forschung. Frankfurt : Klostermann, 1994.
- _____. Brief über den Humanismus. In : *Wegmarken*. Frankfurt : Klostermann, 1986.
- _____. O princípio de identidade. In: *Heidegger*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- _____. *Unterwegs zur Sprache*. Frankfurt : Klostermann, 1985.
- _____. Die Überwindung der Metaphysik. In: *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Neske, 1954.
- LOPARIK, Zeijko. *Ética e finitude*. São Paulo : Educ, 1995.
- VON HERRMANN, Friedrich Wilhelm, BIEMEL, Walter. *Kunst und Technik*. Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger. Frankfurt: Klostermann, 1989.
- _____. *Wege ins Ereignis*. Zu Heideggers "Beiträge zur Philosophie". Frankfurt: Klostermann, 1994